ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

ТОМ I
(Древняя Русь)

В. Я. ПЕТРУХИН

ДРЕВНЯЯ РУСЬ

Народ. Князья.

Религия

СТАТЬИ
ПО ИСТОРИИ И ТИПОЛОГИИ
РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

https://RodnoVery.ru

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

том I
(Древняя Русь)

ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ
Москва 2000

https://RodnoVery.ru

ББК 63.3(2)46-7
И 32

И 32 Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). – М.: Языки русской культуры, 2000. – 760 с. – (Язык. Семиотика. Культура).

ISBN 5-7859-0093-9

Первую часть тома составляет монография В. Я. Петрухина «Древняя Русь. Народ. Князья. Религия». Во вторую часть вошли статьи по истории русской культуры и литературы Киевской Руси С. С. Аверинцева, В. М. Живова, Д. С. Лихачева, и др. (Ранее, в 1997–1998 годах, вышли тома III–V, охватывающие XVII–XIX века русской истории.)

Книга адресована как широким читательским кругам – старшим школьникам, студентам, просто любознательным читателям, интересующимся историей русской культуры, так и более подготовленным читателям – студентам, аспирантам и преподавателям специализированных кафедр и факультетов по истории культуры.

ББК 63.3(2)46-7

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G•E•C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavic@gad.dk) has exclusive rights for sales of this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки русской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G·E·C GAD.

ISBN 5-7859-0093-9

9 785785 900936 >

© В. Я. Петрухин. Составление, 2000
© Авторы, 1999
© А. Д. Кошелев. Серия «Язык. Семиотика. Культура», 1995
© В. П. Коршунов. Оформление серии, 1995

https://RodnoVery.ru

СОДЕРЖАНИЕ

От составителей 9

Часть первая

В. Я. ПЕТРУХИН

ДРЕВНЯЯ РУСЬ: НАРОД. КНЯЗЬЯ. РЕЛИГИЯ.

Глава 1. Введение. Древняя Русь и начало русской культуры 13
1. Повесть временных лет и начальный период русской культуры 13
2. «Киевская Русь» и «Святая Русь». История и эпос 19
3. Периодизация русской истории и культуры — традиция и историография 25

Глава 2. Древние славяне и Древняя Русь. К предыстории русской культуры 29
1. Венеты, склавины, анты. «Свои» и «чужие» 29
2. «Дунайская прародина» и расселение славян 38
3. Первые события славянской истории. Авары и волохи в летописном предании. Земледельческая колонизация 50

Глава 3. Начало Руси. Средневековая история и историографические мифы 58
1. Русь и «вси языци» 59
2. Начальная Русь и начальное летописание. Взгляд из Киева и Новгорода 69
3. Происхождение Руси: средневековая традиция и современная историография 80
4. Историографический миф: народ рос и амазонки в Среднем Поднепровье 88
5. *Русь*: имя и история 94

Глава 4. Князь и право в идеологии Древней Руси. «Ряд» и «самовластье» 102
1. «Ряд» легенды о призвании варягов и славянское право 104
1.1. Легенда о призвании варягов и исторические реалии 115
1.2. Три брата-правителя. Космографическая традиция и княжеский род в Древней Руси 122
2. Две концепции власти и деяния первых русских князей 138
2.1. Вещий Олег. «Ряд» между русью и славянами 140
2.2. Смерть Игоря Старого и месть Ольги. Конфликт племенного и государственного права в летописном изложении 151

https://RodnoVery.ru

2.3. Святослав: Русская земля и «империя» на Дунае 162
2.4. Владимир Святославич: византийский образец и борьба за единовластие 167
2.4.1. Борис и Глеб: отношение к старшинству 175
2.5. Ярослав Мудрый и его сыновья. От «Русской правды» к разделу «Русской земли» 179
2.6. Владимир Мономах и феодальное право 195
2.7. Наследие Мономаха. Андрей Боголюбский и Владимирская Русь 208

Глава 5. Язычество и христианство в Древней Руси. Мифы и реалии 235
1. Боги, бесы и святилища 235
1.1. Род и рожаницы 236
1.2. Святилища и мнимости в археологии 243
2. Курганы: княжеские и племенные культы в древнерусском язычестве 245
3. Пантеон Владимира. 257
4. Крещение Руси. От выбора веры к основанию Церкви 261
5. Основание Десятинной церкви: «Ветхий завет» и древнерусская традиция 277
6. Древнерусское двоеверие: церковь и «народное христианство» . . . 288
6.1. Восстание волхвов: языческая реакция или милленаризм? . . . 315

Заключение. «Погибель Русской земли» и идея возрождения Руси . 324

Литература 372

Именной указатель 402

Часть вторая

СТАТЬИ

В. В. ИВАНОВ, В. Н. ТОПОРОВ
О древних славянских этнонимах (Основные проблемы и перспективы) 413

Н. И. ТОЛСТОЙ
Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет» 441

А. А. ГИППИУС
«Повесть временных лет»: о возможном происхождении и значении названия 448

С. Я. СЕНДЕРОВИЧ
Метод Шахматова, раннее летописание и проблема начала русской историографии 461

https://RodnoVery.ru

А. В. НАЗАРЕНКО
Порядок престолонаследия на Руси X—XII вв.: наследственные разделы, сеньорат и попытки десигнации (типологические наблюдения) . . 500

С. С. АВЕРИНЦЕВ
К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской 520

В. М. ЖИВОВ
Slavia Christiana и историко-культурный контекст *Сказания о русской грамоте* 552

В. М. ЖИВОВ
Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси. . . . 586

Б. А. РОМАНОВ
«Отцы духовные» 618

В. П. ДАРКЕВИЧ
«Градские люди» Древней Руси: XI—XIII вв. 640

Л. С. ЧЕКИН
Безбожные сыны Измаиловы 691

Б. Н. ФЛОРЯ
У истоков конфессионального раскола славянского мира (Древняя Русь и ее западные соседи в XIII веке). 717

Д. С. ЛИХАЧЕВ
Обращение к «своей античности» 725

Л. А. БЕЛЯЕВ
Общеевропейские элементы в древнерусском искусстве. X—XII вв. . . 732

https://RodnoVery.ru

От составителей

Выпуском тома I «Древняя Русь» мы продолжаем издание пятитомного сборника работ по русской культуре под общим названием «Из истории русской культуры». Ранее уже вышли:

том III (XVII — начало XVIII века);
том IV (XVIII — начало XIX века);
том V (XIX — начало XX века).
Готовится к изданию том II («Московская Русь»).

Цель предпринимаемого издания — отразить те представления о русской культуре и ее динамике, которые сформированы трудами наших современников — филологов, историков, культурологов. Хронологически — это работы трех последних десятилетий. Редкие исключения из этой хронологии сделаны для работ, сыгравших ключевую роль в развитии современного понимания отечественной культуры, в частности для книги Г. Флоровского «Пути русского богословия», некоторые главы из которой включены в тома «Сборника».

Структура тома. Каждый том составляется из двух примерно равных частей: хронологической и тематической. Хронологическая часть — это единый текст, дающий целостное изложение истории культуры соответствующего периода. Он самодостаточен (для его понимания не требуется обращения к другим источникам, основные понятия и термины подробно поясняются, дается указатель имен) и ориентирован на широкие читательские круги. Тематическую часть составляют как новые, так и ранее публиковавшиеся статьи разных авторов, посвященные отдельным темам рассматриваемого периода культуры. Они носят, как правило, более специальный характер и рассчитаны на более подготовленного читателя.

Назначение издания. «Сборник» адресован как широким читательским кругам — старшим школьникам, студентам, просто любознательным читателям, интересующимся историей русской культуры, но не обладающим систематическими знаниями в этой области, так и более подготовленным читателям — студентам, аспирантам и преподавателям специализированных кафедр и факультетов по истории культуры.

Благодарности. В заключение этого общего предисловия Составитель хотел бы выразить свою искреннюю признательность всем тем, чье доброжелательное участие и помощь в разработке концепции, структуры и содержания «Сборника». Особая роль здесь принадлежит В. Я. Петрухину, в беседах с которым многие самые общие соображения составителя уточнялись и наполнялись конкретным содержанием. Чрезвычайно полезными были также беседы о содержании «Сборника» с В. С. Баевским, Б. Ф. Егоровым, В. М. Живовым, В. Н. Топоровым и Б. А. Успенским, а в более поздний период — с Н. И. Толстым и С. М. Толстой. В осуществлении проекта неоценимы советы и дружеское участие М. И. Козлова.

А. Кошелев

18 апреля 2000 г.

https://RodnoVery.ru

Первый том серии «Из истории русской культуры» посвящен Древней Руси — самому раннему периоду истории русской культуры, включающему ее предысторию: формирование и дифференциацию славянской этнической общности в VI—X вв., и собственно древнюю историю: характеристику культуры Древнерусского государства в IX—XIII вв. Первую часть тома составляет монография «Древняя Русь: народ, князья, религия». Сложная взаимосвязь этнических, политических (государственных) и религиозных факторов развития русской культуры обнаруживается уже в древнейший период ее истории: русский княжеский род был той государственной силой, которая удерживала в относительном единстве русские — в прошлом племенные славянские — земли; русские князья осуществили строительство той Церкви, которая определяла национальное и духовное самосознание «нового» русского народа. Правовые коллизии внутри княжеского рода во многом предопределили и историческую драму Древней Руси удельного периода и «погибель» древней Русской земли от монголо-татарского нашествия. Но основания русской культуры, заложенные в Древней Руси, оказались достаточно прочными и равно близкими ее современным наследникам.

Естественно, что в монографии не могли быть в равной мере затронуты все аспекты развития древнерусской культуры. Задачу характеристики определенных ее аспектов призваны выполнить статьи, помещенные во второй части книги. К предыстории русской культуры относится статья В. В. Иванова и В. Н. Топорова о древних славянских этнонимах. Проблемам Начальной летописи — Повести временных лет, своеобразной древнерусской «конституции», — посвящены статьи Н. И. Толстого, А. А. Гиппиуса и С. Сендеровича. Статья А. В. Назаренко вводит в сложную проблему престолонаследия внутри русского княжеского рода. Специфике восприятия византийского (и античного) наследия в древнерусской культуре — проблеме, фундаментальной для понимания ее судеб, — посвящены статьи С. С. Аверинцева и В. М. Живова. Глава знаменитой монографии Б. А. Романова «Люди и нравы Древней Руси» характеризует быт клира — «духовных отцов». Городскому быту — важнейшему пласту древнерусской культуры, открытому археологами, посвящена статья В. П. Даркевича. О западных и восточных влияниях в древнерусском искусстве говорится в статье Л. А. Беляева, об отношении Руси к кочевому миру — в работе Л. С. Чекина. Статья Б. Н. Флори ставит проблему конфессионального раскола, произошедшего в славянском мире в эпоху монголо-татарского нашествия. Наконец, фрагмент книги Д. С. Лихачева «Развитие русской литературы X—XVII вв.» повествует о судьбах возрождения древнерусской культуры в средневековой Руси: Древняя Русь была для русского средневековья «своей античностью».

В. Петрухин

14 апреля 2000 г.

https://RodnoVery.ru

Часть первая

В. Я. Петрухин

ДРЕВНЯЯ РУСЬ
Народ. Князья. Религия

https://RodnoVery.ru

ГЛАВА 1. ВВЕДЕНИЕ. ДРЕВНЯЯ РУСЬ И НАЧАЛО РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

1. Повесть временных лет и начальный период русской культуры

Первая часть цикла книг «Из истории русской культуры» посвящена Древней Руси*, в узком смысле — культуре того государства, которое сложилось в Восточной Европе в IX в., распалось на самостоятельные княжества и земли в XII в., сохранив при этом общее наименование — Русская земля, и было разгромлено монголо-татарским нашествием середины XIII в., изменившим судьбы древнерусской культуры. Одной их главных исторических и историко-культурных проблем этого периода оставался вопрос, сформулированный еще летописцем Нестором, писавшим на рубеже XI—XII вв. — по истечении первого века русского христианства. Зачин Начальной русской летописи гласит: «Се Повести временных лет, откуду есть пошла Руская земля, кто в Киеве нача первее княжити, и откуду Руская земля стала есть» (*ПВЛ*. С. 7). И в контексте летописи, и в контексте русской истории вопрос этот приобретал отнюдь не «узкий» и прикладной характер, и речь шла не только об образовании государства с княжеским столом в Киеве.

Речь у Нестора шла, во-первых, о месте Руси во всемирной истории, первоначально — в христианской истории славянства; сам язык Руси, как и язык летописи, был славянским и был создан Кириллом и Мефодием как язык Священного писания, и Библия была главным образцом для летописца. Во-вторых, Нестор повествовал о месте Руси в современном ему мире, отношениях с «погаными» степняками-кочевниками, заморскими варягами, исламским Востоком, латинским Западом и православной Византией, прежде всего — о месте Руси в христианской цивилизации. История Руси была уже для Нестора и первых русских христиан прямым продолжением Священной истории, воплощением Божьего промысла (о чем см. ниже). Какие бы конъектуры, уточнения и исправления не вносила в своих комментариях к Начальной русской летописи современная наука, летописное повествование стало нашей **историей** — даже самые «легендарные» сюжеты, будь то путешествие Андрея Первозванного по Днепру и Волхову — пути из варяг в греки, призвание варягов или «щит на вратах Цареграда», повешенный Вещим Олегом, обрели особый смысл в русской истории, стали (по словам А. М. Панченко) ее

---

* Автор первой части книги признателен В. М. Живову, С. А. Иванову и А. А. Турилову за труд, который те взяли на себя при прочтении рукописи, и за замечания, которые был и учтены при ее доработке. Исследовательская работа над 4 и 5 главами первой части проводилась в рамках проектов № 99-01191 («Христианство в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы на пороге второго тысячелетия») и № 99-0416084 («Славянский и балканский фольклор») (РГНФ).

https://RodnoVery.ru

аксиомами и, стало быть, созидательными основами истории и культуры. Недаром Орден Андрея Первозванного, введенный Петром в конце XVII в. (и возрожденный ныне), оказался провозвестником петровских реформ (ср. *Лотман, Успенский* 1982. С. 240—241), а «врата Царьграда» оставались целью (хоть и недостижимой) политики Российской империи вплоть до последнего российского императора[1].

Но суть истории не в этих, пусть и весьма значимых, сюжетах. Повесть временных лет не была памятником лишь начальной «домонгольской» Руси. Сам Нестор и его последователи — летописцы и редакторы Повести — использовали византийские хроники, «жития», дошедшие до них (и часто реконструируемые по летописи), русские летописные своды и другие источники. Эта колоссальная работа средневекового историка — работа «сводчика», составителя летописного *свода*, приводила к тому парадоксальному результату, что сводчик не сознавал себя «автором» — он был носителем традиции и воплощал эту традицию в своей работе. Традиция эта опять-таки основывалась на представлениях о всемирной истории как истории Священной, направляемой Божественным провидением, а не «авторской волей» исторических деятелей. Тем более авторское сознание не могло быть «определяющим» у христианских хронистов и летописцев, взявших на себя «труд, завещанный от Бога»; отсюда — важность и равноценность событий, которые не кажутся равноценными современным историкам, внимание к знамениям и чудесам, происходящим во временной последовательности, самодовлеющая важность хронологии — вплоть до обилия «пустых» — не заполненных событиями — годов в Повести **временных** лет: время абсолютных дат — течение истории — независимо от человеческих деяний, они имеют смысл лишь в их соответствии Божьему промыслу (ср. *Еремин* 1966. С. 72 и сл.; *Аверинцев* 1977. С. 84 и сл.; *Лихачев* 1979. С. 254 и сл.). В этом отличие хроник и летописей от жанра «истории»: хроника повествует о хронологической последовательности временных событий во всемирной истории, начиная с сотворения мира и первых событий Священной истории, «история» (начиная с Геродота) рассказывает об актуальных событиях конкретного исторического периода, имеющих последовательность причинно-следственную (ср. *Лихачев* 1979. С. 269—270). Естественна при этом нарочитая «монашеская» приниженность авторского чувства хрониста, в том числе предшественника Нестора Георгия Амартола, само монашеское прозвание которого означало «Грешник» (ср. об исторический жанрах и проблеме авторстве в византийской литературе — *Чичуров* 1975; *Бибиков* 1998).

В наибольшей мере это отсутствие выраженного авторства (в сравнении с западноевропейскими — и византийскими — хрониками: ср. *Мильдон* 1992)

[1] Ср. понимание вселенского «значения идей в истории» у русского религиозного философа «серебряного века»: «Не для узко национальной эгоистической цели, а только во имя сверхнародного, общечеловеческого смысла Россия может получить в свое обладание Царьград и проливы. Для этого она должна победить в себе свой национальный эгоизм и явить в себе духовную силу, высшую по сравнению с теми народами, против которых она борется, ибо Царьград неотделим от *идеи* христианского царства; в силу своего центрального, господствующего положения он служит средоточием разнообразных страхов и надежд народов» (Е. Трубецкой 1994. С. 368).

https://RodnoVery.ru

свойственно русскому летописанию, в том числе начальному. Показательно, что сам Нестор не назвал себя в Повести временных лет (его имя упомянуто лишь в позднем — XVI в. — Хлебниковском списке Ипатьевской летописи), — летописцем он именовался в другом монументальном памятнике домонгольской Руси, в «Киево-Печерском патерике», посвященном «житиям» монахов Киево-Печерской лавры, одним из которых был Нестор. Лаврентьевский список Начальной летописи завершается глоссой, казалось бы, указывающей на иное авторство: «Игумен Силивестр святаго Михаила написах книгы си Летописець, надеяся от Бога милость прияти, при князи Володимере, княжащю ему Кыеве, а мне в то время игуменящю у святаго Михаила в 6624, индикта 9 лета; иже чтеть книгы сия, то буди ми в молитвах» (*ПВЛ*. С. 121). Выдубицкого игумена Сильвестра считали составителем летописи при Владимире Мономахе в 1116 г. не только непосредственные продолжатели летописания, но и некоторые современные исследователи — во всяком случае, ему должна была принадлежать особая (вторая) редакция летописи Нестора (ср. *СКК*. XI — XIV вв. С. 390—391). Однако глосса Сильвестра прерывает текст Начальной летописи об ангелах Божиих, который продолжается в Ипатьевском списке: этот список, как ныне считается, и представляет собой первоначальную сохранившуюся редакцию Повести временных лет (ср. *Мюллер* 1999; *Творогов* 1997; *БЛДР*. Т. 1). Объем и содержание работы Сильвестра остается неясным, тем более что сам глагол *написати* означал в древнерусском языке не только «сочинение», составление, но и переписывание книжного текста, что само по себе характеризует средневековое отношение к «авторству». Сильвестр не претендовал на авторство — он претендовал на поминание в молитвах, ибо совершил свое дело, «надеяся от Бога милость прияти».

Итак, речь в летописях шла о начале *Русской земли* и *русского народа* как народа христианского — о том, *«како избра Бог страну нашу на последнее время»* (записано в другой — тоже анонимной — древней русской летописи — Новгородской Первой: НПЛ. С. 103): летописец (в середине XIII в. им был, как полагают, пономарь Тимофей — ср. *Гиппиус* 1997) не мог поставить свое имя рядом с именем этого Автора. Это «смиренномудрие», которое А. М. Панченко (1992) считает специфической чертой славянской цивилизации, отсутствие определенно выраженной позиции авторства (характерное для раннесредневековой эпохи еще и потому, что ее собственная литература вырастала из переводных образцов и «анонимного» фольклора — ср. *Пиккио* 1981; *Аверинцев* 1996. С. 76 и сл.) делало Начальную русскую летопись (и последующее летописание) открытой для исправления, редактирования и включения в другие своды, подобно тому, как «открытой» для свершения своих судеб оставалась всемирная, а с ней и русская история (ср. о поэтике «летописного времени» и «художественном» образе летописца-старца: *Еремин* 1966. С. 42—97; *Лихачев* 1979, С. 254 и сл.)[2].

[2] Ср. характеристику летописания у Д. С. Лихачева: «Система изображения течения исторических событий у летописца есть следствие не «особого мышления», а особой философии истории. Он изображает весь ход истории, а не соотнесенность событий. Он описывает движение фактов в их массе. Прагматическую связь фактов он стремится не замечать, так как для него важнее их общая зависимость от Божествен-

https://RodnoVery.ru

Эта «анонимность» летописца — свидетеля свершающегося замысла Божьего — сродни анонимности древнерусских зодчих, имена которых редко упоминаются источниками: показательно, что даже в «бытовой» надписи строителей на стене новгородской Софии, сообщающей о закладке храма (21 мая 1045 г.), не перечислены имена (ср. *Даркевич* 1998. С. 125—126). Почитаемый на Руси болгарский автор первой трети IX в. Иоанн Экзарх, прямой наследник кирилло-мефодиевской традиции, сравнил в своем Шестодневе труд раннесредневекового книжника с работой строителя: «А эти шесть слов, господин мой (обращение к болгарскому царю Симеону — В. П.), не сами мы сочинили, но [взяли] что-то и переписали теми же словами из "Шестоднева" святого Василия; а иное позаимствовали у него по смыслу; также из Иоанна (Дамаскина — В. П.) и из кого нам в разные времена читать доводилось. Вот так и собрали целое: подобно человеку, мимо которого прошел бы господин его, и тот пожелал бы построить господину своему дворец, но не имея из чего строить, пошел бы он к богатым людям и попросил бы у них — у одного мрамор, у другого кирпичи [...] Когда же захотел бы он тот дворец покрыть, не имея материала для кровли, достойного кирпича, стен и мрамора [...] покрыл бы его соломой. Столь же беден и наш ум: не имея в своем доме ничего, строит он из чужого, добавляя кое-что и из своего нищего дома» (*Родник златоструйный*. С. 47; *Иоанн Экзарх*. 6а-б; ср. о соответствии структуры «Слова о Законе и Благодати» Илариона принципам размещения фресок и мозаик в храме: глава 4.2.5). Дом, крытый соломой, открыт для перестроек и, если прочен фундамент, возведения новых этажей.

Повесть временных лет стала прочным фундаментом русской истории. Летопись подверглась редактированию уже в начале XII в.: ее редакции дошли до нас в поздних летописных сводах — Лаврентьевской летописи, составленной на Северо-Востоке Руси — в Ростове и Владимире — в XIV в., и в Ипатьевской летописи конца XII — начала XIV вв. (ср. об их соотношении из последних работ — *Творогов* 1997), составленной в южнорусских землях. К этим общерусским летописным сводам восходят другие летописи и летописные списки, в том числе к Лаврентьевской близка знаменитая Радзивилловская летопись, украшенная в XV в. миниатюрами, иллюстрирующими летописные сюжеты.

В том или ином виде Повесть временных лет вошла в состав большинства поздних летописных сводов и «историй» — вплоть до «Истории» В. Н. Татищева. До конца XV в. — начала формирования официозной идеологии Московского царства («Москва — Третий Рим»), возводящей династию москов-

---

ной воли. Факты и события возникают по воле сверху, но не потому, что одни из них вызывают другие в «земной» сфере» (*Лихачев* 1979. С. 259). И хотя сведение всей этой «массы фактов» к «мирской суете», равно как и отсутствие в их изложении причинно-следственной связи можно считать относительными (эту относительность отмечает сам Д. С. Лихачев — 1979. С. 270; ср. ниже об историческом событии как правовом прецеденте в летописи, о «самовластии» князей в связи с представлениями о Божьей правде и т. п.), представляется справедливой отмеченная Д. С. Лихачевым общая тенденция: «Летописец создает «уравненное» течение событий, следующих друг за другом в мерном ритме чисел и лет, не признает неровного ритма причинно-следственной связи» (*Лихачев* 1979. С. 260).

https://RodnoVery.ru

ских князей к императорскому Риму, легендарному Прусу, родичу самого Августа («Сказание о князьях Владимирских») — живые представления о единстве Русской земли, давно разделенной на уделы, и о братских узах, объединяющих всех русских князей (давно погрязших в усобицах), основывались на исторических изысканиях составителя Начальной летописи (не случайно составитель летописного «свода 1448 г.» был прозван «Нестором XV в.»: *Лурье* 1988). Жанр «истории» стал формироваться в русской средневековой культуре с распадом Киевской Руси и появлением местных историй русских земель — такова Галицко-Волынская летопись XIII в., называемая летописью лишь условно, так как ее текст не был разбит на погодные записи; но Галицко-Волынская летопись была включена в Ипатьевскую и в ней получила хронологическую разбивку (ср. *Приселков* 1996. С. 96—97; *Лихачев* 1979. С. 269). Можно сказать, что кристаллизация жанра «истории» происходит со становлением Русского царства — централизованного государства, демонстрацией его «центрального» места во всемирной истории — со «Сказанием о князьях Владимирских», «Казанской историей» и т. п.

В Древней Руси господствующим оставался летописный жанр (хотя жанр «истории» был известен по переводным сочинениям, в первую очередь — по «Истории иудейской войны» Иосифа Флавия: см. *Мещерский* 1958). Поэтому Повесть временных лет синтезировала, включала в свое летописное построение сюжеты, свойственные «историческому» жанру. Первые события русской истории и деяния первых русских князей, начиная с призвания варягов «по ряду» — договору — воспринимались как важнейшие правовые прецеденты, ключевые для исторических судеб Руси. Княжеская распря с первым нарушением крестного целования (1068 г.) привела к половецкому набегу: Бог «показа силу крестную *на показанье земле Русьстей*»; И. П. Еремин (1966. С. 52) считал, что Нестор писал летопись «в надежде, что она станет настольной книгой для современных ему князей». Недаром в предисловии к Новгородской Первой летописи, составленной, видимо, в XIII в., но использовавшей ту же Повесть временных лет (и предшествовавший ей Начальный свод), содержится мольба (опять-таки анонимного составителя) к власть имущим следовать примеру «древних князей»: «Вас молю, стадо Христово, с любовию приклоните уши ваши разумно: како быша древнии князи и мужие их, и како отбараху Руския земле, и ины страны придаху под ся; теи бо князи не сбираху многа имения, ни творимых вир (судебных поборов — В. П.), ни продаж (чрезмерные налоги) вскладаху люди; но ожу будяше правая вира, а ту возмя, даше дружине на оружье. А дружина его кормяхуся, воююще ины страны и бьющеся и ркуще: "братие, потягнем по своем князе и по Руской земле [...] Они бо не складаху на своя жены златых обручеи, но хожаху жены их в сребряных; и расплодили были землю Руськую. За наше несытство навел Бог на ны поганыя, а и скоты наши и села наша и имения за теми суть"» (*НПЛ*. С. 103—104). Очевидно, что речь здесь идет не об очередном набеге «поганых» половцев (каждый из которых также считался знамением Божьего гнева), о борьбе с которыми повествует Нестор, а о более страшном бедствии, подробно описанном в Новгородской летописи, хотя собственно Новгород эта беда (но не ее последствия) обошла стороной: речь идет о монголо-татарском нашествии, которое воспринималось современными ему русскими книжниками как «погибель Русской земли».

https://RodnoVery.ru

Это характерное для христианского писателя самосознание, когда несчастья собственной земли воспринимались как казнь Божья за *собственные грехи*, требующие обличения, было всегда присуще русскому летописанию. Последователь Начальной летописи (считавший ее составителем Сильвестра), уже в XV в. повествуя об очередном татарском разорении — нашествии Едигея (1408 г.), в первую очередь винил русских князей в «расколе» и наведении татар себе в помощь, как некогда приводили половцев, а те «наважаху брата на брата». «И сиа вся написаная, аще и не лепо кому зреться, иже толико от случившихся в нашей земле неговеине (неблагочестии — В. П.) нам изъглаголавшем, мы бо ни досажающи, ни завидяще чести вашей и таковая вчинихом, яко бо обретаем Началного летословца киевскаго, иже всея временнобогатства земская не обинуяся показуеть. Но и первии нашаи властодръжци без гнева повелевающе вся добрая и недобрая прилучившаяся написовати, да и прочим по них образы явлени будуть, яко же при Володимере Монамасе оного великаго Селивестра Выдобыжскаго, не украшая пишущаго, почет почиеши» (*ПЛДР*. XIV — первая половина XV в. С. 254; ср. Симеоновская летопись. С. 227). Сильвестр достиг своей цели — заслужил посмертный почет, ибо не приукрашивал происходящего. Современные же «властодержцы» должны были внимать новому летописцу, который «хвалу и клевету приемлет равнодушно» («не завидяще чести вашей»), ибо его «музой» был сам Господь.

Нестор в Начальной летописи повествовал о **начале Руси**, и сумел описать феномен Русской земли в его единстве — единстве Божьего замысла и исторической динамике — динамике становления **народа** (этноса, «языка»), **государства** (княжеской власти) и его христианской культуры (**религии**). Имя «Русь» принесли с собой к восточным славянам дружины призванных из-за моря братьев — варяжских князей сначала в Новгород, потом в Киев и оттуда — повсюду, куда простиралась власть русских князей. Оттуда «пошла Русская земля». Единому государству — Русской земле — нужна была единая культура, воплощенная в единой вере и едином «законе». «Выбор веры» — византийского православия — при князе Владимире был предопределен главным направлением этнокультурных связей, сложившихся еще в IX—X вв. на «пути из варяг в греки». С крещением и просвещением — восприятием книжного славянского языка — на Руси, по словам Нестора, стали жить «новые» люди, сформировался новый русский народ (в историографии именуемый древнерусской народностью). С тех пор политические границы Русского государства и этнические границы русского народа претерпевали многократные изменения, на основе «древнерусской народности» сформировались новые восточнославянские народы — русские, украинцы и белорусы, менялись столицы и политический строй.

Поиски неких главных и конкретных черт самобытной русской культуры направлены часто на преходящие формы общественного быта. Если вспомнить знаменитую формулу С. С. Уварова о православии, самодержавии и народности, то можно заметить, что при всей неясности для самого творца официальной идеологии николаевской эпохи понятия «народность» (см. *Егоров* 1996. С. 81—87), именно этнокультурные связи оказались наиболее устойчивыми. Русский народ стал складываться еще до крещения Руси и пережил удельную и самодержавную формы правления, попытки заменить этниче-

https://RodnoVery.ru

ские связи «советскими» («советский народ»). Конкретные формы самобытности и духовности — это непреходящие достижения русской культуры, «народной» (фольклор) и «книжной», «деревенской» и «городской» — то, что получило название «памятников культуры». При сложных и постоянно меняющихся (и в географическом, и в социальном, и в идеологическом смысле) отношениях народа, государства и церкви эти достижения действительно воплощали историческую память — память национальной культуры.

Летописные своды были наиболее ярким воплощением памяти культуры: это кажущееся естественным обстоятельство оказывается специфичным для Древней Руси потому, что в целом христианская культура Руси была ориентирована на уже существующие «переводные» образцы. Священное писание было переведено славянскими первоучителями Кириллом и Мефодием во второй половине IX в., богатейшее наследие их славянских (болгарских) учеников стало доступно на Руси после ее крещения в конце X в. Древнерусская культура начиналась как общеславянская культура — это было осознано ее создателями, в первую очередь — Нестором, который прямо возводил русский «язык» и книжность к наследию Кирилла и Мефодия. «Национальная» специфика была явлена в летописной истории, но и эта история может быть понята лишь в контексте истории Священной. Проблема **понимания смысла** памятников древнерусской истории как для прошедших эпох, так и для современного человека — задача историка культуры и памяти культуры в целом.

Начальная русская летопись — Повесть временных лет (*ПВЛ*)- итог работы не одного Нестора, а целого поколения русских книжников, летописцев, переписчиков и редакторов, стала первым таким «памятником культуры», впервые в истории русской культуры соединила «народные» предания и книжную премудрость (ср. Историко-литературный очерк Д. С. Лихачева к академическому изданию: *ПВЛ*, а также *Живов* 1998а. С. 229—230). Сознание исторической общности судеб, осознание своего места в истории, единства веры и единства языка, заложенные еще Нестором в Киеве, сохранили русскую культуру как равноправную (наряду с культурой украинской и белорусской) наследницу древнерусской, хотя древний центр Руси — Киев — после монголо-татарского нашествия находился за пределами Российского государства (а ныне стал столицей независимой Украины).

2. «Киевская Русь» и «Святая Русь». История и эпос

Нестор-летописец[3] был монахом Киево-Печерской лавры, и тем естественным центром, из которого он описывал современный ему мир, был Киев. Этот летописный центр Древнерусского государства стал одной из констант пространства русской культуры. В научной традиции первый период русской (древнерусской) истории принято называть «киевским» — это «Киевская Русь». Но культурное пространство не совпадает с политическим и экономическим — объектами исторической науки. В народной традиции Русь не име-

[3] Из последних работ о Несторе как авторе Повести временных лет см. *Милов* 1994. С. 40—69.

https://RodnoVery.ru

новалась «киевской», хотя Киев и был столицей былинного богатырского княжества. Эпическая «Святая Русь» — культурное пространство русских духовных стихов и былин 19 — начала 20 вв. — это не Киевская Русь, не Российская империя и не Московское царство (где формировалась сама мифологема «Святой Руси» — ср. *Чернявский* 1961. С. 101 и сл.): Святая Русь включает и собственно Святую землю, Палестину, Иерусалим, Иордан и т. д. до Царьграда, это, прежде всего, конфессиональное православное пространство паломников (*Федотов* 1991. С. 95 и сл.). Герои Святой Руси — Егорий-Георгий и другие святые «нерусского» происхождения — совершают свои деяния на Руси, в Киеве, а русские богатыри — в Палестине и Царьграде. Прикинувшийся скоморохом богатырь Добрыня играет на свадьбе собственной жены в Киеве, нежданно вернувшись из Царьграда: «Выигрывал хорошенько из Царяграда, а из Царяграда до Иеросалима, а из Иеросалима ко той земли сорочинской» (сарацинской — мусульманской, которой реально принадлежали Царьград и Иерусалим в эпоху сложения былин) (ср. *Новичкова, Панченко* 1987. С. 117—119; *Рыбников*. Т. 1. № 27; Т. 2. № 178 и др.). События, происходящие в этом пространстве, — особые события эпической истории.

Вне эпоса, в народной культуре — «народном православии» — не только Киев, но и вся «своя» Русская земля была пространством деятельности святых: на Русском Севере камни-следовики (с древними петроглифами) почитались как следы Богородицы и др. персонажей. Характерно предание о камне, в который превратился конь св. Георгия — святой проклял его, когда тот споткнулся (*Панченко* 1998. С. 196). Популярность св. Георгия — Юрия в фольклоре имеет (помимо календарных оснований — день памяти святого совпадает со временем первого выпаса скота и т. п., отсюда ассоциации с Волосом и т. п., ср. *Успенский* 1982. С. 32 и сл.) глубокие исторические истоки, связанные, в частности, с освоением всего пространства древней Руси: ср. основание князьями, носящими имя этого святого, — Ярославом-Юрием Мудрым и Юрием Долгоруким — городов Юрьева на Роси (южная граница Руси), Юрьева в чудских землях (Тарту — северо-западная граница), Юрьева Польского (северо-восточная граница — см. ниже). Показательно при этом, что Георгий ассоциируется в фольклоре чаще всего с Киевом (ср. *Успенский* 1982. С. 32 и сл.) — Киев был стольным городом и для тех древних князей, которые носили имя Георгия и осваивали с этим именем пространство Руси. В этом отношении фольклорная картина мира при всей естественной ее органичности, но и ограниченности, ориентации на традицию дает свой пример культурного отбора, отношения к культурным ценностям. В фольклорной картине мира, каковой она предстает по былинам и историческим песням, есть три столицы Руси — Киев, Москва и Петербург (ср. *Федотов* 1989). Им соответствуют три ключевых фигуры русской истории и фольклора — князь Владимир Красное Солнышко, Иван Васильевич Грозный и Петр Первый. Но позднейшие и, с современной точки зрения, более «актуальные» столицы и фигуры не только не заслоняют первой, но и во многом уступают ей. И дело здесь не просто в том, что древнейшая столица — Киев — оставался в народной жизни центром паломничества («язык до Киева доведет») и приобретал, в силу этого, ореол столицы Святой Руси — ведь в былинах не так много мотивов, связанных со святыми местами. Можно представить себе, вслед за

https://RodnoVery.ru

В. О. Ключевским, почему чиновный Петербург и царская Москва не стали идеальными городами, центром фольклорного мира русского крестьянства — но и стольный Киев, в реальной истории — предмет бесконечных княжеских усобиц и средоточие народных волнений, едва ли в собственно историческом смысле подходил для роли идеального города. Д. С. Лихачев справедливо отметил, что Повесть временных лет складывалась тогда, когда в конце XI — начале XII вв. единое Русское государство, созданное при Владимире и Ярославе, переживало кризис — распри потомков Ярослава знаменовали грядущую феодальную раздробленность. «Сознание единства Руси и общерусский размах идей, может быть, еще интенсивней давали себя чувствовать именно теперь, когда реальная социально-экономическая и политическая почва для этого единства уходила из-под ног, когда могущественная держава Владимира отошла уже в прошлое, хотя еще и сохранялось живое ощущение Русской земли как единого целого» (*ПВЛ*. С. 273).

Суть, видимо, действительно в том, что Киев стал в народной памяти средоточием «той исторической эпохи, в делах которой весь народ принимал участие и через это участие чувствовал себя чем-то цельным, делающим общее дело», и которая «особенно глубоко врезывается в народной памяти» (*Ключевский* 1987. С. 211—212). Тогда «новый» народ (в частности, в трудах своих летописцев) ощутил себя участником, а свою «святую» землю — средоточием главных событий мировой истории. Для осознания своего единства, своей культурной целостности недостаточно было единства «актуального», «административного» — обращение к «исконным» истокам, к истории остается для народного сознания столь же необходимым, сколь и для средневекового летописца.

Но это еще не все объясняет. Почему в былинах не столь прославлен Новгород, соперничавший с Киевом за первенство в начале русской истории и переживший в реальном историческом времени славу Киева — ведь большая часть былин слагалась именно на русском Севере, в давних новгородских владениях? «Богатый гость» Садко не совершал богатырских подвигов, а единственный новгородский богатырь Василий Буслаевич — удалец, воплощение былинных представлений о новгородских вольностях, оказывается святотатцем в Святой земле, а не защитником Святой Руси (см. *Новгородские былины*). Богатырским эпическим центром стал именно Киев, и дело, очевидно, не только в том, что вечевой Новгород не был тем городом, где могли постоянно пировать князь со своей дружиной — этот княжеский быт как раз и был неприемлем для новгородцев. Видимо, Новгород не удостоился славы богатырского центра и потому, что исторически *пережил* Киев как столицу Руси. Древнейшая эпоха русской истории, именуемая киевской эпохой, эпохой Киевской Руси, стала в русском фольклоре эпическим былинным временем, потому что она была абсолютно завершена. После татарского разорения в 1240 году Киев надолго попал под власть «чужих» — нерусских — земель, Орды, Литвы, Речи Посполитой. В былинном эпосе киевские богатыри побеждают врагов — и татар, и Литву, но для **истории** Киевская эпоха завершилась: в поздних (XV—XVI вв.) русских летописях, повествующих о первом нанесенном татарами русским князьям в 1223 г. поражении на р. Калка, говорится, что в этой битве погибли «храбры» во главе с Алешей (Александром)

https://RodnoVery.ru

Поповичем — в Русской земле не осталось богатырей. В «Тверском сборнике» (*ПСРЛ*. Т. 15. Стб. 342—343) рассказывается, как богатыри «совет створиша» у Александра Поповича в Ростове и решили служить не «князем по разным княжениям, [...] понеже князем в Руси велико неустроение», а «единому великому князю в матери градом Киеве». Сам правящий в Киеве князь Мстислав Романович Смоленский, узнав о приближении татар, гордо ответствует на предупреждение об угрозе: «Пока я в Киеве, — по Яик, и по Понтийское море, и по реку Дунай никому саблей не махивать» (*ПЛДР*. XIII в. С. 150, 160). Очевидно, что эти летописные повести о богатырях связаны со временем формирования народного эпоса и народного самосознания уже в Московской Руси (ср. *Лихачев* 1946. С. 77—80; *Флоря* 1982. С. 158 и сл.). В собственно былинном тексте о том, отчего «перевелись богатыри на святой Руси», герои русского эпоса также гибнут от гордыни: побив на перекрестке трех дорог, ведущих к Киеву, Нову городу и синему морю, татар — несметную «силу поганую» — богатыри похваляются, что справятся и с «силой нездешнею», в других вариантах — с «небесной силой». Еще А. Н. Веселовский (1884. С. 274—286) увязывал этот былинный мотив и с историческим поражением русских на Калке. При очевидном параллелизме мотивов летописной повести и былины, сюжет фольклорного текста более архаичен и даже мифологичен: богатыри рубятся с «нездешней силой», но той лишь прибывает вдвое с каждым богатырским ударом; отчаявшиеся богатыри бегут в «каменные горы» и там окаменевают сами. Здесь богатыри явно относятся к поколению «допотопных» великанов, могучему народу навсегда ушедшей эпохи (ср. Пропп 1958. С. 338—343; Толстой 1996; см. также ниже об обрах и т. п. образах великанов). Для того, чтобы богатыри жили в идеальном эпическом городе и в идеальную эпическую эпоху, необходимо было, чтобы реальное историческое время для этого города и этой эпохи кончилось. Для возникновения эпоса необходима была абсолютная временная дистанция, отделяющая эпическое время от исторического (ср. Бахтин 1975. С. 246; Лихачев 1979. С. 228 и сл.).

Но Киев для русской культуры — это не Троя, символ навсегда ушедшего в прошлое героического века у греков, римлян и унаследовавших античную традицию европейских народов: характерно, что этот взгляд на Киев как на Трою — и даже древнее местоположение Трои — приписывается *русинам* извне побывавшим в Киеве в 1584 г. гданьским купцом Мартином Груневегом (см. *Яковенко* 1995)[4]. Скорее, с Троей в русской традиции можно сопоставить Царьград, оказавшийся в «чужом» конфессиональном и культурном ареале после завоевания его турками-османами: в «Плаче о взятии турками Кон-

[4] При том, что «Троянская история» была известна на Руси уже в изложении «Хроники» Иоанна Малалы (славянский перевод был сделан в X в., см. *Истрин* 1994, хотя неясно, была ли известна на Руси до XIII в. пятая книга, посвященная Трое) и наряду с деяниями Александра была непременной частью всемирной истории в христианской хронографии, для собственно древнерусской раннесредневековой историографии было свойственно представление о «своей античности» (см. ниже — в Заключении — об этом определении Д. С. Лихачева) и деяния собственных языческих князей занимали летописцев домонгольской поры больше, чем подвиги античных героев. Не случайно «троянская» тема остается одной из «загадок» Слова о полку Игореве (см. *Пиккио* 1985).

https://RodnoVery.ru

стантинополя» русского хронографа 1512 г. (*ПСРЛ*. Т. 22. Ч. 1. С. 459—460) говорится, что Константин Великий основал свой град в Троаде, где «безаконый Магмет (султан Мехмед II — В. П.) седе на престоле царьском [...] и потреби потребъших Троию предивную» — победил греков, завоевавших Трою (далее приводится пророчество о «руском роде», который победит «измаильтян» и воцарится в Седмохолмном граде, как именовался Царьград — «второй Рим»). В былинах Царьград — место отдаленных подвигов богатырей, в нем воцарилось «Идолище поганое». Киев продолжает существовать как идеальный город в живом пространстве русской культуры.

В зачине «Задонщины», повести о Куликовской битве, написанной вскоре после знаменитого Мамаева побоища 1380 г., сам великий князь Московский Дмитрий обращается к своему брату, князю Владимиру Андреевичу: «Пойдем, брате, тамо в полунощную страну — жребия Афетова, сына Ноева, от него же родися *русь православная* (подчеркнуто мною — В. П.). Взыдем на горы Киевския и посмотрим славного Непра и посмотрим по всей земле Руской. И оттоле на восточную страну — жребий Симова, сына Ноева, от него же родися хиновя — поганые татаровя, бусормановя. Те бо на реке на Каяле одолеша род Афетов. И оттоля Руская земля седит невесела; а от Калатьския рати до Мамаева побоища тугою и печалию покрышася...» (*ПЛДР*. XIV — середина XV в. С. 96). Здесь, как и в Повести временных лет, события на Руси — средоточие всемирной истории, где сходятся судьбы — «жребии» — потомков сыновей Ноя; жребий Иафета, от которого произошла *русь*, автор «Задонщины» вслед за Нестором помещает в полунощной — северной — стороне: таков традиционный библейский взгляд на мир (взгляд из Иерусалима); но историческим центром, откуда смотрят на этот мир герои «Задонщины», остаются Киевские горы[5]. Реальный исторический рубеж, определяющий судьбы Руси — битва на Калке (Калатьския рати), где татары именуются, однако, древним именем гуннов (*хиновя* — ср. *Менгес* 1979. С. 168—170 и ниже об архаической этнонимии в средневековой традиции), соотносится с символическим — битвой на реке Каяле, где в 1185 г. потерпел поражение от половцев Игорь Святославич (см. о символическом значении Каялы в Энциклопедии *СПИ*. Т. 3. С. 31 и сл.). Легендарный Боян поет в «Задонщине» славу первым киевским князьям, Рюрику, Игорю Рюриковичу, Святославу, Владимиру Святославичу и Ярославу Владимировичу — предкам Дмитрия Донского: пространство и история (включающая происхождение московского княжеского рода) сходятся в одном центре — Киеве, при том, что сам этот центр реально находился под властью Литвы.

Удивительно, при общем непонимании ценности и отсутствии живого интереса к памятникам древнерусской культуры в послепетровскую эпоху (см. об этом *Лихачев* 1979. С. 355 и сл.), насколько сохранился этот взгляд в русской культуре нового времени. Через четыре с половиной столетия после «Задонщины» Н. В. Гоголь, не разделявший в своих произведениях малороссское — украинское — и собственно русское, так же видит из Киева весь свет, как видел его Нестор-летописец. Ср. текст из «Страшной мести»:

---

[5] Слава о Куликовской победе доходит в «Задонщине» до дунайских Железных ворот, Рима и Царьграда.

https://RodnoVery.ru

«За Киевом показалось неслыханное чудо. Все паны и гетманы собирались дивиться сему чуду: вдруг стало видимо далеко во все концы света. Вдали засинел лиман, за лиманом разливалось Черное море. Бывалые люди узнали и Крым, горою подымавшийся из моря, и болотный Сиваш. По левую руку видна была земля Галичская. "А это что такое?" допрашивал собравшийся народ старых людей, указывая на далеко мерещившиеся в небе и больше похожие на облака серые и белые верхи. "То Карпатские горы!" говорили старые люди».

Ю. М. Лотман в работе о пространстве у Гоголя писал в связи с этим пассажем о свойстве вогнутого волшебного пространства, периферия которого как бы поднимается, обнаруживая дальние дали перед наблюдателем, располагающимся в его центре (*Лотман* 1988. С. 260—261). Но и сам Киев расположен на горах, и чудо, открывающееся за Киевом взорам народа в «Страшной мести» в начале самой развязки — гибели колдуна, — означает, что событие происходит в центре мира, откуда видно во все стороны света[6]. Сторонний наблюдатель XVI в. — писавший по-латыни Михалон Литвин (1994. Фр. 9. С. 96) — приводит подлинное фольклорное свидетельство такого отношения к Киеву, «народную поговорку роксоланов» (характерное для польско-литовской позднесредневековой традиции наименование архаичным этнонимом *русских*, именуемых также рутенами, русинами и обитающих на землях, подвластных Речи Посполитой): с холмов крепости Киева «можно видеть многие другие места». Киевские горы, на которых, по летописной легенде, предрек славу будущему городу Андрей Первозванный, очевидно, в православном сознании (ср. *русь православную* «Задонщины» и в Заключении об этноконфессиональном сознании единства «русской веры») соотносились со Святыми горами (название одной из гор — Хоревица — воспроизводило, видимо, еще в дохристианский, «хазарский» период имя библейской горы Хорив на Синае): Святая земля — это место, возвышающееся над всем миром, в эту землю и библейский центр мира — Иерусалим паломники совершают «восхожение» (ср. в *ПВЛ*: *Мещерский* 1995. С. 50).

Для украинского фольклора, в котором живая связь с Киевом не сводилась к паломничеству по святым местам, тем не менее важны были свидетельства былой славы города: о ней напоминали развалины Золотых ворот, уподоблявших Киев Царьграду — ворота рухнули во время штурма города монголо-татарами в 1240 г. Соответственно в украинской легенде, записанной в первой половине XIX в. (*Кулиш* 1847. С. 1), рассказывается, как славный «лыцарь Михайлык» оборонял Киев от татар, и те потребовали у «киян» его выдачи — тогда они снимут осаду. Кияне решили выдать богатыря, и

[6] В другой работе (*Лотман, Успенский* 1994. С. 251) исследователи обратили внимание на тот парадоксальный факт, что Галицкая земля видна «по левую руку», тогда как должна была оказаться «по правую» для наблюдателей, обращенных на юг, к Крыму. Запад ассоциировался в традиционной картине мира с левой — неблагоприятной — стороной, «адом», преисподней. Но тот же взгляд отражен и в исторических реалиях Киева, как исторического центра Среднего Поднепровья: река Десна в Левобережье Днепра воспринималась древними славянами как «десная» — правая, и это восприятие, вероятно, относится к эпохе заселения славянами Поднепровья с юго-запада (*Толстой* 1997. Т. 1. С. 407 и сл.).

https://RodnoVery.ru

тот, оскорбившись, предрек гибель городу: он взял, как сноп, Золотые ворота, и проехал с ними через татарское войско в Царьград. Чужеземцы ворвались в город, лишенный ворот, Михайлык же поставил Золотые ворота в Царьграде и живет там. Наступят времена, когда он вернется в Киев и поставит ворота на свое место. Народная легенда явно восходит к апокрифическому «Откровению Мефодия Патарского» о царе Михаиле, который будет править в последние времена (см. ниже главу 3.2), но этот распространенный мифологический мотив возвращение культурного героя, конечно, неслучайно приурочен именно к Киеву, как центру культурного пространства.

В иной фольклорной традиции — зачине поздней русской былины о монголо-татарском нашествии в Киеве также открывается зрителям «чудо чудное, диво дивное»: «душа красна девица» выходит из Божьей церкви и из городских стен, спускается под «круту гору» по колени в синее море(!), кладет книгу на алтын-камень, читает ее и плачет о грядущей судьбе Киева, осажденного татарами. В былине объясняется, что красна девица — это сама «мати Божья — Богородица»; в других вариантах былины плачет «стена мать городовая». В. Я. Пропп (1958. С. 306) возводил этот былинный мотив к образу Богоматери на апсиде Святой Софии Киевской (византийская мозаика XI в.) — «нерушимой стены» и Градодержицы (см. *Аверинцев* 1972). Добавим, что синее море и алтын-камень также не случайны, ибо алтын или алатырь, «бел-горюч камень» русского фольклора, «всем камням отец», стоящий посреди моря-океана — это русский вариант пупа земли, где происходят главные события, определяющие судьбы мира (и человека), где растет мировое древо, стоит престол Господень, пребывает сам Господь со святыми и апостолами. Совмещение «пупа земли» и Киева, перемещение алатыря и моря к подножию Киевских гор — чудо русской былины, записанной на р. Мезени в начале XX в., и чудесное видение в повести Гоголя объединяются тем механизмом передачи или, точнее, удержания традиции, который ранее относили к сфере архетипического, в современной же науке принято именовать «ментальностью».

3. Периодизация русской истории и культуры — традиция и историография

Для историков Руси очевидно, что Киев перестал играть роль реального политического и экономического центра задолго до его взятия ордами Батыя 6 декабря 1240 г. — даты, которую в историографии принято считать началом монголо-татарского ига и концом древнего — «домонгольского» периода русской истории. После смерти в 1132 г. последнего киевского князя, контролировавшего почти все русские земли, — Мстислава Владимировича, сына Мономаха, Киев переходил от одной ветви русского княжеского рода к другой, и князья предпочитали опираться на собственные «отчинные», наследуемые от отца, земли и столицы — Ростов или Владимир, Смоленск, Чернигов, Галич — чем удерживать в бесконечных усобицах стол дедов и прадедов. Собственно «Киевской» Русь имеет право именоваться в строго «научном» смысле на протяжении тех двух с половиной столетий (882—1132), с тех пор, когда Вещий Олег объявил этот город «матерью городов русских» и Киев

https://RodnoVery.ru

был столицей всей Русской земли — от Среднего Поднепровья до Ладожского озера и Верхнего Поволжья.

Это разделение домонгольской эпохи русской истории на два периода стало особенно значимым для советской марксистской историографии (после знаменитой работы Б. Д. Грекова «Киевская Русь»: см. *Свердлов* 1996. С. 191 и сл.), так как период усобиц, или удельный период, как именовалось это время в историографии дореволюционной, получил название периода феодальной раздробленности в соответствии с представлениями о стадиях развития феодальной социально-экономической формации. И вместе с тем название «Киевская Русь» остается актуальным для всей древнейшей эпохи русской истории (даже в работах таких разных историков как, к примеру, М. Н. Тихомиров и Г. В. Вернадский) — актуальным оставалось символическое значение великокняжеского киевского стола для русских князей XII — первой половины XIII в. — вплоть до великих князей московских, а Киева — как центра культурного пространства в позднейшей русской традиции.

Выделение самой домонгольской эпохи как особого историко-культурного периода, несмотря на разные оценки самого татаро-монгольского завоевания как фактора исторического развития Руси (характерны протесты С. М. Соловьева против какой-либо значимости этого рубежа для русской истории), сейчас не вызывает сомнений. И духовная, и материальная (как это демонстрируют данные археологии) культура претерпела сильные изменения после татарского разгрома. Из приведенных текстов мы уже видели, что завоевание было осмыслено в древнерусской культуре как рубеж и даже гибельный рубеж в истории Руси. Недаром в эпоху самого завоевания было написано «Слово о погибели Русской земли». Ипатьевская летопись, составленная в Галицко-Волынской Руси в начале XIV в., явно выделяла этот рубеж как прерывающий течение русской истории: летопись начинается со списка имен киевских князей «до избитья Батыева». Лаврентьевская же — Ростово-суздальская летопись, напротив приводила под 1239 г. список князей, спасшихся с Господней помощью от гибели (он начинается с великого князя Ярослава и его сына — будущего Александра Невского). Древнерусская литература — прежде всего, летописание — как бы предчувствовала эту погибель, ибо лейтмотивом этой литературы была проповедь того, что Бог «наводит поганых» на Русскую землю за грехи, и едва ли не главным из них были распри внутри княжеского рода, который должен был «по-братски» владеть Русской землей.

Осознание катастрофичности развития русской истории, свойственное религиозной русской философии, действительно сложилось уже в древнейший период, и эсхатологические предчувствия усиливались в периоды политической нестабильности и кардинальных перемен. «Для русской истории характерна прерывность. В противоположность мнению славянофилов, она менее всего органична. В русской истории есть уже пять периодов, которые дают разные образы. Есть Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская и Россия советская. И возможно, что будет еще новая Россия. Развитие России было катастрофическим. Московский период был самым плохим периодом в русской истории, самым душным, наиболее азиатско-татарским по своему типу, и по недоразумению его идеализи-

https://RodnoVery.ru

ровали свободолюбивые славянофилы. Лучше был киевский период и период татарского ига, особенно для церкви, и уж, конечно, лучше и значительнее дуалистический, раскольнический петербургский период, в котором наиболее раскрылся творческий гений русского народа. Киевская Россия не была замкнута от Запада, была восприимчивее и свободнее, чем Московское царство, в удушливой атмосфере которого угасла даже святость»... (*Бердяев* 1990. С. 45). Автор «Русской идеи» щедр на «школьные» оценки разных периодов русской истории — и в этом продолжает традиции критикуемых им славянофилов. Задача историка — и историка культуры — попытаться понять «механизм культуры» каждого периода, который мыслился самими носителями этой культуры (в том числе и Н. А. Бердяевым), как завершенный. Нетрудно заметить, что и границы тех исторических периодов, которым посвящены отдельные тома[7] серии по истории русской культуры, отмечены этим ощущением грядущей эсхатологической катастрофы: рубеж XV—XVI и XVI—XVII вв., Смутное время российской государственности, и следующий рубеж — петровские реформы и конец древнерусской культуры, воспринимавшийся как знак пришествия Антихриста...

Наряду с этим мироощущением существовала, конечно, и литература «исторического оптимизма», отмечающая, прежде всего, периоды расцвета российской государственности — от первого русского писателя середины XI в. Илариона до одного из созидателей новой российской культуры М. В. Ломоносова. Как «Римская страна» хвалит Петра и Павла и все прочие «страны и грады» хвалят каждый своего учителя, так и Иларион призывает через несколько десятилетий после введения христианства похвалить «великаа и дивнаа сътворьшааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашея земли Володимера, вънука стараго Игоря, сына же славнааго Святослава, иже в своя лета владычествующе, мужьством же и храборъством прослуша в странах многах, и победами и крепостию поминаются ныне и словуть. Не в худе бо и неведомь земли владычьствоваша, нъ в Руськe, яже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли» (*БЛДР*. Т. 1. С. 42—44). Почти через восемь столетий, прошедших после крещения Руси Владимиром и через несколько десятилетий после начала петровских реформ Ломоносов так начинал свою «Древнюю Российскую историю»: «Народ Российский от времен глубокоу древностию сокровенных до нынешняго веку толь многия видел в счастии своем перемены, что ежели кто междуусобныя и отвне нанесенныя войны рассудит, в великое удивление придет, что в толь многих разделениях, утеснениях и нестроениях не токмо не расточился, но и на высочайший степень величества, могущества и славы достигнул [...] Каждому несчастию последовал благополучие большее прежняго, каждому упадку вышшее вос-

[7] Естественно, что хронологические границы «периодов» и, тем более, границы томов условны: формирование собственно Московского **царства** происходило во второй половине XV в., и этот период также был охвачен ожиданием конца света — общим для всей средневековой Европы, ибо в 1492 г. завершалось седьмое тысячелетие от сотворения мира, но на Руси сопровождавшимся особыми кризисными явлениями — борьбой с «ересью жидовствующих», угрожавшей, с точки зрения православных иерархов, существованию единственного православного государства, распрей внутри самого «царского» рода и т. п.

https://RodnoVery.ru

становление; и к ободрению утомленнаго народа некоторым божественным промыслом воздвигнуты были бодрые Государи» (*Ломоносов* 1766. С. 1).

Действительно, древнерусская культура и русский фольклор обнаруживали те устои, которые гарантировали возрождение русского народа и земли — это, прежде всего, русская православная государственность, воплощением которой был князь или царь — святой, «равноапостольный» или «грозный» (ср. *Чернявский* 1961). Не случайно «Слово о погибели Русской земли» было помещено книжником XV в. во введение к Житию Александра Невского, повести о победах святого князя, а в фольклоре былинные богатыри побеждают татар. В произведениях, относящихся к начальному периоду русского христианства — цитированном выше «Слове о законе и благодати» Илариона и Повести временных лет — крещеный равноапостольным князем Владимиром русский народ назван «новым», так же, как «новым», обновившимся благодаря реформам Петра, провозглашал русский народ первый светский поэт петровской эпохи Антиох Кантемир (см. *Лотман* 1996. С. 86; *Лотман, Успенский* 1994. с. 222—223). При этом разрушитель древнерусской средневековой культуры — Петр — сопоставлялся Феофаном Прокоповичем с одним из ее творцов — Владимиром Святым: тот и другой были просветителями Руси/России.

Можно полагать, что образ киевского князя был особенно близок Феофану, ибо до переезда в Петербург для участия в реформе русской православной церкви он был ректором Киево-Могилянской академии. После присоединения Левобережной Украины к Российскому государству в 1654 г., воспринимавшегося как восстановление единой державы Владимира Святого (*Флоря* 1982. С. 237—238), Киев вновь стал актуальным культурным центром этого государства и проводником тех европейских веяний, которые вдохновили реформы Петра (а до того — церковную реформу Никона: ср. *Панченко* 1996. С. 184 и сл.; *Флоровский* 1996), и, стало быть, обновленным «центром мира» русской культуры, своеобразным предшественником Петербурга.

Замечательно, что в географическом смысле Киев отнюдь не был центром государственного пространства Руси. Напротив, он располагался у самой границы географических и этнокультурных зон — в пограничье лесостепи и степи, зон пашенного земледелия и кочевого скотоводства. Эти зоны пересекал Днепр — главная магистраль Киевской Руси, связующая ее — по Пути из варяг в греки — с миром западноевропейской и византийской цивилизации; другие пути вели из Киева «по горизонтали» на тот же запад — в Краков, Прагу и далее в Германию — и на восток, до Болгара на Волге и далее в «жребий Симов». В этом смысле тот эпический взгляд, который открывался из Киева на весь белый свет в повести Гоголя, соответствовал исторической действительности. Перекресток путей и зон действительно делал Киев «центром мира» для всего восточного славянства, тем «святым местом», которое, по поговорке, не могло быть «пусто»: в своей летописи Нестор не только обозначил этот центр крестом, воздвигнутым по апокрифической легенде Андреем Первозванным — он предпослал славянскую легенду об основании Киева началу истории собственно Русского государства[8], увязав ее с повествованием о расселении народов мира, прежде всего — самих славян.

---

[8] Обозначение народа *русь (русские)* здесь и далее дается со строчной буквы, название Русской земли — Русь — с прописной.

https://RodnoVery.ru

ГЛАВА 2. ДРЕВНИЕ СЛАВЯНЕ И ДРЕВНЯЯ РУСЬ К ПРЕДЫСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

1. Венеты, склавины, анты. «Свои» и «чужие»

Знание о собственных истоках, история происхождения народа или — в более узком «первобытном» смысле — рода, племени с самых архаичных времен, времен тотемических мифов были основой самосознания любого человеческого коллектива, особенно первобытного коллектива, скрепленного прежде всего сознанием своего кровного родства, генеалогической общности: сознанием общих предков. Первобытными узами кровного родства человечеству уже была задано чувство **истории**, пусть даже в примитивных мифах о тотемических — зооморфных — первопредках и т. п.

Естественно, что это чувство было ограничено родоплеменными рамками в догосударственную первобытную эпоху, когда иноплеменники, инородцы воспринимались если не прямо как злые духи и колдуны, то уж во всяком случае как *a priori* враждебные дикари, не имевшие подлинной культуры, о чем свидетельствовали их непонятный чужой язык и обычаи. Вместе с тем представления о кровном родстве были самым непосредственным образом связаны с племенной территорией, которая воспринималась как единственно освоенная настоящими людьми — единоплеменниками — земля. Так еще в традиции, донесенной русским летописцем Нестором, земля киевских полян, освоенное пахотное поле, где (в самом Киеве) писалась летопись, противопоставлялась земле древлян, живущих «в лесех, звериньским образом».

Эта привязанность к родной земле, «почве», воплощалась в мифах об автохтонах, в наиболее архаичных формах — о первопредках, хтонических существах, вышедших прямо из земли, из недр племенной территории. Таков передаваемый Геродотом этногенетический миф скифов, ираноязычных кочевников, задолго до появления славян в Восточной Европе — в VII—III вв. до н. э. — обитавших в степях Северного Причерноморья. Прародительницей скифов считалась змееногая богиня, пресмыкающееся хтоническое существо, обитающее в недрах земли, в пещере. Но скифы сами уже познали цивилизацию и в далеких походах в Переднюю Азию, и в античных городах Северного Причерноморья — недаром о своей истории они рассказывали самому *Геродоту*. «Отец истории», во многом по-своему интерпретировавший скифские мифы, дополнил скифский рассказ, отождествив прародителя скифов Таргитая, сочетавшегося браком со змееногой богиней, с величайшим

https://RodnoVery.ru

греческим героем Гераклом (*Геродот*. IV, 8—9). Эта интерпретация очень характерна, ибо для *Геродота* именно Геракл был тем героем, который в своих странствиях обуздывал хтонических чудовищ: этот мифический брак как бы символизировал встречу скифов с античной цивилизацией, преодолевал первобытный автохтонный (хтонический) миф.

Нестор-летописец, повествовавший о начальной истории и расселении славян, был христианином — монахом Киево-Печерской лавры, носителем библейской традиции. В его сознании автохтонный миф был преодолен — напротив, как раз библейская картина мира, представление о трех сыновьях Ноя, Симе, Хаме и Иафете, как о единых предках всех народов — «языков» позволяли Нестору включить славян в число тех 72 языков, которые разделились после вавилонского столпотворения. Пафосом этой картины мира была не привязанность к племенной территории, а процесс расселения, активного освоения пространства, включенность во всемирную историю — Священную историю. Кроме того, вавилонское смешение языков и появление среди них славянского имело для Нестора особый исторический и провиденциальный смысл: миссия Кирилла и Мефодия, повторявшая чудо Пятидесятницы, сделала этот язык «святым» — языком Священного писания, объединяющим разделенные народы (ср. *Оболенский* 1998. С. 358). Конечно, и в этой картине мира должен был присутствовать свой «центр»: таковым для всемирной истории стал Вавилон, где произошло разделение «языков», для эпохи же расселения славян — Дунай, где «по мнозех временех» сели славяне и откуда стали расселяться дальше по Европе, а затем Киев, столица Древнерусского государства. Это уже не примитивный первобытный взгляд из глубин племенной территории, а определение места своего народа в ойкумене и во всемирной истории. Одновременно взгляд летописца, конечно, был взглядом «изнутри», взглядом русского славянина, смотревшего на мир с позиций славянского (и даже полянского) самосознания (ср. *Толстой* 1998. С. 431 и сл.).

Естественно, что взгляд на древних славян со стороны, «извне», с позиций внешнего ученого наблюдателя, был существенно иным: раннесредневековые историки и писатели, свидетельствующие о первом появлении славян в VI в. н. э. — а именно тогда славяне появляются на Дунае, на границах Византии, описывают их передвижения не как направленные от центра к периферии, а, наоборот, как направленные от края ойкумены к границам цивилизации. Наиболее ясно представления о происхождении славян изложил готский историк VI в. Иордан (писавший на латыни). Земли, где живут славяне и другие народы, он в соответствии с древней античной традицией именует Скифией. «От истока реки Вистулы (Вислы — В. П.) на огромных пространствах обитает многочисленное племя венетов. Хотя теперь их названия меняются в зависимости от различных родов и мест обитания, преимущественно они все же называются склавенами и антами». Склавены живут к западу от Днестра вплоть до Вислы на севере, «анты же, самые могущественные из них, — от Днестра до Днепра, там, где Понтийское море делает дугу» (*Свод* Т. 1. С. 106—109).

Казалось бы, Иордан дает готовую схему славянского этногенеза: склавенами или склавинами средневековые авторы — и греческие и латинские — называли славян, анты в источниках VI — начала VII вв. также считались объединением славянских племен, и оба этих племенных союза составляют

https://RodnoVery.ru

объединение венетов, известное где-то на Висле с античных времен — времен Плиния и Тацита, т. е. с начала н. э. Плиний и Тацит помещают венетов (или венедов) среди прочих народов края ойкумены, среди которых им были хорошо знакомы сарматы — наследники скифов в степях Европы — и германцы. Тацит свидетельствует о том, что по образу жизни венеты «скорее должны быть отнесены к германцам, поскольку и дома строят, и носят большие щиты, и имеют преимущество в тренированности и быстроте пехоты — это все отличает их от сарматов, живущих в повозке и на коне» (*Свод* Т. 1. С. 39). Из этого можно заключить, что венеты представляли собой особую этническую общность — предков славян: к такому очевидному, на первый взгляд, заключению и пришла отечественная историография уже в эпоху становления исторической науки, начиная с М. В. Ломоносова, который писал о «дальной древности славенского народа», хотя и замечал, что само «имя славенское поздно достигло внешних писателей, и едва прежде Юстиниана великого» (*Ломоносов* 1766. С. 11). Но тот же Ломоносов заметил, что этноним *венеты* в античной традиции относился не только к жителям бассейна Вислы, но ранее прилагался к жителям совершенно иного — Италийского региона.

Действительно, имя *венеты*, *венеды*, *энеты* и т. п. восходит ко временам Гомера и оказывается в античной традиции в целом столь же условным, сколь условными стали имена скифов и сарматов, обозначавших в позднеантичной и средневековой традиции разных жителей Восточной Европы — «северных варваров». Можно лишь заключить, что этот традиционый для античной историографии этникон относился к народам, обитавшим к северу, за пределами собственно «античного» греко-римского мира. В период великой греческой колонизации так называлось италийское племя в Венетии на Адриатике — от него сохранилось название города Венеция; к тому же этникону восходит и название Вены — римской Виндобоны, известное уже I в. н. э., когда римские легионы продвинулись на кельтские земли: там была создана провинция Норик, в VI в. заселенная славянами (о чем еще пойдет речь ниже). Венетами при Цезаре называли и кельтское население Бретани, а в III в. т. н. Певтингерова карта размещает венедов и венедов-сарматов к северу от Дуная (ср. *Свод*. Т. 1. С. 68—69 и обзор в кн.: *Милюков* 1993. С. 229—239, где автор все же настаивает на славянстве античных венетов) — этникон *венеты* стал «отодвигаться» к северу вместе с границами Римской империи. Крайние ареалы, где сосредоточиваются топонимы с основой *вен/вент*, отмечаются на Адриатике и в Прибалтике: таковы река Вента и г. Вентспилс на полуострове Курземе; еще Клавдий Птолемей называл Венетским залив «Сарматского океана» (Балтийского моря), а венды — жители Курземе — упоминаются в Ливонской хронике Генриха Латвийского (XIII в.). Эти ареалы располагались на крайних точках Янтарного пути, соединявшем в 1 в. н. э. Прибалтику и Рим: исследователи предполагают, что этникон *венеты* мог быть занесен в Прибалтику торговцами янтарем, который собирали, по Тациту, их соседи эстии (ср. *Щукин* 1994. С. 224—227).

Дело здесь не просто в «механическом» перенесении знакомых названий на незнакомые народы — таков был научный метод древних и средневековых авторов: благодаря этому методу новые явления включались в традиционную картину мира, систематизировались и усваивались древней и средне-

https://RodnoVery.ru

вековой цивилизацией[1]. Можно считать образцом научной добросовестности античного историка ремарку Тацита о том, что он затрудняется отнести венетов к германцам или сарматам: это были народы края ойкумены, и далее следовали уже «баснословные» геллузии и оксионы, у которых были человеческие головы и туловища зверей, — Тацит отказывается в них верить (*Свод* Т. 1. С. 373). Но образцом научного подхода следует признать и заключение Иордана: когда в VI в. на Дунае, на границах цивилизованного мира, появились собственно славяне (склавины и анты) также не относящиеся ни к германцам, ни к сарматам, историк, знакомый с античной традицией, мог с полным основанием соотнести их с венетами.

Этой добросовестной, но архаичной традиции следуют и многие современные авторы, готовые усматривать не только славян в венетах, но, исходя из этого, отыскивать более древние связи, в частности, между предками славян — праславянами — и италийцами и т. д. вплоть до индоевропейской эпохи[2]. Стало быть, в исследовании славянского этногенеза не обойтись без поисков методических ограничений в использовании источников, прежде всего — источников исторических, ибо лингвистические и археологические материалы дают меньше возможностей для таких ограничений. Данные языка не поддаются абсолютной датировке, особенно когда речь идет о реконструкции праязыка; тем более мы не можем сказать определенно, когда возник тот или иной этноним. Данные археологии, дающие возможность для абсолютных датировок, как правило «немы» — трудно сказать, на каком языке говорили носители той или иной археологической культуры, если у нас нет синхронных данных исторических источников (ср. из новейших гипотез об этногенезе славян: *Трубачев* 1991, с опорой на данные лингвистики, *Седов* 1994—1995, с опорой на данные археологии). Венеты Тацита или даже скифы (в более архаичных концепциях славянского этногенеза, свойственных уже позднесредневековым европейским и древнерусским книжникам — ср. Степенную книгу XVI в., Густынскую летопись XVII в., «Повесть о Словене и Русе» — потомках Скифа и т. д., ср. *Мыльников* 1996) могут оказаться только «стартом» для реконструкции праславянской общности на Висле или на Днепре.

Современные историки и этнологи считают, что говорить о сложении той или иной этнической общности можно тогда, когда у этой общности появляется самоназвание. Именно самоназвание является эксплицитно выраженным свидетельством возникновения этнического самосознания — сознания принадлежности к одному народу. Славяне не называли себя венетами (о

---

[1] Ср. слова Плиния Старшего («Естественная история», IV, 12. 80—81): «К северу от Истра (Дуная — В. П.), вообще говоря, все племена считаются скифскими, но прибрежные местности занимали разные племена, то геты, у римлян называемые даками, то сарматы, или, по-гречески, савроматы, и из их числа гамаксобии, или аорсы, то неблагородные, рабского происхождения скифы, то троглодиты, затем аланы и роксоланы... Имя скифов всюду переходит в имена сарматов и германцев» (*Подосинов* 1999а. С. 45).

[2] Это средневековое построение дало жизнь и преднаучным «историческим» реконструкциям XVI—XVII вв., углубляющим историю славянства (венетов/энетов) вплоть до времен Троянской войны и усматривающим в славянах основателей Венеции (см. *Мыльников* 1996. С. 88).

https://RodnoVery.ru

единственном возможном исключении см. ниже) — это название, начиная с Иордана, было дано им извне: так, возможно, под влиянием античной традиции, их называли германцы, а уже под влиянием германцев — прибалтийские финны. Более того, в собственно славянской — русской фольклорной традиции слова, производные от слова венеды, обозначали чужую далекую землю, вроде Веденецкой земли в русских былинах (ср. *веньдици* русской летописи и т. п. — *Иванов, Топоров* 1980. С. 21—22; ср. ниже об этнониме *вятичи*). Самоназванием славян, известным всем славянским группам, был этноним *словене* — его и передали авторы VI в. в грецизированной форме *склавины/склавены*, когда славяне вышли на Дунай, к границам Византии. К первой половине VI в. относятся сведения о славянах греческого историка Прокопия Кесарийского, писавшего о войнах, которые вели «гунны, склавины и анты», обретающиеся за рекой Истр — Дунай (*Свод* Т. 1. С. 177: о событиях 537 г.).

Появление самоназвания как показатель сложившегося самосознания этноса всегда предполагает и осознание иноэтничного и инокультурного — «чужого» — окружения; самоназвание не только выделяет собственный «свой» народ, но и противопоставляет его другим народам. Характерен в этом отношении сам этноним *словене*, означающий людей, владеющих словом, членораздельной речью (*Иванов, Топоров* 1980)[3]. Речь «чужих» народов считалась непонятной, нечленораздельной и у греков, эллинов, противопоставлявших себя «варварам», чей говор был для них невнятным бормотанием. У славян обозначением чужих народов (прежде всего — жителей Европы) служил этноним *немцы* — их чужая речь была равнозначна немоте. Было бы соблазнительно предположить, опираясь на противопоставление *словене — немцы*, что самоназвание славян сформировалось до их появления на Дунае в период тесных контактов с готами и другими германцами, продвигавшимися из Повисленья к Северному Причерноморью и на Балканы, на Днепр и тот же Дунай в III в. н. э. (как это делал еще А. Брюкнер — ср. *ЭССЯ* Вып. 25. С. 104): конечно, язык германцев не был в буквальном смысле «немым» для славян, недаром в их древнем общем языке — праславянском — есть много готских заимствований, в том числе относящихся к важнейшим достижениям культуры: *хлеб, плуг, меч, шлем* и др., наконец *кесарь/цесарь, царь* — титул римского (византийского) императора, восходящий к имени Цезаря (*Фасмер*. Т. 4. С. 290—291). И хотя первое столкновение с германцами в эпоху Великого переселения народов, готского продвижения на юг могло способствовать возникновению этнонима *немцы*, остается неясным, применялся ли он первоначально только к германцам, или ко всем «чужим».

Другой этникон, которым именовали славяне «чужих», — *чудь*, что и означало собственно «чужой». Так могли называть мифических великанов-исполинов, допотопных обитателей земли, с которыми часто ассоциировались враждебные племена (у славян — авары-обры, о чем см. ниже), в Начальной же русской летописи этим общим названием именовались неславянские народы, платившие дань Русскому государству, прежде всего — финно-угорские

[3] Поиски начала славянской истории до VI в. приводят к гипотезе об их «анонимности» — отсутствии самоназвания (ибо венеты — это «иноназвание») или использовании (вплоть до XX в.) архаичных самоназваний типа «свой», «местный — тутейший» (ср. *Милюков* 1993. С. 235, 324; *Трубачев* 1991).

https://RodnoVery.ru

народы. Это наименование прочно удержалось в русской фольклорной традиции: в былине «Как Добрыня чудь покорил», вошедшей в «Сборник Кирши Данилова», самое раннее собрание фольклорных текстов (XVIII в.), говорится о том, как богатырь «вырубил чудь белоглазую, прекротил сорочину долгополую, а и тех черкас петигорскиех, и тех калмыков с татарами» — вплоть до чукчей и алюторцев, жителей Чукотки. Эта фольклорная традиция обнаруживает тот же механизм, что и раннеисторическая книжная (в нашем изложении — латинская, свидетельствующая о венетах) — условное племенное название, этникон, переносится на новые народы по мере расселения или государственного освоения новых территорий. Интересно, что в преданиях Русского Севера покоренная чудь ушла под землю — исчезновение автохтонного народа воспроизводит таким образом инвертированный «автохтонный» этногенетический миф (см. об имени «чудь» и т. п. — *Агеева* 1991). Но продуктивность самого этникона не означает еще его праславянской древности — «исходного» противопоставления словен чуди.

Конечно, «иным» народом были для древних славян *греки*, носители той цивилизации, к богатствам которой так стремились сами славяне и иные «варвары» в эпоху Великого переселения народов. Это противопоставление как бы диктовалось самими греками — архаичное противопоставление эллинов и ромеев варварам давало себя знать на протяжении всей средневековой эпохи (славянский язык сравнивается с собачьим лаем в одной из византийских эпиграмм — *Бибиков* 1999. С. 126). И хотя славянские народы, принявшие православное греческое христианство, относились к Slavia Orthodoxa (Р. Пиккио, Н. И. Толстой)[4] и «Византийскому сообществу», смотрели как в «зеркало» на византийский образец (*Оболенский* 1998), «национальное» самосознание славянства всегда обостренно реагировало на «национальное высокомерие» греков, начиная со средних веков (ср. Милюков. Т. 3. С. 42—43; *Оболенский* 1998. С. 300—301, 400) и кончая славянофилами (И. В. Киреевский) и В. С. Соловьевым (ср. *Соловьев* 1989. Т. 2. С. 562 и сл.), осуждавшими «славолюбие византинизма» как языческий порок. Греки — жители Византийской империи — именовали себя *ромеями* — «римлянами», претендуя на наследие Римской империи (наименование *эллин* относилось уже к древним грекам — «язычникам»: в таком значении оно было воспринято и в славянской книжности; в южнославянском фольклоре слово *элинъı* означало, опять-таки, допотопных великанов — ср. выше о чуди). Послам германского императора Оттона I, претендовавшего на наследие «старого» Рима, византийский император Никифор Фока в Константинополе в 968 г. заявил: «Вы — не ромеи, вы — лангобарды» (Liut. 181—183; *Удальцова* 1989. С. 261).

Между тем подлинные «римляне» именовали греков по-латыни — graeci (этноним, восходящий к имени древнего племени в Эпире); этот этникон —

[4] Условность этого термина, акцентирующего конфессиональные различия в славянском мире, которые стали обостренно ощущаться лишь к XIII в. (см. ниже и статью Б. Н. Флори во второй части тома), позволяет исследователям предлагать иные обозначения славянской историко-культурной общности (Slavia cyrillomethodiana, «кириллическая цивилизация — ср. *Турилов* 1999 и ниже), которые, впрочем, оказываются не менее условными при учете изменчивости исторических границ, в которых существовала кирилло-мефодиевская традиция.

https://RodnoVery.ru

греки — и был воспринят при латинском — провинциально-римском — посредстве славянами (*Фасмер*. Т. 1. С. 455; *Литаврин* 1999. С. 596 и сл.), видимо, с соответствующими и весьма прогностическими для будущей древнерусской культуры негативными коннотациями: «Греки льстивы и до сего дни», — писал Нестор, повторяя общий для средневековья стереотип отношения к византийцам (ср. *Оболенский* 1998. С. 179—180; *Литаврин* 1986; *Ле Гофф* 1992. С. 133—134)[5]. Характерно, что в старославянской и древнерусской традиции — включая переводы византийских сочинений — напротив, *греки* никогда не именуются *ромеями*, а имя *римлянин* относится к гражданам собственно Рима и Римской империи до ее распада; той исторической вехой, с которой жители Восточной Римской империи стали именоваться в древнерусской традиции греками, стал перенос столицы империи в Константинополь при Константине Великом (ср. *Франклин* 1983. С. 265—257 и ниже — о космографическом введении к *ПВЛ*).

Проблема «посредников» — носителей ромейской «имперской идеи», которые передали славянам латинское наименование *греки*, была наиболее отчетливо поставлена В. Д. Королюком (1985. С. 161 и сл.). Может быть, этникону *ромеи* — обозначению жителей Ромейской/Римской империи — соответство-

[5] Уже персона одного из последних западноримских императоров Антемия (Анфимия, 467—472) вызывала насмешку у римлян, так как он был навязан из Константинополя и сам был греком (ср. «Житие святого Северина». С. 130). Почитаемый в Византии и на Руси как страстотерпец император Никифор Фока (см. ниже 4.2.7) получил нелицеприятное описание желчного латынянина — кремонского епископа Лиутпранда: «Греческий (так! — В. П.) царь косматый, просто одет, с широкими рукавами, ложится на полу (Никифор так усмирял плоть — *В. П.*), лжив, лукав, немилостив, хитер, высокомерен, скуп, корыстолюбив, ест лук, чеснок и прас и пьет помои» — таковы и все жители Константинополя (ср. *Сырку* 1883. С. 52; Liut. 183, 199—200). У Лиутпранда были не только «традиционные», но и актуальные политические основания для такой характеристики: Никифор не мог признать императором германской «Римской» империи недавно короновавшегося Оттона I, а Лиутпранд явился в 968 г. просить руки византийской принцессы для его сына и, естественно, получил отказ. Отказ был мотивирован традиционным для Византии противопоставлением «нового» и «старого» Рима, откуда еще Константин Великий перенес не только столицу, но и всю империю — армию и сенат; в старом Риме остались лишь рабы и плебеи (Liut. 167, 260—273; *Литаврин* 1989а. с. 78—79). Сам Никифор, принимая Лиутпранда, издевался над германцами, неспособными к правильной военной тактике (с этим стереотипом византийцы не могли расстаться даже тогда, когда крестоносцы подошли к Константинополю в 1204 г.): им мешает «ненасытность желудков, их бог — чрево, их отвага — хмель, хитрость — пьянство» (Liut. 181—183; *Удальцова* 1989. С. 260—261). Спустя полстолетия другой латинский епископ — Титмар Мерзебургский — обличал в грехах князя Владимира Святославича, который «похитил» просватанную уже за Оттона III византийскую царевну, а затем сам же напал на «изнеженных данайцев» — греков (ср. ниже 4.2.4). Показательно, что этот стереотип «льстивости» греков свойствен не только средневековью: ср. негативную характеристику Кирилла и Мефодия у известного польского слависта А. Брюкнера, как действовавших в интересах Византии и оторвавших православных славян от западной цивилизации (см. *Бернштейн* 1984. С. 8 и сл.; ср. также о проблеме «отрыва» кирилло-мефодиевской традиции от «классического наследия» *Флоровский* 1989. С. 5—6; *Оболенский* 1998. С. 345 и ниже).

https://RodnoVery.ru

вал в праславянский период этноним *волохи/влахи*, как обозначались в общеславянской средневековой традиции все романские народы, от итальянцев до румын (валахов-влахов[6]). Собственно, этот этноним имел ту же историческую судьбу, что и упомянутый этноним *венеты* и синонимичный ему во многих отношениях этноним *галлы* (кельты): восходящий к древнему обозначению романизированного кельтского (галльского) племени вольки (volcae), обитавшего на Среднем Дунае, он стал отмечать в целом те же границы расселения галлов-кельтов в пределах Римской империи от Центральной Европы (Валахия) до Франции (Валланд скандинавских средневековых источников) и Британии (Уэльс[7]; ср. сходное германское обозначение романизированных кельтов — *Walhoz, восходящее к тому же этнониму); Шахматов (1916. С. 37) возводил к той же основе и топоним *Волынь*, приписывая ему германское происхождение. Напомним, что и этноним *словене*, самоназвание славян, так же закрепился на крайних рубежах их расселения — на Дунае и на Новгородском севере, равно как и данное извне название *венды — венеды*.

С волохами/волхами в летописи действительно связан первый исторический конфликт, в который вступают славяне с иным народом. «По мнозех же времянех сели суть словени по Дунаеви, где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска» (*ПВЛ*. С. 8). После этого следует описание того, как расселяются славяне: сначала упоминаются славяне, заселившие собственно дунайский бассейн — морава, чехи, хорваты белые, сербы, хорутане — словенцы Карантании. Затем описывается первое историческое событие в славянской истории: нашествие волхов (волохов) на «словен дунайских». Из-за чинимых волхами насилий славяне стали расселяться к северу и северо-востоку — севшие на Висле прозвались ляхами, «и от тех ляхов прозвашася поляне, ляхове друзии лутичи, ини мазовшане, ини поморяне» и т. д. до Днепра и Волхова. Исследователи, прямо соотносившие летописное повествование с древнейшими известиями о натиске славян на Византию в VI в., считали, что летописные *волохи* представляют контаминацию трех понятий: это — древние римляне-ромеи в целом, романоязычное население Византии, в узком смысле — предки румын и молдаван (ср. *Королюк* 1985. С. 161—164). Конечно, латиноязычные ромеи — солдаты дунайской границы — могли передать славянам имя *греки*, а местное романизированное кельтское и гето-дакийское население могло именоваться *волохами*. Однако ни тех, ни других невозможно представить в качестве «находников» или «насильников» над славянами, пришедшими на Дунай: все было как раз наоборот, и попытку империи перейти в контрнаступление против славян и аваров в конце VI в. едва ли можно считать успешной — во всяком случае она не привела к отступлению славян из дунайского бассейна. Румынские исследователи (*Кондураки, Стефан* 1970) считают, что вторжение славян (и аваров) разделило романоязычный мир, романизированное гето-дакийское население было оттеснено в горы, где сформировались восточно-романские (балканские) влахи. Но волохи русской летописи — это другой народ, претендовавший на имперское наследие: это

[6] Ср. представления византийских хронистов (Киннам) о том, что балканские влахи переселились из Италии (*Литаврин* 1999. С. 138, ср. С. 161).

[7] Ср. характерную этнонимическую пару *гэлы/валлийцы* — названия кельтоязычных в прошлом жителей Уэльса.

https://RodnoVery.ru

франки Карла Великого (и шире — население его империи), действительно подчинившие часть дунайских славян уже на рубеже VIII и IX вв. (см. ниже).

Существенно при этом, что во всех славянских языках и в фольклоре сохранилось название естественного рубежа и государственной границы Римской империи и Византии — имя реки **Дунай**. Показательно, что само это слово было заимствовано славянами у готов, как и титул *кесарь*, и заимствование это не было случайным, ибо и для готов Дунай являл собой не только границу цивилизации, но, возможно, обозначал и вожделенную полумифическую страну изобилия, Ойум, описанный уже упомянутым готским историком Иорданом. В эту страну, как рассказывали готы, вел мост, переброшенный через реку, лишь половина готов смогла пройти по этому мосту, когда он обрушился, и Ойум стал недоступен для людей. Предания о чудесной реке, отделяющей волшебную страну от прочего мира, характерны для средних веков (такие легенды были известны и в Киеве, называвшемся также Самбатас, по имени чудесной реки, о чем см. ниже); само название Ойум сближается с наименованием райской земли в славянской традиции — Вырей (*Топоров* 1984). И для самих греков Дунай (Истр) оказывался «одной из рек, вытекающих из Эдема» — райских садов: «начинаясь на востоке», — писал Лев Диакон (8.1), — «она, по неизъяснимой мудрости Создателя скрывается под землей, а затем бьет ключом из Кельтских гор (Альпы — В. П.), описывает извилистую линию по Европе и впадает, разделяясь на пять устьев, в Понт, называемый Евксинским». Это описание существенно для нас тем, что греческий историк конца X в. включил его во вполне исторический контекст — контекст войны с Русью Святослава, который хотел утвердиться на этих «райских» берегах (см. ниже). Очевидно, что не случайно наиболее выразительные параллели готским преданиям и византийским представлениям являют традиционные мотивы русских песен о мосте, который ведет через Дунай и рушится, о райском древе, растущем на Дунае: в хлыстовской песне середины XVIII в. сам Сын Божий призывает «волных людей на большой корабль [...]. Гребите вниз по батюшки по тихому по Дунаю, от краю други до краю до небеснова до раю» (*Панченко* 1995. С. 215—216). У всех славян Дунай — река главных событий традиционной народной жизни, на нем встречаются жених и невеста, это слово просто оказывается припевом русских свадебных песен (ср. *ЭССД*. Т. 2).

Итак, существеннейшей константой общеславянской — праславянской культуры было представление о Дунае как границе par excellence не только между «Славией» и Византией, но и между своим и чужим миром (ср. *Нидерле* 1956.С. 46 и сл.). Эта граница была зафиксирована первыми известиями о славянах: «гунны, склавины и анты, которые обретаются за рекой Истром, недалеко от тамошнего берега», — писал Прокопий Кесарийский (История, V,27,2). Прокопию вторит автор стихотворной «Франкской космографии» VII в.: «Данубий... дает пастбища склавам, протекает среди хунов и объединяет винидов» (*Свод* Т. 2. С. 399).

Здесь также употребляются архаичные этниконы[8]: гунны в это время сошли с исторической сцены, но их именем еще долго называли европейские

[8] Отметим, что самих готов Иордан также называл традиционным и архаичным этниконом, относящимся к фракийскому населению Балкан — *геты*.

https://RodnoVery.ru

авторы прочих кочевников, появлявшихся на Дунае, в том числе болгар и аваров. Виниды франкского автора — явная трансформация древнего этникона венеты; интересно, что у Прокопия упомянуты не венеты, а *анты* — название, относимое к юго-восточной группировке славян, но имеющее неславянское (иранское или тюркское) происхождение, как и этникон *венеты*. Очевидно, в винидах и антах франкского и византийского источников следует видеть обозначение каких-то маргинальных, пограничных групп славян: как уже говорилось, немцы называли вендами славян, прежде всего — лужицких сербов и балтийских славян в средние века: судя по всему, степняки называли соседящих с ними славян антами, германцы (усвоившие латинскую традицию) — венедами, а византийцы использовали самоназвание — склавины (ср. *Грушевский* 1994. С. 173—175).

2. «Дунайская прародина» и расселение славян

Существенно, что и с точки зрения греков, и с точки зрения франков, собственно славяне — склавины, склавы — обретаются на Дунае. Этому внешнему взгляду соответствовал и взгляд «изнутри», из исторической и географической «глубины» славянского мира. Фраза летописца, построившего концепцию единства «славянского языка» (этнолингвистической общности), «по мнозех же временех сели суть словени по Дунаеви» воспринимается иногда как свидетельство о «дунайской прародине»: в действительности Дунай остается для Начальной летописи границей, пределом, к которому стремятся русские князья, начиная с Кия — легендарного основателя Киева. Конечно, у Нестора, как и у другого автора — родоначальника славянской раннесредневековой истории — Козьмы Пражского, были элементарные возможности для конструирования начала этой истории: традиционные «книжные» построения, объявляющие народ или страну (город) в автохтонистском (мифологическом) духе происходящими от предка-эпонима — чехи и Чехия произошли от первопредка по имени Чех, Киев и поляне от Кия и т. п. Но примитивный автохтонистский миф не давал исторической перспективы (и ретроспективы), и в Повести временных лет этот миф, использованный или, точнее, сконструированный Нестором, подчинен идее всемирно-исторического движения: Кий приходит на Днепр с Дуная, изгнанный тамошними жителями, и основывает Киев.

Как считал еще А. А. Шахматов, имена Кия и его братьев произведены от названий самого Киева и киевских урочищ — гор, что должно было свидетельствовать о реалиях киевской истории. Более того, это были реалии и общеславянской истории, ибо летописцу было известно городище Киевец на Дунае — в области легендарной прародины славян, и на этих топонимических реалиях строился библейский сюжет о расселении полян. Видимо, с этим дунайским Киевцем (ср. о сходной славянской топонимии — *Трубачев* 1991. С. 132 и сл.) связан и другой летописный мотив, историчность которого отвергается скептиками и принимается сторонниками «исторической школы»: согласно летописи, Кий, княживший «в роде своем», ходил к «Царюго-

https://RodnoVery.ru

роду» и «велику честь приял от царя» (*ПВЛ*. С. 9); очевидно, летописец прибегнул здесь к некоей исторической реконструкции, так как дунайский Киевец находился на границе Византии, и, чтобы осесть там, Кий должен был, как и правители других «федератов» Византии, испросить формального разрешения императора[9].

Дунай был для славянства и Руси не только **границей**, но и **центром**, местом начала и завершения самых существенных событий. Сравните, для примера, тексты, относящиеся к разным жанрам и разным периодам русской истории. Князь Святослав, согласно Повести временных лет, говорил: «не любо ми есть в Киеве быти, хочу жити в Переяславци на Дунаи, яко то есть середа земли моей, яко ту вся благая сходятся: от грек злато, поволоки, вина и овощеве разноличныя, из Чех же, из Угор сребро и комони, из Руси же скора и воск, мед и челяд» (*ПВЛ*. С. 32). Дунай, оставленный Кием, и Киев, который оставил Святослав, (а также и последующие русские столицы) остаются связанными особыми связями — в «Слове о полку Игореве» девицы на Дунае воспевают освобождение князя из половецкого плена, и их голоса «вьются» через море до Киева. Никоновская летопись XVI в. повествует о борьбе Александра Поповича с половцами, осадившими Киев тогда, когда князь Владимир был в Киевце — городе, основанном Кием на Дунае. Другой герой русской истории, Стенька Разин, согласно русским историческим песням, завершает свой путь «добра молодца» на Дунае: он просит перевезти его через Дунай и похоронить у «белого камешка» между трех дорог — первой Питерской, другой — Владимирской, третьей — Киевской (*Исторические песни*. Т. II, N311). Дунай в русских былинах течет к Киеву (*Миллер* 1877. С. 11 и сл.). Невеста, гадающая о суженом, бросает венок в Дунай и ждет гостей с трех сторон — из Киева, из Питера, и из «дальней Москвы» (Русская народная поэзия. С. 135)[10]. Дунай оказывается не только рубежом, отделяющим тот свет от этого (переправа через реку равнозначна в фольклоре переправе на тот свет), но и центром мира, перекрестком всех дорог: белый камень исторической песни — это «бел горюч камень» русского фольклора, Алатырь, пуп земли. Подобные представления о Дунае свойственны исторической традиции и фольклору славян в целом и могут быть отнесены к константам славянского самосознания[11].

---

[9] Так Юстиниан в 545 г. предложил антам деньги и земли к северу от Нижнего Дуная, чтобы те охраняли границы Византии от болгар (*Оболенский* 1998. С. 57). Уже в удельный период русской истории — во второй половине XII в. — отправленные в ссылку или «перешедшие к ромеям» русские князья получали волости на Дунае, как брат «самовластца» Андрея Боголюбского (ср. *Бибиков* 1997. С. 66—67, 138).

[10] Ср. в украинской народной традиции: «Млечный путь — дорога из Москвы в Иерусалим: следующий им попадает сначала в Москву, потом в Иерусалим. По дороге к Иерусалиму есть река Дунай, о которой говорят: «Пишов на Дунай, та й до дому не думай». На этой реке есть полотняные мосты, которые откликаются, если кто хочет переехать. Эти мосты очень длинны: каждый в пять верст (*Чубинъский* 1995. Кн. 1. С. 22). В украинской щедровке молодецкий конь пьет «з Дунаю» воду, и перед ним открываются три дороженьки — одна до Боженьки, другая — «до королейка», третья — «до панойка» (*Потебня* 1887. С. 96—97) и т. п.

[11] Уже в конце XIV в., видимо, по инициативе Киприана, митрополита Киевского, Русского и Литовского, болгарина по происхождению, был составлен «Список

https://RodnoVery.ru

Прорвав византийскую границу на Дунае, славяне перешли рубеж первобытности — стали участниками всемирной истории и попали на страницы средневековых хроник. Там они обрели свое имя, о котором узнали представители чужой и одновременно вожделенной культуры, византийской цивилизации.

* * *

Здесь не обойтись без вопроса о том, где славяне «были раньше» и откуда они пришли на Дунай. Две основных концепции этнолингвистической доистории славянства решают эти вопросы по-разному. Согласно одной концепции, праславянская общность зародилась прямо на Дунае, в эпицентре формирования индоевропейских языков в бронзовом веке (если не ранее); в процессе миграций носителей индоевропейских языков праславяне переселились к северу от Дуная, а в эпоху Великого переселения народов возвратились на «дунайскую прародину», о которой славяне сохраняли память на протяжении всей своей истории (*Трубачев* 1988; 1991).

Согласно другой концепции, праславянский язык (и праславяне) выделились из балто-славянского континуума — этнолингвистической общности славян и балтов (предков латышей, литовцев и пруссов) относительно поздно, в железном веке, и заключительным этапом разделения балтов и праславян был «выход» последних на Дунай (эту концепцию сформулировал еще знаменитый исследователь русского языка и древнерусских летописных сводов А. А. Шахматов, разрабатывали В. В. Иванов, В. Н. Топоров и др.).

Сторонники той и другой концепций стремятся, при отсутствии собственно исторических данных о славянах до VI в. н. э., опереться на данные археологии. Поскольку археологи также стремятся интерпретировать свои находки при помощи данных языкознания, то возникает поле продуктивного и, вместе с тем, рискованного взаимодействия разных дисциплин. Риск заключается по преимуществу в том, что лингвисты и археологи ищут «совпадений», ареальных или «генетических», которые при желании нетрудно отыскать. Дело в том, что для центральной группы и части восточноевропейских археологических памятников позднего бронзового и раннего железного века характерна определенная общность культурных черт — недаром эти памятники объединяются общим названием «культуры полей погребений» (или «культуры полей погребальных урн»). При том, что с рубежа н. э. на традицию этих культур нивелирующее воздействие помимо кельтов оказывала и римская цивилизация, построение этногенетической цепочки, ведущей праславян в эпоху бронзы, не составляет особого труда.

русских городов дальних и ближних», который начинался с перечня болгарских городов «об ону страну Дунаа» и «волосских» (волошских — молдавских) городов «по сей стороне Дунаа»: далее речь идет о «польских» и «киевских» городах и т. д. Конечно, доминирующим при составлении списка было конфессиональное самосознание, объединяющее под именем русских православные «грады» болгар и молдаван, но сама последовательность перечисления — от Дуная — напоминает Несторово повествование о расселении славян (ср. также *Подосинов* 1978). Но Дунай остается и символом славянского единства: в 1665 г. хорват Юрай Крижанич писал, что русские, лехи (поляки), чехи, болгары, сербы и хорваты зовутся общим именем — «Словинци и Задунаици» (*Мыльников* 1996. С. 116—117).

https://RodnoVery.ru

Трудности начинаются, когда создаются взаимоисключающие друг друга гипотезы, имеющие, по всей видимости, равное право на существование, например, две «автохтонистские» гипотезы, одна из которых помещает праславян на Вислу, другая — на Днепр. Конечно, можно объявить, к примеру, приднепровскую зарубинецкую культуру не славянской, а балтской, но почему — определенно объяснить нельзя.

Наличие кельтских и других среднеевропейских элементов в инвентаре зарубинецкой культуры вообще позволяет «выводить» ее за пределы балто-славянской общности и приписывать конгломерату племен, обитавших «между кельтами и германцами» — бастарнам (*Щукин* 1994. С. 104—119). Ведущий отечественный исследователь славянских древностей В. В. Седов (1994. С. 219) предложил в последнее время компромиссную атрибуцию зарубинецкой культуры: ее «население в языковом отношении составляло отдельную диалектную группу, занимавшую промежуточное отношение между праславянским языком и окраинными западнобалтскими говорами». Настолько же затруднительна и конкретная этническая атрибуция других культур раннего железного века лесной зоны, относящихся к восточнобалтскому и (шире) балто-славянскому ареалу — милоградской, юхновской, штрихованной керамики, киевской и т. д., развивавшихся под воздействием зарубинецкой культуры, носители которой мигрировали к северу от Среднего Поднепровья, отступая под натиском сарматов (ср.: *Славяне и их соседи*, 1993; *Щукин* 1994. С. 280 и сл.). Так или иначе, в конгломерате культур, предшествующих появлению славян на Дунае, не удается определенно выявить ни «праславянской», ни «балтской» культурной общности.

Естественно, что исследователи славянских древностей все чаще обращаются к гипотезе балто-славянской общности для объяснения этнокультурной ситуации в лесостепной и лесной полосе Восточной Европы во второй половине 1-го тыс. до н. э. — первой половине 1-го тыс. н. э. (ср. *Седов* 1994. С. 144—145; *Щукин* 1994. С. 280 и сл.; сборник «*Этногенез и этнокультурные контакты славян*» 1997). М. Б. Щукин полагает, что процесс «брожения», в результате которого славяне выделились из балто-славянской общности, начался благодаря этнокультурным «толчкам» — сарматскому на юге и германскому (вельбаркскому) на северо-западе балто-славянского мира. Образовался «венетский котел» (*Щукин* 1994. С. 286; ср. *Оболенский* 1998. С. 145) — напомним, что к венетам Тацита и других античных авторов возводил славян Иордан, а за ним и большинство современных исследователей. Уже предполагалось, что это наименование было дано античными авторами тому конгломерату «северных варваров», которые отличались по культуре от хорошо известных римлянам сарматов и германцев. Вероятно, что продвижение германцев способствовало началу дифференциации балтов и славян. А. А. Шахматов предполагал, что славяне двинулись к Дунаю вслед за готами (*Шахматов* 1919. С. 12—13; ср. *Милюков* 1993. С. 382, 394).Об этой дифференциации могут свидетельствовать и данные этнонимии: литовцы называли соседних славян (белорусов) этнонимом gùdai — «готы», причем в литовском языке это слово приобрело характерное значение: «не владеющий понятной речью» — «немец» (*Иванов, Топоров* 1980. С. 17—19).

Иордан пишет в своей «Гетике» об уже сложившихся во времена Готской державы объединениях славян — склавинах и антах, но повествование исто-

https://RodnoVery.ru

рика готов об этих временах явно окрашено эпическими и библейскими тонами — недаром его упоминание славян и антов начинается с цитаты из библейской Таблицы народов: «теперь их названия меняются в зависимости от различных родов и мест обитания». Сказание о казни Винитарием, наследником Германариха, уже подвластным гуннам, «короля» антов Боза с сыновьями и его 70 старейшинами напоминает эпические сюжеты о расправе над восставшими или непокорными врагами (ср. тюркско-монгольские и кавказские параллели: *Свод*. Т. 1. С. 160; *Ловмяньский* 1963. Т. 1. С. 405), но в еще большей мере — о традиционном библейском числе «языков», казненных 70 сыновьях неправедного царя Ахава (4-я Царств. 10) и т. п.[12] Сам этникон *анты* еще Я. Гримм связывал с древневерхненем. antics — «гиганты, исполины» — обозначением древнего народа-автохтона (ср. выше о чуди). Современные комментаторы Иордана (*Свод* Т. 1. С. 119, 159) сравнивают этот народ готских «фольклорно-исторических преданий» со *спалами*, покоренными готами после проникновения в страну Ойум, точнее, с тем значением, которое этот этникон приобрел в славянских языках, ибо к нему и восходит славянское слово *исполин*, «допотопный гигант, великан».

Каково бы ни было происхождение этнонимов *анты* и *венеды*, под своим именем **славяне** стали известны греческим авторам в VI в. на Дунае, и игнорировать этот факт невозможно.

В современных междисциплинарных исследованиях по этногенезу славян все большее значение для формирования праславянской культуры придается эпохе противостояния славян и Византии на Дунае. Такая культура сформировалась в юго-западном пограничье балто-славянского мира: славяне выделились из балто-славянской общности, столкнувшись с Византией, выйдя «из лесов и болот» на «исторические рубежи». Эта культура получила название пражской или «Прага — Корчак», по памятникам, обнаруженным в столице Чехии и под Житомиром; она считается самой ранней достоверно славянской не только потому, что ее дата — VI—VII вв. — «совпадает» с первыми письменными известиями о славянах (ср. о датировке, в том числе о более ранних памятниках — *Русанова* 1976; *Гавритухин* 1997), а потому, что археологически прослеживается ее связь с последующими достоверно славянскими «историческими» культурами Средней и Восточной Европы, чего нельзя сказать о предшествующих ей культурах (зарубинецкой, черняховской и др.). Распространение этой культуры на широких пространствах Центральной и Восточной Европы, от Эльбы и Дуная до Среднего Поднепровья, соответствует данным письменных источников о расселении славян, которое действительно можно назвать демографическим взрывом (*Топоров* 1988. С. 276—278).

Когда археологические исследования действительно демонстрируют культурно-историческую общность группы памятников, связанных не только общими «хозяйственными» признаками (жилище, утварь и т. п.), но и собственно «культурными» — прежде всего, погребальным обрядом, то связи этих па-

[12] Вообще библейская традиция и лексика часто остается незамеченной у Иордана (как и в других памятниках — ср. выше о ПВЛ), явно ориентировавшегося на ученую античную (латинскую) традицию в своей космографии: так, цитата из Таблицы народов воспринимается как прямое отражение сложившейся родоплеменной структуры славян (ср. *Ловмяньский* 1964. Т. 2. С.18).

https://RodnoVery.ru

мятников, особенно в догосударственную эпоху, можно признать этническими. Это относится, в частности, к культуре пражского типа, для которой характерны устойчивые традиции домостроительства, производства керамики и т. п. — небольшие, как правило, неукрепленные поселения состояли из полуземлянок с печью, расположенной в углу, керамика — горшки характерных пропорций «пражского типа» — лепилась от руки. Уже планировка примитивных жилищ показательна с точки зрения истории культуры: для германского традиционного жилища центром — и геометрическим и сакральным — был открытый очаг, у славян (в традиционном русском жилище) — красный угол, располагавшийся напротив печи: недаром само праславянское обозначение дома — *kotja — связано со словом «кут», «внутренний угол с печью» (*Журавлев* 1996. С. 130). Даже там, где на западе ареала пражской культуры известны были очаги, они располагались в углу жилища (*Седов* 1995. С. 11).

Керамика также оказывается важным культурным показателем. В археологическом жаргоне носители культур первой половины 1 тыс. н. э. делятся на «горшечников» и «мисочников», в зависимости от того, какая посуда характерна для той или иной культуры. Показательно, что слово *миса* относится к германским заимствованиям в праславянский язык, в отличие от исконно славянских слов, обозначающих «горшок» (ср. *ЭССЯ*. Вып. 7. С. 210—212). Для пражской культуры характерны именно горшки — их ставили в печь, и эта черта сохраняется в традиционной общеславянской культуре, где горшок оказывается одним из наиболее ритуализованных предметов, связанным, как и печь, с культом предков (см. *ЭССД*. Т. 1. С. 526 и сл.). Эту связь также можно считать исконной праславянской, так как в погребальном обряде пражской культуры господствовала кремация, кости иногда просто закапывались в ямку, иногда — собирались в горшок-урну. Для славянского обряда трупосожжения с древнейших (балто-славянских и древнеевропейских) времен характерна традиция укладывать кальцинированные кости в горшок-урну в анатомическом порядке, так что сверху оказывались кости черепа. В урне восстанавливалось из праха новое и вечное тело погребенного предка, недаром сам горшок с его горлом, плечиками, туловом до сих пор представляется антропоморфным, а фольклорные тексты (включая антропогонические сюжеты) напрямую уподобляют «бытие» горшка жизни человека, и даже первочеловека — Адама (ср. *Толстая* 1998а; *Петрухин* 1995. С. 195 и сл.). Наиболее яркий «книжный» пример — распространенная древнерусская загадка-притча, где горшок сравнивается с Адамом и другими персонажами Библии: «Взят от земли, яко же Адам, ввержен в пещеру огненную, яко три отрока, возложен на колесницу, яко Илия» и т. д. (*Древнерусская притча*. С. 412—413). В Толковой палее, опирающейся на византийскую и, соответственно, библейскую традицию, тело человека также сопоставлено с сосудом — Бог лепит человека как «съсударь» (Робинсон 1980. С. 186—186; ср. Кн. Исайи 45.9)[13].

[13] Н. И. Толстой (1999) указал книжный византийский источник загадки о горшке, распространенной как у восточных, так и у южных славян, что не позволяет считать этот сюжет праславянским или общеславянским; отметим, однако, что и «праславянская» форма горшка в пражской культуре восходит к позднеримской керамической традиции (см. ниже) — само византийское влияние имело весьма архаическую основу.

https://RodnoVery.ru

Другая характерная для пражской культуры форма сосудов — сковороды — также оказывается связанной с архаичной фольклорной традицией (*Толстой* 1997. С. 271 и сл.). Сковороды использовались для выпечки подового хлеба, и черногорские женщины еще в середине XX в. сопровождали начало гончарного процесса изготовления этих сковород обрядовым причитанием: их «удивительное ремесло» — «черной землей детей кормить [...] черную землю руками разминать». Ритуальный плач (как при погребении) должен был магически способствовать успеху дела, но вместе с тем, очевидно, был «оправданием» перед «черной землей», недра которой нарушала работа гончаров. Здесь непосредственно увязываются гончарство и земледелие: оба занятия мифологически воспринимались как нарушение «покоя» космической стихии — «святой земли» — отношение, свойственное всему славянству (см. ниже).

Другой специфической культурной чертой стал обычай насыпать над погребением курган, который отличает пражскую культуру от предшествующих культур полей погребений и связывает со славянскими культурами раннего средневековья, в том числе древнерусской (см. в главе 5.2).

Такие связи, которые демонстрируют не только единство материальной культуры, но и черты духовной общности, отражают представления о единстве носителей пражской культуры — то есть самосознание, каковому справедливо приписывается конституирующее значение в сложении этноса, в данном случае — славян, точнее — общего предка всех славянских народов — праславян.

Очевидные внутренние (этнические) связи пражской культуры не отменяют естественного внешнего — позднеримского и византийского — и прочих влияний. Славянское пашенное земледелие (включая земледельческую лексику) синтезировало позднеримские, латенские (кельтские) и германские традиции (ср. *Беранова* 1960). Как показал еще Любор Нидерле, характернейшие для славянской материальной культуры предметы — горшки с волнистым орнаментом и т. н. височные кольца (S-видной формы) — восходят к провинциально-римским образцам; такое влияние прослеживается повсюду, где были контакты с Римской империей, включая и Восточную Европу, но то обстоятельство, что это общеевропейское влияние «вылилось» в специфическую форму — форму характерных горшков пражского типа, свойственных для вполне определенного ареала, — указывает на самостоятельность внутренних связей пражской культуры. Это еще раз заставляет задуматься о внешнем конституирующем влиянии позднеримского — византийского мира на формирование славянской общности: восприятие в праславянский период не только римских мер веса, различных реалий материальной культуры (в том числе обозначений предметов вооружения — *секира*, *щит* — см. *Иванов* 1989. С. 26—27), но и наименований календарных циклов (таково происхождение слов «коляда», «Русалии») и других форм культуры духовной обнаруживает воздействие этого мира на самые существенные стороны славянской народной жизни (ср. *Толстой* 1996а).

Конечно, «континуитет» славянской и античной традиций был отнюдь не полным, особенно в области социального и экономического уклада (см. о нем — *Королюк* 1985. С. 46 и сл.). Византийский лимес (граница), дунайские

https://RodnoVery.ru

города были разрушены во время аваро-славянских нашествий на рубеже VI и VII вв. По заключению Исидора Севильского, прорвавшись на Балканы, «славяне захватили у ромеев Грецию» (именно начиная с Исидора Византия стала именоваться в латинской традиции Грецией: *Свод*. Т. 2. С. 355, 358).

Существенно, однако, что славяне — носители пражской культуры — не только проникли на Балканы через Дунай, но стали расселяться и на север, в том числе на Вислу; на Средний Дунай, в Чехию и далее на Эльбу славяне также продвигались, судя по последним данным, не из Польши, а с юго-востока, из Моравии и юго-западной Словении. Импульсом для такого расселения послужила опять-таки укрепленная дунайская граница Византии — лимес, который славяне не смогли прорвать при Юстиниане, в первой половине VI в. (*Седов* 1995. С. 29). Дунай действительно, в соответствии с повествованием Нестора, оказывается центром расселения славян и к югу и к северу уже с VI в. Не менее показательны категории находок «дунайского» происхождения, охватывающих весь балто-славянский ареал и, шире, Восточную Европу. Характерная деталь женского славянского костюма VI — VII вв. — пальчатые застежки-фибулы — была, видимо, заимствована у готов, обитавших в провинциях Византии на Дунае и в Крыму: но их находки известны не только в Подунавье, в ареале пражской культуры, и на востоке вплоть до Среднего Поднепровья, но и на далекой периферии балто-славянского мира — в Южной Прибалтике и на Оке. Показательно при этом, что и это заимствование было усвоено славянами на свой лад: германские женщины носили застежки парами — они скрепляли бретели юбки; славянский женский костюм представлял собой рубаху, и славянки носили только одну застежку.

Еще один характерный атрибут традиционного женского костюма славян на протяжении всей средневековой эпохи — височные кольца, привески, вплетающиеся в волосы или крепившиеся к венцу у виска (иногда даже носившиеся как серьги). Славяне пражской культуры носили упомянутые височные кольца эсовидной формы, распространенные от Среднего Дуная до Балтики и Среднего Поднепровья, отдельные же находки известны в Волго-Окском междуречье (*Седов* 1995. С. 31—35, 88—89). В. Н. Топоров отмечает исключительную проницаемость всего пространства между Дунаем и Балтикой, о чем свидетельствует, в частности, проникновение дунайской гидронимии в Литву (*Топоров* 1988. С. 297).

Значение культуры Прага — Корчак как первой достоверно славянской — праславянской — культуры заключается еще и в том, что эта культура объединяет те регионы славянского мира, которые с распадом праславянской общности стали ареалами самостоятельных славянских этнолингвистических групп — южных славян, западных славян и славян восточных. Памятники пражской культуры достигают Балкан и Среднего Поднепровья — будущей Русской земли.

Вместе с тем, предполагаемый механизм дифференциации балто-славянского континуума — отделение пражской культуры и формирование общеславянского самосознания в столкновении с Византией на Дунайской границе — может прояснить и ситуацию в Восточной Европе. Существенно, что балты, оказавшиеся на периферии интенсивных этногенетических процессов, не только не создали единой археологической культуры (см. в кн.:

https://RodnoVery.ru

Финно-угры и балты в эпоху средневековья), но и не обрели общего самосознания, которое выражалось бы в самоназвании: *балты* — кабинетный этникон, характеризующий носителей балтской языковой семьи.

При этом балтская периферия оказывалась одновременно и центром былой балто-славянской общности: интенсивные этнические процессы проходили на *границах* этой общности. Речь сейчас идет не столько о маргинальной и одновременной пражской культуре пеньковской культуре, приписываемой обычно антам (см. *Седов* 1995. С. 68—94) и прекращающей свое существование с появлением хазар (к VIII в.) — о ней еще будет говориться ниже, сколько о более устойчивых культурных общностях на Севере. Это так называемые древности длинных курганов и новгородских сопок. По самым смелым датировкам эти памятники появляются на севере лесной зоны Восточной Европы в V—VI вв. (основная масса сопок датируется VIII—IX вв.), одновременно с распространением памятников пражской культуры на юге[14], и доживают до X в., времени сложения Древнерусского государства. В соответствии с ареалами длинные курганы традиционно приписываются племенам псковских, смоленских и полоцких кривичей, сопки — словенам новгородским[15].

Неясно, насколько кривичи и словене участвовали в первоначальном расселении и дунайских походах славян: этникон кривичи известен на Балканах; словене — «свое имя», которым прозвались, согласно Нестору, славянские племена, пришедшие с Дуная, в крайних пределах славянского мира, что характерно для этнонимии пограничных зон — ср. словенцев и словаков на Дунае. Очевидно лишь, что в культурном (археологическом) отношении ни длинные курганы, ни сопки не связаны с пражской культурой. Напротив, для длинных курганов, особенно в Верхнем Поднепровье, очевидны связи с местными балтскими традициями (комплекс женских украшений), что может свидетельствовать об отделении кривичей от балто-славянского континуума под влиянием собственно славянской колонизации: ср. одну из этимологий этнонима *кривичи* — балто-славянское *kreiuo-, от *kreio 'отделяю, отрезаю' (это значение «края» вообще оказалось весьма продуктивным в славянской ономастике — ср. значение слова *Украина*). Их особое окраинное положение долго осознавалось в древнерусской традиции — и в середине XII в., когда из летописей почти исчезли названия славянских племен, полоцкие князья назывались в Ипатьевской летописи «кривичскими» (под 1140 и 1162 г.; особой была и судьба этих князей, первыми получивших свой удел еще при Владимире Святославиче). Вместе с тем с ареалом длинных курганов связаны и находки т. н. рифленых ременных пряжек VI—VII вв., имеющих среднеевропейское происхождение. В. В. Седов (1995. С. 236) обнаружил дунайские прототипы лунничных височных колец из смоленско-полоцких длинных курганов. С расселением славян через территорию балтов (балто-славян?)

---

[14] В последние годы на Северо-Западе России открыты и единичные памятники, близкие культуре Прага — Корчак.

[15] Проблема взаимоотношения культур, оставивших длинные курганы, «сопковидные насыпи» и сопки, выглядит ныне более сложной (ср. статьи А. Н. Башенькина, И. В. Ислановой в сб. *Этногенез и этнокультурные контакты славян*); для нас существенно, что кривичи и словене в предгосударственную эпоху составляли некую общность, отмеченную летописной традицией (см. ниже).

https://RodnoVery.ru

увязывается и сложение культуры сопок. Так или иначе, наиболее активными оказываются маргинальные зоны балто-славянского континуума, где выделяются «диалектные» археологические культуры.

Лингвистические исследования также обнаруживают трансконтинентальные связи славянских диалектов, в том числе кривичских и западнославянских (С. Л. Николаев), ильменско-словенского и «дунайско»-словенского (А. А. Зализняк). Данные этнической ономастики очевидно свидетельствуют об участии восточно- и западнославянских племенных образований в передвижениях славян: *другувиты, кривитеины* византийских источников на Балканах и *дреговичи, кривичи* в Восточной Европе, *ободриты* на Дунае и в Полабье, *сербы* балканские и *сербы* лужицкие, *поляне* Малой Польши и *поляне* киевские, *северы* на Балканах и *северяне* на Десне и т. д. — разделились в процессе расселения (*Ловмяньский* 1964. Т. 2; *Трубачев* 1976). Наконец, этникон *венеды*, которым именовали праславян латинские авторы, а затем немцы в западном ареале расселения славян и финны (*чудь*) на северо-западе, также, по некоторым предположениям, вошел в собственно славянскую этнонимию, если возводить к нему племенное название *вятичи* на крайнем востоке славянского ареала. В арабских источниках X в. упоминается город В. нтит, расположенный в восточных пределах расселения славян, там же в письме хазарского царя Иосифа помещается племя *в-н-н-тит*: это название очевидно соответствует имени *вентичи/вятичи* (ср. *Минорский* 1963. С. 147; *Новосельцев* 1965. С. 387 и сл.). По летописному преданию, радимичи и вятичи пришли с запада «от ляхов», и могли принести с собой предания о венедском происхождении, отличающих вятичей от прочих славян (недаром сама форма этнонима — патронимическая, указывающая на происхождение от предка-эпонима, в летописи — Вятко).

Существенно, что славяне шли в Восточную Европу разными путями и в разное время на протяжении VI—X вв., имели различающиеся диалекты и были носителями разных археологических культур. Два основных их маршрута могут быть реконструированы на основании данных археологии и языкознания, а также традиции, донесенной летописью: поляне, северяне и древляне, наследники пражской культуры, пришли на Среднее Поднепровье из Подунавья; маршрут вятичей, радимичей и дреговичей, видимо, вел через земли «ляхов» и территорию нынешней Белоруссии (там сохранились и гидронимы типа *Вяча, Вятка*) и еще севернее через те же земли и Литву лежал маршрут кривичей (их южная группировка прозвалась *полочане)* и словен новгородских.

Исследования по этнической ономастике восточнославянских племен (см. *Хабургаев* 1979) позволяют выделить те же группы этнонимов, сама форма которых может свидетельствовать о путях их расселения и этнической истории. Этнонимы с суффиксом *ан-е* и ему подобным (включая общее самоназвание *словене*) относятся к «старым» славянским названиям, восходящим к обозначениям «ландшафтных» зон: этноним *поляне* связан с «полем», расчищенном под пашню, «Польской землей», *древляне — дерева* — с «деревьями», «лесом», «Деревской землей», *северяне — север* — с обозначением области, Северской земли в Левобережье Днепра, *полочане* — с рекой Полотой. Этнонимы с суффиксом *ич-и*, обозначающим принадлежность к роду, племени (как в современных русских отчествах), в соответствии с реконструкцией, предлагаемой

https://RodnoVery.ru

Г. А. Хабургаевым, имеют более сложное происхождение. Так, этноним *дреговичи* должен обозначать обитателей болотистой местности (*дрегва*) в бассейне Припяти, но его реконструируемая основа — **дрегъв-а* — сходна с неславянскими этнонимами типа *литва* (и даже этниконом иранского происхождения — *мордва*) и т. п. Сходную основу имеет и этноним *кривичи*, означающий потомков **крив-ы* («живущих на окраине») или Крива, предполагаемого мифического прародителя кривичей, имя которого совпадает с именем мифического первожреца Криве в балтской (прусской и литовской) традициях; существенно, что «племенное» имя кривичей было перенесено латышами на русских, которых называют krievs[16]. Все это позволяет предполагать, что дреговичи, как и кривичи, в процессе расселения в Восточной Европе поглотили балтский субстрат, отразившийся в их балто-славянской этнонимии; показательно, что племена радимичей (в бассейне Сожа) и вятичей (в бассейне Оки) также расселялись в пределах балтского ареала.

Этот процесс расселения — процесс земледельческой колонизации (см. ниже) — был во все времена, от «дунайской прародины» до «освоения целины» в середине XX в., характерен для славянской и особенно восточнославянской культуры: В. О. Ключевский не без оснований считал процесс колонизации основой становления русских городов и русской государственности. Процесс расселения, однако, был связан не столько с прогрессом земледельческого хозяйства, сколько с быстрым истощением почв при подсечно-огневом земледелии: «гнезда» славянских поселений, открытые археологами, свидетельствуют не о «гнездовом» сосредоточении деревень, а о вынужденном перемещении поселков на новое место (*Горюнов* 1981). «Подвижность» славян отмечали и древние историки: склавинов и антов, пишет Прокопий, «издревле звали "спорами" (буквально — "рассеянные", *В. П.*), как раз из-за того, думаю, что они населяют страну, разбросанно расположив свои жилища. Именно поэтому они и занимают неимоверно обширную землю» (*Свод.* Т. 1. С. 185; ср. *Литаврин* 1986. С. 101). Но в самосознании самой славянской (праславянской) культуры «оседлость», стремление к оседлому быту были, естественно, доминирующими: «по мнозех же времянех *сели* суть словени по Дунаеви», в процессе расселения славянские племена «седоша» по Днепру, а другие — по Припяти и т. д. (ср. соответствующую праславянскую лексику: *Журавлев* 1996. С. 118—119).

В изложении летописца насилие волохов привело к расселению славян на Вислу и Днепр и далее вплоть до Ильменя, где словене прозвались «своим именем» в отличие от ляхов, днепровских полян, древлян и прочих. Не это ли движение, затронувшее, согласно Повести временных лет, ляхов, мазов-

[16] Странное, на первый взгляд — уничижительное звучание этнонима, напоминающее о «кривых» персонажах славянской демонологии, о фольклорном противопоставлении *кривды* на земле *правде* на небе и т. п., можно считать характерным для пограничных — маргинальных жителей, сочетающих традиции своего и чужого этносов: ср. наделение кривым жезлом некоторых ряженых персонажей — представителей «того света» в славянских календарных обрядах (*Толстая* 1998) и реконструируемое имя культурного героя полян — Кия, означающее палицу, собственно *кий*, «правильное», «прямое» оружие или орудие. Возможно, и в паре этнонимов *кривичи — поляне* следует усматривать противопоставление центра и периферии — края, и Нестор унаследовал свой этноцентризм из праславянской эпохи.

https://RodnoVery.ru

шан и поморян, повлияло на начавшееся «не позднее IX века» [*Янин, Зализняк* 1993. С. 192] сложение древненовгородского диалекта, сочетавшего черты западных и восточных славянских говоров?

Высокая степень проницаемости балто-славянского ареала для «дунайских импортов» отражает относительное единство связей у выделяющихся на окраинах этого ареала славянских группировок. Эти связи способствовали распространению и сохранению общеславянского самосознания, воплощенного, в частности, Нестором в предании о «дунайской прародине».

Следует отметить еще одно обстоятельство, существенное для понимания диалектики «центра» и «периферии» в процессе славянского расселения. Уже говорилось, что Киев не принадлежал географически к центру Древнерусского государства, равно как и к центру этнической территории восточных славян: скорее, он располагался на пограничье степной зоны. В этнокультурном плане территория Киевского Поднепровья — племени полян — лежала на пересечении трех культурных зон: в степи обитали кочевники, в лесостепном Правобережье в VIII—X вв. существовала т. н. культура Луки Райковецкой, приписываемая летописным древлянам, в Левобережье — роменская культура северян. Культура собственно киевского региона в VIII в. — т. н. волынцевская — синтезировала черты славянских и степных (объединенных в это время Хазарией) культур. Это «центральное» (на пересечении разных зон) и одновременно маргинальное положение Киева аналогично такому же положению северного центра будущей Руси — Новгорода, расположенного, как и Киев, на важнейшей речной магистрали, где, по летописи, сосредоточивались интересы не только словен новгородских, но и кривичей и даже финно-угорских — чудских племен, собственно чуди и мери, а по данным языкознания складывался особый смешанный тип говоров. Можно заметить, что это свойство всякой столицы, в силу своего «административного» положения становящейся новым «Вавилоном», центром смешения «языков», но появление древнерусских «столиц» на Днепре и Волхове было как бы запрограммировано самим процессом славянского расселения.

Летописное предание об основании Киева также оказывается «прогностическим» для древнерусской истории. Как уже говорилось, отвергая вариант предания о происхождении названия Киев от имени перевозчика Кия, Нестор реконструирует дунайские деяния этого легендарного предводителя племени полян.

Отметим при этом, что легенда о «перевознике» через Днепр представляет собой характерное топонимическое предание, и именно оно оказывается связанным с историческими реалиями начального Киева. Дело в том, что Киев, точнее — памятники на территории будущего города, был в VIII—IX вв. «форпостом» левобережной волынцевской культуры на Правобережье Днепра. Волынцевская культура синтезировала славянские и степные — салтовские или хазарские — традиции в Среднем Поднепровье: ареал этой культуры совпадает с той территорией, которая легла в основу княжеского домена, Русской земли в Среднем Поднепровье. Этот домен сформировался, в свою очередь, на землях тех славянских племен, которые платили дань хазарам — вокняжившийся в Киеве со своей русской дружиной Вещий Олег присвоил себе хазарскую дань (см. ниже). Салтовские черты волынцевской культуры очевидно отражают «хазарский» период в истории Среднего Поднепровья.

https://RodnoVery.ru

Но летописная легенда о «переносе столицы» полян из дунайского Киевца на днепровские горы прообразует те реальные процессы расселения, роста государственной территории и градообразования на Руси, которые обозначали одновременно и новые центры и границы уже в X—XIII вв.: ср. Владимир Волынский и Владимир на Клязьме, Юрьев на Роси и Юрьев в «чудских» землях (Тарту-Дерпт) и т. д. (см. ниже 4.2.7).

Сам Дунай был одновременно и границей, и центром великого славянского расселения[17].

3. Первые события славянской истории
Авары и волохи в летописном предании
Земледельческая колонизация

Нестор не был первым историком, писавшим о славянах — имя славян появилось на страницах византийских и западноевропейских хроник в VI-VII вв., когда из балто-славянской периферии позднеантичного мира они прорвались на границы раннесредневековой цивилизации. Но перед русским летописцем стояла задача «повышенной сложности», ибо в его источниках — византийских хрониках Иоанна Малалы и, прежде всего, Георгия Амартола славяне и Русь не считались принадлежащими всемирной истории. Конечно, они упоминались в хрониках того же Амартола, Продолжателя Феофана и др. (вплоть до XIII в. — ср. *Бибиков* 1998. С. 171—180) как угрожающие Византии северные варвары, но не были включены в круг цивилизованных народов, признаваемых библейской традицией (в ее античновизантийской редакции), были, скорее «возмутителями» всемирно-исторического процесса, чем его участниками, отождествлялись с Гогом и Магогом (ср. *Свод*. Т. 1. С. 281—282), тем более, что их появление на границах Византии совпало с очередным периодом эсхатологических ожиданий — концом 6-го тысячелетия от сотворения мира[18]. Византийское (да и латинское) «зеркало» в этом отношении было «кривым» для славянских народов.

Поэтому Нестор в космографическом введении к Повести временных лет использует библейскую традицию и помещает славян и русь среди народов — потомков Иафета (чего не было в его византийских источниках), повествует о расселении потомков Сима, Хама и Иафета после вавилонского столпотворения. «По мнозех же временех сели суть словени по Дунаеви, где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска». Затем следует описание дальнейшего

[17] Ср. о значении границы для соседей Византии и Римской империи, в том числе славян (*Иванов* 1998) и германцев, обретших свою «идентичность» в столкновении с Римом (*Хедеагер* 1993).

[18] Лишь в X в., когда Болгария и Русь стали христианскими державами, анонимный византийский автор, памятуя апостольские послания (Кол.3.11), стал призывать к признанию всех христианских народов «чадами божьими» и не именовать болгар «варварами» и «скифами» (*Литаврин* 1974. С. 105). Впрочем, Михаил III, отправивший миссию Кирилла и Мефодия в Моравию, именует в письме к римскому папе даже латынь (!) «языком варварским и скифским».

https://RodnoVery.ru

расселения славян в собственно дунайском бассейне, первое историческое событие — нашествие волхов (волохов) на «словен дунайских» и их расселение к северу и северо-востоку — на Вислу, где они прозвались ляхами, «и от тех ляхов прозвашася поляне, ляхове друзии лутичи, ини мазовшане, ини поморяне». Так же, пишет Нестор, появились славяне и на Днепре — поляне и древляне, между Припятью и Двиной — дреговичи, на Двине — полочане; славяне же, которые сели у Ильменя, прозвались своим именем — словене, севшие на Десне — северяне.

В космографической части летописи нет погодных дат, поэтому интерпретация начального события славянской истории зависит от того, кого следует понимать под волхами-волохами. Уже говорилось, что в самом широком смысле в славянской традиции — это романоязычные народы, от румын-влахов до итальянцев.

Для понимания того, кем были волохи русской летописи, необходимо, прежде всего, обратиться к контексту летописной истории славян на Дунае. Уже в датированной части летописи, а не в космографическом введении, под 898 г. Нестор рассказывает о походе угров-венгров с востока мимо Киева и через Карпатские — Угорские — горы на Дунай: «и почаша воевати живущая ту волохи и словени. Седяху бо ту преже, и волохове прияша землю словеньску. Посем же угри прогнаша волъхи, и наследиша землю ту, и седоша с словены, покорivше я под ся, и оттоле прозвася земля Угорьска» (*ПВЛ*. С. 15). Венгры действительно обрели свою новую родину на Дунае в бывшей римской провинции Паннония на рубеже IX и X вв. в войнах с Византией и германскими королями — наследниками Франкской империи Карла Великого. Кочевники-венгры подчинили живущих в Паннонии славян, заимствовав у них многие навыки земледельческой культуры и многие слова, среди которых было и слово «олас» — «влас, влах, волох», означавшее **франков**. Власами, влахами называли франков оказавшиеся под их властью хорваты и словенцы (ср. *Шушарин* 1997. С. 185)[19]. Значит, речь в летописи идет о волохах-франках, уничтоживших в конце VIII в. Аварский каганат и подчинивших славянские племена, ранее попавшие под власть авар (ср. *Шахматов* 1919. С. 25—26; 1940. С. 84). Фрагмент латинских анналов повествует о походе Карла Великого в славянские земли к востоку от Эльбы: «В 789 году был король Карл в Склавании, и пришли к нему короли славян Драгит и сын его, и другие короли [...] с остальными королями винидов; и он пошел до реки Пене и подчинил эти племена свой власти, и возвратился во Франкию» (*Свод*. Т. 2. С. 447). Князья славян — хорутан-словенцев, хорватов Далмации, ободритов — стали вассалами франкских императоров (см. *Ронин* 1982).

Мы видим, что составитель франкских анналов использует традиционные обозначения славян — греческое *склавины*, восходящее к самоназванию *словене*, и латинское *виниды* — венеды. И хотя Карлу оказались подчинены не все славянские племена, а лишь западная их часть, примыкавшая к границам Франкского королевства, этот период действительно стал существенной вехой в истории славян — недаром к имени Карла восходит в праславянском

[19] Известия о балканских влахах — романоязычных этнических группах, занимающихся разведением скота на горных пастбищах, появляются в источниках X—XI вв. (ср. *Оболенский* 1998. С. 19—20).

https://RodnoVery.ru

языке высший титул, наименование главы государства — *король*. Существенность «франкского влияния» на развитие славянских земель все в большей мере подтверждается данными археологии: распространением франкских (т. н. рядовых) погребений с мечами и шпорами, характерных для франкских дружинников не только каролингского, но и меровингского времени. Нашествие волохов на славян можно относить, таким образом, к концу VIII в.

Но тогда выясняется, что из последовательного летописного повествования о расселении славян выпадает начальный — аварский — период. С конца VI в. авары вместе со славянами атакуют Византию и создают каганат в Подунавье, в Паннонии: собственно авары и были главными врагами франков-волохов в Центральной Европе. Это парадоксальное «игнорирование» аваров (Шахматов — 1940. С. 91—92 — предлагал даже конъектуру, согласно которой *обры*, а не *волохи* упоминались как первые «находники» на дунайских славян) находит, однако, объяснение в летописном контексте. После описания расселения славян в Восточной Европе и упоминания других «языков», «иже дань дают Руси», Нестор возвращается к дунайской истории, а именно к кочевникам — болгарам, пришедшим из Причерноморских степей — «от скифов, то есть от хазар» — и уграм, которые унаследовали славянскую землю на Дунае. Известия о болгарах и уграх основаны на данных хроники Амартола — тюркоязычные кочевники хазары, вытеснившие болгар из Восточной Европы, отождествлены там со скифами, «северными варварами», со времен Геродота известными греческой историографии. К этим данным примыкает и известие об аварах-обрах, но это известие сводится к эпическому сюжету. Обры воевали со славянами и примучали племя дулебов, запрягали в свои телеги дулебских жен; из концовки повествования, где говорится о том, что обры были велики телом и умом горды, и «Бог потреби и (истребил их)», ясно, что для летописца авары — уже эпическое племя великанов, практически не имеющее отношения к тем историческим реалиям, которые сохраняются в Подунавье — к Болгарской и Угорской землям. «И есть притъча в Руси и до сего дне: погибоша аки обре; их же несть племени ни наследка» (*ПВЛ*. С. 10). История же, судя по ремарке Нестора, продолжается дальше, когда приходят печенеги и угры, уже при русском князе Олеге.

Показательно, что известие о хазарах также помещено в космографической части летописи, увязано с расселением славян и сводится к эпическому сюжету. После расселения полян на киевских горах и смерти эпических братьев — Кия, Щека и Хорива — поляне «быша обидимы» древлянами и другими соседями. Тогда к ним явились хазары и стали требовать дани. «Съдумавше же поляне и даша от дыма меч». Хазарские старцы предрекли недоброе от такой дани, ибо сами хазары «доискались» ее саблями, обоюдоострые же мечи свидетельствуют о будущем господстве данников над угнетателями. «Яко же и бысть, — говорит Нестор, — володеють бо козары руськии князи и до днешнего дни» (*ПВЛ*. С. 11—12). Это предание о хазарской дани завершает космографическое введение. Далее следует собственно историческая часть — погодные записи о начале Русской земли в царствование императора Михаила (852 г.), о его победе над болгарами (858 г.), наконец, о дани, которую брали варяги на севере Восточной Европы с чуди, словен, мери и кривичей, и хазары — на юге, с полян, северян и вятичей (859 г.). Но это была уже

https://RodnoVery.ru

не эпическая дань «мечами», а историческая «мехами» — хазары брали «по беле и веверице от дыма» (хозяйства).

Таким образом, эпохи аварского и хазарского господства над славянами отнесены Нестором к доистории — история начинается тогда, когда появляются исторические свидетельства о Руси, и о значении этого перехода придется говорить ниже. Характерно, что не только в древнерусской, но и в общеславянской (праславянской) традиции авары-обры наделялись обликом допотопных — доисторических — исполинов (ср. чеш. obr, др.-польск. obrzym — «великан»: *Фасмер*. Т. 3. С. 107); такова была эпическая традиция не только у славян, которые на Балканах могли именовать великанов *элинами* (эллинами — древними греками) или даже *латинами* (крестоносцами-латынянами — *ЭССД*. Т. 1. С. 301—302), но и у других народов — у народов Поволжья эпическая память сохранила образ великанов алангасаров, соединив воедино аланов и хазар.

Конечно, историческая роль этих народов не сводилась к функциям эпических противников славян: те же авары (как позднее болгары и хазары) были не только врагами и угнетателями, но и союзниками славян в общем натиске на Византию — вместе они прорвали дунайский лимес в начале VII в., вместе осаждали Фессалоники и ходили походом на Царьград — Константинополь. Это движение, судя по археологическим находкам, охватывает и восточноевропейскую периферию Аварского каганата — вплоть до Среднего Поднепровья — будущей Руси, сохранившей притчу об ушедшем могуществе авар (ср. *Рыбаков* 1953; *Гавритухин, Обломский* 1996. С. 146 и сл.). Вместе с тем, вторжение авар на славянские земли также послужило очередным импульсом для расселения славян не только на Балканах, но и к северу, в Польшу до Мазурии, как о том свидетельствуют находки славянских пальчатых фибул и собственно аварских вещей — характерных для кочевников металлических украшений поясов и конской сбруи. К концу VII в. эта волна расселения славян охватывает лесостепь Восточной Европы, и т. н. культура Луки Райковецкой, занимающая территорию летописных древлян в Правобережье Днепра, и близкая ей волынцевская культура в Днепровском Левобережье, на территориях летописных полян (Киева) и северян, сменяют древности пражской и пеньковской («антской») культур. Параллельно этому расселению в противоположном направлении — к Дунаю — двигалась орда тюркоязычных кочевников болгар, ведомая Аспарухом. «Словеньску же языку, яко же рекохом, живущю на Дунаи, придоша от скуфь, рекше от козар, рекомии болгаре и седоша по Дунаеве, и населници словеном быша» (*ПВЛ*. С. 10). Болгары действительно отступали на Дунай (а затем и в Среднее Поволжье — в Волжскую Болгарию) под натиском хазар, которые обложили данью среднеднепровских славян, о чем рассказывает летопись уже в исторической части.

* * *

Обры-авары и Дунай вошли в славянскую эпическую традицию как племя великанов и легендарная река, относящиеся к предыстории, эпохе перехода от мифоэпического периода к историческому. В связи с этим нельзя не вспомнить еще один архаичный эпический сюжет, характерный для славян. В европейском фольклоре поколение великанов исчезает тогда, когда на зем-

https://RodnoVery.ru

ле появляется поколение настоящих людей (в отличие от библейского сюжета эти поколения не разделены потопом). Как правило, настоящие люди — это пахари: их появление знаменует конец доисторической эпохи — эпохи господства грубой сверхчеловеческой силы, не связанной с достижениями человеческой культуры, в том числе правильной и искусной обработкой земли. Этот сюжет хорошо известен русскому эпосу: в былине о великане Святогоре и Микуле Селяниновиче богатырь не может поднять «сумы переметной», которую несет крестьянин Микула. В суме заключена тяга «матери сырой земли», неподвластной первобытному великану, ей владеет простой человек — пахарь[20].

В этом отношении характерно сохранившееся в памяти русских людей и донесенное летописью предание о дулебских женах, которых мучили обры — запрягали их в свои арбы; праславянское слово «иго», которым в древней Руси обозначали и гнет, насилие, первоначально значило «ярмо, воловья упряжь» (*Журавлев* 1996. С. 143). Видимо, в летописи мы имеем дело с фрагментами «земледельческого» эпоса, где эпические враги используют женщин в качестве тягловых животных, налагая на них ярмо — «иго»[21]. Обычай брать дань с плуга — с «рала» — подкреплял это значение.

Но, как мы видели, земледельческая традиция в эпосе славян была связана отнюдь не с мотивом гнета. Напротив, в тех же русских былинах о Микуле пахарь оказывался сильнее князя-чародея Вольги Всеславьевича — тот со всей своей конной дружиной не может угнаться за оратаем, пашущим в поле, княжеские богатыри не могут вытащить его сошника из земли. Конечно, этот сюжет можно рассматривать как отражающий мировоззрение крестьян Русского Севера. Но независимый средневековый источник — младший чешский современник Нестора хронист Козьма Пражский — рассказывает предание о том, как чехи выбирали себе князя, и выбор пал на пахаря Пршемысла — у него в руках расцвела ветвь, которой он погонял волов во время пахоты (Козьма.I.6; библейские мотивы — процветший жезл Аарона и призвание пахаря Саула пророком Самуилом на царство — характерны для Чешской хроники, как и для христианской хронографии в целом, в том числе древнерусской — см. ниже: западноевропейские параллели приведены еще у А. Н. Афанасьева. Т. 1. С. 558—559; ср., однако, ритуал первой пахоты у восточных славян, где пахарь должен иметь при себе вербную ветвь — *Лысенко* 1993). Крестьянское происхождение — от гостеприимного оратая Пяста — имела и польская княжеская династия; согласно хронике Галла Анонима (I, 2—3), князь Попель не пригласил к пиршественному столу двух чужестранцев (тяжкий грех по традиционным представлениям славян о гостеприимстве) и их приютил бедный пахарь, внуку которого и был уготован княжеский пре-

[20] Характерно, что само имя *Микула — Никола* связано с культом св. Николая, в русской фольклорной традиции воплощающего земное благополучие, плодородие (и сопоставляемого даже с культом Волоса в древнерусском язычестве — см. *Успенский* 1982. С. 53 и сл.).

[21] По летописному свидетельству, еще в 1541 г. крымский хан угрожал впрячь в соху великого князя (будущего Ивана Грозного) и заставить его сеять золу. Впрочем, известно и летописное предание о том, как князь Роман Галицкий впрягал пленных литовцев в плуг (*Соловьев*. Кн. XIX. С. 98).

https://RodnoVery.ru

стол. В средние века герцог — правитель словенской области Каринтия (земля летописных хорутан) — наряжался в крестьянскую одежду, прежде чем воссесть на престол. Марко Кралевич, герой-воин сербских юнацких песен, слушает попреки матери, которая устала стирать его окровавленные после боев рубашки, и отправляется на пахоту. Правда, он распахивает дорогу, по которой едут янычары, и побивает их плугом (*Вук Караджич* 1987. С. 227—228), но и здесь очевидно противопоставление пахаря воинам-завоевателям. В другой сербской песне (*Вук Караджич* 1972. № 236) сама Божья Матерь наделяет молодого оратая воловьей упряжкой с яворовым ярмом; ср. популярные в средневековой Руси апокрифические сочинения «Как Христос плугом орал» и т. п. (*Клибанов* 1994. С. 55 и сл.), мотивы которых сохранились в украинских колядках о боге, идущем в поле за золотым плугом, русских обсевальных песнях о Василии-пахаре и Марии, ходящей за плугом и просящей бога об урожае, и т. п. (ср. *Потебня* 1887. С. 99 и сл.; *Успенский* 1982. С. 53; *Обрядовая поэзия*. Т. 1. С. 255)[22]. Представления об изначальности крестьянского труда и о том, что пахарь выше князя-воина, оказываются присущими, таким образом, всем ветвям славянства — восточной, западной и южной. Конечно, и для праславянского общества было характерно презрительное отношение аристократии и воинов к земледельцам — смердам («смердящим» — ср. библейский мотив расплаты за грехопадение: «В поте лица твоего будешь есть хлеб»), но и в средние века князья, пусть лицемерно, но должны были проявлять заботу о кормильцах-смердах. Недаром в русской средневековой традиции (во всяком случае с XV в.) земледельческое сословие стало называться *крестьянами*, то есть собственно христианами, истинно православным народом[23].

Можно считать рискованным возведение средневековых книжных легенд и тем более былинных сюжетов к праславянской древности[24], но славянская этнонимия — названия древних славянских племен — свидетельствует о существенности для самосознания славян земледельческой основы их хозяйства. Это относится к упомянутым этнонимам *поляне* (племена, обитавшие в Малопольше и Киевском Поднепровье), связанный со значениями «поле, пахотные земли» (к нему восходит и название Польша), *ляхи* — польские племе-

---

[22] Показательно, что новогодние ритуалы пахоты (Василий — воплощение Нового года), в древнем мире производившиеся священным царем, в славянской традиции сохранила крестьянская среда: ср. также выборы пахаря для ритуальной запашки на Пасху и т. п. (*Гацак* и др. 1997. С. 358).

[23] Так или иначе, на Руси неизвестны литературные произведения, относящие смердов к низшим существам, «полуязычникам-полудьяволам», каковым было отношение к вилланам в раннесредневековой Франции (ср. *Бессмертный* 1988). Впрочем, отношение к крестьянскому труду и сословию и на Западе было неоднозначным: именно земледелие считалось угодным Богу, а сыновьям крестьян дозволялось принимать священнический сан (*Гуревич* 1984. С. 271).

[24] К глубокой архаике относятся фольклорные мотивы богатырской пахоты на Змее (происхождение Змиевых валов), а также ритуалы опахивания селений во время падежа скота и т. п. (ср. *Успенский* 1982. С. 100—101; СМ. С. 287—288, 301—302). Мотив новогодней обрядовой пахоты, известный в кукерских болгарских ритуалах, имеет очевидные античные истоки (см. *Арнаудов* 1972. Т. 2. С. 94 и сл.) и сохранялся в русских колядках — обычаях «плугу кликать» и т. п., запрещаемых еще грамотой Алексея Михайловича в 1649 г.

https://RodnoVery.ru

на, собственно поляки, *лендзяне* — данники Руси в пограничье Руси и Польши, чьи имена означают *лядь*, расчищенную от леса под пашню землю. Ландшафт вообще был существен для древней славянской этнонимии: Нестор противопоставлял «смысленых» полян древлянам (Деревам), живущим «в лесех звериньским образом»; характерен и этноним *дреговичи* (*другувиты*), восходящий к обозначению «дрягва», болота. Сходным образом, по предположению Р. Якобсона, этноним *чехи*, означавший «настоящий народ, чадь», противопоставлен имени *ляхи*, нового народа, заселившего пустошь — необработанную землю. Племенные обычаи затрагивали и традиции земледелия: сопки и длинные курганы — погребальные памятники новгородских словен и кривичей — располагались соответственно на возвышенностях и в низинах, отмечая предпочтение, которое отдавали эти племена разным почвенным условиям.

Со славянскими племенами распространились в Восточной Европе пахотные орудия (сошники, которые находят при археологических раскопках — см. *Седов* 1982. С. 274) и, стало быть, пашенное земледелие. Традициями хозяйства славян определялись не только возможности, но и необходимость освоения новых и новых земель — **земледельческая колонизация**. Дело не только в тех исторических импульсах к расселению, которые получили славяне на Дунае: само земледельческое хозяйство — подсека с выжиганием леса под поле и созданием плодородного, но быстро истощающегося пахотного слоя — обусловливало подвижность славянского быта, переход на новые земельные участки; по́зднее (конец XIV в.) др.-рус. обозначение сельского земледельческого поселения — *деревня* — напоминает о главном занятии первых земледельцев, очистке пашни от деревьев (ср. выше о полянах, древлянах, а также *Куркина* 1998). Подсечное земледелие требовало коллективных, общинных усилий — община именовалась на Руси *мир* (ср. поговорку: *Мир землю держит, до неба достает*), или *вервь*: если предполагать взаимосвязь этих значений, то границы мира-общины, общинного договора о коллективных работах, коллективной правовой ответственности и т. п. (ср. о договорных началах мира-общины — *Топоров* 1989. С. 43 и сл.), обозначались вервью — мерной веревкой, которой определялся участок земли под распашку (ср. *Фасмер*. Т. 1. С. 294). Недаром Ключевский считал колонизацию «основным фактом русской истории» вообще[25].

Соответственно, в славянской и русской традиции «черная земля», «мать сыра земля», воплощающая пашню, была **святой землей** (*Толстой* 1997. С. 274—275), для которой, в силу самого славянского понимания *святости*, свойственна была тенденция к расширению, охвату «всего мира» (*Топоров* 1995. Т. 1. С. 478—481); естественным с этой точки зрения было и фольклорное включение библейской Святой земли в состав Святой Руси. За этой зем-

[25] Характерно романтическое отношение к русской традиционной общине славянофилов, которые усматривали в ней основу будущей мировой гармонии: «Если и есть какая-либо правда в человеческом братстве, если чувство любви и справедливости — не обманчивое представление, но живая и нетленная сила, исток будущей жизни Мира, то не германец — аристократ и завоеватель, но славянин — мирный труженик, безразличный к иерархии чинов, призван сослужить миру эту славную и плодотворную службу» (*Хомяков* 1900. Т. 5. С. 319; ср. *Безансон* 1999. С. 11 и сл.).

https://RodnoVery.ru

лей лежало «*Дикое поле*» — степь, где господствовали кочевники — «дикие половцы», «поганые» русских летописей, набеги которых были «Божьей казнью» в поучениях христианских писателей.

В исторической реальности раннего средневековья без этой земледельческой основы невозможно было не только существование «кочевых государств» Евразии — недаром в славянской исторической традиции такое место занимают сюжеты об иге, дани со славян; без нее невозможно было и государственное развитие самой Руси.

https://RodnoVery.ru

ГЛАВА 3. НАЧАЛО РУСИ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИСТОРИЯ И ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ МИФЫ

Включение славян и древнейшей Руси во всемирную историю происходило на глазах сложившихся цивилизаций — Византии, империи Каролингов и Халифата. При этом происходило не только «политическое» столкновение народов, но и столкновение мировоззрений, что, естественно, нашло отражение в исторических памятниках.

На взгляд цивилизации, пришельцы — варвары, которым место на периферии — за границами культурного мира, «за Дунаем»: в границах цивилизации они могут оказаться лишь будучи на службе у средневековых государей. На этих условиях Византия допускала на свои земли варваров: так, византийский император Ираклий разрешил поселиться на своих землях хорватам и сербам, чтобы те сражались с аварами (*Константин Багрянородный*. Глава 31). Но и служба империи или западноевропейским государям не уравнивала славян — «варваров» — с наследниками Рима. Во франкской «Хронике Фредегара» рассказывается о посольстве короля франков Дагоберта к правителю первого славянского государства Само, который сам был франком по происхождению и в первой половине VII в. возглавил сопротивление славян натиску аваров. Франкский посол потребовал, чтобы Само и его народ служили Дагоберту. Само обязался стать со своим народом «людьми» Дагоберта, если тот «решит сохранять с нами дружбу». Посол заносчиво ответил: «Невозможно, чтобы христиане и рабы Божьи могли установить дружбу с псами» (*Свод* Т. 2. С. 369).

Сами же «варвары» стремились внедриться по возможности глубже сначала в государственное пространство, затем — в культурную модель цивилизации или, по крайней мере, воспроизвести у себя ее культурные стереотипы. Так, в Повести временных лет о легендарном родоначальнике полян Кие говорится, что он «велику честь принял от царя», то есть был принят с почестями императором в Царьграде, как были приняты другие правители (см. ниже о приеме, которого удостоилась княгиня Ольга при Константине Багрянородном), а Киев, согласно русским книжникам (НПЛ. С. 103), назван в честь Кия, как Рим в честь «кесаря Рима» (Ромула), Александрия — в честь Александра и т. п. Со времен А. А. Шахматова было очевидно, что Кий — личность легендарная; может быть, это имя и восходит к имени славянского культурного героя, носителя жезла или палицы (таково значение имени *Кий* — вспомним процветший «жезл» пахаря Пршемысла), но скорее летопи-

https://RodnoVery.ru

сец «вывел» это имя из названия города Киева, как он вывел имена братьев Кия из названий киевских горок Хоревица и Щекавица, а имя сестры — из гидронима Лыбедь[1]. И далее в своем рассказе о Кие летописец следует топонимической традиции: Кий пытался обосноваться на Дунае, потому что «доныне» дунайцы знают там городище *Киевец*. Как уже говорилось, это построение ведет летописца и к тому заключению, что Кий должен был отправиться на прием к кесарю, ибо Дунай — это граница Византии, и чтобы утвердиться там, необходимо было получить разрешение кесаря.

Нестору были известны и сходные предания о Кие как перевозчике через Днепр. Но летописцу нужна была фигура культурного героя, основателя города, и он отверг легенду о перевозчике. Культурный герой — характерная фигура, воплощающая переход от доистории (мифоэпического периода) к истории, в этом отношении Кий действительно сродни Ромулу — мифическому близнецу (брату Рема), вскормленному волчицей, и основателю исторического Рима. Исторический Киев в дни летописца был связан с Царьградом (и Римом) путем из варяг в греки и — в исторической ретроспективе — всем ходом славяно-русской истории. Доисторический период давно завершился — на месте «дунайской прародины» славян, где пытался обосноваться легендарный Кий, возникли Угорская и Болгарская земли — но само имя Киева (как и имя новгородских словен, напоминающее о дунайской прародине) служило в летописи залогом непрерывности истории. Да и название самой летописи — «Повесть временных лет» — указывало на эту историческую непрерывность (ср. *ПВЛ*. С. 272 и сл.; *Данилевский* 1995 и ниже, в Заключении).

1. Русь и «вси языци»

Уже говорилось, что разыскания Нестора по начальной истории славян не имели чисто книжного «академического» значения. Ведь главным вопросом летописи, сформулированным в ее заглавии, был вопрос: «Откуда есть пошла Русская земля?» Летописец знал из дошедших до него преданий, что само имя *русь* имеет варяжское (скандинавское) происхождение, и «изначальная» русь была призвана вместе с варяжскими князьями в Новгород. Но язык, на котором составлялась летопись и на котором говорили современные летописцу русские люди, был славянским, тем самым, на который перевели

[1] Нефольклорную искусственность этого построения отмечают и современные фольклористы: многочисленные фольклорные параллели непременно включают трех братьев в некий общий сюжет — так, имеют общеславянское (и, видимо, общеевропейское) распространение сюжеты о трех братьях — первопоселенцах, которые перебрасывают друг другу с горы на гору (через море, залив) топор и т. п. (*Смирнов* 1999). Топор в данном случае может подчеркивать «строительные» функции первопоселенцев, хотя для сюжетов о великанах — первобытных обитателях земли — характерны мотивы разбрасывания скал, огромных камней и т. п. (ср. эстонских ванапаганов и т. п.). Характерно, что с первопоселенцами, перебрасывающимися топором и занимающимися разбоем, расправляется некий странник — старец, оказывающийся Миколаем Святителем (*Смирнов* 1999. С. 352—353): так и былинный Микула сильнее Святогора.

https://RodnoVery.ru

Священные книги славянские первоучители Кирилл (Константин) и Мефодий. Их миссия была направлена ко всем славянским народам, о чем говорится в «Прогласе к святому евангелию», приписываемом самому Константину Философу: «Слышитие оубо, народи Словеньсти. Слышите слово, от Бога бо приде». *Словене* — народы *слова* — должны были услышать *истинное* слово Божие (ср. *Толстой* 1988; *Топоров* 1998. С. 24—25; *Панченко* 1992. С. 200—201). В недавно открытой древней «Службе первоучителю Мефодию» славянский апостол назван не только «великим гражданином Моравской земли» — «слава и похвала» ему идет от «северьских стран» (*Мошкова, Турилов* 1998. С. 16): «северные страны» перестают быть синонимом варварства. Продолжающий кирилло-мефодиевскую традицию русский летописец констатировал: «А словеньскый язык и руский одно есть, от варяг бо прозвашася русью, а первое беша словене» (*ПВЛ*. С. 16).

Причислив современную ему русь к словенскому языку, летописец включил ее в славянскую общность народов, населяющих Европу от Дуная до Варяжского (Балтийского) моря и Новгородчины. Но историческим центром славянской общности для летописца оставался Дунай, так как там, в Моравии, учили Кирилл и Мефодий и там, в Иллирике, провинции Римской империи («от Иерусалима до Иллирика»), согласно христианской традиции (Римл. XV. 19) учил еще апостол Павел — «апостол язычников», составивший два послания к фессалоникийцам, в Солунь — на родину первоучителей славян. Иллирик (и Фракия) стал главным объектом экспансии и колонизации славян (и тюрков-кочевников) со времени царствования Юстиниана (ср. *Свод*. Т. 1. С. 189 и сл.), в церковном же отношении эта провинция некогда находилась под юрисдикцией Рима (что породило споры о праве на власть папы или константинопольского патриарха во вновь крещеной Болгарии — ср. *Оболенский* 1998. С. 103—104). «Тем же и словеньску языку учитель есть Павел, от него же языка и мы есмо Русь, тем же и нам Руси учитель есть Павел» (*ПВЛ*. С. 16). Эта тема равноправия Руси как христианской державы с другими странами оставалась актуальной на протяжении всего средневекового периода, начиная с Илариона: еще Иван Грозный ссылался на летописную легенду об Андрее Первозванном как на свидетельство одновременного распространения христианства на Руси и в Риме.

Летописное изыскание о начале христианства и книжной культуры у славян А. А. Шахматов (1940. С. 80—92) возводил к предполагаемому западнославянскому (моравскому) «Сказанию о преложении книг на словенский язык», посвященному миссии Кирилла и Мефодия и сохранившемуся в составе Повести временных лет. Каковы бы ни были источники этого летописного сюжета (ср. *Флоря* 1985), это изыскание повлияло на дальнейшую работу летописца и на направление поисков места начальной руси среди «исторических» народов.

Главным образцом и источником для построения картины мира средневековых книжников оставалась Библия с ее преданием о расселении потомков сыновей Ноя и «Таблицей народов» (Бытие X). Начальная летопись использовала основанные на той же традиции греческие хронографы — Хронику Малалы (в древнерусском переводе — в составе т. н. Хронографа по Великому изложению, согласно А. А. Шахматову) и Хронику Георгия Амартола: но ни в Библии, ни в «Таблице народов» греческого хронографа не было упоми-

https://RodnoVery.ru

наний ни славян, ни руси. Здесь-то и понадобились приведенные ранее построения: используя Хронику Амартола, где перечисляются полунощные и западные страны в «Афетовом колене», летописец помещает словен вслед за упоминанием Иллирика (*ПВЛ*. С. 7) — ведь в этой римской провинции учил Павел, эту область по приведенным свидетельствам латинских авторов «захватили у ромеев» славяне еще в VII в. В соседней провинции — Паннонии, напоминает далее Нестор, епископом был уже другой апостол — Андроник, а его «наместником» на паннонской кафедре стал первоучитель славян Мефодий. При описании славянского расселения после вавилонского столпотворения летописец отождествляет славян с жителями соседней с Иллириком и Паннонией римской провинции — Норика: «*нарци* (в Ипатьевском списке — *норци*, — *В. П.*), еже суть словени». Норик расположен к северо-западу от Паннонии в предальпийской области, там, где на крайнем пределе славянского расселения в Каринтии жили словенцы — летописные хорутане. Неясно, каким источником пользовался в этом случае летописец, но уроженец Паннонии Мартин Бракарский еще в VI в. при перечислении народов, испытавших влияние христианства, помещает славян (склавов) перед жителями Норика (Nara: *Свод* Т. 1. С. 358— 358)[2]. Видимо, легенды о происхождении христианства у славян стали известны Нестору благодаря кирилло-мефодиевской традиции, определявшей место славян во всемирной истории и всемирной империи — Риме.

Ситуация с русью была гораздо сложнее. Во-первых, русь обитала в той части «полунощных стран», которая не была описана у Амартола — Восточная Европа к северу от «Сарматии» и «Скифии» описана самим русским летописцем. Во-вторых, начальная русь не принадлежала «словенскому языку». Поэтому летописец помещает ее среди прочих неславянских народов Восточной Европы: «В Афетове же части седять русь, чюдь и вси языци: меря, мурома, весь, мордъва» и т. д. (*ПВЛ*. С. 7—8). Русь не случайно оказывается рядом с чудью: в широком смысле так назывались в древнерусской традиции все неславянские — «чужие» народы севера Восточной Европы, в узком — прибалтийско-финские племена Эстонии; эта чудь, согласно летописи, «приседит» к «морю Варяжскому», а сама русь имеет варяжское происхождение. Тут же среди варягов помещает ее уже второй раз летописец: «Афетово бо и то колено: варязи, свеи, урмане, готе, русь». Далее следуют «агняне, галичане, волхъва, римляне, немци, корлязи, веньдици, фрягове и прочии» (там же).

Этот список, на первый взгляд, представляет собой простое перечисление северо- и западноевропейских этниконов, известных летописцу: от варягов до итальянцев — венецианцев и фрягов-генуэзцев. Более того, явной несообразностью в цитируемом фрагменте кажется повторение имени *русь* — сначала среди восточноевропейских, затем среди североевропейских народов. Это давало повод для бесконечных «уличений» Нестора в тенденциозном сочинительстве и вставках в древнюю и более «достоверную» летопись: русь он якобы вставил в перечень варяжских народов потому, что ему стала известна

[2] В этом отношении текст Толковой палеи (ср. Палея толковая. Стб. 237—238: «От Афета же си суть рожшиися языци, иже в столпотворение разделени быша: *а* — мидои, *в* — кападокии, *г* — галати, иже суть кельтеи [...], *ги* — норица, иже суть словени») может отражать более ранний источник Повести временных лет (ср. *Борцова* 1989).

https://RodnoVery.ru

легенда о призвании варягов-руси, в то время как «исконная» русь обитала в Восточной Европе, и т. д. и т. п.

При внимательном чтении мы уже сейчас можем убедиться, что не только русь упомянута в космографическом введении к Повести временных лет дважды. Дважды упомянута и *волъхва*, достаточно точно помещенная между галичанами — галлами (уэльсцами?) и римлянами, жителями Рима: это те самые франки — волохи, которые «нашедши на словени на дунайския» и сели среди них, творя насилие. Такими же «находниками» далее изображает летописец и варяжскую русь в Восточной Европе, среди славянских и финно-угорских племен. Здесь же, кстати, становится ясно, почему для обозначения франков летописец использовал архаичный этникон *волохи*: франками — фрягами в его времена называли уже генуэзцев.

Сама структура списка этнонимов позволяет предположить некую иерархию в перечислении народов: варяги — это не отдельный народ, а общее наименование всех скандинавских племен, которые и перечислены следом — свеи-шведы, урмане-норвежцы (норманны), готе-готландцы; завершает список русь. Далее следуют агняне-англы, которые, казалось бы, уже не относятся к скандинавским народам. Однако далее, в легенде о призвании варяжских князей, летописец включает и англов в число варягов. Возможно, это отражало знания о политической ситуации в Западной Европе, когда Англия сначала входила в состав государства датского конунга Кнута Великого, а затем была завоевана норманнами Вильгельма, герцога Нормандии. Скорее, летописец использовал здесь еще один переводной хронографический источник, в основу которого была положена еврейская хроника середины X в. «Иосиппон», помещавшая русь рядом с англами и саксами, живущими «на великом море». Это совпадение с Иосиппоном тем более разительно, что еврейский хронограф так же упоминал русь дважды в своей таблице народов: один раз на море рядом с англами, другой — на реке «Кива», в которой исследователи справедливо видят наименование Киева, перенесенное на реку Днепр (ср. *Петрухин* 1995. С. 25—35).

Совпадение данных еврейского хронографа и русской летописи интересно не только тем, что обнаруживает реальные основы предания о варяжском происхождении руси, но и тем, что позволяет отчетливо представить себе структуру летописного повествования. Образцом для обеих хроник была библейская Таблица народов. Ср. синодальный перевод (Бытие, X):

1 «Вот родословие сынов Ноевых: Сима, Хама и Иафета. После потопа родились у них дети.

2 Сыны Иафета: Гомер, Магог, Мадай, Иаван, Фувал, Мешех и Фирас.

3 Сыны Гомера: Аскеназ, Рифат и Фогарма.

4 Сыны Иавана: Елиса, Фарсис, Киттим и Доданим.

5 От сих заселились острова народов в землях их, каждый по языку своему, по племенам своим, в народах своих».

Иосиппон прямо следовал библейской таблице, отождествив Мешех с саксами, а соседних Фирас (Тирас)- с русью (славяне, как в большинстве раннесредневековых традиций, отнесены к «сынам» другого потомка Иафета — Доданим, и размещены на Дунае от Болгарии до Венеции и на север до саксов). Нестор упоминал лишь трех сыновей Ноя, распределив между ними, вслед

https://RodnoVery.ru

за Амартолом, все известные ему земли и языки. Но и Нестор, и Иосиппон, и вся средневековая историография (ср. из последних работ *Мыльников* 1996: об отождествлении Мосоха/Мешеха с Москвой и т. д.) следовали структуре библейской таблицы: имя народа (языка) называлось сначала в числе первых потомков трех сыновей Ноя, затем повторялось в начале перечня следующего поколения; дальнейшее изложение было уже не «генеалогическим», а историко-географическим, о том, где «заселились» потомки Ноя в «народах своих». Так находят объяснение повторы имен *руси* и *волхвы* в генеалогическом и конкретном историко-географическом значении.

Понятной становится и структура самих списков народов: возглавляет этот список этникон, обозначающий группу родственных народов. Таковы варяги в начале списка варяжских народов, а также «чудь и вси языци» — слова, предваряющие список неславянских народов Восточной Европы: вспомним, что этникон *чудь* и был обобщающим, относящимся ко всем «чужим» народам.

Однако в списке западноевропейских народов нас поджидает следующая проблема: где кончается перечисление варягов и начинается перечень народов собственно Западной Европы?

Следующий за англами, причисленными к варягам, этникон — галичане, в которых обычно видят галлов, уэльсцев (гэлов) или испанских галисийцев (см. *ПВЛ*. С. 384); последнее отождествление, может быть, имеет больше оснований с точки зрения традиционной средневековой географии — ср. выделение у хорезмийского географа Бируни (1995. С. 196) стран, перечисляемых с востока на запад: список завершает Армения, Византия, страна франков и ал-Джалалика (Галисия). Так или иначе, этникон, передающий имя древнего галльского этноса, оказывается пограничным между двумя группами современных летописцу народов, потеснивших и ассимилировавших (романизировавших или германизировавших) «галлов». Как уже говорилось, эта ситуация характерна для истории этнической ономастики: название древней общности закрепляется преимущественно на границах ее расселения.

В летописном повествовании варяги сидят по морю к западу до «земле Агнянски и до Волошьски». Значит, список народов Западной Европы открывает *волъхва*. Мы уже выяснили, что волохи Повести временных лет — это франки. Тогда становится понятным и последующий список народов, даже загадочные *корлязи*. Этот этникон восходит к династическому имени *Каролинги*, правителям из династии Карла Великого — на сохранение этого имени претендовали и Капетинги, короли современной летописцу Франции (ср. *Тихомиров* 1975. С. 34—35). Волохи — это римляне, немцы и прочие народы, входившие в состав населения «Римской империи» Каролингов; Волошская земля, которая объединяет народы, соседящие с «племенем Хамовым» — Африкой, действительно выступает в летописи наследницей Западной Римской империи(ср. упоминавшееся отождествление Волошской земли с Италией у В. Д. *Королюка* 1985. С. 179; еще Шахматов — 1940. С. 84 — отмечал, что «романские элементы этой монархии, в противоположность германским, могли называться у славян Влахами, Влохами»). Это наследие было политически актуальным и при составлении летописи — времени Германской «Римской империи», к восстановлению которой стремились германские короли.

https://RodnoVery.ru

Итак, выясняется, что перечни народов в летописи имеют структуру, аналогичную собственно библейской Таблице народов. Список родственных народов в «Афетове колене» вводится обобщающим этниконом: варяги — свеи, урмане и т. д., волхва — римляне, немцы и т. д., наконец, чудь и «вси языци» — меря, мурома и т. д. Этот принцип перечисления — принцип «этногенетический», а не «географический», как у Амартола, и этот принцип введен летописцем не случайно.

Следующая задача летописца, подчиненная все той же цели — выяснить, «откуда есть пошла Русская земля» и указать место руси уже среди славянских народов. Для этого ему нужно было перейти от статичного «географического» описания, где славяне помещены рядом с Иллириком, далеко от Руси, к «историческому» расселению славян от Дуная. Поэтому вслед за «этногенетической» частью, содержащей проанализированные списки народов Европы в Иафетовой части, где славяне не упомянуты, вводится мотив вавилонского столпотворения (основанный, видимо, на «Хронографе по Великому изложению», использовавшем иудейский псевдоэпиграф «Книгу юбилеев», или «Малое Бытие», который содержал популярный в средние века пересказ ветхозаветных сюжетов) и рассеяния народов, среди них — словен, которые сели на Дунае, «где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска». «И от тех словен разидошася по земле и прозвашася имены своими, где седше на котором месте», — завершает цитатой из Таблицы народов Нестор этот пассаж (*ПВЛ*. С. 8).

Расселение славян связывается летописцем с франкским — «волошским» завоеванием. Далее «географическое» описание расселения совмещается с «этногенетическим»: ср. о западных славянах — «и от тех ляхов прозвашася поляне (польские поляне. — *В. П.*), ляхове друзии лутичи, ини мазовшане, ини поморяне (далее "от ляхов" производятся и восточнославянские племена радимичей и вятичей. — *В. П.*) ... Тако же и ти словене пришедше и седоша по Днепру и нарекошася поляне, а друзии древляне» (там же) и т. д. о дреговичах, полочанах, словенах новгородских, северянах. Далее снова говорится о киевских полянах (характерный повтор) и следует вставка в текст Нестора о пути «из варяг в греки» (описание которого начинается от Киевских гор) и апостоле Андрее, с последующим возвращением к полянской проблематике — основании Киева, «племенных» княжениях восточных славян и расселении иных «языков». Эту информацию и подытоживает летописец, вводя упоминание Руси, но не в этногенетическом смысле (так как в этом смысле русь у него — варяжская), а в историко-географическом, государственном: «Се бо токмо словеньск язык в Руси: поляне, деревляне /.../ дреговичи, север, бужане /.../ А се суть инии языци, иже дань дают Руси: чюдь, меря, мурома» и т. д. (*ПВЛ*. С. 10). Все эти изыскания помещены во вводной космографической части Повести временных лет, не разбитой на погодные записи: так традиционно начинались средневековые хронографы и «раннеисторические описания» вообще (включая саму Библию) (ср. *Топоров* 1973). Собственно историческая часть начинается с даты (начало царствования императора Михаила — 852 г.), которую летописец вычислил (правда, неточно), опираясь на первое упоминание руси в греческом хронографе (см. ниже).

Но «дунайская» история славян не прерывается в космографической части летописи, а имеет непосредственное продолжение в части датированной.

https://RodnoVery.ru

Рассказав о призвании руси — варяжских князей (862 г.) и захвате Олегом Киева (882 г.), летописец возвращается под 898 г. к судьбам «словен» на Дунае. Этим годом он датирует поход венгров-угров на Дунай, где они прогнали волохов-франков (заимствовав у славян их название — «влахи/волохи») и подчинили живших там славян: «оттоле прозвася земля Угорьска», — заключает летописец. Современные историки отмечают (ср. *Константин Багрянородный*. Комментарий. С. 335—339) что венгры прошли через Приднепровье раньше, чем в 898 г. — до 896 г.: в этом нет ничего удивительного, так как все ранние летописные даты, начиная с первой, неточны и условны. В. Д. Королюк (1985. С. 179) обратил внимание, однако, на то, что в 899 г. венгры, по данным западноевропейских источников (Фульдские анналы), опустошили Италию, именовавшуюся Волошской (Влашской) землей в западнославянской традиции (ср. *Шушарин* 1997. С. 54—58). Возможно, летописцу действительно была известна «моравская» кирилло-мефодиевская традиция, повествующая и о походах угров-венгров: ср. в Житии Мефодия (гл. 16) — «Пришьдъшю же на страны Доунаискыю королю оугърьскомоу, въсхоте и (Мефодия — *В. П.*) видети» и рассказ Жития Наума, последователя Мефодия — «Не по мнозем же летах приидоша Оугри пеонскии (моравский — *В. П.*) езык и поплениша землю их и опустише ю. Их же бо не попленише Оугри, то в Българы бежиаше, и оста земля их пусту Оуграм во власть» (*Шушарин* 1997. С. 114 и сл., 195). Не случайно далее — под тем же годом! — летописец рассказывает и о миссии Кирилла и Мефодия в «Словеньскую землю», в Моравию, на Дунай: в этом рассказе Шахматов видел основной фрагмент «Сказания о преложении книг на славянский язык», использованного летописцем и в космографическом введении. Главная проблема здесь в том, что летописец не мог не знать, что и Кирилл (ум. в 869 г.), и Мефодий (ум. 885 г.) умерли до 898 г.; кроме того, он сам же нарушил приводимую им последовательность правления византийских императоров — вернулся в связи с моравской миссией к царствованию Михаила, тогда как ранее упомянул о воцарении Василия (868 г.) и Льва (887 г.). Что заставило летописца нарушить собственную систему?

Разные исследователи видели в этом «сбое» то неумелость составителя, то опять-таки тенденциозность позднейших редакторов летописи, введших легенду о призвании руси-варягов вместо некоего исконного текста о приднепровской руси и все перепутавших, и т. п. (см. ниже). В действительности летописец не скрывает своих целей — он продолжает исследование того, «откуда есть пошла Русская земля». Но в датированной части Повести временных лет речь идет уже не о географическом размещении руси среди полян и прочих «языков», а об исторической связи руси и славянства. Чтобы обозначить эту связь, летописец в качестве «привязки» руси к дунайской истории славян использует поход венгров-угров мимо Киева, где сидят поляне и где обосновался со своей варяжско-словенской (новгородской) дружиной, прозвавшейся русью, князь Олег. Поход венгров, в реальности «разорвавший славянский языковой континуум IX в.» (*Толстой* 1998. Т. 2. С. 32—33), у Нестора служит поводом для новой демонстрации единства славянского «языка»: «Бе един язык словенеск: словени, иже седяху по Дунаеви, их же прияша угри, и морава, и чеси, и ляхове, и поляне, яже ныне зовомая Русь».

https://RodnoVery.ru

Сторонники славянского происхождения имени *русь* используют летописные слова о том, что поляне ныне, то есть во времена летописца, в начале XII в., зовутся русью, в качестве «рефрена» для построения гипотез о древних полянах-руси и т. п. Более внимательные читатели летописи обратили внимание на то, что в тексте — явное «недоразумение»: речь идет о западных славянах, летописец перечисляет их так же, как в космографическом введении, где за ляхами следуют поляне и другие племена Польши, и лишь затем одноименные поляне киевские; предполагали, что летописец просто перепутал польских и киевских полян. В действительности никакой путаницы здесь нет: летописец в соответствии с методами средневековой историографии нашел самое подходящее место для естественного включения руси в круг славянских народов, принявших славянскую письменность: «сим бо первые преложены книги, мораве, яже прозвася грамота словеньская, яже грамота есть в Руси и в болгарех дунайских». Главное для летописца здесь — языковое единство, а не конкретная племенная принадлежность. Этим рассуждением он и заключает разыскания о славянах и славянской письменности: «А словеньскый язык и рускый одно есть, от варяг бо прозвашася русью, а первое беше словене; аще и поляне звахуся, но словеньскаа речь бе».

Это языковое славянское единство было реальностью для Нестора и в конце XI в., когда кириллическая традиция развивалась не только в Болгарии (и у других южных славян), но и у западных славян — в чешском Сазавском монастыре и даже в Польше (ср. *Бернштейн* 1984. С. 111—112). Нарастающие различия между близкими «русским» (древнерусским) и «словенским» (древнеславянским, старославянским — церковнославянским) языками, в противоположность традиционной для Запада ситуации двуязычия, осознаваемому различению латинского языка Писания и профанических разговорных языков, составляют сложную проблему в истории всей русской культуры (ср. *Успенский* 1994; *Живов* 1998а). В частности, ориентация древнерусской литературы на южнославянские (прежде всего, болгарские) образцы определялась не только тем, что эти образцы были «готовы» — открыты для восприятия, но и тем, что они были написаны на «святом» языке (ср. *Алексеев* 1988. С. 189), созданном святыми мужами — Кириллом и Мефодием, а не на «эллинском» — исходно языческом (поганом, как писал Черноризец Храбр). Славянские культуры, дифференциация которых усилилась в процессе становления славянских государств, получили мощный стимул для осознания не только былого, но и актуального исторического единства: при этом созданный греческими учителями письменный язык «переводил» славян из категории варваров в категорию цивилизованных народов (ср. *Панченко* 1996. С. 109—110). Так или иначе, единство Pax Slavia Orthodoxa (Р. Пиккио), или славянской «кириллической цивилизации» (*Николаев* 1995), на раннем этапе — более широкая общность, объединенная кирилло-мефодиевской традицией (ср. *Марти* 1989, *Толстой* 1998. Т. 2. С. 30 и сл.), — ставило перед русским летописцем задачу выяснить историю включения древнейшей руси в мир славянства и мир христианской культуры. Использование библейского «историко-генеалогического» метода и кирилло-мефодиевской традиции позволило ему выполнить эту задачу.

Та же библейская (основанная на Таблице народов) структура летописного повествования проясняет и начальную фразу Повести временных лет:

https://RodnoVery.ru

«Откуду есть пошла Руская земля, кто в Киеве нача первее княжити, и откуду Руская земля стала есть». На первый взгляд это повторное упоминание Русской земли кажется тавтологией и стилистической небрежностью, тем более, что повтор встречается прямо в заглавии. В действительности летописец разделяет проблемы **происхождения** *руси* (из Скандинавии) и исторического **становления** Руси — государства в Восточной Европе.

Однако библейская традиция определяла далеко не только принципы составления летописных списков «языков». Как уже говорилось, сам язык летописи — словенский язык, созданный Кириллом и Мефодием, был языком Священного писания, создавался для перевода библейских текстов. Библейская история и была всемирной историей для всего христианского мира, но для Руси собственная история приобретала особый смысл: как и всякий «новый» народ, только что обретший свое место во всемирной истории, Русь помещала себя в центр этой истории — «вси языци» имели для нее интерес постольку, поскольку они имели отношение к русской (славянской) истории. Но принципы построения «своей» истории оставались библейскими: славяне расселялись среди 70 языков, продолжая традицию Священного писания, и достигли центра будущей Русской земли — Среднего Поднепровья, Киева — того центра, откуда «эгоцентрически» летописец и описывал мир. Вводная космографическая часть Повести временных лет завершается рассказом об избавлении славян (племени полян) от хазарской дани и власти русских князей над хазарами, подобно тому, как «погибоша еюптяне от Моисея, а первое быша работающе им». Таким образом, обретение полянами своей земли в Среднем Поднепровье и утверждение там власти русских князей сопоставлялось с избавлением избранного народа от египетского плена и обретением земли обетованной — будущей христианской Руси (ср. комментарий Д. С. Лихачева: *ПВЛ*. С. 395). Это отождествление Русской земли с «новым Израилем» становится характерным для русского самосознания задолго до формирования идеи «Святой Руси» (ср. выше): продолжающая Повесть временных лет Киевская летопись (в составе Ипатьевской — *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 712—715 под 1199 г.) устами составителя — Моисея, игумена Выдубицкого монастыря, — сравнивает киевского князя Рюрика Ростиславича с пророком Моисеем, называет князя «проводником нового сего Израиля», который освободил Русь «от работы (рабства) немилосердья и от мрака скупости» (князь осуществил работы по укреплению стеной днепровского берега, на котором стоял Выдубицкий монастырь; ср. *БЛДР*. т. IV. С. 292—295; *Подскальски* 1996. С. 368).

Киев сформировался как город и центр полянской земли в дохристианский период — период хазарской дани. Этот период в свете недавно открытого письма киевской еврейско-хазарской общины X в. породил (и возродил) очередной всплеск интереса к происхождению Киева. И если гипотеза о хазарском (хорезмийском) происхождении самого имени *Киев* произвольно отторгает этот топоним от целого ряда сходных славянских наименований (см. продолжающуюся полемику с автором этой гипотезы О. Прицаком в книге: *Голб, Прицак* 1997. С. 210 и сл.), то имя другого «полянского брата» — *Хорив* и горы *Хоревица* — прямо указывает на библейскую традицию: на горе Хорив Моисею была явлена Неопалимая купина, обещана Земля обетованная и даны скрижали Завета (Исход. 3.1—2 и сл.). Очевидно вместе с тем, что летопи-

https://RodnoVery.ru

сец-христианин почему-то не «распознал» за местным киевским топонимом библейского имени: видимо, гора Хоревица уже прочно вошла в киевскую микротопонимию в дохристианский период истории города, причем эта микротопонимия была славянской — судя по славянским именам членов киевской общины (ср. имя *Гостята бар Къябар Коген* и т. п., — *Торпусман* 1989). У нас есть и еще основания усматривать в этом микротопониме следы обитания еврейско-хазарской общины, потому что другой источник — трактат Константина Багрянородного «Об управлении империей» — сохранил иной киевский топоним, название крепости *Самватас*, который также обнаруживает иудейские истоки. Самватас, Самбатион и т. п. наименования относятся к чудесной реке талмудических легенд, которая бурлит шесть дней в неделю и покоится лишь в субботний день, — за этой рекой обитают потерянные десять колен Израилевых (*Архипов* 1995. С. 71—96). Эта река протекает у крайних пределов обитаемого мира — таковым крайним пределом для еврейской диаспоры был, безусловно, и Киев.

Проблема «нераспознания» русским летописцем имени *Хорив*, видимо, не может объясняться просто незнанием библейского текста (хотя в кратком летописном изложении священной истории — в Речи Философа — не упомянута гора Хорив и говорится лишь о Законе, данном на Синае, Хорив или гора Хоривьская упоминаются в древнеславянском паремейнике — *Пичхадзе* 1998. С. 56). Сюжет «Исхода» в летописи непосредственно связан именно с избавлением от хазарской дани. Это — не просто констатация «исторического факта» власти русских князей над хазарами: эта фраза заключает все космографическое введение к ПВЛ — далее следует собственно летопись, погодная история Русской земли. Таким образом, космографическое введение «продолжает» священную историю историей расселения славян в «жребии» Иафета. В полемике с хазарскими иудеями Константин Философ напоминает об обетовании, данном Иафету: «Да распространить Бог Иафета, да ся вселить в села Симовы» (*БЛДР*. Т. 2. С. 44); соответственно, центральным эпизодом ПВЛ оказывается грядущее избавление словен — полян от хазарского плена и одновременно обретение ими будущей Русской земли — и части Хазарии как земли обетованной. Киев как центр этой земли (грядущую славу Киева предрек еще Андрей Первозванный) не мог ассоциироваться с «маргинальным», хотя и сакральным локусом, вроде Хорива: эта ассоциация была свойственна предшествующей еврейско-хазарской традиции, которую «преодолевал» летописец (вслед за русскими князьями: см. *Петрухин* 1998).

Датированная часть летописи обнаруживает дату первого упоминания Руси в греческом хронографе и предлагает собственную хронологическую разбивку по периодам мировой (библейской) истории: от Адама до потопа и далее — до правления русских князей с последующими аллюзиями, связующими историю Руси со священной историей (ср. ниже, а также *Данилевский* 1995; *Сендерович* 1994). Библейские сюжеты во введении к Повести временных лет использовались как «тематические ключи» (*Пиккио* 1977), раскрывающие провиденциальную суть начальной славянской истории, начинающейся с расселения среди потомков Ноя и завершающейся обретением «обетованной» земли. Отметим заранее, что композиция Повести временных лет, таким образом, воспроизводит традиционное деление библейских книг на

https://RodnoVery.ru

Пятикнижие Моисеево (в частности, сюжеты Бытия и Исхода) и «исторические» книги (Иисуса Навина, Судей, Руфь, 1—4 Царств). Пафос «пророческих» книг передается летописцем в поучениях о «казнях Божиих», обличением «двоеверия» и т. п. Но центральным историческим пунктом этой композиции оставалось начало Руси — древнерусской государственности.

2. Начальная Русь и начальное летописание
Взгляд из Киева и Новгорода

Историческое самосознание народа, формирующееся в средние века, прежде всего, в его социальной и интеллектуальной элите — в княжеском окружении (дружине) и у «книжников», естественно, было направлено на выявление «реальных» (с точки зрения средневекового человека) истоков и «реального» родства с миром цивилизации (ср. в главе 2). Проблема начала, исторических истоков была центральной проблемой для формирования самосознания. Центральной была эта проблема и для Повести временных лет — Начальной летописи, формирующей это самосознание — взгляд на Русь «изнутри».

Русский летописец дал вполне однозначный ответ на вопрос, сформулированный им в начале Повести — «Откуда есть пошла Русская земля»: от призванных в 862 г. (лето 6370 от сотворения мира по летописной датировке) «варяг прозвася Руская земля». Это утверждение вошло во многие летописные своды и стало общим местом русской средневековой историографии. Почти та же фраза читается в Новгородской Первой летописи младшего извода: «От тех варяг, находник тех, прозвашася Русь, и от тех словет Руская земля» (*НПЛ*. С. 106). Казалось бы, летописи не дают серьезных оснований для споров, по крайней мере, о происхождении названия русь: но именно разночтения между Повестью временных лет и Новгородской летописью привели к противоположным трактовкам начала руси. Дело в том, что Повесть сразу, в космографическом введении, где перечисляются народы мира, относит русь к варягам, а затем в начале легенды о призвании повторяет, что призывающие отправились за море «к варягам, к руси»; «сице бо ся зваху тьи варязи русь, яко се друзии зовутся свие (свеи — шведы — *В. П.*), друзии же урмане (норманны — норвежцы — *В. П.*), анъгляне, друзии гъте (готы — жители Готланда — *В. П.*), тако и си», — комментирует летописец (*ПВЛ*. С. 13). Новгородская летопись, однако, не имеет подобного космографического введения, хотя в цитированном вступлении Киев сопоставляется с Александрией и Римом, т. е. вводится во всемирно-историческую ретроспективу. Текст же самой легенды о призвании варягов не содержит отождествления их с русью. А. А. Шахматов, опираясь на сравнительно-текстологический анализ Повести временных лет и Новгородской Первой летописи, предположил, что та сохранила предшествующий Повести летописный свод, составленный в Киеве в конце XI в. (1093 г.) и названный этим исследователем Начальным. Там, по реконструкции Шахматова, русь не отождествлялась с варягами: это отождествление сделал составитель самой Новгородской летописи, учитывая известную ему Повесть Нестора (*Шахматов* 1908). В целом построение Шахматова, согласно которому Начальный свод предшествовал составлению Повес-

https://RodnoVery.ru

ти временных лет и Новгородской летописи, стало общепринятым в современной науке. Однако последовательное применение методики самого Шахматова показывает, что именно тексты о начале руси подверглись в Новгородской летописи определенной деформации и целостной концепции происхождения руси эта летопись не дает.

Чтобы понять принципы работы летописцев, придется сопоставить тексты по шахматовской методике, не занимаясь историческими событиями, описываемыми в них (об этом — ниже), но обратив внимание на их последовательность. Уже вводные фразы Новгородской летописи и Повести временных лет обнаруживают неоднозначность и противоречивость шахматовской трактовки: ученый считал, что Начальный свод начинался не с вопроса о том, откуда есть пошла Русская земля, а с зачина, сохранившегося в НПЛ: «Временник, еже есть нарицается летописание князеи и земля Руския, и како избра Бог страну нашу на последнее время... и о поставлении Киева, како во имя назвася Кыев.» Далее, в главке «Начало русской земли» и говорится о Кие и о том, как поляне «сотвориша градок, во имя брата своего стареишаго и наркоша имя Кыев». Но как раз о начале Руси здесь речи нет. Зато дальше, в цитированном пассаже из легенды о призвании варягов Новгородская летопись сообщает, что «от тех варяг» в Новгороде «прозвашася Русь». Здесь очевидно внутренне противоречие — начало Русской земли «формально» относится к повествованию о Киеве, а рассказывается о происхождении Руси в Новгороде. Если считать, что текст Повести временных лет вторичен, то придется предположить, что ее заглавный вопрос о начале Руси формулировался под «готовый» ответ, содержавшийся в Начальном своде, что трудно допустить, тем более, что для раннеисторических описаний характерна вопросно-ответная форма (ср. *Топоров* 1973). Нетрудно заметить, что ни здесь, ни в соответствующих пассажах Новгородской летописи нет и ответа на вопрос об «избрании Русской земли на последнии времена»...

Далее, после космографического введения, не содержащего дат, в *ПВЛ* говорится: «В лето 6360 (852 г.)...наченшу Михаилу царствовати, нача ся прозывати Руска земля. О семь бо уведахом, яко при семь цари приходиша Русь на Царьград, яко же пишется в летописаньи гречьстем». Начальная дата правления Михаила III указана летописцем неверно — император начал царствовать в 842 г., но она была чрезвычайно важна для него не как абсолютная дата, а как условное начало отсчета, ибо действительно указывала на **начало** русской истории — первое упоминание Руси на страницах византийской, а значит и всемирной, хроники. Здесь Нестор приводит заимствованную из греческого хронографа (редакции «Летописца вскоре» патриарха Никифора) хронологическую таблицу всемирной истории[3], перечисляя годы от

[3] Из-за неточности расчетов в этой таблице и дополнительных ошибок летописца происходит и ошибка в вычислении начала правления Михаила (*Шахматов* 1940. С. 65—66; ср. *Данилевский* 1995. С. 105 и сл.). Между тем сама «неточность» этих расчетов характерна и даже символична: «реальные» даты всемирной — библейской и византийской — истории необходимо было увязать с символической — Рождества Христова. Христос, согласно подсчетам авторитетных раннехристианских авторов (Юлий Африкан), родился в 5500 г. от сотворения мира; стремление соотнести эту («александрийскую») эру с историческими «реалиями» привели к модификациям, появле-

https://RodnoVery.ru

Адама (сотворения мира) до главных событий ветхозаветной истории, правления Александра Македонского, Рождества Христова, воцарения Константина, Михаила, и дополняет ее датами правления киевских князей, от первого — Олега до смерти Святополка Изяславича; его смертью и вокняжением Владимира Мономаха кончается Повесть временных лет. Далее в тексте летописи следуют сведения из «греческого летописанья» — хроники Амартола о походе Михаила на болгар и их крещении (вновь «условно» помещенные под 858 г.), повествование о дани, которую брали «варяги из заморья», под 859 г.; под одним 862 г. даны сведения об изгнании варягов и легенда о призвании варягов, т. е. происхождении руси, походе двух варягов, бояр призванного князя Рюрика, — Аскольда и Дира — в Киев; поход руси на Царьград в изложении хроники Амартола приписан летописцем Аскольду и Диру и помещен под 866 г. Под 882 г. рассказывается о том, как Олег, родич Рюрика, с его малолетним сыном Игорем отправляются с войском из варягов и словен из Новгорода в Киев и там расправляются с провозгласившими себя князьями Аскольдом и Диром.

В Новгородской летописи после вступления о Киеве, древних русских князьях, нашествии поганых и обещания довести изложение от Михаила III до Алексея и Исаака Ангелов также начинается датированная часть: «В лето 6362 (854). Начало земли Руской. Живяху кождо с родом своим на своих местех и странах, владеюща кождо родом своим. И быша три братия»... Далее текст об основателях Киева — братьях Кие, Щеке и Хориве, соответствующий космографическому введению Повести временных лет — фрагменту о киевском племени полян — но не говорящий ничего о руси. О руси говорится лишь потом, в связи с походом на Царьград, но это очевидная вставка из греческой хроники Амартола, так как она разрывает текст о полянах, который продолжается после описания поражения Руси под Царьградом. «По сих летех братиа сии (Кий, Щек и Хорив. — *В. П.*) изгибоша», поляне же были «обижены» древлянами и другими соседями: мифоэпический период здесь (как и в Повести временных лет, а значит, и в предполагаемом Начальном своде) все же отделен от исторического — далее рассказывается о хазарской дани на полянах, приходе варягов Аскольда и Дира в Киев (ср. о структуре этого текста: *Шахматов*, 1908. С. 97—99, 322—323), и лишь затем — о варяжской дани с людей новгородских, изгнании варягов и последующем призвании варяжских князей с дружиной, от которых «прозвашася русь», наконец, о походе Игоря с воеводой Олегом на Киев и расправе с Аскольдом и Диром.

И здесь видна непоследовательность в изложении Новгородской летописи в сравнении с Повестью временных лет. Не мотивирован сам выбор начальной даты, хотя очевидно, что этот выбор также связан с царствованием Михаила и походом руси на Царьград. Между тем значимость именно этого царствования для начальной летописной традиции очевидна, что продемонстрировал И. Н. Данилевский; дело не только в том, что при этом царе *русь* была впервые упомянута в хронографе — вошла во всемирную историю (это упоминание «безбожной руси», угрожающей Божественному Граду, само по себе было мало престижным). Само царствование и имя Михаила было знамена-

---

нию «византийской» эры (5508), принятой и в русском летописании, и многочисленным «несостыковкам» в хронографических системах и таблицах (см. *Водолазкин* 1998).

https://RodnoVery.ru

тельно для начальной русской — и общеславянской — истории — имело, помимо «исторического», символический смысл, настолько самодовлеющий, что неточные расчеты времени этого царствования повторялись в разных списках летописи и сетка «временных лет», которые начинались «от Адама» и доводились до правления Михаила и первых русских князей, «сбивалась» (*Данилевский* 1995. С. 105 и сл.; ср. *Водолазкин* 1998). Символический смысл имени заключался в том, что Михаилом именовался (уже в ветхозаветном пророчестве Даниила — Дан. 12.1) последний праведный князь, царство которого будет предшествовать концу света. Этот сюжет — последнее царствование Михаила — подробно трактуется в апокрифическом «Откровении Мефодия Патарского», одном из источников Повести временных лет (ср. *Шахматов* 1940. С. 92—103; *Истрин* 1897).

Византийские историки — сторонники императоров Македонской династии, основателем которой Василием был свергнут Михаил III, — создали тенденциозный портрет этого царя, несамостоятельного правителя и даже святотатца (ср. *Продолжатель Феофана*. Кн. IV). Но для древнерусской традиции суть его царства была в ином, что нашло отражение и в Новгородской летописи. Перед описанием похода руси она отмечает, что при Михаиле и матери его Ирине (ошибочно вместо Феодоры) было возобновлено «поклоняние иконам» — действительно наступило праведное царство. Поход руси оказался как бы вписанным в эсхатологический контекст этого царства: народ рос явился под стены Царьграда, реализуя пророчества Иеремии о народе севера «от краев земли» (6. 22—23) и Иезекииля о Гоге в стране Магог, князе Рос Септуагинты — таким этот народ предстает в посланиях патриарха Фотия, свидетеля похода 860 г., и в Житии Василия Нового, описывающем поход руси 941 г. (ср. *Бибиков* 1998. С. 123; *Веселовский* 1889а. С. 88—89)[4]. Но и у Фотия, повествующего в послании восточным патриархам 867 г. о внезапном крещении прославленного жестокостями и «сквернoубийством» народа рос (ср. *Голубинский* 1997. Т. 1. С. 51; *Чекин* 1998), и в летописной традиции этот эсхатологический контекст обернулся **началом** истории нового народа. И это была не просто «инверсия» византийских эсхатологических мотивов: при Михаиле III были призваны в славянские земли Кирилл и Мефодий — славяне обрели христианское просвещение. Не случайно в Новгородской Первой летописи, согласно А. А. Шахматову (1908. С. 98 и сл.; ср. *ПВЛ*. С. 396), дата начала Русской земли (6362 — 854 г.) взята из Хронографа по Великому изложению — Начального свода (?), отразившегося также в Полной хронографической палее, где говорится, что в царствование Михаила «в второе лето царства его крещена бысть Болгарьская земля, и приложиша книгы от греческа языка на словеньскый Кирил философ с Мефодием в лето 6363, при Борисе князе болгарьстем» (ср. *Творогов* 1975. С. 259).

Предполагаемый Начальный свод, однако, подвергся переделкам в Новгородской летописи, что, видимо, привело к целому ряду последующих неяс-

[4] В середине XIV в. византийский историк Никифор Григора повествует о том, что народ Рос разделен на три или четыре Росии, одна из которых — языческая — непобедима и не платит дани татарам: греческий автор явно имеет в виду Литву, завладевшую русскими землями, но остающуюся языческим северным народом (ср. *Шевченко* 1996. С. 134).

https://RodnoVery.ru

ностей в летописном изложении. Из текста летописи неясно, откуда появляются «роды» полян, откуда совершает свой поход русь, откуда являются в Киев Аскольд и Дир и т. п. Таблица дат всемирной истории «от Адама» здесь отсутствует, зато во введении говорится, что история Русской земли будет рассказана «от Михаила цесаря до Александра и Исакья». Этот хронологический предел был важен для летописца и всей Русской земли: речь идет об императорах Алексее и Исааке Ангелах, при которых Византия была завоевана крестоносцами, а в 1204 г. взят и сам Царьград. Погибель православного царства «богохранимого града Костянтина» — Константинополя, захват его фрягами-латынянами были для Руси (и Византии) предвестием конца истории вообще (ср. более позднюю средневековую русскую традицию — *Плюханова* 1995), недаром новгородский летописец целиком включил «Повесть о взятии Царьграда фрягами» в свою летопись. Этому событию — взятию Царьграда фрягами — летописец приводит русскую параллель: в цитированном выше предисловии в своей летописи он сетует на «несытство» русских князей периода усобиц, из-за которого Бог наводит «поганых» на Русскую землю, а под 1203 г. говорит о разорении Киева «погаными» половцами, которых привел ранее изгнанный из города князь Рюрик Ростиславич (носивший то же имя, что и первый русский князь), о том, как угнали в полон всех, включая монахов и попов, о разграблении церквей и т. п. — это страшное событие действительно воспринималось из Новгорода как гибельное для Русской земли[5]. Видимо, к этим известиям и относится зачин Новгородской летописи о «последних временах».

Но тот же исторический предел важен и для истории русского летописания — введение к Новгородской летописи относится не к Начальному своду, как считал Шахматов, а ко времени составления самой летописи новгородцем в XIII в. (ср. *СКК. XI—XIV вв.* С. 247). Интересует его не столько место Руси во всемирной истории, сколько место Новгорода в истории русской. Недаром значительно ниже, после описания крещения Киева, а затем Новгорода в 988—989 гг. при князе Владимире дается краткий список киевских князей «по святом крещении», начиная с Владимира и кончая Ростиславом Мстиславичем, внуком Мономаха и отцом Рюрика, разорившего Киев, и гораздо более подробный список новгородских князей, начиная с Вышеслава и Ярослава Владимировичей; затем следуют списки русских (киевских) митрополитов и новгородских архиепископов, наконец, новгородских посадников. Все это оставляет открытым вопрос о соотношении Повести временных лет и Новгородской летописи в пассажах, связанных с Начальным сводом — ведь

[5] Ср. «этикетное» описание взятия Киева и Царьграда в Новгородской летописи: «Рюрик с Олговицы и с погаными половци ... взяша град Кыев на щит, в 1 день генваря, на святаго Василья; а кого доидет рука, чернца или черничю, или попа или попадью а тых ведоша в поганыя... а что по монастырем и по всем церквам, всякыя узорочья и иконы одраша и везоша в поганеи в землю свою; а град пожгоша» (*НПЛ*. С. 240). «На вербьницю приидоша Латина на Цесарьград ... и взяша Цесарьград на щит, исекоша Греце; и кто ся их где хоронил, и тех, выводяще, исекоша; а Святую Софею всю пограбиша и что в неи; а что манастырь силных и церквии, а тыи излупиша вся; а патриарх и игумены и игумениа выводяще и в ужищах, и взимаше злато у них» (там же. С. 246).

https://RodnoVery.ru

этот свод использовался новгородским летописцем в эпоху, отличную от времени Нестора, когда уже не было относительно единого Русского государства с центром в Киеве, что существенно влияло на исторические взгляды новгородца и заставляло его редактировать свои источники.

Можно считать очевидным, почему новгородский летописец XIII в. поместил вслед за главкой о начале Русской земли киевскую легенду, а не первое известие о руси. Это противоречие было «задано» Новгородской летописи еще в упоминавшейся преамбуле, отличной от преамбулы Повести временных лет: «Временник, еже есть нарицается летописание князеи и земля Руския, и како избра Бог страну нашу на последнее время, и грады почаша бывати по местом, преже Новгородчкая волость и потом Кыевская, и о поставлении Киева, како во имя назвася Кыев» (*НПЛ*. С. 103). Здесь Новгород, несмотря на то, что он отнесен к Русской земле, уже противопоставлен Киеву, как первая «волость», где сначала обосновались призванные из-за моря русские князья. Трудно представить себе те обстоятельства, при которых Начальный свод, составлявшийся в Киеве в 1090-е гг., в самом введении провозглашал первенство не Киева, а Новгорода. Считалось даже, что составитель Начального свода здесь делал уступку традиционному новгородскому сепаратизму и «готов был признать новгородское происхождение правящей династии»(*Приселков* 1996. С. 71), хотя ранним летописным сводам об этом сепаратизме ничего неизвестно. Д. С. Лихачев (1986. С. 175) предположил, что утверждение о первенстве Новгородской волости — позднейшая вставка, сделанная после Новгородского переворота 1136 г., изгнания киевского князя и становления вечевой республики; А. А. Гиппиус в новейшей работе (1997. С. 40 и сл.) уточнил вероятное время вставки — время составления владычной новгородской летописи, т. н. свода 1167 г.

Вместе с тем идея первенства «Новгородской волости» не противоречила общерусской традиции. Недаром сам владимирский князь Всеволод Большое Гнездо, претендовавший на контроль над Новгородом и всей Русской землей, сказал отправляемому им в Новгород старшему сыну Константину (Лаврентьевская летопись, 1206 г.: *ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 422): «На тобе Бог положил переже стареишиньство во всеи братьи твоея, а Новгород Великыи стареишиньство имать княженью во всей Русьской земли»[6]. Действительно, из Новгорода первые русские князья Олег и Игорь перешли в Киев и принесли с собой имя *Русь*, Русская земля. Однако с этого времени Киев стал «матерью городов русских»: в «Слове на обновление Десятинной церкви» (кон. XI в.) киевский князь «старейшинствует» в князьях, митрополит — «в святителех», а сам Киев — «в градех» (*Гладкова* 1996; *Подскальски* 1996. С. 402). Этому представлению о «дуализме» двух столиц сопутствовало и двойственное значение самого понятия *Русская земля* — широкое и узкое. В широком смысле под Рус-

[6] «По имени твоем тако и хвала твоя», — добавил, по летописи, князь, явно ссылаясь на имя Константина Великого, утвердившего свою столицу в Константинополе — Царьграде. Новгородская летопись дает более прагматическую трактовку этих событий. «Присла великыи князь Всеволод в Новъгород, а рка тако: «в земли вашеи рать ходить, а князь вашь сын мои Святослав мал; и даю вам сына своего стареишаго Константина» (*НПЛ*. С. 246). См. ниже о «ряде» — традиционном договоре вечевого Новгорода с князьями.

https://RodnoVery.ru

ской землей понимали все земли восточных славян от Среднего Поднепровья до Поволховья и Верхнего Поволжья. В узком смысле, особенно актуальном для новгородца XIII в. (времени составления Новгородской летописи), Русь — это, прежде всего, Русская земля в Среднем Поднепровье, как называли в Новгороде в эпоху раздробленности округу Киева, или старый княжеский «домен» с городами Киев, Чернигов и Переяславль (см. ниже). В той же Новгородской летописи под 1135 годом рассказано о распрях между «киянами» и черниговцами: новгородский посадник Мирослав пытался помирить их, но «не успев ничто же: силно бо възмутилася земля Руская» (*НПЛ*. С. 208; ср. С. 23). «Русский» князь, сидящий в Киеве, в Новгородской летописи противопоставляется «новгородскому» (*НПЛ*. С. 31; ср. С. 219) и т. д. Но и с точки зрения киевского летописца XII в. новгородцы отличались от Руси: о киевско-новгородском войске, вторгшемся в пределы Ростово-Суздальской земли в 1148 г., говорится, что пошли «Новгородци и Русь воевать к Ярославлю» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 370—371). Недаром введение к Новгородской Первой летописи начинается с упоминания «князей и земля Руския» в широком смысле — ведь первыми князьями были новгородские князья, продолжается «патриотическим» утверждением о первенстве Новгородской волости, «заглавный» же вопрос Новгородской летописи стоит не о начале Руси, а о том, «како во имя назвался Киев». В главке «Начало земли Руской» и дается ответ на этот вопрос — Кий основал Киев, а от полян «до сего дне[...] суть кыяне» — киевляне. Начало же Русской земли, Русского государства в Новгородской летописи связано с варяжскими князьями, призванными в Новгород из-за моря, а не из южной Руси, в соответствии с первенством Новгородской волости, поэтому «суть новгордстии людие до днешнего дни от рода варяжьска»[7] — зависят от княжеского рода, имеющего варяжское, а не киевское происхождение.

Тем не менее, и в начальных пассажах Новгородской летописи отчетливо прослеживается южнорусский — киевский — «Начальный» свод. Дело в том, что Новгородская летопись постоянно возвращается к киевской легенде как к некоей «точке отсчета» для описываемых ею событий. После рассказа об основании Киева тремя братьями помещен рассказ (из хронографа) о походе

[7] Археологические данные позволяют ныне конкретизировать историческую ситуацию в Поволховье в эпоху призвания варягов. По данным археологии Новгород сформировался не ранее первой половины X в.: более ранние напластования второй половины IX в. открыты на Новгородском Городище, расположенном на Волхове за чертой древнерусского города. Там с середины IX в. концентрируются скандинавские находки, что позволило исследователям Городища предположить, что оно и было тем «городом», где обосновался Рюрик; более того, возможно именно это «безымянное» Городище и было первоначальным Новгородом: славянское земледельческое население стало концентрироваться на пахотных землях возле княжеского городка, где в X в. и возникли поселки, ставшие новгородскими концами — на них и распространилось название «Новгород». Таким образом, «от рода варяжьска» зависели словене новгородской округи (ср. *Янин* 1997; *Носов* 1997 и ниже, о комментариях Д. С. Лихачева). Отметим при этом, что слов о новгородцах «от рода варяжьска» нет в Ипатьевском списке Повести временных лет (ср. ниже 4.1),отражающем раннюю редакцию легенды о призвании варягов: эти слова являются вставкой, которая может носить вторичный характер — основываться на новгородской традиции.

https://RodnoVery.ru

руси на Царьград; после смерти трех братьев приходят хазары и обосновываются в Киеве Аскольд и Дир, «во времена» Кия, Щека и Хорива «новгородские люди» — словене, кривичи и меря — платят дань варягам. Для новгородца такая точка отсчета была бы странной, для киевлянина — естественной (эгоцентрической), что и подтверждается Повестью временных лет.

Нестор, составитель этого киевского свода, также постоянно возвращается к киевским полянам: с их упоминания он начинает рассказ о расселении восточнославянских племен, о пути из варяг в греки, затем приводит собственно легенду об основании Киева, с полян начинает перечисление славянских «княжений», новый перечень восточнославянских племен, описание их обычаев, наконец, повествует о хазарской дани «на полянах». Повествование Нестора несравненно более пространно, чем в Новгородской летописи, и относится к космографической части, в то время как в Новгородской летописи попадает в «историческую», после даты, связываемой с началом Русской земли. Вместе с тем очевиден и единый источник этих текстов — Начальный свод. Какой из текстов можно считать более близким к исходному? Исследователи обоих текстов давно отметили, что составитель Повести временных лет после описания расселения славян и странствий Андрея Первозванного по пути «из варяг в греки» приводит рассказ о полянах и братьях Кие, Щеке и Хориве, но до упоминания самих братьев пишет: «и до сее братье бяху поляне», т. е. забегает вперед. Это дает основание усматривать в Повести следы переработки Начального свода, сохранившегося лучше в Новгородской Первой летописи: в действительности же рассказ о пути из варяг в греки и апостоле Андрее был вставлен в текст о полянах — отсюда «сбои» в повествовании о полянских братьях и т. п.

Обращение же к соответствующему новгородскому тексту не проясняет ситуации. Сразу после главки «Начало Руской земли» там говорится: «живяху кождо с родом своим, на своих местех и странах». Эти слова целиком соответствуют как раз тексту Повести временных лет о полянах (*ПВЛ*. С. 9), но там они понятны — ведь перед этим рассказано о расселении славян, а в Новгородской летописи нет космографического введения. И дело здесь не только в смысле — понятности контекста летописи, — но и в «форме», точнее «формуле», которую и представляет собой фраза «живяху кождо с родом своим...»: это не просто общее место космографического введения — фраза восходит к библейской «Таблице народов», описывающих расселение «народов в землях их, каждый по языку своему, по племенам своим, в народах своих» (ср. Бытие X. 5; 31). Очевидно, что и текст Начального свода, использованный в Новгородской летописи, содержал космографическое введение, отброшенное новгородским летописцем XIII в. как ненужное для его специальных задач (история Новгородской и Киевской волости), но использованное Нестором, выяснявшим «откуда есть пошла Русская земля». Новгородец искусственно, но вполне оправданно с точки зрения своих задач, перенес главку «Начало Русской земли» в начало оборванного им текста. Таким образом обе летописи использовали некий Начальный свод, но его текст подвергся трансформации и в Повести временных лет, и в Новгородской Первой летописи, причем изложение в редакции Повести было более последовательным.

Еще одно текстологическое наблюдение позволяет проследить различие в подходах к истории у новгородского и киевского летописцев. Как уже отме-

https://RodnoVery.ru

чалось, и тот, и другой сохранили главенствующую позицию полян в описании начальной истории. При этом у Нестора поляне противопоставлены древлянам и прочим племенам как имеющие обычай «кроток и тих» — живущим «звериньским образом», творящим «поганые» обычаи и т. п. (*ПВЛ*. С. 10—11). В Новгородской летописи тоже сказано, поляне «беша мужи мудры и смыслени», однако, далее отмечено: «бяху же погане, жруще озером и кладезем и рощением, яко же прочии погани» (*НПЛ*. С. 105). Неясно, возобладал ли здесь «новгородский патриотизм» (Шахматов считал эти слова вставкой в текст о полянах), следуя которому летописец приравнял полян к «прочим поганым», но ясно, что полянский «эгоцентризм» последовательнее выражен в Повести временных лет.

«Эгоцентрическая» система описания окружающего мира, описание *изнутри* со всей очевидностью проявляется у Нестора: поляне были для киевского летописца «своим» племенем, он описывает расселение и даже нравы прочих славян со своей «полянской» точки зрения. Та же точка зрения была несколько замутнена в новгородской летописи, но она сохранилась в пассажах, восходящих к Начальному своду. Из отброшенного новгородцем космографического введения эти пассажи, видимо, были перемещены в «историографическую» часть (и снабжены неточными датами), но чего решительно нельзя усматривать в этих пассажах — так это объективную хронологическую последовательность в изложении событий: здесь очевидно «циклическое» возвращение к исходному историографическому мотиву — такое построение текста свойственно византийским хронографам, этой «хронографической» манере следовал составитель Начального свода[8].

* * *

Между тем именно такую хронологическую последовательность усматривал вслед за новгородским летописцем Шахматов, считая эти сведения восходящими к Начальному своду и даже еще более древнему (и совершенно гипотетическому) «Древнейшему своду» (ср. *Шахматов* 1908. С. 322—323). И хотя по изложению новгородца получалось, что по смерти легендарных полянских братьев хазары обложили полян данью и тогда же провозгласили себя князьями в Киеве Аскольд и Дир, а «во времена Кия, Щека и Хорива» новгородские люди платили дань варягам, затем изгнали их и вновь призвали варяжских князей (все это описано под одним 854 г.), Шахматов выстраивал «линейную» схему русской истории: вслед за Кием в его городе обосновались варяги Аскольд и Дир, и это произошло до призвания варяжских князей в Новгород. «Механически» следуя изложению Новгородской летописи, Шахматов предположил, что и собственно *русь* появилась в Киеве раньше — с Аскольдом и Диром, чем *варяги* Рюрика в Новгороде.

Этому появлению руси, а затем новгородских варягов в Киеве, описанному в Повести временных лет под 882 г. — годом похода Олега и Игоря на юг,

---

[8] Эта манера была вполне осознана русскими летописцами, судя по словам одного из составителей Ипатьевской летописи (под 1254 г.): «Хронографу же нужа есть писати все и вся бывшая, овогда же писати в передняя, овогда же воступати в задняя. Чьтыи мудрыи разумеет. Число же летом зде не писахом, в задняя впишем».

https://RodnoVery.ru

а в Новгородской летописи описанному под одним и тем же 854 г. (под ним помещена и главка «начало Русской земли»), Шахматов придавал особое значение. Чтобы объяснить, каким образом скандинавская русь оказалась на юге, в Киеве, прежде варягов, Шахматов принужден был «переписать» летопись и домыслить ряд эпизодов русской истории. Вопреки известиям Повести временных лет, равно как и Новгородской летописи, он предположил, что варяги, которые собирали дань с новгородских людей и были ими изгнаны, в действительности назывались *русью*. «Полчища» этой руси, однако, успели до того овладеть Киевом — косвенным свидетельством тому считалось известие Бертинских анналов о появлении руси в Константинополе. «Русский» князь, узнав об отложении новгородского севера — изгнании сборщиков дани, собрался в поход против новгородцев (как это сделал в 1015 г. Владимир Святославич, узнав об отложении сына Ярослава, сидевшего в Новгороде), тогда те и призвали варяжских князей. Варяги же восприняли название *русь* лишь в Киеве, где они появились с князем Игорем (или Олегом).

В Новгородской Первой летописи о вокняжении Игоря сказано: «беша у него варязи мужи словене, и оттоле прочи прозвашася русью» (*НПЛ*. С. 107). Фраза, вроде бы, свидетельствует о том, что название русь распространилось с варягами (и словенами новгородскими) на «прочих» — в первую очередь, киевских жителей — полян. Однако «прочи» в рукописи Новгородской Первой летописи (т. н. Комиссионный список) — вставка на полях, и Шахматов считал это слово также заимствованным новгородским летописцем из описания тех же событий в Повести временных лет. Там говорится об Олеге, обосновавшемся в Киеве: «И беша у него варязи и словени и прочи прозвашася русью» (*ПВЛ*. С. 14). «Вставка слов “и прочи”, — писал Шахматов о Новгородской летописи, — весьма характерна именно для Повести вр. лет, которая проводит тенденциозно историю варяжского происхождения руси: теория эта находила себе опровержение в соответствующем месте Начального свода, ибо оказывалось, что варяги прозвались русью только после перехода в южную Русь, но вставка слов “и прочи” устраняла возникшее было затруднение. Следовательно, Начальный свод сообщал о том, что варяги (или варяги и словене) назвались русью только перейдя, осевши в Киеве» (*Шахматов* 1908. С. 299).

Но предполагаемые заимствования из Повести временных лет в Новгородской летописи — особая проблема, которая остается неразрешенной. Шахматов предполагал, что Повесть повлияла на протограф т. н. Синодального списка Новгородской Первой летописи старшего извода (*Шахматов* 1908. С. 300—301), но как раз этот текст в рукописи не сохранился, объем утраченных листов Синодального списка и соответствующих начальных пассажей Новгородской летописи младшего извода совпадает, а «в сопоставимой части оба извода очень близки» (см.: *СКК. XI—XIV вв.* С. 247).

Казалось бы, скрупулезным исследователем летописных текстов учтено все, включая палеографию, и вторичность, а стало быть, и искусственность отождествления варягов и руси становится очевидной. Но и ход мысли Шахматова, и усилия его последователей показали, что возможности дальнейшего изучения и иного понимания летописи, не требующие ее «исправления», не исчерпаны. В частности, для понимания летописных слов необходимо исследовать их общий контекст, который проясняет летописные формулы. Ле-

https://RodnoVery.ru

тописный контекст проясняет и смысл слов «оттоле (с тех пор) прозвашася русью». Рассказывая о завоевании венграми Паннонии, Нестор пишет: «угри (венгры — *В. П.*) прогнаша волъхи, и наследиша землю ту, и седоша с словены, покорившe я под ся, и оттоле прозвася земля Угорьска» (*ПВЛ.* С. 15) — ср. упомянутую фразу: «от тех варяг... прозвася Руская земля». Завоеватели-венгры приносят свое имя на покоренную землю, подобно руси Олега и Игоря — только так можно понимать сами летописные тексты.

Поскольку шахматовская интерпретация противоречила как тексту Новгородской летописи, так и Повести временных лет, где говорится, что Русская земля прозвалась «от варяг», а не наоборот, то исследователю пришлось вновь «исправлять» летопись. Он отметил (*Шахматов*, 1908. С. 300), что Новгородская Первая летопись дает существенную именно для Новгорода конъектуру, ибо в Повести сказано, что «от тех варяг... прозвася Руская земля», тогда как в Новгородской летописи добавлено: «прозвашася Русь, и от тех словет Руская земля», т. е. опять-таки проведено различие между древней «варяжской» русью и современной летописцу Русской землей. Шахматов предполагал, что эти слова попали в Новгородскую Первую летопись не из Начального свода, а из Повести временных лет, и чтобы восстановить «первоначальные» слова, вместо неполной тавтологии, имеющей очевидный различительный смысл (варяжская русь/Русская земля), предлагает совершенно тавтологическую конъектуру — «от тех варяг... прозвашася варяги».

Чтобы высвободиться из этой тавтологической ловушки, Шахматов строит на основе первой гипотезы вторую: из реконструированной фразы «от тех варяг прозъвашася варягы, и суть новъгородстии людие до днешняго дьня отъ рода варяжьска, преже бо беша словене», он делает вывод о том, что варягами прозвались... словене новгородские, подобно тому как на юге поляне восприняли от скандинавов название «русь». Варяги действительно составляли часть населения Новгородской земли, и, судя по скандинавским именам, сохранившимся не только в среде новгородского боярства, но и в новгородской глубинке вплоть до XV в. (как показали новейшие антропонимические исследования Е. А. Мельниковой, 1996а), память о варяжских «находниках» в Новгороде была актуальной не только во время составления Начального свода в конце XI в., но и во время составления Новгородской Первой летописи и позже. Однако конъектура Шахматова все же неприемлема. Если поляне действительно восприняли название *русь*, как об этом прямо сообщает Нестор, то словене не только никогда не назывались варягами, но в аутентичных источниках XI в. противопоставлялись им: уже в «Русской правде» *словенин* — местный житель, *варяг* — иноземец (см. ниже 4.2.5). И если открыто отождествляя русь и варягов, а затем русь и полян, составитель Повести временных лет прибегает к специальным разысканиям и комментариям, то для поисков подобного отождествления словен и варягов в источниках оснований нет.

Кто же ближе к истине — летописец, отождествляющий русь и варягов, или исследователь летописи, противопоставляющий их? Сама историческая ономастика безусловно свидетельствует о том, что *русь* — более древнее слово, чем варяги: первое отражено уже в источниках IX в., второе встречается впервые в византийской хронике под 1034 г. (Cedren II. 508: см.: *Васильевский*, 1915. С. 216—218). В Повести временных лет варяги впервые отлича-

https://RodnoVery.ru

ются от руси — дружины князя Игоря — под 941 г., когда князь посылает «по варяги многи за море», зовя их в поход на греков (*ПВЛ*. С. 23) — до тех пор летопись проводит последовательное отождествление варягов и руси. Первоначальное значение слова варяг — 'наемник, принесший клятву верности' (var, ср. *Мельникова, Петрухин* 1994): это название отличало наемников от руси — княжеской дружины — и распространилось в русской традиции с XI в. на всех заморских скандинавов. Такое различение варягов и руси делает малообоснованным все построение Шахматова, и не только потому, что в этом построении «варяги» не клянутся в верности русским князьям, а напротив, расправляются с ними (как Олег с Аскольдом и Диром). Дело в том, что дружина призванных варяжских князей называлась в летописи «вся русь», а не варяги, и это был не домысел летописца (на чем настаивал Шахматов — 1908. С. 326), а аутентичная «договорная» терминология, свойственная русской традиции и в X в. (см. ниже). Призванные новгородскими племенами варяги назывались русью, и ученый комментарий летописца лишь относил эту русь к известной в русской средневековой традиции группе народов — к варягам. Построение Шахматова не позволило обнаружить каких бы то ни было следов «южной Руси» в летописных текстах: Аскольд и Дир в Повести временных лет и Новгородской летописи названы варягами, а не русью, сидя в Киеве, они владели не Русской землей, а Полянской — «Польской» (*ПВЛ*), «Поляни» (*НПЛ*) — и «Русской» эта земля стала называться с тех пор (оттоле), как в Киеве обосновались Олег и Игорь со своей русью. Судя по идентичности этих текстов в киевской и новгородской летописи, так они читались и в их общем источнике — Начальном своде.

3. Происхождение Руси: средневековая традиция и современная историография

Конечно, для столь решительного пересмотра событий начальной русской истории, при котором изначальная русь в Киеве противопоставлялась варягам в Новгороде, у такого источниковеда как А. А. Шахматов должны были быть очень серьезные основания. В самих летописных текстах прямых оснований для такого пересмотра не было. Шахматов должен был искать аргументы в иных источниках, точнее — в их интерпретации у других исследователей и опираться на данные современной ему науки. Наиболее последовательно его построение изложено в популярной работе «Судьбы русского племени» (см.: *Шахматов* 1919. С. 59 и сл.; ср.: *Шахматов* 1908. С. 326 и сл.). Там он использует данные археологии о скандинавских древностях на Руси, опираясь на работу шведского археолога Т. Арне, создавшего концепцию норманской колонизации Восточной Европы: в те времена предлагалась суммарная датировка скандинавских древностей IX—X вв.; ныне известно, что скандинавские древности IX в. немногочисленны и обнаружены по преимуществу на Новгородчине и в Верхнем Поволжье — в Приднепровье их практически нет (см. ниже). Использует он и сообщения восточных географов о таинственном «острове русов», где ими правит хакан (каган), — эти известия восходят к IX в., но где располагался «остров», и не был ли он отражением

https://RodnoVery.ru

книжных легенд — библейской об «островах народов» и античной о далеком острове Туле — до сих пор неясно (ср. возобновившиеся недавно попытки отыскать этот остров прямо в Новгороде, на Городище — *Франклин, Шепард* 1996. С. 27 и сл.). Шахматов пытался даже отыскать этот остров возле Старой Русы, где по поздним средневековым источникам известна местность под названием Остров. Тогда Старая Руса оказалась бы центром изначальной руси, а Новый город — Новгород — варяжским центром. Но и эта некогда популярная (опять-таки с позднесредневековой эпохи — ср. Воскресенскую летопись и т. п.: *Иловайский* 1996. С. 99) гипотеза ушла в область историографии: дело не только в том, что Старая Руса относительно поздно и под именем просто «Руса» упоминается в летописи (1167 г.) и возникает позже Новгорода — дело в том, что само название *Руса* имеет балтское происхождение и не связано с именем *русь*.

Реальным историческим событием IX в. и первым упоминанием руси в письменных источниках оказывается известие Бертинских анналов, где под 839 г. сообщается о прибытии послов «народа Рос» в Ингельгейм ко двору франкского императора Людовика Благочестивого. Этот народ Рос, управляемый хаканом (каганом), относился «к роду свеонов» — свеев, и его послы просили императора пропустить их через земли франков, так как обратный путь им преградили «дикие племена». Шахматов, проницательный источниковед, не пошел в интерпретации этого источника по «напрашивающемуся пути», как это до сих пор делают многие историки, и не поместил родину этой руси прямо в Киеве. Он заметил, что Днепровский путь «не был еще в руках русского кагана». Однако, после 839 г. «началось движение руси на юг» — и это движение увенчивается походом на Царьград в 860 г. Здесь Шахматов делает не менее справедливое замечание: чтобы совершить поход, потрясший Византию, необходимо было утвердиться в Киеве — для этого нужно было время. Если бы Шахматов в подтверждение этого рассуждения обратился бы к летописи, он обратил бы внимание на то, что все походы на Византию — вплоть до последнего в 1043 г. — не только требовали напряжения всех сил Русского государства — они требовали участия всех центров и народов, обитавших по пути из варяг в греки, включая самих заморских варягов, и, прежде всего, Новгорода. Но у Шахматова была готовая концепция противостояния русского Киева и варяжского Новгорода — и в соответствии с этой концепцией он отделил Русское государство на юге от северных областей. Чтобы дать этому мифическому государству время набраться сил на юге, Шахматов и создал свою реконструкцию начальной русской истории, «выпрямив» циклическое (хронографическое) изложение событий в Новгородской Первой летописи (и Начальном своде).

Подход этот был не нов. Первым, кто усмотрел прямую хронологическую последовательность в известиях русских летописей о древнейших киевских князьях, был польский хронист XV в. Ян Длугош. Он прямо возводил Аскольда и Дира к Кию, Щеку и Хориву. Но Ян Длугош не был настолько наивен, насколько «доверчивыми» оказались некоторые современные авторы[9],

[9] Еще ранее, в начале XIV в., конфликт между Польшей и Литвой из-за галицко-волынских земель актуализировал представления о славянском единстве, и к двум легендарным братьям — Леху и Чеху, «праотцам» поляков и чехов, — в польской историографии был добавлен третий брат — Рус (*Мыльников* 1996. С. 251).

https://RodnoVery.ru

некритично воспринявшие его построения. Дело в том, что польский хронист стремился обосновать претензии Польского государства на Киев и русские земли, и поэтому отождествил киевских полян с польскими, Кия считал «польским языческим князем» и т. д. (*Флоря* 1990)[10].

Между тем отношению к историографии Нестора и Длугоша свойственны принципиальные различия, характеризующие подходы древнерусского книжника и средневекового латинского хрониста. Для Длугоша и его предшественников культурный герой — это непосредственный предок правящей династии: ср. приводившуюся традицию о Пясте. Этот свойственный латинской (и греческой) традиции эвгемеризм — возведение исторических реалий к мифоэпическим, мифоэпических персонажей — к героям древности, людям, наделенным сверхъестественными способностями и знаниями, — было в целом чуждо древнерусской книжности (см. ниже в главе 5). Кий, Щек и Хорив, по летописи, не оставили потомков — они «изгибоша» к приходу Аскольда и Дира. Эвгемерической традиции следуют как раз современные историки, усматривающие в пришлых варягах потомков Кия.

Эти построения не имеют отношения к шахматовским изысканиям: А. А. Шахматов не отрицал, что Аскольд и Дир — скандинавы, а не поляне. Более того, будучи филологом по образованию, он разделял принятую большинством языковедов скандинавскую этимологию имени *русь* (см. *Шахматов* 1908. С. 324 и сл.). Но поскольку даже из текста реконструируемого Шахматовым Начального свода никак не следовало, что Аскольд и Дир относились к руси, а не к варягам, то приходилось ссылаться уже не на летописные тексты, а на внетекстологические соображения, уже ставшие «общим местом» в историографии шахматовского времени. «Весь рассказ о вокняжении Олега в Киеве и устранении Аскольда и Дира носит весьма тенденциозный характер [...] Едва ли подлежит какому-либо сомнению, что весь рассказ летописи (как Повести вр. лет, так и предшествовавшего ей Начального свода) сообразован с известными династическими интересами правящего княжеского дома; потомки Рюрика представляются единственными по праву носителями власти во всех восточнославянских землях» и т. д. (Шахматов 1919. С. 59). Это — один из итогов критической историографии XIX в., разрушавшей «романтический» (карамзинский) образ летописца, как беспристрастного свидетеля истории; но итог этот безусловно важен для исторических реконструкций тогда, когда он подкрепляется конкретным источниковедческим анализом.

* * *

Показательно, что именно это построение Шахматова и его авторитет как источниковеда в большой мере «развязывало руки» для создания собственных, уже никак не соотносящихся с данными летописи и других источников, теорий. Собственно «теория» исконной приднепровской руси, возрождающая подход к истории первобытного автохтонистского мифа, сформировалась задолго до Шахматова и даже до возникновения «специализированной» исторической науки: как уже говорилось, летописцы XVII в. легко возводили

[10] Ссылаясь на эти построения, некоторые историки относили Аскольда и Дира к «династии Киевичей», игнорируя их варяжское происхождение (ср. *Рыбаков*, 1982. С. 307 и сл., *Толочко* 1987. С. 21—22, и др.).

https://RodnoVery.ru

известные им названия Русского государства — Русь, Россия — к имени речки Рось и т. п. в Среднем Поднепровье, на границе со степью (Густынская летопись и др.). Конечно, позднесредневековые летописцы не обошли вниманием и город Русу (Воскресенская летопись), и Пруссию, имя которой возводилось к легендарному Прусу «Сказания о князьях Владимирских» (а в позднейших рационализированных построениях, основанных на народной этимологии, воспринималось как «Порусье» — ср. *Ломоносов* 1766. С. 45), и т. п. В целом этот метод продолжал средневековую традицию — так и Нестор выводил имена киевских культурных героев из наименований местных урочищ. Но у составителей «Сказания о князьях Владимирских» и поздних летописных сводов была особая историографическая задача: Московское царство, Россия не должна была уступать своему главному сопернику в Восточной Европе — объединенному Польско-Литовскому государству, Речи Посполитой, ее правители должны были иметь не менее престижную генеалогию, и лишенный такой генеалогии варяжский князь Рюрик стал потомком Пруса, а через него — и Августа[11].

С возникновением российской исторической науки и первых опытов критики источников уже у В. Н. Татищева (ср. *Татищев*. Т. 1, С. 129 и др.), обнаружившего тенденциозный вымысел в позднесредневековых легендах, это позднее мифотворчество не было целиком преодолено: ведь российская наука создавалась для Российской империи, продолжавшей во многом политику Московского царства, хотя ее правители стремились следовать традициям «просвещенного абсолютизма». Все эти позднесредневековые построения соединил в своем труде «Древняя Российская история», подготовленном по указу императрицы Елизаветы Петровны, М. В. Ломоносов: распространение славянского имени «Россия»(«россы») от Балтики (Ломоносов литовцев, латышей и пруссов считал славянами[12]) до Среднего Поднепровья (р. Рось) и Волги (Ра) должно было продемонстрировать историческую укорененность Российского государства на этих землях. С Волги, древним названием которой было Ра, носители «росского имени» роксоланы дошли до «Варяжских» берегов — Пруссии и острова Рюген, где «назывались сокращенно Ранами, то есть с реки Ры (Волги)» (*Ломоносов* 1766. С. 49). Заодно обнаруживалась несостоятельность летописной легенды о начале российского государства и народа с призвания из-за моря русских (варяжских) князей, ибо Россия была «прежде Рурика», а с ней и тщетность попыток призванных в Россию немецких академиков усматривать в призванных за девять столетий до того варягах — иноземцев, строителей российского государства и культуры, ведь варяго-россы также оказывались славянами.

Этот средневековый метод «народной этимологии» легко привился в исторической науке, хотя сама Древняя Русь не называла себя ни Росью, ни даже Россией — это имя было заимствовано из Византии лишь в 15 в. (*Соловьев*

---

[11] Иван Грозный в ходе Ливонской войны претендовал на престол Польши и Великого княжества Литовского, ссылаясь на то, что он является законным наследником Пруса, родоначальника литовских князей.

[12] При этом Ломоносов указывал на родство славянских и балтийских языков и обычаев, в том числе на культ Перуна у славян и Перкунаса у балтов, предваряя более поздние научные представления о балто-славянской общности.

https://RodnoVery.ru

1958), да и население Роси также не именовало себя «росами» — оно звалось «поршанами», так как и само древнерусское название реки было *Рьсь* (что отмечал еще В. Н. Татищев). Для обоснования местных или — шире — славянских корней Российского государства годились (и используются до сих пор) любые созвучия — будь то «роксоланы/росы»(это отождествление также восходит к польской историографии XVI в. — ср. *Мыльников* 1996. С. 155), «руссы/пруссы» или «варяги/вагры»(балтийско-славянское племя)[13]. С формированием западнического и славянофильского течений в русской общественной мысли XIX в., возрождением представлений о Святой Руси в ее романтическом варианте, в летописной концепции варяжского происхождения руси от варягов-норманнов — т. н. норманской теории — усматривалось предрешение судеб и путей развития России. Поскольку варяги в русской средневековой традиции воспринимались как выходцы из Западной Европы вообще, приравнивались к немцам (Иван Грозный говорил уже, что его княжеский род происходит «от немец», а не «от варяг»), то славянофильской «нейтрализацией» варягов было отождествление их с балтийскими славянами, наиболее последовательно проводимое любителем российских древностей С. А. Гедеоновым. Более радикальной была автохтонистская концепция. Не только Д. И. Иловайский, чьи построения признавались одиозными уже в дореволюционную эпоху, и для которого все равно было, как звучало то или иное имя — Русь, Рось, Рас и т. д., готовый отнести к славянам даже гуннов и протоболгар — лишь бы обосновать исконность славянства в границах Российской империи, но и тонкий источниковед М. С. Грушевский (ср. современное переиздание его «Истории Украины — Руси» — *Грушевский* 1994. С. 189—190 и др.), стремившийся отыскать истоки самостоятельного «украинского племени» уже в догосударственном объединении антов, отдельном от полян-руси в Среднем Поднепровье, оказались наследниками этой позднесредневековой традиции, игнорирующей данные прямых источников о скандинавском происхождении названия *русь*, равно как и данные исторической ономастики.

Эти построения и были в целом подхвачены советской историографией, особенно с 40-х гг., кризисной военной и послевоенной эпохи, когда нужно было вернуть народ-победитель, увидевший подлинную жизнь освобожденной Европы, к исконным ценностям собственного разоренного отечества. Борьба с космополитизмом, когда любое влияние извне — будь то варяги, хазары или немцы — признавалось заведомо враждебным, способствовала возрождению автохтонистских мифов. Летописная традиция, возводившая на-

[13] Ломоносов не использовал этого созвучия, хотя и ссылался на средневекового хрониста Гельмольда, упоминавшего полабских вагров. Дело, видимо, в том, что вагры и варяги уже были отождествлены в сочинении немецкого ученого Фридриха Томаса (1717; до него в Синопсисе 1674 г. варяги были приписаны к «языку словенску»), который предпринял разыскание о балтийско-славянском происхождении варягов и Рюрика в связи с браком мекленбургского герцога Карла Леопольда и Екатерины Иоанновны, племянницы Петра I: восстанавливались, таким образом, «традиционные» династические связи (*Мыльников* 1996. С. 131—132). Заказной характер этого разыскания очевиден, но отождествление варягов и вагров (балтийских славян) стало общим местом «антинорманистских» построений и до сих пор приводится в качестве научной гипотезы даже в школьных учебниках.

https://RodnoVery.ru

чало Руси к призванию из-за моря варяжских (норманских) князей, и исследователи, признававшие ее историчность и унаследовавшие традиционное для науки XIX в. название «норманисты», становились проводниками враждебного «внешнего» влияния. Борьба с «реакционной норманской теорией», начатая еще в период становления российской исторической науки, продолжилась на новой методологической основе, казалось бы, дававшей прочные основания для поисков автохтонных основ всякого этноса, государства и культуры, стоило лишь подвести под эти основы марксистское учение об экономическом базисе. Однако и это подведение «местной основы» под этнокультурные и социально-экономические процессы в Восточной Европе уводило исследователей в область историографических мифов: создатель марксистской историографии Киевской Руси как феодального государства, Б. Д. Греков, должен был искать основы русского феодализма в хронологическом периоде, который предшествовал бы обоснованию княжеской династии норманского происхождения в Киеве, и отыскивал их уже в VIII в. — времени, о котором практически ничего не известно из исторических источников. Естественно при этом, что старые антинорманистские построения вроде концепции «дворянско-монархического» историка Иловайского, прямо использоваться не могли (хотя в официозной советской историографии отмечались его заслуги в борьбе с норманизмом): напротив, М. Н. Тихомиров писал, что стремление возвести все русские имена скандинавского происхождения к славянским компрометировали противников норманской теории и были «доведены в работах Гедеонова и Иловайского до абсурда» (Тихомиров 1947. С. 72). Невозможны были и ссылки на построения Грушевского, обвиненного в украинском национализме. Здесь и пригодился авторитет А. А. Шахматова как текстолога (хотя и он был поименован в историографии того времени «буржуазным источниковедом»). Характерным в этом восприятии шахматовской концепции начальной руси было то, что ее «историческое» обоснование — завоевание Киевской земли норманнами-русью до призвания варягов — было решительно (и справедливо) отвергнуто как «уступка норманизму», но и текстологические изыскания, как правило, также игнорировались. Таким образом, исследовательский поиск Шахматова превращался в историографический штамп, прикрывающий авторитетом этого источниковеда конструирование «начальной Руси», основанное на некритическом отказе от исследования прямых сообщений летописи и других источников.

Поскольку в реконструируемом Шахматовым Начальном своде не было никаких реальных следов южного происхождения руси, сторонники этой концепции использовали Повесть временных лет, а именно то единственное место, где поляне отождествляются летописцем начала XII в. с русью: «поляне, яже ныне зовомая русь». Вырывая из контекста летописи эту фразу, которую сам Шахматов считал вставкой (*Шахматов*, 1940. С. 91), исследователи (Н. К. Никольский, Б. А. Рыбаков, А. Г. Кузьмин) усматривали в ней фрагмент «истинной» концепции происхождения руси, по недомыслию или недосмотру не уничтоженный первыми норманистами — редакторами летописи, проводившими тенденцию отождествления Руси и варягов. При этом летописец в лучшем случае объявлялся «литературным закройщиком» (*Никольский* 1930. С. 28), в худшем — подозревался в прямой диверсии: «Чья-то рука, — пишет Б. А. Рыбаков, — изъяла из Повести временных лет самые инте-

https://RodnoVery.ru

ресные страницы и заменила их новгородской легендой о призвании князей-варягов» (*Рыбаков* 1982. С. 142). Однако обращение к контексту Повести обнаруживает вполне определенную соотнесенность этого фрагмента с общим замыслом летописца, очевидным уже в космографическом введении.

Как уже отмечалось, статья, где поляне отождествляются с русью, современной летописцу, помещена в Повесть временных лет под 898 г., и речь в ней идет о возникновении славянской письменности (этот сюжет А. А. Шахматов выделял как самостоятельное «Сказание о преложении книг на словенский язык»). Задачей летописца, повествующего о судьбах Руси, было включение руси в число народов, воспринявших славянскую письменность, подобно тому как в космографическом введении, повествуя о всемирной истории, он включает русь в круг народов мира. Поэтому летописец подчеркивает единство славянского языка и вкратце, но в той же последовательности, что и в космографическом введении, перечисляет славянские народы — «морова (моравы — *В. П.*), и чеси, и ляхове, и поляне, яже ныне зовомая русь»; при этом в космографическом введении за ляхами следуют поляне и другие племена Польши, и лишь затем — одноименные им поляне днепровские. Таким образом, летописец нашел наиболее подходящее место для «естественного» включения руси в круг славянских народов, первыми принявших славянскую письменность (а не перепутал западных полян и восточных, как считал, например, Г. С. Ильинский) (см. также: *Насонов* 1969. С. 18 и сл.). Завершение сказания соответствует общей концепции Повести временных лет: «словенский язык и рускый одно есть, от варяг бо прозвашася русью, а первое беша словене». Каковы бы ни были источники «Сказания о преложении книг», летопись не дает оснований для выделения «двух концепций» происхождения руси.

Если же вернуться к пассажу о распространении имени русь после захвата Олегом (Игорем) Киева, то придется заключить, что поляне и были среди «прочих», прозвавшихся, согласно Повести временных лет, русью. Они входят в войско Олега, которое тот ведет на Царьград в 907 г. (*ПВЛ*. С. 16), а последний раз упоминаются уже в войске Игоря: в 944 г. Игорь «совокупив вои многи, варяги, русь и поляны, словени, и кривичи, и тиверьце, и печенеги наа... поиде на греки» (*ПВЛ*. С. 22). М. Н. Тихомиров обратил внимание на то, что поляне здесь «сближены» с русью, которая отличается от варягов (*Тихомиров* 1947. С. 70): это и естественно, так как русь уже обосновалась и «прозвалась» в полянском Киеве, а за варягами Игорь специально посылал за море, зовя их на греков. Тот же автор заметил, что поляне не упоминаются среди славянских племен — данников руси в трактате «Об управлении империей» византийского императора Константина Багрянородного, писавшего в середине X в. (*Тихомиров* 1947. С. 77): вероятно, процесс слияния полян и руси зашел в это время довольно далеко. Вместе с тем и у Константина нет полного списка данников росов: он завершает список упоминанием неких «прочих Славиниев» — «прочих славян»; здесь мы встречаем тот же средневековый «штамп», который затрудняет понимание источника.

Признание того, что отождествление полян с русью не противоречит «варяжскому» происхождению имени *русь*, еще не означает, что отождествление варягов и руси в летописи отражает историческую реальность, а не является домыслом летописца. Однако просто придумать такое отождествление без всяких на то оснований средневековый автор не мог. Это хорошо осознавал

https://RodnoVery.ru

Шахматов, лучше, чем кто бы то ни было понимавший принципы составления летописных сводов, опирающиеся на предшествующие летописи и традиции. Поэтому Шахматов обратился к поискам источника, на основании которого летописец мог отождествить русь и варягов (ср. *Шахматов* 1940. С. 57).

Казалось бы, этот источник был хорошо известен, и о нем прямо говорится в Повести временных лет: это греческий хронограф, «Хроника» Амартола, точнее — его Продолжателя, в славянском переводе которой говорится о руси Игоря, напавшей на Константинополь в 941 г., как о людях, «от рода варяжьска сущих» (*Истрин* 1920. С. 567; ср. *Продолжатель Феофана*. С. 175). На это место в хронографе обратил внимание уже один из столпов традиционного антинорманизма XIX в. С. А. Гедеонов; то обстоятельство, что летописец почти механически перенес это отождествление в русскую летопись, представлялось очевидным Б. А. Рыбакову, М. Х. Алешковскому и др. Но все оказалось не так просто: дело в том, что в греческом тексте нет упоминания «варяжского рода» — сам термин «варяги», как уже говорилось, распространяется в греческой хронографии лишь в XI в. В хронографе сказано, что русь происходит от рода франков. В древнерусской традиции этому этнониму соответствовало имя фряги (фрязи — так, как мы видели, могли называть и других жителей Западной Европы, итальянцев, в том числе генуэзцев, французов), но не варяги: заподозрить переводчика и, тем более, летописца в какой-либо путанице трудно, ибо и в космографическом введении к Повести временных лет «фрягове» упоминаются наряду с варягами. Учитывая все это, Шахматов попытался предложить этимологию слова варяг из греч. φράγγος, «франк», но эта попытка была отвергнута филологами (см. *Фасмер* I. С. 276). Кроме того, как раз в соответствующем хронографу летописном описании похода Игоря нет отождествления руси ни с фрягами, ни с варягами. Стало быть, переводчик или древнерусский редактор славянского перевода сознательно исправил греческий текст, изменив «род франков» на «род варяжский», следуя все той же традиции о варяжском происхождении руси. Итак, очевидно, что традиция, которой следовал русский летописец, была аутентичной, сохранялась не в записях чужеземцев, а в памяти самого «русского рода».

Было бы несправедливым утверждать, что энтузиазм в поисках исконного носителя имени *русь* питали лишь ложно понимаемые «патриотические» чувства, архаичные изыскательские традиции и официозная идеология: существовала и вполне научная проблема, вдохновлявшая эти поиски — а именно отсутствие народа «русь» в самой Скандинавии. Это обстоятельство смущало и Шахматова — видимо, не в последнюю очередь оно повлияло на его представления о переселении полчищ руси в Среднее Поднепровье, хотя о построении летописца он писал более осторожно: летописец знал, что в Скандинавии нет народа «русь», поэтому упомянул в легенде о призвании варягов, что Рюрик взял с собой «всю русь». Указание сторонников историчности летописной традиции на местность Рослаген в Средней Швеции не могло, конечно, снизить энтузиазм поисков — чем Рослаген лучше Рюгена или Роси?

Поиски продолжились и достигли определенных результатов в нетрадиционном для них месте — не в Скандинавии, не у балтийских славян, не на среднем Днепре, а на Дунае (см. *Назаренко* 1994. С. 20 и сл.). В Раффельштетенском таможенном уставе, изданном по указу восточнофранкского короля Людовика IV (899—911), говорится о славянах, которые приходят в Восточ-

https://RodnoVery.ru

ную Баварию «от ругов или богемов» и располагаются для торговли на Дунае. Богемы — это чехи, ругами же в немецких латиноязычных документах X—XI вв. именовалась обычно русь (другим и более распространенным — вплоть до позднего средневековья — обозначением руси, русских был кельтский этноним *рутены*). Сам этноним *руги* относился к восточногерманскому племени эпохи великого переселения народов (возможно, с ним связано и название острова Рюген), но по созвучию это наименование закрепилось за новым народом — *русь*. По более поздним источникам известно, что путь на Русь из Баварии лежал через Чехию (Богемию) — Прагу, Краков и далее до Киева. Значит, этот маршрут уже мог функционировать на рубеже IX и X вв. Более того, с IX в. в южнонемецких землях распространяется этникон Ruzzi (его упоминание наряду с многочисленными названиями славянских племен имеется в Баварском географе конца IX в.), также «закрепляющийся» за русью: это могло означать, что русь знали в немецких землях уже до IX в... Это наблюдение А. В. Назаренко породило новую волну гипотез, от традиционалистских — готовых постулировать присутствие руси в Киеве уже в VIII в., до экзотических, реконструирующих рутено-фризско-норманнскую торговую компанию VIII в., принесшую название *русь* в Восточную Европу (О. Прицак). Дело, правда, осложняется еще и тем, что этникон *Ruzzi* должен был, по данным лингвистики, возникнуть в такой форме не позднее рубежа VI—VII вв. (*Назаренко* 1994. С. 29), что безнадежно отрывает его от исторической руси. Но как раз здесь традиционная советская историография дала возможность для «автохтонистской» интерпретации даже «дунайской руси»: руги-русь оказываются по этой гипотезе частью северно-причерноморских русов, входивших в объединение антов и оторванных от них миграцией аваров и т. д. (*Седов* 1995. С. 125). Это построение возвращает нас к автохтонистским мифам середины XX в. и предшествующей им традиции.

4. Историографический миф: народ рос и амазонки в Среднем Поднепровье

Анты, которых еще Иордан помещал между Днестром и Днепром, традиционно считались предками восточной ветви славянства: Шахматов называл их предками «русского племени», имея в виду под «русскими» все славянские племена Восточной Европы, а не «русь» в узком смысле и, конечно, не предков одних украинцев (к чему склонялись Нидерле и Грушевский — см. *Шахматов* 1919. С. 10—12). Хотя известия об антах исчезают из источников с начала VII в. (см. *Свод*. Т. 1. С. 262. Т II. С. 43, 63), древности VI—VII вв., обнаруженные в лесостепной зоне, включающей Среднее Поднепровье, были названы одним из основателей отечественной археологии А. А. Спицыным «древностями антов», а нынешними исследователями относятся к т. н. пеньковской культуре, также приписываемой антам. Эти древности содержали, в частности, вещи византийского происхождения, которые считались трофеями — свидетельствами удачных походов на Византию. Однако сами анты оказывались все же на периферии собственно восточнославянской истории: их связь с Киевом и Русью была неясна (хотя Среднее Поднепровье — Киев и

https://RodnoVery.ru

р. Рось — входили в ареал «древностей антов»). Поэтому счастливой находкой оказалось упоминание сирийским автором VI в. Псевдо-Захарией, или Захарией Ритором, компилятором, использовавшим хронику греческого автора Захарии Митиленского, «народа рус».

Собственно «Хроника» Псевдо-Захарии была известна давно. Еще Маркварт в начале века обратил внимание на имя рос (hros) или рус (hrus) в сирийском источнике. Но, будучи сторонником традиционной концепции скандинавского происхождения названия «русь», он предпринял попытку связать упоминание этого имени с германцами — выходцами из Скандинавии, осевшими в причерноморских степях, — герулами или росомонами. Эта «норманистская» концепция не могла удовлетворить сторонников исконно славянского происхождения руси. Н. В. Пигулевская, издавшая комментированный перевод сирийской хроники (*Пигулевская* 1941. С. 84, 166; *Пигулевская* 1952), а затем А. П. Дьяконов отождествили народ рус со славянами, известными по описаниям византийских авторов, точнее — с антами. Это дало основание Б. А. Рыбакову переименовать древности антов в «древности русов» (*Рыбаков* 1953; 1982). Дальнейшая «реконструкция» истории не представляла проблемы: поскольку русь известна в Среднем Поднепровье с VI в., то, стало быть, она выстояла в борьбе с аварским нашествием (при этом часть ее оказалась с аварами на Дунае), создала могучий союз руси, полян и северян и т. д. вплоть до образования древнерусского государства.

Конечно, направление «реконструкции» целиком зависело от общей точки зрения исследователя: адепты славянского происхождения руси не выходили за пределы Среднего Поднепровья или выводили оттуда русь; «евразиец» Г. В. Вернадский (а до него — Д. И. Иловайский), настаивавший на особом значении иранских («асских») связей антов, помещал «росов» — тоже иранцев по происхождению — в Приазовье, где искал исконную «Приазовскую Русь» среди роксоланов и прочих иранских племен (*Вернадский* 1996. С. 172 и сл.). П. Н. Милюков (1993. С. 396) отказывал в доверии средневековым авторам, свидетельствующим о многочисленности и могуществе антов, отмечая господство кочевников в областях, отводимых антам, и исчезновение антов в источниках после 602 г.: «широкий антский союз... вообще не успел создаться», — писал он. Этот скепсис разделяется исследователями, отрицающими славянскую принадлежность приписываемой антам пеньковской культуры.

Обратимся, однако, к контексту источника. Сирийский автор пополняет традиционное описание народов, данное еще Клавдием Птолемеем, и помещает за «Каспийскими воротами» к северу от Кавказа «в гуннских пределах» народы «авгар, себир, бургар, алан, куртаргар, авар, хасар, дирмар, сирургур, баграсик, кулас, абдел, ефталит — эти 13 народов, — пишет он, — живут в палатках, существуют мясом скота и рыб, дикими зверьми и оружием. Вглубь от них [живет] народ амазраты и люди-псы, на запад и на север от них [живут] амазонки, женщины с одной грудью; они живут сами по себе и воюют с оружием и на конях. Мужчин среди них не находится, но если желают прижить, то они отправляются мирно к народам по соседству с их землей и общаются с ними около месяца и возвращаются в свою землю... Соседний с ними народ *ерос* (рос, рус, согласно Пигулевской — *В. П.*), мужчины с огромными конечностями, у которых нет оружия и которых не могут носить кони из-

https://RodnoVery.ru

за их конечностей. Дальше на восток у северных краев еще три черных народа» (*Пигулевская* 1941. С. 165—166).

Совершенно очевидно, что этот пассаж делится на две части — «этнографическое» описание, опирающееся на реальные известия, полученные, по сообщению самого автора, от пленных, попавших в «гуннские пределы», и традиционное мифологизированное описание народов-монстров на краю ойкумены: среди последних оказывается и «народ рус». Конечно, эта традиция, свойственная еще мифологической картине мира, противопоставляющей освоенную территорию, «свой мир», космос окружающему, потенциально враждебному, хаотическому, населенному чудовищами, и в трансформированном виде унаследованная раннегеографическими и историческими описаниями, была хорошо известна и исследователям сирийской хроники. Упоминания фантастических существ — карликов-амазратов, псоглавцев, амазонок — в античных источниках, начиная, по крайней мере, с Геродота приводятся этими исследователями при комментировании текста Захарии Ритора. Почему же контекст, в котором оказывается «исторический» народ рус, не настораживает их?

Дело здесь, видимо, в тенденции, не изжитой еще в исторической науке и характерной, прежде всего, для представителей так называемой исторической школы, согласно которой цель историка — обнаружение соответствий в данных источника тем конкретным «фактам», которые имеются в распоряжении исследователя, или просто его общей концепции, — в данном случае хватило одного имени «рус». Этой тенденции соответствует и деформирующий взгляд на источники — будь то хроника или эпос, — содержание которых должно в более или менее завуалированной форме отражать те же реальные факты; таким образом, игнорируется собственный взгляд на мир древнего историка. Это, естественно, заслоняет логику самого исторического повествования. Так, Маркварт специально обратил внимание на то, что народ женщин-амазонок соседствует у сирийского автора с народом мужчин («рус»), но из этого он делает чисто «исторический» вывод о том, что так и было на самом деле: дружинники скандинавского происхождения могли появляться в Причерноморье без женщин и искать подруг на стороне, и этот «факт» привел к актуализации легенды об амазонках (*Маркварт*, 1903. С. 383—385: впрочем, так рационалистически «объясняли» легенду об амазонках еще в позднесредневековой историографии, где амазонки считались «женщинами готов», — ср. *Мыльников* 1996. С. 99) и т. д. Не смущали амазонки и А. П. Дьяконова, поскольку можно свести их упоминание к пережиткам матриархата, которые якобы существовали у относительно отсталых племен евразийских степей до сер. 1-го тыс. н. э. Зато локализация их еще Геродотом (!) между Танаисом и Меотийским озером позволяет более или менее определенно локализовать народ рус (*Дьяконов* 1939. С. 88), живущий поблизости, но тысячелетием позже. Описание же народа «русов» как богатырей, которых не носят кони, можно согласовать со сведениями о росте и слабой вооруженности антов у Прокопия и других писателей VI в. (*Пигулевская* 1952. С. 46). Отыскивание такого рода совпадений позволяет игнорировать «несовпадения», относить их на счет фантастических деталей повествования. Так, исследователей «древностей русов», которые, по справедливому определению Б. А. Рыбакова, характеризует специализированная воинская «дружинная культура», не смущает известие сирийского автора об отсутствии у «народа рус» оружия.

https://RodnoVery.ru

Такого рода поиски совпадений в духе исторической школы можно было бы продолжить, увязав, в частности, информацию о трех черных народах, обитающих к северо-востоку от «русов», с северянами (благо этот этноним можно этимологизировать из иранского как «черный»), их городом Черниговом и т. д., после чего «русы» обрели бы вполне исторический контекст.

Главная сложность, даже с последовательных позиций исторической школы не позволяющая безоговорочно принять подобную реконструкцию для этнической истории Восточной Европы VI в., заключается в том, что аутентичным источникам по Восточной Европе народ рус или рос неизвестен. Зато имя «Рос» хорошо знакомо греческой — византийской — традиции и восходит к неточному переводу Септуагинты: еврейский титул *наси-рош* в книге Иезекииля (38, 2; 39, 1) — «верховный глава» — был переведен как «архонт Рос» («князь Рос» в славянском переводе). Получилось, что пророчество Иезекииля относится к предводителю варварских народов севера — «Гогу, в земле Магог, архонту Роса, Мосоха и Тобела» (Иезек. 38, 2). На этот факт, хорошо известный русской историографии со времен Татищева, обратил внимание и А. П. Дьяконов, но парадоксальным образом объяснил «интерпретацию» переводчика Септуагинты тем, что тому уже был известен некий народ рос. Здесь ученый не оригинален — он следует традиционным толкованиям Библии с позиций исторической школы (ср. *Дьяченко* 1993. С. 556— 557), где и титул русского князя в арабской передаче X в. — *хакан-рус* — трактуется как калька с евр. *наси-рош*. Но точно так же шведский дипломат Петрей в начале XVII в. трактовал титул «великого князя» Московского — потомка «гнусного и жестокого» Мосоха (*Мыльников* 1996. С. 32).

В связи с реальными варварскими вторжениями — гуннским нашествием первой половины V в. — пророчество Иезекииля и библейские имена Гога, князя Рос, Мосоха и Тобела упоминаются уже епископом Проклом (434—447 гг.: *Сократ Схоластик* 7, 43). Это позволило Г. В. Вернадскому (опиравшемуся на А. П. Дьяконова) еще на два столетия углубить историю «народа рус» - «славяно-иранского» (антского) «клана» «рухс-асов» или роксоланов, обитавшего в Приазовье по крайней мере с IV в. и принявшего участие в гуннских походах и т. д. (*Вернадский* 1996. С. 155—156, 268). Здесь опять-таки игнорируется контекст источника, упоминающего имена Гога и Магога, которые прилагались древними и средневековыми авторами к варварским народам севера от скифов до славян (ср. *Свод*. Т. 1. С. 281—282) и монголо-татар — вне зависимости от реальных этнонимов (*Чекин* 1992). Позднесредневековая историография XVI—XVII вв., как уже говорилось, продолжила эту традицию, отождествив Мосоха с Москвой (*Мыльников* 1996. С. 32 и сл.) и даже Товал (Фувал) с Тобольском: многочисленные книжные легенды были синтезированы уже в польской хронике М. Стрыйковского (1582 г.), где некий Рус, предок-эпоним русских, объявляется братом или потомком Леха (предка поляков) и Чеха, общим праотцем которых и оказывается Мосох, сын Иафета (здесь Мосох не отождествляется с Москвой, ибо это означало бы старшинство Московского государства над Польшей).

Большая часть современных исследователей возводит «народ рос» у Захарии Ритора и других раннесредневековых авторов к библейским реминисценциям и, естественно, не видит в именах «Гога и Магога, князя Рос» реальных этнонимов и обозначений реальных народов. Впрочем, иная интерпре-

https://RodnoVery.ru

тация «народа рос» как передачи греч. ἥρωες (сир. *ерос*) со значением «герои мифических времен» (ср. *Маркварт* 1903. С. 359, 360) в большей мере соответствует античной традиции об амазонках. Вместе с тем, следует отметить, что библейские предания о Гоге и Магоге и античные легенды об амазонках легко контаминировались в сирийско-византийской традиции (особенно с распространением «Романа об Александре» Псевдокаллисфена). Как бы то ни было, мифологический пассаж Захарии Ритора имеет вполне самостоятельную структуру: «женский» народ противопоставлен соседнему «мужскому», конный — пешему, вооруженный — безоружному. Возможно, великаны-рос противопоставлены карликам-амазратам, но вероятно, что препятствием для конной езды у них было не богатырское сложение, а (если буквально следовать тексту) длина конечностей (и это еще одно несоответствие «народа рос» у Захарии народам Гога у Иезекииля, где речь идет о конном войске). Если так, то «народ рос» оказывается «автохтонным» не в историческом, а в мифологическом смысле — длинные конечности указывают на хтоническую (змеиную) природу: ср. упомянутую змееногую богиню — родоначальницу скифов (*Геродот* IV, 9) и т. п. Автохтонистский историографический миф смыкается здесь с автохтонным первобытным. Очевидно, перед нами не исторический народ рос, а очередной народ-монстр. Недаром список продолжают три черных народа «у северных краев»: их чернота может быть интерпретирована в соответствии с распространенными космологическими и цветовыми классификациями, по которым север — страна тьмы, связанная с черным цветом (ср. в библейском видении Захарии (6. 1—6) — колесница, запряженная воронымн конями, выходит к «стране северной» и т. п.; см. также: *Петрухин* 1982. С. 145—146)[14].

При этом амазонки в разных традициях (восходящих к античной) отмечают не историко-географические реалии, а напротив, неосвоенную часть ойкумены в пространственном отношении или доисторическую (мифологическую) эпоху (уже у Геродота, где амазонки считаются прародительницами реальных савроматов) во временно́м отношении (ср. *Маразов* 1992. С. 269 и сл.). В частности, легенду об амазонках, не имеющих мужей, пересказывает, ссылаясь на Амартола, и Нестор, составитель Повести временных лет: в космографической части они упомянуты среди прочих народов, живущих «беззаконным», «скотским» образом[15]. Эти легенды, не вызывавшие доверия уже у Птолемея,

[14] Характерно, что средневековый автор, описывающий ту же Восточную Европу с совершенно иных географических позиций — исландец Снорри Стурлусон (Круг Земной. С. 11) — отождествляет ее с Великой Скифией (именует по созвучию Scythia/ Svíþjoð — «Великой Швецией») и помещает на ее севере черные народы. Крайний север в этом отношении оказывается тождественным крайнему югу: Великая Швеция настолько обширна, что «некоторые равняют ее с великой страной Черных Людей» — Африкой. «Северная часть Швеции (Великой — В. П.) пустынна из-за мороза и холода, как южная часть страны Черных людей пустынна из-за Солнечного зноя. В Швеции много больших областей. Там много также разных народов и языков. Там есть великаны и карлики, и черные люди, и много разных удивительных народов. Там есть также огромные звери и драконы».

[15] См. о распространенных европейских легендах, повествующих о браках амазонок с псоглавцами: *Чекин* 1992. С. 23 и сл.; рожденные от этих браков девочки становились амазонками, мужские особи — псоглавцами.

https://RodnoVery.ru

были широко распространены не только в силу необходимости целостного описания мира, включая его неосвоенную и поэтому оставляющую место для традиционной мифологической фантазии часть, но и в силу общей приверженности древней и средневековой науки к книжной традиции, соблюдение которой и было залогом целостности описания мира — а, стало быть, и целостности мироощущения.

Характерен, однако, сам метод соотнесения реалий и традиции у средневековых авторов. В «Космографии» Равеннского Анонима (конец VII-VIII вв.) амазонки размещаются рядом с роксоланами на берегу Северного океана, но за землей амазонок располагается «пустынная Скифия» (*Свод*. Т. II. С. 403). В описании мира («Книга путей и стран») у арабского географа XI в. ал-Бекри амазонки оказываются соседями народа ар-рус. Но поскольку ар-рус — русь хорошо известны мусульманскому Востоку с IX в., то соседи меняются местами (по сравнению с хроникой Захарии Ритора и т. п.): амазонки помещаются дальше народа ар-рус, к западу от него (с точки зрения восточного наблюдателя). Это и другие известия восточных авторов приурочивают амазонок — «город женщин», остров женщин, расположенный рядом с «островом мужчин», и т. п. к Западному морю, Балтике (*Косвен* 1947. С. 45—46), все дальше отодвигая пределы мифического царства[16].

Соотнесение реальных знаний с традицией, тем более с сакральной традицией — не только метод, но и цель работы средневековых книжников. Однако фантастические существа вроде псоглавцев, великанов, карликов, географические диковинки и т. п. объекты, в реальность которых вполне мог верить средневековый книжник, все же, как правило, отделялись от реалий временными или пространственными границами: собственно, такой границей и была легендарная стена Гога и Магога, воздвигнутая, по широко распространенным средневековым преданиям, Александром Македонским против диких народов севера. «Прорывавшиеся» за эту стену народы — будь то готы, гунны или монголо-татары, реально угрожавшие цивилизации, осуществляли и «прорыв» в историю, хотя их продолжали ассоциировать с Гогом и Магогом[17].

---

[16] Любопытна инверсия мотива амазонок в позднесредневековой русской историографии: в трактате «Историчествующее древнее описание и сказание» Каменевича-Рвовского (XVIII в.) рассказывается как «славенороссские предки» — «старии новгородстии холопи», желая поискать славы и расширить «во все концы вселенной» пределы своей земли, завоевывают царство амазонок и затем обрушиваются на «исторические» страны — «на тройския и ельланскии державы». Они покоряют весь мир и доходят до противоположных пределов ойкумены, где близ блаженного Рая расположена земля мифических рахманов. Тогда сам Александр Македонский и отправляет к ним «Грамоту», где просит о мире (как просили о мире русь византийские императоры) и уступает земли от «моря Варяжского до моря Хвалынского» и далее (*Мыльников* 1996. С. 71—72).

[17] Персидский составитель «Энциклопедии диковинок» приписывал Ибн-Фадлану, видевшего людей ар-рус на Волге в X в., рассказ о народе великанов, живущем за некоей рекой русов: они относятся к числу людей яджудж и маджудж (Гог и Магог) (*Ковалевский* 1956. С. 152). В позднейшей (XII в.) восточной традиции продолжалась и «историзация» библейского имени Рус (Руш) — этот народ автор «Коротких историй и рассказов» считал потомком Иафета, но относил к тюркам и помещал за рекой Джейхун — Аму-Дарьей (*Короглы* 1976. С. 86—88).

https://RodnoVery.ru

«Народ рус» сирийского источника остается за «стеной», в царстве фантастических существ на краю ойкумены. Таким образом, пассаж о фантастических народах у Захарии Ритора не удревняет русской истории. Однако этот пассаж все же существен для понимания тех исторических памятников, которые отмечают появление вполне реального народа *рос* в границах Византии уже в IX в.

5. *Русь*: имя и история

Константинопольский патриарх Фотий описывает первую осаду столицы Византии флотилией росов в 860 г. эсхатологическими красками ветхозаветных пророков: «народ неизвестный, не важный, народ, причисленный к рабам, не имевший значения, но получивший известность и прославившийся от похода на нас, ничтожный и бедный, но достигший высоты и обогатившийся, народ, где-то вдали от нас живущий, варварский, находящийся в кочевом быту, надменный своим оружием, беззаботный, упорный, не признающий военной дисциплины; этот-то народ быстро, во мгновение ока, как морская волна нахлынул на наши пределы», не щадя ни человека, ни скота и т.д. «Вышло с Севера войско, поднялись племена с крайних пределов земли» (цит. по: *Успенский* 1997. С. 265). Ср. пророчество Иеремии (47.2): «поднимаются *воды с севера* (курсив мой — *В. П.*) и сделаются наводняющим потоком, и потопят землю и все, что наполняет ее, город и живущих в нем» и т. д. Слова Фотия о «свирепых волнах брани» не сводятся к библейской метафоре потопа — русь действительно приплыла с севера[18] морем, на ладьях. Согласно греческому хронографу, цитируемому Повестью временных лет, лишь чудо — покров Богородицы, вынесенный из церкви в Влахернах и опущенный в море — спасло Константинополь: поднявшаяся буря «безбожных Руси корабли смяте».

Фотия нельзя понимать буквально: имя народа Рос (Ῥῶς) уже было известно в Византии не только из Септуагинты, недаром, как заметил М. Я. Сюзюмов, тот же Фотий в другом месте назвал народ рос «пресловутым» (ср. *Сюзюмов*, 1940. С. 122). В начале IX в. флотилии росов атаковали византийские порты на черноморском побережье — Амастриду и Сугдею (др.-рус. Сурож). При этом в «Житии Георгия Амастридского», повествующем о походе росов, также явственны ассоциации с «архонтом Рос» Септуагинты — росы названы «губительным на деле и по имени народом» (*Васильевский* 1915. С. 64—65; ср. *Сюзюмов* 1940. С. 122; *Константин Багрянородный*. С. 294—296). Эта ассоциация прочно закрепляется за русью в византийской традиции: в «Житии Василия Нового», повествующем о походе руси на Царьград в 941 г., и через сто с лишним лет после Фотия в «Истории» Льва Диакона, рассказывающем о походах князя Святослава, видится сбывающееся пророчество Иезекииля: «Вот, я навожу на тебя Гога и Магога, князя Рос» (IX.6). При этом уже у Фотия имеется некоторая этнографическая привязка: *рос* — это «*скифский* и грубый, и варварский народ»; у Льва Диакона (История, IX, 6; С. 182) росы называются *скифами* или *тавроскифами* (затем это отождествление встречается и у других византийских авторов, равно как отождествление просто с таврами и киммерийцами — ср.

[18] Ср. знаменитую латинскую молитву, распространившуюся в тот же период натиска викингов на побережье Атлантики (870—890-е гг.): «От неистовства норманнов избави нас, Господи!» «Норманны» и здесь — отнюдь не просто географическое обозначение: в молитве очевиден эсхатологический контекст библейских пророчеств.

https://RodnoVery.ru

Карышковский 1960. С. 44 и сл.; *Бибиков* 1984; 1998. С. 171 и сл.), то есть относятся к кругу «реальных» и давно известных варварских народов Северного Причерноморья.

Можно заметить, что реальность эта кажущаяся. «Скиф» — это обозначение «надменного и гордого» северного варвара, как обозначается народ «рос» в византийских загадках X в. (*Успенский* 1997. С. 266—267). Этнографическая конкретизация — отнесение народа *рос* к тавроскифам — также очевидно связана с переживанием античной традиции (вплоть до историка XIII в. Никиты Хониата — *Бибиков* 1999. С. 138). Безжалостное истребление населения тех мест, которые подвергались набегам руси — «убийство девиц, мужей и жен» (точно так же вели себя и викинги на Западе, не щадя «ни человека. ни скота»), уже автор «Жития Георгия Амастридского» сравнивает «с древним таврическим избиением иностранцев» (*Васильевский* 1915. С. 64—65) — принесением людей в жертву в храме Артемиды Таврической, описанным еще Еврипидом. Лев Диакон считал также, что «скифы почитают таинства эллинов, приносят по языческому обряду жертвы», когда описывал принесение русскими воинами Святослава в жертву пленных, мужчин и женщин. Правда, древнерусские языческие реалии здесь смыкаются с античными: в жертву Артемиде приносили девиц и юношей — согласно русской летописной традиции, в жертву по жребию так же выбирали девицу или отрока (*Васильевский* 1915. С. XXXIX и сл.), но и эта летописная фраза воспроизводит цитату из Библии (Псалом 105, см. ниже, глава 5.3.). В византийской историографии (как и в древнерусской) «реалии» подчинены традиции: «тавроскифы» — не более, чем метафора язычников, приносящих человеческие жертвы (их обличение в «Словах» Григория Богослова проникло и в славянскую средневековую книжность — ср. *Веселовский* 1889. С. 291; *Понырко* 1992. С. 105), но язычники-росы все же получают конкретное место в традиционной этнической номенклатуре, среди северных варваров, скифов, тавроскифов. И естественно, что в «Житии Георгия Амастридского» наряду с античной («языческой») мифологической ассоциацией зверств росов и жертвоприношений в храме Артемиды Таврической, приводится христианская (ветхозаветная) параллель — упоминаются «беззакония», которые «много раз испытал Израиль»[19].

Известность и «реальность» народа рос уже в IX в. не сводилась к античным и библейским реминисценциям. Напомним, что согласно цитированным Бертинским анналам, в 839 г. из Константинополя в Ингельгейм к Людовику Благочестивому прибыло посольство, в состав которого входили люди, утверждавшие, «что они, то есть их народ, зовется рос» (Rhos) и что их правитель по имени Хакан послал их к византийскому императору Феофилу ради дружбы. Людовик, всю жизнь сражавшийся с викингами, заподозрил неладное и выяснил, что в действительности они принадлежали к «народу свеонов» — были выходцами из Швеции (*Вертинские анналы*. С. 19—20).

[19] Вероятно, прямое отождествление руси с эсхатологическими всадниками Гога и Магога в пророчестве Иезекииля было затруднено как раз этнографическими «реалиями» — русь использовала ладьи при осаде Царьграда. Со времен Иосифа Флавия (Иудейские древности. 1.6) эти потомки Иафета отождествлялись со скифами; предполагают (*Иванчик* 1996), что и угроза Иерусалиму с севера в пророчестве Иеремии (47.2 и др.) исходила от скифов, вторгшихся в 627—626 гг. до н. э. в Палестину.

https://RodnoVery.ru

Обеспокоенный император франков отправил Феофилу письмо, в котором просил подтвердить благонадежность людей «рос» — тогда он готов дать им охрану для возвращения на родину; в противном случае Людовик намеревался вернуть этих людей в Константинополь.

Можно, конечно, предположить, что причина, по которой Фотий игнорирует ранние столкновения Византии с народом *рос*, заключена просто в особенностях жанра — в эсхатологическом пафосе его «бесед». Но Фотию вторит и Нестор в Повести временных лет (равно как и составитель предполагаемого Начального свода): «В год 6360 (852) ... когда начал царствовать Михаил, стала называться Русская земля». Узнаем мы об этом потому, что при этом царе «приходила Русь на Царьград, как говорится об этом в летописании греческом» (*ПВЛ*. С. 12). Последнее может показаться странным, ибо та же Повесть на изначальный вопрос «откуда есть пошла Русская земля» дает иной ответ — русью назывались призванные из-за моря варяги, «и от тех варяг прозвася Руская земля». Очевидно, что именно первый поход на Константинополь, вторжение руси в самый центр византийского мира означал ее «легитимизацию» и для византийского патриарха (и византийских хронистов[20]), и для русского книжника. Этот путь «легитимизации» русские князья повторяли на протяжении первых двух веков русской истории регулярно: практически каждые тридцать лет русь совершала поход на Константинополь или в пределы Византии. Эта периодичность, видимо, определялась традиционным для византийской дипломатии сроком действия договора о мире.

Впрочем, как уже отмечалось, именно ранние летописные датировки страдают неточностью (ср. специально: *Данилевский* 1995). Существеннее другое также уже отмеченное обстоятельство: царствование Михаила III было знаменательно для всей славяно-русской истории (и летописания) тем, что при нем не только была впервые упомянута в хронографе русь — при нем началась славянская миссия Кирилла и Мефодия, был создан письменный «словенский язык», общий для славян и руси. Для русских книжников само имя Михаила, цесаря, при котором потерпела поражение «безбожная» русь и при котором слово Божие стало доступно славянскому «языку» было провозвестием новых и последних времен: в славянском переводе эсхатологического «Откровения Мефодия Патарского» Михаил — последний праведный царь, противостоящий народам Гога и Магога, очевидно ассоциирующийся с Михаилом III; царем, который «вновь провозгласил и восстановил православную веру», предстает Михаил и в Хронике Амартола (ср. *Истрин* 1897. С. 180—183; 1920. С. 283; *Афиногенов* 1991. С. 105). Но «архонт Рос», воплотившийся в гребцов русских ладей под стенами Константинополя перед взором потрясенных неожиданным нашествием греков, в глазах русских книж-

[20] Ср. слова византийской хроники, сохранившей точную дату похода: «Михаил, сын Феофила, [правил]со своей матерью Феодорой — четыре года, и один — десять лет, и с Василием — один год четыре месяца. В его царствование, 18 июня, в 8-й индикт, в лето 6368, на 5-й год его правления, пришла русь (Ρῶς) на 200 кораблях, которая молитвами достославной Богородицы была побеждена христианами и по мере сил поражена и истреблена». Исследователи (*Шрайнер* 1991. С. 153) подчеркивают «церковную тенденцию», характерную для этой хроники (при том, что эта «тенденция» была свойственна жанру хронографии в целом).

https://RodnoVery.ru

ников перевоплотился в новый русский народ, испытавший на себе сначала Божий гнев, а потом благодать Божьего слова.

Более того, как уже говорилось, об этом «перевоплощении» писал в своем послании 867 г. сам Фотий, свидетельствовавший, что не только болгары, но и росы после дерзновенного набега на Ромейскую державу поменяли нечестивую веру на «чистую и неподдельную веру христианскую» и даже приняли у себя епископа и пастыря (ср. *Голубинский* 1997. Т. 1. С. 51; *Успенский* 1997. С. 266). Со времени составления Никоновской летописи в этом известии видят свидетельство «крещения Аскольда» после похода 860 г. (ср. *Оболенский* 1998. С. 196; *Рапов* 1988. С. 77 и сл.); при этом не учитывается антилатинский полемический контекст Фотия, повествующего об успехах восточной (греческой) церкви[21] в эпоху первой схизмы, а главное — эсхатологический, точнее — милленаристский характер его послания, призванного продемонстрировать наступление тысячелетнего праведного царства и распространение истинной веры до краев ойкумены, откуда явился «пресловутый народ рос» (ср. *Чекин* 1998).

Историки давно обратили внимание на то, что начальное летописание ничего не знает о крещении Руси при Аскольде, что заставило их — начиная с Голубинского и Ламанского — предполагать, что речь у греческого патриарха идет не о киевской руси Аскольда, а о руси, локализуемой у Тавра, — Азовской и т. п. В связи с этим вспоминают о «росьских письменах», которыми были написаны евангелие и псалтырь, обнаруженные Константином Философом во время хазарской миссии 861 г. (согласно «Житию Константина», гл. 8; см. обзор гипотез о значении «росьских письмен» — *Флоря* 1981. С. 115—117; *Хабургаев* 1994. С. 117 и сл.). Еще И. В. Ягич показал, что самая «естественная» интерпретация письмен как славянских (данная еще в «Сказании о русской грамоте» в XII в. — ср. *Живов* 1992) оказывается и самой неприемлемой, ибо противоречит собственно «Житию Константина», где говорится о том, как сам Константин «сложил» славянские письмена накануне моравской миссии. Р. Штихель (1997) предполагает, что и здесь наименование «росьский» нельзя вырывать из библейского пророческого контекста — речь идет о «народе рос» на краю ойкумены: миссионерская и переводческая деятельность Константина была связана с осуществлением этих пророчеств о распространении слова Божия и Благой вести во всех «концах земли», и «народ рос» включается в эту христианскую ойкумену наряду с прочими «языками».

Трудно сказать, насколько реальным было это «включение» при Фотии. Аскольд и Дир были погребены в Киеве как язычники (под курганами[22]), русь и словене Олега клялись, заключая мирный договор с греками, Перуном и Волосом. Но и походы на Царьград, и особенно договоры с греками

[21] Папа Николай писал Михаилу III о том, что разрушения и убийства, совершенные русью у стен Константинополя, остались неотомщенными (ср. *Голубинский* 1997. Т. 1. С. 40—41). Фотий же утверждает, что приняв христианство, росы стали «друзьями» империи.

[22] Широко распространяющаяся интерпретация летописной глоссы о том, что на могиле Аскольда была поставлена церковь Николы, как свидетельства его христианского погребения и даже принятия крещального имени Никола, едва ли основательна: ср. топографическую привязку могилы Дира к церкви Ирины и прочие топографические глоссы, характерные для Повести временных лет.

https://RodnoVery.ru

имели отнюдь не только прагматическую — экономическую — значимость для Руси. В этих походах Русь действительно приобретала имя, наделенное более широким и вполне историческим значением по сравнению с одиозным и полумифологизированным византийской историографией названием «рос». О разноплеменном войске Игоря, включавшем в 944 г. и варягов, и славянские племена, корсунцы (жители византийского Херсонеса) и болгары, согласно Повести временных лет, сообщали византийскому императору: «Идуть Русь». В договорах 911 и особенно 944 г. русь — «людье вси рустии» — противопоставляется грекам («всем людям гречьским») (*ПВЛ*. С. 23 и сл.). Это противопоставление, как уже предполагалось в главе 1, отражает формирование нового этноса, народа, равного народу древнему, носителю цивилизации (ср. *Насонов* 1951. С. 41). Не потерял своего значения для Руси (равно как и для Византии) Дунай: на Дунае останавливается войско Игоря в 944 г. и войско Владимира Ярославича в 1043 г. в ожидании выгодного мирного договора с греками. Заключением договоров русь добивалась признания греками нового народа и нового государства.

Однако сам акт «признания» руси получил, естественно, принципиально различную оценку в Византии и на Руси: для Византии *рос* — варварский народ, чьи нашествия актуализируют эсхатологические пророчества, для Руси появление ее имени в греческих хрониках равнозначно включению во всемирную историю. Так «далекий» и «неизвестный» народ обрел свое имя у стен Константинополя.

Дело, однако, было не просто в обретении имени: время и место этого включения руси во всемирную историю для Начальной летописи имеет особый смысл. Повествование о начале Русской земли под 852 г. — в царствование Михаила III — служит переходом от космографической части к собственно летописной, погодным записям; но этот переход и сама фигура византийского императора были исполнены особой значимости в византийской (в том числе у Амартола) и русской раннесредневековой историографии. «Начало Русской земли» завершает космографический рассказ о расселении славян, который продолжает тему священной — библейской — истории о расселении «языков» — народов мира. Русская земля оказывается как бы землей обетованной — предназначенной славянам и Руси самим ходом священной истории (см. выше). Одновременно для Византии появление руси под стенами богохранимого града — Константинополя — было предвестием эсхатологических событий, конца света; более того, имя Михаила, при котором Константинополь пережил нашествие руси, как уже говорилось, порождало эсхатологические предчувствия, так как *Михаил* — имя архангела, архистратига, поражающего нечестивые воинства в конце времен. В славянском переводе «Откровения Мефодия Патарского» Михаилом именуется последний праведный царь, явно смешиваемый с архангелом по ассоциации с Михаилом III (*Истрин* 1897. С. 180—183). Начало Русской земли было связано, таким образом не только с эсхатологическими предчувствиями, свойственными христианскому мироощущению, в том числе хронографии (ср. *Ле Гофф* 1992. С. 156 и сл.; *Данилевский* 1995; *Водолазкин* 1998), — Русская земля как бы сменяла Византию во всемирной истории: ведь в прологе Хроники Амартола византийский хронист намеревался продолжать повествование от Адама «до последнего Михаила, сына Феофила, который, воцарившись ребенком, вновь ... про-

https://RodnoVery.ru

возгласил и восстановил православную веру» (*Афиногенов* 1991. С. 105). Эта идея Руси, как новой обетованной земли, сформировалась задолго до того, как возникла «концепция Москва — третий Рим» и представление о «Святой Руси», а Михаил Романов, избранный на царство после Смуты, стал ассоциироваться с эсхатологическим царем (*Плюханова* 1993. С. 322)[23].

С этим началом русской истории связан характерный для русской средневековой культуры парадокс: русь, осаждавшая Царьград, была языческой, и летописец (уже под 866 г.) вслед за греческим хронографом описывает молитву Фотия и вынесение к морю покрова Богородицы — тогда буря «безбожных Руси корабли смете». Это первое участие еще «безбожной руси» в событиях всемирной истории и первое столкновение с чудом, являемым христианскими святынями, оказалось важным **прецедентом**, очевидно предопределившим будущее развитие христианской идеи на Руси, в частности, значение культа Богородицы (в том числе Покрова) как специфически русского, обороняющего Русскую землю (ср. ниже в главе 4.7), при том что *земля* и, прежде всего, *земля обетованная* в литургических текстах сама воспринималась как образ (прообраз) Богородицы (*Кравецкий* 1995. С. 105).

Начало русской истории оценивалось по-разному в Византии и на Руси: по-разному звучало и имя народа. При явной ориентации на византийскую традицию Русь, тем не менее, не называлась Россией (или Росией, как называет ее в середине X в. император Константин Багрянородный) до XV в., когда это название было воспринято Московской Русью (*Соловьев* 1958), а «русские люди» не звали себя *росами*. Можно понять, в частности, Нестора, который использует «Житие Василия Нового» при описании похода 941 г., но не приемлет уничижительного византийского наименования: оно пригодилось позднее, когда уничижительный смысл стерся, а термин «Великороссия» стал соответствовать великодержавным устремлениям Москвы[24].

Но что тогда заставило выходцев из Швеции называть себя «народом рос» в Ингельгейме в 839 г.? Ответ на этот вопрос давно был предложен сторонниками традиционного — летописного — происхождения названия русь: финноязычные прибалтийские народы — финны и эстонцы (летописная чудь) называют Швецию Ruotsi, Rootsi, что закономерно дает в древнерусском языке *русь*. Последние историко-этимологические разыскания показали, что эти названия восходят к др.-сканд. словам с основой на *roþs-, типа roþsmenn, roþsmarpr, roþskarl со значением «гребец, участник похода на гребных судах». Очевидно, именно так называли себя «росы» Бертинских ан-

---

[23] Автор бывал свидетелем рецидива этой идеи на современной почве — в «пророчествах», изрекаемых паломниками, которые направлялись в Троице-Сергиевскую Лавру в годы «перестройки»: для них правление Михаила Горбачева — «Мишки Меченого» — было знаком последних времен, наступающей середины 7-го тысячелетия (1992 г.).

[24] Библейские и античные пейоративные реминисценции еще долго использовались в средневековой историографии. Ср. уже упоминавшиеся слова шведского дипломата и историка Петрея о Московии (1615 г.), которую он отождествлял с Мосохом — «гнусным и жестоким нравами и привычками, также и своими грубыми и отвратительными делами». Он поселился «между реками Танаисом, Борисфеном, Волгою и Москвою, где еще и ныне живут его потомки» (*Мыльников* 1996. С. 32).

https://RodnoVery.ru

налов и участники походов на Византию, и именно это актуализировало образ мифического народа Рос у Фотия (*Мельникова, Петрухин* 1989; *Петрухин* 1995. С. 48 и сл.; *Бибиков* 1999. С. 100 и сл.). Не случайно у Фотия отсутствует упоминание эсхатологической конницы Гога и Магога — народ рос на своих ладьях вырывается из мифологического контекста описаний окраин ойкумены и включается в исторический контекст у «врат Царьграда».

Нас не может удивлять, почему участники рейдов на византийские и другие города называли себя походным, а не племенным именем: ведь и в походах на запад скандинавы именовали себя викингами. Важнее то обстоятельство, почему на Востоке скандинавы не называли себя викингами. Шведский археолог Э. Нюлен, много времени посвятивший плаванию на воспроизведенном им «викингском» судне по рекам Восточной Европы, отметил, что там невозможно использовать «длинные» корабли, идущие в основном под парусом: часто приходится плыть против течения рек, используя весла — недаром Вещий Олег, согласно описанию его легендарного похода на Царьград — Константинополь в 907 г., «заповедал» дать грекам дань «на ключ» — уключину каждого боевого корабля, в котором сидело по 40 мужей (*ПВЛ*. С. 17). Весь традиционный быт руси, как он описан в восточных источниках IX—X вв. и особенно византийским императором Константином Багрянородным в середине X в. (см. *Константин Багрянородный*, гл. 9) был связан с походами на гребных судах и ежегодным сбором этих судов из земель данников-славян в подвластных руси городах и в столице Руси-государства — Киеве.

Вместе с тем становится ясным, что летописец, выводивший русь из-за моря «от варяг», руководствовался не просто поисками «престижных» основателей государства (хотя представления о «престижности» не были ему чужды — ср. предание о Кие, ходившем в Царьград): в таких случаях, в том числе и в средневековой русской историографии — начиная со «Сказания о князьях Владимирских», их род возводили, по меньшей мере, к Августу. Нестор использовал предания, так или иначе отражающие историческую действительность. Но предание о происхождении руси из Скандинавии летописцу нужно было согласовать с общим этноисторическим контекстом. Поэтому, как уже говорилось в главе 2, в космографическом (этноисторическом) введении к Повести временных лет о заселении земли потомками сыновей Ноя летописец помещает изначальную русь среди племен Скандинавии в «колене Афетове», составляя список: «варязи, свеи, урмане, готе, русь». Таковы были методы и цели средневековых книжников вообще. Но по этому же пути пошли и многие современные ревнители славяно-русских древностей, занятые поисками изначальной руси. Поскольку народа *русь*, равно как и *рос* в Скандинавии не обнаруживалось, то появлялась возможность, во-первых, объявлять все построение летописца тенденциозным сочинительством, а, во-вторых, «право» искать изначальную русь где угодно, в зависимости от того, насколько были созвучны отыскиваемые аналогии названию «русь»: на Рюгене у ругиев, у кельтов-рутенов, иранцев-роксоланов, даже у индоариев (см. выше и обзор: *Мельникова, Петрухин* 1991; *Агеева* 1990. С. 116—153; *Данилевский* 1998. С. 46 и сл.). Вариант одной из таких находок — «народ рус» сирийской хроники VI в. — приведен в параграфе 4.

Естественно, все эти поиски могли осуществляться лишь при решительном абстрагировании от контекста летописи. Между тем для летописца про-

https://RodnoVery.ru

блема «изначальной» древности руси и славян была «снята»: библейская традиция уравнивала все народы мира, как потомков Ноя и Адама. Напротив, для Нестора существенно было, что историческое сложение Русской земли и русского народа, обретение русью славянского языка и с ним «учения Божия, еже в последняя времена предано бысть», как сказано в «Похвальном слове Кириллу и Мефодию» (*Усп. сб.* С. 206), происходило в эти *последние времена* (о двойственном — «историческом» и «эсхатологическом» значении «последних времен» см. ниже, в Заключении). Соединившаяся с полянами и прочими славянами *русь* стала **новым народом** на своем историческом пути к цивилизации и христианской благодати. Недаром Иларион цитирует пророка Исайю, прославляя христианскую Русь: «Работающим ми наречется *имя ново* (курсив мой — *В. П.*), еже благословится на земли...» (*БЛДР*. Т. 1. С. 32), и ту же цитату содержит «Речь Философа», убеждающего князя Владимира в Повести временных лет избрать истинную православную веру (*ПВЛ*. С. 45).

«Цивилизация» в историософии летописца (и митрополита Илариона, чье «Слово», очевидно, прямо повлияло на составителей летописи — *Мюллер* 1999) — это введение государственного права, правды (ср. ниже о «Русской правде») и писаного Закона, Священного писания, а с ним — Благодати. За описанием расселения славян в космографическом введении летописец перечисляет их «поганские обычаи» (выделяя «кроткий обычай» у одних полян) и цитирует Георгия Амартола: «Комуждо языку овем исписан закон есть, другим же обычаи, зане закон безаконьником отечьствие мнится» (*ПВЛ*. С. 11) — у бесписьменных народов обычай отцов почитается вместо закона. Отсутствие Закона и правды у славян приводит к хазарской дани на юге — в Киеве, варяжским насилиям на севере — в Новгороде, и лишь призванные «по ряду, по праву» русские князья выводят славян из этого угнетенного положения, сравниваемого летописцем с египетским пленом Богоизбранного народа.

https://RodnoVery.ru

ГЛАВА 4. КНЯЗЬ И ПРАВО В ИДЕОЛОГИИ ДРЕВНЕЙ РУСИ. «РЯД» И «САМОВЛАСТЬЕ»

Легенда о призвании варягов, как признают все исследователи, имеет вполне исторический фон — таков, по крайней мере, «этнический состав» Восточной Европы, где происходят легендарные события. Под 859 годом в Повести временных лет говорится: «Имаху дань варязи из заморья на чюди и на словенех, на мери и на всех кривичех. А козари имаху на полянех, и на северех, и на вятичех, имаху по беле и веверице от дыма». Собственно «легенда», якобы, начинается после того, как через два года перечисленные племена, изгнав варягов, погрязли в усобицах. Этот текст сохранился в двух редакциях, соответствующих редакциям Повести временных лет, — краткой в Лаврентьевской летописи и пространной в Ипатьевской летописи. Приведем краткий текст с ремарками, относящимися к Ипатьевской летописи[1]. «В лето 6370 (862 г.). Изгнаша варяги за море, и не даша им дани, и почаша сами в собе володети, и не бе в них правды, и въста род на род, и быша в них усобице, и воевати почаша сами на ся. И реша сами в себе: "Поищем собе князя, иже бы володел нами и судил по праву" (в Ипатьевском варианте Повести временных лет говорится — "иже бы володел нами и рядил **по ряду, по праву**"). И идоша за море к варягом, к руси. Сице бо ся зваху тьи варязи русь, яко се друзии зъвутся свие, друзии же урмане, анъгляне, друзии гъте, тако и си. Реша руси (так в Радзивилловском списке , см. ниже) чюдь, словени и кривичи и вси: "Земля наша велика и обилна, а наряда в ней нет. Да поидете княжит и володети нами". И изъбрашася 3 брата с роды своими, пояше по собе всю русь и придоша; старейший, Рюрик, седе в Новегороде (в Ипатьевском и Радзивилловском варианте летописи — "и придоша к словеном первее и срубиша город Ладогу"), а другий, Синеус, на Беле-озере, а третий Изборьсте, Трувор. И от тех варяг прозвася Руская земля [новугородьци, ти суть людье ноугородьци от рода варяжьска, преже бо беша словени — *эти слова не читаются в Ипатьевском списке, В. П.*]. По двою же лету Синеус умре и брат его Трувор. И прия власть Рюрик [И пришед к Ильмерю, и сруби город над Волховом, и прозваша и Новгород — *читается в Ипатьевском и Радзивиллов-*

[1] Ипатьевский вариант Начальной летописи, традиционно (вслед за Шахматовым) считавшийся позднейшим (отражающим т. н. третью редакцию Повести временных лет), оказывается, как уже говорилось, наиболее исправным и положен О. В. Твороговым в основу последнего издания (*БЛДР*. Т. 1).

https://RodnoVery.ru

ском вариантах][2], и раздая мужем своим грады, овому Полотеск, овому Ростов, другому Белоозеро. И по тем городом суть находници варязи, а перьвии насельници в Новегороде словене, в Полотьски кривичи, в Ростове меря, в Беле-озере весь, в Муроме мурома; и теми всеми обладаша Рюрик» (*ПВЛ*. С. 13).

Особый вариант легенды содержит Новгородская Первая летопись, отражавшая, по Шахматову, предшествующий Повести временных лет Начальный свод, но, очевидно, отредактированная новгородским летописцем XIII в. «Въ времена же Кыева (так!—*В. П.*), Щека и Хорива новгородстии людие, рекомии Словени, и Кривици и Меря: Словене свою волость имели, а Кривици свою, а Мере свою; кождо своим родом владяше; а Чюдь своим родом; и дань даяху Варягом от мужа по белеи веверици; а иже бяху у них, то ти насилье деяху словеном, Кривичем и Мерям и Чюди. И въсташа Словене и Кривици и Меря и Чюдь на Варягы, и изгнаша я за море; и начаша владети сами собе и городы ставити. И въсташа сами на ся воевать, и бысть межи ими рать велика и усобица, и въсташа град на град, и не беше в них правды. И реша к себе: "князя поищем, иже бы владел нами и рядил ны по праву". Идоша за море к варягом и ркоша: "земля наша велика и обилна, а наряда у нас нету; да поидите к нам княжить и владеть нами". Избрашася 3 брата с роды своими, и пояша со собою дружину многу и предивну, и приидоша к Новугороду. И седе стареишии в Новегороде, бе имя ему Рюрик; а другыи седе на Белеозере, Синеус; а третеи в Изборьске, имя ему Трувор. И от тех Варяг, находник тех, прозвашася Русь, и от тех словет Руская земля; и суть новгородстии людие до днешнего дни от рода варяжьска. По двою же лету умре Синеус и брат его Трувор, и прия власть един Рюрик...» (*НПЛ*. С. 106—107).

Призвание варягов относится здесь ко временам Кия, Щека и Хорива, хотя ранее говорится о том, что «братиа сии изгибоша». Умалчивается и о хазарской дани с полян, северян и вятичей, хотя легенда о полянской дани—мечах приводится, как и в Повести временных лет, после известия о смерти киевских братьев. Как уже говорилось, новгородский летописец здесь разделяет историю новгородского Севера и киевского Юга: у него отсутствует прямое отождествление варягов и руси—«вся русь» заменена словами «дружина многа и предивна». Словени, кривичи и меря объявляются «новгородскими людьми» (об искусственном характере этого отождествления см. *Янин, Алешковский* 1971. С. 52—53), они, а не князь, строят города—вольнолюбивый и «местнический» взгляд новгородца (как бы ни датировать его редакцию легенды—см. ниже) ощутим в этом тексте.

У Нестора была иная задача. Ему нужно было выяснить, как варяжская русь стала говорить по-славянски, и Нестор должен был предпринять специальные разыскания о происхождении славян и руси, их месте в раннесредневековом мире, используя для этого все доступные ему источники. Это была кропотливая и одновременно монументальная работа историка, и «легенда» о призвании варягов—повествование о начале не только руси-народа, но и Руси-государства—была центральным пунктом этой работы, центральным

[2] Так читается в Радзивилловском списке легенды (*ПСРЛ*. Т. 38. С. 16), и это чтение представляется предпочтительным: см. ниже.

https://RodnoVery.ru

не только потому, что легенда отвечала на «заглавный вопрос» летописи, но и потому, что она и была началом собственно русской **истории,** переходом от космографии к «временным летам».

Естественно, что та же «легенда» о призвании варягов стала и центральным объектом критики летописного построения со времен формирования научной историографии, чему способствовал, конечно, разоблачительный пафос, который был характерен для эпохи Просвещения в отношении средневековых легенд. Уже немецкий академик Байер предположил, что Нестор просто не понял своего источника — скандинавского текста легенды — и принял за имена братьев-варягов фразу о том, что один Рюрик был призван в Новгород «со своим домом и верной дружиной» — «сине хус» и «тру-вард». Этот вариант «кабинетной этимологии» (который был одновременно и новым «историческим» подходом к критике источника!) стал весьма популярен в исторических изысканиях (*Рыбаков* 1982) и учебных пособиях, хотя филологи продемонстрировали точную передачу подлинных скандинавских имен Рюрика (Hroerekr), Синеуса (Signеōtr) и Трувора (þorvarr) в древнерусской традиции (см. *Мельникова, Петрухин* 1995. С. 54). Не менее распространенным постулатом, размывающим историческую основу варяжской легенды, стал тезис о «сказочном» — фольклорном происхождении мотива трех братьев — князей.

1. «Ряд» легенды о призвании варягов и славянское право

Мотив трех братьев в легенде о призвании варяжских князей выглядит вполне «фольклорно». Но и в фольклорном происхождении «легенде о призвании варягов» было отказано. А. А. Шахматов полагал, что три брата объединены родством лишь у составителя Повести временных лет, который знал о каких-то местных преданиях, существовавших в Новгороде, Изборске и Белоозере (*Шахматов* 1908. С. 312 и сл.). Эта мысль поддерживается Е. А. Рыдзевской (*Рыдзевская* 1978. С. 159 и сл.) и развивается в комментариях Д. С. Лихачева к первому академическому изданию Повести (в целом очень ценных и не устаревших), где предполагается, что местные предания сохранялись в памяти благодаря топонимам типа Рюрикова городища под Новгородом (ср. дополнения М. Б. Свердлова ко второму изданию — *ПВЛ*. С. 595—596, где автор настаивает на фольклорности и легендарности двух братьев Рюрика). Действительно, сами имена героев и связанные с ними топонимические предания были важной частью «фольклорной» памяти, особенно в дописьменную эпоху, и часто служили источником для «реконструкции» исторических персонажей у средневековых писателей: таковыми были Кий, Щек и Хорив. Но тем и отличалась работа Нестора, что он ссылался на свои источники, и если повествовал о Кие и его братьях, то упоминал и урочища — горы Хоревица, Щекавица и сам город Киев как свидетельства истинности своего рассказа, если писал об Аскольде и Дире — то указывал места, где были их могилы. Городище же под Новгородом ни у Нестора, ни в иных древнерусских памятниках никогда не называлось «Рюриковым» — это название имеет без-

https://RodnoVery.ru

условно вторичный книжный характер[3]. Тот же А. А. Шахматов отмечает, что самая ранняя запись местного предания о Синеусе в Белоозере относится к XVI в.

На мысль об «искусственности» мотива о призвании трех братьев в летописи Шахматова навели не текстологические изыскания, а совершенно внетекстологическое соображение о том, что меньшие братья Рюрика сели в городах слишком незначительных для того, чтобы быть «столицами». Современная археология это соображение опровергает: и Новгород, и Ладога, и Изборск, и Белоозеро (ср. из последних работ: *Макаров* 1997; *Рябинин* 1997) были форпостами славянской колонизации финноязычного севера, где славяне в финской — чудской среде столкнулись со скандинавами и где, судя по всему, восприняли от окружающего населения и название норманнов — ruotsi > русь.

Впрочем, все эти соображения также могут считаться «внешними» по отношению к собственно тексту Повести временных лет — почему «легенда о призвании варягов» не может носить такой же искусственный характер, как и книжное предание об основании Киева? Ведь сам «стереотип» — мотив трех братьев, культурных героев — был задан летописцу библейской традицией и «исторические» имена легендарных братьев могли быть искусственно объединены составителем летописного предания.

Дело, однако, в том, что увлечение исследователей «варяжской легенды» исключительно поисками летописных сводов (особенно «древнейших»), следов их контаминации и редактирования составителями Повести временных лет, а прежде всего — «политических» или «местнических» мотивов их работы (когда о новгородских эпизодах повествует обязательно новгородец, о киевских — киевлянин и т. п.) иногда заслоняют не только фигуру летописца в его стремлении к истине (ср. *Еремин* 1966. С. 62 и сл.), но даже и определенное единство самого текста. Именно презумпция искусственного происхождения «варяжской легенды» повлияла на то, как А. А. Шахматов объяснял (вслед за С. А. Гедеоновым — 1876. Т. 2. С. 463) ее текст: летописец написал, что братья-варяги «пояша по собе всю русь» потому, что знал об отсутствии среди скандинавских народов руси и хотел показать, что «всю русь» забрали с собой призванные варяги (*Шахматов* 1908. С. 340). Поразительно, насколько проникновенный знаток древнерусских летописей отвлекся в данном случае от их текстов, ибо «вся русь» упомянута не только в варяжской легенде.

Составитель Повести временных лет включил в летопись тексты договоров руси с греками, которых не было в Начальном своде. Договор Олега (911 г.) заключается от имени «всех иже суть под рукою его сущих руси» (*ПВЛ*. С. 18), договор Святослава (971 г.) — от имени «боляр и руси всей» (там же. С. 34). Подобная формула сохранялась в русском летописании и позднее: так, в 1147 г. князь Изяслав созвал на вече «бояры и дружину всю и Кияне» (*ПСРЛ*. Т. XXV. С. 40).

---

[3] Новгородское Городище уже в XVII в. стало объектом книжных легенд и «исторических реконструкций»: в частности, эти легенды помещали там некий Словенск, основанный князем Словеном, Новгород же — Новый город — был основан на версту ниже по Волхову; Г. Миллер сформулировал на основе этих легенд «теорию переноса» города, считая, что Новгород был перенесен с городища на новое место (ср. *Карамзин* 1842. Кн. 1, примечания к тому 1. С. 27).

https://RodnoVery.ru

При позднейших описаниях ряда — договора с князем в летописях, как правило, указывалось, что в заключении договора принимали участие «все люди» — «все кияне», «весь Новгород» и т. п. (ср. *Пашуто* 1965. С. 40—51; *Водов* 1989. С. 53—58). В. Т. Пашуто подчеркивал условность этих летописных выражений, упоминающих всех жителей «от мала до велика»; можно с уверенностью предположить, однако, что эта условность имела особый **правовой** характер, указывала на правомочность отношений, установленных от имени «всей» общины[4]. Это касалось обеих договаривающихся сторон: договор руси с греками 944 г. заключается «от всех людий Руския земля» (ср.: «людье вси рустии» в том же договоре), с одной стороны, «с самеми цари [и] со всемъ болярьством и со всеми людьми Гречьскими» — с другой (*ПВЛ*. С. 24). Соответственно, в легенде о призвании варягов послы, отправленные за море «к варягом, к руси», обращаются к ней со знаменитой формулой от имени чуди, словен, кривичей «и **всех**». Откликаются на призвание три князя со «всей русью». Позднейшие договоры сохраняют эти формулы. Договорная грамота Новгорода с Готским берегом (1189—1199 гг.) гласит: «Се яз, князь Ярослав Володимеричь, сгадав с посадником /.../ и с всеми новгородъци, подтвердихом мира старого /.../ съ всеми немьцкыми сыны, и с гты, и с всем латиньскымь языкомь» (*ГВНП*. С. 55, ср. те же формулы в грамотах 1262—1263 гг. — Там же. С. 56, и 1316 г. — Там же. С. 23). При этом формула «подтвердити мира» соответствует формуле «построити мира» в договорах с греками 911 и 944 гг. (*Колесов* 1989. С. 124); эта формула, как показал Б. А. Ларин, в свою очередь имеет болгаро-византийское происхождение: в собственно русской традиции ей соответствует формула «положити ряд» (*Ларин* 1975. С. 43). В преамбуле к договору 911 г. обе формулы помещены вместе: «Посла Олег мужи свои построити мира и положити ряд межю Русью и Грекы» (*ПРП*. I. С. 6).

Может быть, тексты договоров повлияли на такое оформление варяжской легенды? Видимо, нет, потому что в середине X в. Константин Багрянородный описывает со слов русского информатора полюдье русских князей, которые выходят к данникам — пактиотам — славянам из Киева «со всеми росами» (*Константин Багрянородный*. Гл. 9; А. Е. Пресняков реконструировал и греческий текст договора Игоря, опираясь на слова Константина Багрянородного о «всех росах»: «все люди русской земли» — πάντων τῶν ῾ρῶς: *Пресняков* 1993. С. 317—318 — ср. *Малингуди* 1997. С. 64). Ежегодный сбор полюдья предшествует, согласно сведениям византийского императора, походу росов на судах, которые им поставляют и продают пактиоты-славяне. Шведский исследователь Кнут-Улоф Фальк считал, что система сборов в поход на Византию у росов аналогична сборам морского ополчения в средневековой Швеции — ледунгу. Ледунг собирался в области на побережье Швеции — Рослаген, с которой не раз (начиная с А. Шлецера) связывали происхождение имени *русь*: в самом деле этот топоним содержит ту же основу *roþs-, что и реконструируемые слова, означавшие гребцов-дружинников и давшие основу названия *русь*.

---

[4] Эта правовая формула (*весь город, весь уезд, вся волость*), как указала автору И. И. Соколова, сохранялась в юридических документах по крайней мере до конца XVII в. — на протяжении всего средневекового периода русской истории. «Всем миром» принимала решение и русская сельская община.

https://RodnoVery.ru

Таким образом, из контекста источников ясно, что выражение «вся русь» означало не какое-то племя, искусственно выводимое летописцем из Скандинавии, а дружину в походе на гребных судах; недаром в тексте «варяжской легенды», содержащемся в Новгородской Первой летописи, составитель которой стремился разграничить русь и новгородцев, слова «вся русь» заменены словами «дружина многа и предивна» (*НПЛ*. С. 107). Это название княжеских дружин распространилось в процессе консолидации древнерусского государства на все непосредственно подвластные ему территории от Ладоги и Верхнего Поволжья до Среднего Поднепровья, дав наименование «Русской земле» и «всем людям Русской земли» — восточнославянской в своей основе древнерусской народности. Естественно, что это название было известно Нестору прежде всего как этноним, и оно должно было занять место в обоих этнонимических рядах космографической части летописи — и среди скандинавских народов в соответствии с происхождением, и среди народов Восточной Европы в соответствии с современным летописцу положением (ср. гл. 3).

Стало быть, в «легендарном» пассаже летописи просвечивает вполне исторический контекст, представления о котором основываются не на совпадениях и «нанизывании» фактов и гипотез, а на определенном соответствии структур — договорно-даннических отношений руси и славян — «по ряду» или «наряду» в летописи, «пакту» у Константина Багрянородного, — связанных, в частности, с организацией походов на Византию по пути «из варяг в греки». Договорная лексика и обнаруживает исторический контекст варяжской легенды (*Мельникова, Петрухин* 1991).

Призвание варяжских князей было, согласно летописи, осуществлено словенами, кривичами (и мерей) **по ряду — по праву** (добавлено в Ипатьевском списке). Ряд в древней Руси — традиционный договор «народа», «вольного (вечевого) города» с князем, который должен был «судить и рядить» по праву, как справедливо замечал В. Т. Пашуто (*Пашуто* 1965. С. 34—35; ср. *Мельникова, Петрухин* 1995), и, вместе с тем, договор **между князьями**, делящими волости (равно как и завещание и **договор** вообще — ср. *Сл. РЯ*. Вып. 22. С. 281—284). Проблема, однако, заключается в том, как формулировки ряда попали в летопись — сохранила ли их традиция, или они были интерполированы летописцем начала XII в. в соответствии с современной ему практикой или даже по «социальному» заказу сына Владимира Мономаха Мстислава (его летописцу традиционно приписывалось включение в летопись пространного — Ипатьевского — варианта легенды о призвании, но сейчас наличие третьей — Мстиславовой — редакции Повести временных лет справедливо поставлено под сомнение: *Творогов* 1997).

Определенные основания для таких предположений, безусловно, есть. Главным «противоречием» летописного текста, обнаруживавшим в глазах его критиков «искусственность» легенды о призвании, было сообщение об изгнании за море насильников-варягов, собиравших дань со словен, кривичей и мери: что заставило те же племена обратиться к тем же варягам с призванием? Рассказ об усобицах между освободившимися племенами и отсутствии у них «правды» выглядел слишком наивным, чтобы объяснить обращение к былым насильникам — со времен Г. Ф. Миллера его склонны были приписывать сочинительству (ср. *Рыдзевская* 1978. С. 165). Шахматов считал даже, что известие о дани, которую изначально платили варягам словене, кривичи и

https://RodnoVery.ru

меря, восходит к Древнейшему киевскому своду, а сама легенда о призвании — к Новгородскому, следующему традиции вечевых вольностей (*Шахматов* 1908, С. 297 и сл.). В. О. Ключевский стремился объяснить противоречие примерно так же, как это сделал летописец: «Туземцы прогнали пришельцев... — писал он, — и для обороны от их дальнейших нападений наняли партию других варягов, которых звали русью. Укрепившись в обороняемой стране, нарубив себе "городов"... наемные сторожа повели себя как завоеватели... Наше сказание о призвании князей поставило в тени второй момент и изъяснительно изложило первый как акт добровольной передачи власти иноземцам туземцами. Идея власти перенесена из второго момента, с почвы силы, в первый, на основу права, и вышла очень недурно комбинированная юридически постройка начала Русского государства» (*Ключевский* 1987. С. 155). Историк отрицал «народные» истоки легенды о призвании, считая ее летописной «притчей» о происхождении государства. «Искусственность» этой «притчи» в общем подтверждается и тем, что, согласно Шахматову и другим исследователям, отождествление призванных варягов с русью — поздняя вставка в текст легенды. Однако тогда возникает естественный вопрос: если легенда о призвании варягов в целом — просто сочинение летописцев конца XI — начала XII вв., почему в этом сочинении исходно содержались противоречивые мотивы изгнания и призвания варягов? Ведь эти мотивы осознавались как противоречивые, иначе не понадобилась бы вставка — комментарий о варягах, называвшихся русью?

Отметим сразу, что в контексте международных отношений эпохи викингов изгнание и последующее призвание тех же варягов — кажущаяся проблема: правители разных стран призывали норманнов и заключали с ними соглашения о том, чтобы они защищали их земли от своих же соотечественников (*Мельникова, Петрухин* 1991). Значит ли это, что мотив усобиц, предшествующих призванию варягов, должен был лишь «закамуфлировать» варяжское завоевание? Существовала ли реальная договорная основа отношений древнейшей руси и славян, или летопись лишь «прикрывала» традиционным мотивом «общественного договора» процесс завоевания, и дань платилась варягам лишь в качестве откупа «мира деля», как продолжали платить ее в Киеве варягам Олега?

Такая постановка вопроса для раннесредневекового периода представляется не вполне корректной. Государственная власть и воплощавшая эту власть княжеская дружина оказывались «завоевателями» формирующейся государственной территории вне зависимости от того, существовали ли принципиальные различия в этническом составе дружины и подвластных ей земель. Так, и в раннесредневековой Чехии дань именовалась tributum pacis, то есть платилась «мира деля» (*Пресняков* 1993. С. 323) (от нее шла десятина церкви, как и на Руси после крещения — см. *Флоря* 1992а. С. 11 и сл. и главу 5). Термин «пактиоты», которым определяет зависимость славян от руси Константин Багрянородный, восходит к тому же слову pax, pactum, «мир» (см. ниже). Если мир и покупался подвластным княжеской дружине населением, то и дружина была заинтересована в мире, чтобы кормиться на подвластных землях, пользоваться услугами по поставке судов и т. п. Недаром лейтмотивом ранних летописных рассказов является конфликт князя и его дружины со славянскими (и другими) племенами и способы его правового разреше-

https://RodnoVery.ru

ния: после изгнания варягов заключается «ряд» о призвании руси, после убийства Игоря Ольга устанавливает систему погостов и т. д. (см. ниже).

Сравнительный анализ мотивов легенды о призвании варягов и др. традиций о призвании правителей (проводившийся начиная с *Тиандера* 1915) в целом показал, что «варяжская» легенда вполне соответствует традиционному мифоэпическому сюжету о происхождении государственной власти, правящей династии и т. п. Тем не менее поиски «внешнего» конкретного источника, из которого могла быть заимствована русская легенда, якобы лишенная «национальной» почвы, продолжаются.

Разные исследователи возводили легенду о призвании варягов к легенде о призвании саксов в Британию, опираясь на совпадение самих формул призвания. «Чудь, словени и кривичи и вси» говорят руси: «Земля наша велика и обилна, а наряда в ней нет. Да поидете княжит и володети нами». В «Деяниях саксов» упоминается та же великая и обильная земля; послы бриттов говорят саксам: «Обширную, бескрайнюю свою страну, изобилующую разными благами [бритты] готовы вручить вашей власти» (Terram latam et spatiosam et omniam rerum copia refertem vestrae mandant ditioni parere) (*Видукинд* I. 8). Однако «англосаксонская» легенда не содержит мотива внутренних распрей: бриттам грозили «внешние» враги. Кроме того, призваны были не три, а два брата, носящие заведомо мифологические, а не реальные имена. Вместе с тем эпическая формула призвания в «великую и обильную землю» указывает, возможно, на общий мифоэпический источник, восходящий к династическим преданиям Северной Европы: династические связи объединяли формирующиеся государства Скандинавии, Англии и Руси — неслучайно и в космографическом введении англы, варяги и русь объединены в одну «филиацию» потомков Иафета (ср. ниже об общих истоках княжеского культа в главе 5).

Другую аналогию мотиву русской летописи указал Г. М. Барац (1913. С. 42—43): согласно ветхозаветной 1-й Книге Царств, состарившийся пророк Самуил поставил своих сыновей судьями над Израилем, но те судили неправедно: «И собрались все старейшины Израиля, и пришли к Самуилу [...] и сказали ему: вот, ты состарился, а сыновья твои не ходят путями твоими; итак, поставь над нами царя, чтобы он судил нас» (1-я Царств. 8. 4—5). Пророк пытается вразумить народ словами самого Господа о царской власти: «сами вы будете ему рабами». Но народ не послушал пророка: «будем как прочие народы, будет судить нас царь наш, и ходить перед нами, и вести войны наши». Тогда Самуил призывает на царство Саула.

Тот же Барац указал еще один источник начального русского летописания, основанный на библейской традиции — еврейский псевдоэпиграф II в. до н. э. «Книгу Юбилеев», или «Малое Бытие». Этот текст, посвященный библейским событиям от книги Бытия до книги Исхода, был переведен на греческий и другие языки (сохранилась полная эфиопская версия), фрагменты его вошли во многие византийские хроники, в том числе в древнерусские переводы, в частности — в состав Хроники Георгия Синкелла (XI в.), Летописца Еллинского и Римского (*Франклин* 1985. С. 12 и сл.; *Вандеркам* 1989) и при их посредстве, как показал С. Франклин, в Повесть временных лет (и даже в предполагаемый Начальный свод, как станет ясно ниже). В русской летописи по «Малому Бытию» изложены различные ветхозаветные сюжеты. В связи с

https://RodnoVery.ru

легендой о призвании обращает на себя внимание мотив расселения потомков Ноя и неурядиц, возникших после того, как они стали сражаться друг с другом, брать пленных и убивать друг друга, строить города, стены и башни, создавать первые царства; и **«встал род на род, племя на племя, град на град»** (Книга Юбилеев. 11:2 — *Вандеркам* 1989. С. 64). Далее говорится об идолопоклонстве в Уре Халдейском и т. д. — мотив идолопоклонства увязан с расселением славян и в начальном русском летописании. Речь в Малом Бытии идет, таким образом, о происхождении идолопоклонства и войн после Вавилонского столпотворения. Русская летопись последовательно использует эти сюжеты и, естественно, библейские фразеологизмы для описания собственной истории (уже говорилось, что язык летописи был и языком Священного писания); более того, русская история продолжает славянскую и также воспроизводит священную историю — расселение славян среди потомков Иафета и обретение полянами своей земли, освобождение их от власти хазар, сопоставленное с избавлением от египетского рабства Богоизбранного народа (см. выше) продолжает сюжет основания государства: призвание варягов соответствует в этой исторической схеме призванию Саула в 1-ой Книге Царств. Можно заметить, что космографическое введение к летописи соответствует первой части Библии (и началу священной истории) — Пятикнижию Моисееву, собственно же летописание — «историческим» или «временны́м книгам», включающим и книги Царств (см. об этом традиционном делении в *Толковой Библии* А. П. Лопухина, 1904—1913; ср. *СКК. XI— первая половина XIV вв.* С. 75).

Конечно, библейский сюжет призвания царя оказал существенное влияние на формирование раннеисторических традиций, в т.ч. славянских. Согласно Козьме Пражскому, у чехов сначала также были судьи — Крок и его дочь Либуше, но неразумный народ требовал себе князя. Либуше, как Самуил, призывала народ не отказываться «от той свободы, которую ни один добрый человек не отдаст иначе, как со своей жизнью». Народ упорствовал, и Либуше указала на пахаря Пршемысла. Послы от народа говорят ему: «Госпожа наша Либуше и весь наш народ просят тебя поскорей прийти к нам и принять на себя княжение» (Козьма I. 6). Однако просто возводить весь сюжет призвания к Библии невозможно: разные библейские мотивы, как уже говорилось, были синтезированы Козьмой, а упомянутый мотив призвания пахаря, согласно комментаторам Козьмы, имеет античные истоки. Более того, обращение к традициям, не связанным явно или вообще изолированным от культур средиземноморско-европейского круга, показывает, что мотивы интересующего нас сюжета о призвании правителя создавали вполне определенную и непротиворечивую структуру.

Особое значение имеют параллели некоторым мотивам нашей легенды в фольклоре, не связанном напрямую с книжной библейской традицией. В эрзянских песнях говорится о том, как верховный бог Нишке создал мордовский народ. «Тот народ сильно умножился. Семь поселений народились... Не распределить им леса, не разделить луга... Теперь они ругаются, дерутся» (ср. в *ПВЛ*: «и въста род на род, и быша у них усобице» и т. д.), так как «нет у эрзян держателя». По совету старейшин народ избирает достойного правителя, в ряде вариантов песен — пахаря Тюштяна, по слову которого сухая палка пускает ростки (полная аналогия Пршемыслу у Козьмы Пражского) и т. д.

https://RodnoVery.ru

Тюштян — типичный культурный герой архаического эпоса, если и допускать влияние книжной (славянской или библейской) традиции, то оно явно вторично. Фольклорные истоки мотивов, используемых в раннеисторических описаниях, — родовых неурядиц с последующим призванием правителя — становятся еще более очевидными в сравнении с данными такой отдаленной традиции, как корейская и др. (см. *Петрухин* 1995. С. 116 и сл.). Эти разительные параллели легенде о призвании варягов подтверждают ее фольклорные истоки, позволяют отнести легенду к жанру исторического предания, сохраненного в устной традиции, и делают неубедительными любые (не основанные на прямых текстологических изысканиях) предположения об искусственном и чисто книжном характере легенды.

Показательно для древнерусской (и эрзянской) легенды отсутствие мотива **рабства** подданных и тиранической власти правителя — библейская традиция здесь не была усвоена так, как она была усвоена латинизированной (воспринявшей к тому же традиции римского права) официальной чешской культурой. Для древней Руси рабство — это иноземное иго: варяжские же князья были призваны «по ряду, по праву». Мотив рабства был воспринят позднее — не без влияния той же латинизированной западнославянской (польско-литовской) историографии (хотя некоторые современные историки стремились его удревнить) — но явно под воздействием новых исторических реалий средневековой Руси, эпохи становления самодержавия. В Никоновской летописи XVI в. говорится под 864 г. (начало единовластия Рюрика): «Того же лета оскорбишася новгородци, глаголюще: "яко быти нам рабом и многа зла всячески пострадати от Рюрика и от рода его". Того же лета уби Рюрик Вадима Храброго и иных многих изби новгородцев, съветников его» (*ПСРЛ*. Т. IX. С. 9). Но и первый новгородский посадник Гостомысл (ср. чешского Пршемысла — «промыслителя», «провидца») появляется лишь в позднем Новгородском летописании XV в. (1 Софийская летопись и др.), когда актуальным для Новгорода стало первенство вечевой власти над княжеской — московской. Мудрым же инициатором призвания из Прусской земли Рюрика, потомка Августа, Гостомысл стал уже тогда, когда новгородская традиция была подчинена официозной идеологии Московского царства и включена в контекст «Сказания о князьях Владимирских» (ср. «курфирста» Пруссии Рюрика, потомка Августа в четырнадцатом колене, в летописных легендах XVII в. и т. п. — *Карамзин*. Т. 1. Прим. 91; *Лурье* 1997. С. 71 и сл.), — здесь Гостомысл выполняет функцию библейского судьи-пророка, сходную с функциями Самуила (и Либуше чешской легенды).

Собственно древнерусской традиции свойствен архаичный мотив «недостачи» — отсутствия порядка, правды — и восполнения этой недостачи: это — один из универсальных этиологических мотивов фольклора, перешедших в раннеисторические тексты.

Ближайшая в этом отношении параллель варяжской легенде содержится в той же Повести временных лет: это упомянутый рассказ (под 898 г.) о призвании Кирилла и Мефодия. В нем уже бесспорно исторические лица получают функции культурных героев. Сказание посвящено включению руси в число славянских народов, обретших просвещение, т. е. вошедших в христианскую семью народов. Три славянских князя (снова характерная троица!), Ростислав, Святополк и Коцел «послаша ко царю Михаилу, глаголюще: "Зем-

https://RodnoVery.ru

ля наша[5] крещена и несть у нас учителя /.../ И послете ны учителя, иже ны могуть сказати книжная словеса и разум их". Се слыша царь Михаил, и созва философы вся, и сказа им речи вся словенских князь». Те указали — избрали — Кирилла и Мефодия, которых и послали в славянскую землю (*ПВЛ*. С. 15). Естественно, ставить легенду о призвании варягов в прямую зависимость от этого текста было бы столь же опрометчиво, как и возводить ее к англосаксонскому преданию или прямо к библейской традиции: налицо прежде всего общая «формульность», свойственная древнерусской и общеславянской традиции, развивающейся под влиянием библейской: ср. призвание Пршемысла. Недаром в «Житиях» Константина (XIV) и Мефодия (V) — очевидных источниках «Сказания о преложении книг» — мотив призвания связан не только с «учительством», наставлением в правой вере, но и с правдой — законом, который должен исполнить («исправить») призванный учитель (ср. *Флоря* 1981. С. 86, 96, 147; *Бернштейн* 1984. С. 80—81).

При этом очевидна тенденция, объединяющая оба пассажа Повести временных лет: и в призвании варягов, и в призвании первоучителей инициатива принадлежит призывающей стороне — «славянству» (эта единая тенденция еще раз обнаруживает тщету поисков «двух концепций» начала русской истории в летописных текстах — ср. главу 3.5).

Учитывая универсальность мотива недостачи (конфликта) и ее восполнения (исчерпания конфликтной ситуации), следует подходить и к проблемам поиска летописных источников легенды о призвании. Л. В. Черепнин выявил повествовательную структуру, сходную с «варяжской легендой», в летописных статьях 1015—1016 гг., когда Ярослав после конфликта новгородцев с варягами дает им «Правду» (*Черепнин* 1948. I. С. 247—248) — первый писаный закон. Он был склонен возводить и легенду о призвании к тому же конфликту, вслед за А. А. Шахматовым, который писал: «Новгороду необходим был князь, который владел бы и рядил бы "по праву", причем последние два слова переносят нас, может быть, именно ко времени Ярослава, давшего новгородцам ... правду и устав» (*Шахматов* 1904. С. 350). В дальнейшем Шахматов (1908. С. 311—314) предполагал, что легенда о призвании сложилась в Новгороде на основе преданий об обращении Владимира и Ярослава за помощью к варягам (для последующего захвата Киева). Но Б. А. Рыбаков (*Рыбаков* 1982) справедливо указал, что данная Ярославом «Правда» урегулировала отношения отнюдь не с варягами — они упоминались уже лишь в «периферийных» статьях, посвященных иноземцам. «Русская Правда» Ярослава регулирует отношения в первую очередь между княжескими дружинниками и новгородцами: это «русин» и «словенин», упомянутые в 1 параграфе (см. 4.2.5).

Д. С. Лихачев предполагал, что на «ряд» варяжской легенды повлияло летописное «завещание» Ярослава Мудрого (о нем см. ниже): князь «наряди сыны своя», заповедав им братнюю любовь и раздав города (*ПВЛ*. С. 70). Он считал, что мотивы варяжской легенды соответствовали политической идее

[5] Этот мотив («концепт») земли-народа, в том числе в речах послов, характерен для летописной традиции, продолжающей кирилло-мефодиевскую (является ее начальным мотивом — вопросом «откуда есть пошла Русская земля»): ср. в речи «немцев от Рима», хвалящих свою веру перед князем Владимиром: «Земля твоя яко земля наша, а вера ваша не яко вера наша» и т. д. (ср. главу 5.4).

https://RodnoVery.ru

этого завещания (*Лихачев* 1970. С. 172—173), а сам термин «ряд» относил к позднему княжому праву.

Однако ряд Ярослава Мудрого не имеет прямого отношения к призванию князей. Приглашение же князя в Новгород упомянуто в летописи задолго до ряда Ярослава. В 970 г. «новгородские люди» обратились к Святославу Игоревичу с требованием дать им князя: «Аще не поидете к нам, то налезем князя собе» (*ПВЛ*. С. 33). Святослав сажает в Новгороде малолетнего Владимира. Этот текст не мог быть «сочинен» летописцем — в Повести временных лет (и Начальном своде) нет соответствующего прецедента, которому только и мог следовать средневековый автор (ср. ниже о роли прецедента для начального летописания и древнерусского права; в отношении ветхозаветной и европейской средневековой историографии см.: *Неретина* 1994. С. 205 и сл.) за исключением **самого призвания варяжских князей**. Зато такие прецеденты не раз упоминаются в позднейшем летописании: так, в 1199 г. «идоша людье с посадникомь /.../ к Всеволоду; и прия е с великою честью и вда им сын Святослав /.../ и обрадовася въсь Новгород» и т. д. (НПЛ старшего извода. С. 44—45; ср. о формуле «докончаний» князей с новгородцами: *Водов* 1989). Речь идет о владимирском князе Всеволоде Большое Гнездо, который, как и Святослав Игоревич, сначала отправил в Новгород малолетнего сына, но затем, по требованию новгородцев и признавая «старейшинство» Новгорода, в 1205 г. послал новгородцам старшего сына Константина, как уже говорилось, имевшего среди братьев старейшинство и «во всей Русской земле». Характерна мотивировка и сама «формула», с которой обратился к новгородцам Всеволод: «Того же лета присла великыи князь Всеволод в Новгород, реки тако: "в земли вашеи рать ходить, а князь вашь, сын мои Святослав, мал; даю вы сын свои стареишии Костянтин... и рад бысть всь град своему хотению"» (*НПЛ*. С. 49—50). Лаврентьевская летопись, снабжающая повествование пространными цитатами из псалмов Давида, рассказывает, как множество новгородцев «от мала до велика» с епископом посадили Константина на стол в святой Софии, и тот «поча ряды правити» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 423).

О безусловной древности традиции сажать в Новгород сына у первых киевских князей свидетельствует Константин Багрянородный: в Новгороде-Немогарде при жизни князя Игоря, сына Рюрика, сидел сам (малолетний) Святослав. Можно считать, таким образом, что с момента заключения ряда с Рюриком отношения Новгорода с русскими князьями были постоянными и зиждились на традиционной правовой основе. Очевидно, прав В. Л. Янин (1986. С. 28; ср. *Янин, Алешковский* 1971), утверждающий, что вечевой строй в Новгороде был древнее княжеского[6].

Термин *ряд* («творить ряд», «ряды рядити», «ряды правити» и т. п.) принадлежит древнему пласту русского и славянско-

[6] Слова легенды об «избрании» трех князей-братьев напоминают о другой позднейшей новгородской традиции — избрании архиепископа. Ср. текст об избрании Мартирия (1193): «Новгородци же с князем Ярославом, с игуменом, и с софияны и с попы и думаша собе: инии хотяху Митрофана поставити, а друзии Мантурия, а сии хотяху паки Гричина; *в них пакы распря бысть немала, и ркоша к себе* (курсив мой — *В. П.*): «да сице положим три жребиа на святеи тряпезе в святеи Софеи» [...] и выняся Божию благодатью жребии Мантуриев; и послаша по него и привезоша и из Русе, и посадиша его в епископле дворе» (*НПЛ*. С. 231—232).

https://RodnoVery.ru

го) права (ср. *Лихачев* 1978. С. 139; *Колесов* 1989. С. 140 и сл.) и долго сохраняется в русской фольклорной традиции. Е. А. Рыдзевская (1978. С. 166—167) приводит в качестве параллели варяжской легенде былину об Илье Муромце, которого приглашают в спасенный им от татар русский город «суды судить да ряды рядить».

Если обратиться к лексике легенды о призвании варягов в целом, то становится очевидным наличие в ней значительного пласта славянской правовой терминологии, имеющей истоки в обычном праве (*Иванов, Топоров* 1978. С. 230—231): «правда», «володеть и судить по праву», «наряд», «княжить и володеть».

Таким образом, становится очевидной и неслучайность употребления термина «ряд», «наряд» в легенде о призвании, и структура договорного текста, опирающегося на те же формулы: «чюдь, словени, кривичи и вси» (Лаврентьевская летопись, в Ипатьевской — «вся») призывают для наряда «всю русь». Соответственно, по-иному звучит и преамбула к легенде, согласно которой варяги взимали дань с чуди, словен, мери и всех кривичей (*ПВЛ*): возможно, и здесь формула «все кривичи» указывает на договорную лексику. В сочинении Константина Багрянородного «Об управлении империей» князья-архонты выходят «со всеми росами» из Киева для сбора полюдья со славянских племен, являющихся их пактиотами: ситуация, соответствующая той, которую описывает для севера Восточной Европы легенда о призвании варягов. Недаром призванные князья садятся в славянских городах, а после смерти братьев Рюрик раздает города своим «мужам», — это традиционный для русской княжеской власти акт раздачи городов на «покорм» дружине (ср. *Пашуто* 1965. С. 51—53).

Итак, в легенде о призвании варягов сохранилась славянская (и даже праславянская) правовая и социальная терминология, очевидно указывающая на то, что славяне были активной стороной в установлении ряда и формировании государственной власти. Ставшее расхожим мнение о том, что в ряде сохранилась и «варяжская» лексика, высказанное еще в XVIII в. Г. Байером, основано на упоминавшейся «кабинетной этимологии» имен скандинавских князей. «Реликтом» северогерманской традиции еще может считаться проанализированная формула призвания о «земле великой и обильной», но в целом скандинавы активно воспринимали славянский язык, славянскую лексику (а затем и славянские имена в самом княжеском роде — ср. имена *Святослав*, *Володислав*, *Предслава* уже в договоре 944 г., *Ярополк*, *Владимир* и т. д.) и, стало быть, славянское право. Это еще раз указывает на то, что «ряд» устанавливал договорные отношения скандинавов и славян: чтобы «прокормиться» и, тем более, чтобы организовать поход на Царьград, скандинавская дружина первых князей должна была опираться на поддержку славянских (и финно-угорских) «людей» и городов. Показательно, что оба неудачных похода руси на Царьград, описанные под 866 и 941 г., были, согласно летописи, предприняты только *русью* (варягами): Олег в 907 г. и Игорь в 944 опирались уже на все подвластные им племена — прежде всего славян. Соответственно, договоры с греками заключались послами «от рода русского» на славянском языке.

Аутентичность славянской правовой терминологии делает во многом риторическим вопрос о том, с кем заключался «ряд» легенды о призвании — с варягами или «всей русью»? Если исходить из договорной лексики, — со

https://RodnoVery.ru

«всей русью», если из традиционных текстологических построений — с варягами, т. к. упоминание «руси» в тексте легенды считается позднейшей вставкой. Однако, еще А. Стендер-Петерсен (1953. С. 67) утверждал, что вставлено как раз упоминание варягов, и именно это упоминание было необходимо во время составления летописи, так как значение имени *русь* в корне изменилось с эпохи призвания, и это имя уже относилось к восточнославянской древнерусской народности. Следы, обнаруживающие такую трансформацию значения, прослеживаются в самом тексте легенды. В Лаврентьевском, Ипатьевском и Троицком списках Повести временных лет к призываемой руси обращается та же «русь(!), чюдь, словени и кривичи и вси». Получается, что сама русь обращается к той же руси, что истолковывалось исследователями как свидетельство присутствия какой-то части руси в Восточной Европе (Ладоге) и участия ее в акте призвания (*Тихомиров* 1947. С. 67; Д. А. Мачинский и др.). Но в Академическом и Радзивилловском списках сказано: «Реша руси чюдь, словени и кривичи и вси». Видимо, эти разночтения связаны с упомянутой «двойственностью» локализации руси в летописи — переписчики Лаврентьевского и др. списков «исправили» текст, перечислив «русь и чюдь» так же, как они были перечислены в космографическом введении. Послы обращаются со словами призвания именно к руси, и русь (дружина «гребцов») с родом своих вождей (ср. архонтов росов у Константина Багрянородного) отправляется в поход и садится в отведенных ей для «покорма» городах.

Так или иначе, попытки лишить легенду о призвании варягов-руси местных «исторических» основ, изобразив ее занесенной извне или искусственно составленной тенденциозным сочинителем — редактором летописи, — лишены и текстологических, и собственно «исторических» оснований.

1.1. Легенда о призвании варягов и исторические реалии

В широком историческом смысле легенда о призвании правителей с «мобилизованным» воинским контингентом, готовых подчиняться местным обычаям на основе договора — «судить по праву» — не представляет собой ничего уникального. Более того, уже в варварских королевствах «призвание» не маскировало «завоевания» даже там, где завоевание имело место, но было необходимым элементом легитимизации государственной власти: так, лангобарды не просто завоевали Италию — они были призваны туда законными властями — византийским полководцем Нарсесом (*Ронин* 1989. С. 64 и сл.). Макс Вебер (1994. С. 114—115) специально отмечал («продолжая» библейский взгляд на историю) переход от «пророка» к «законодателю» в становлении государственности: «Законодатель» — нечто совсем иное, чем итальянский подеста, которого приглашали извне не для того, чтобы создать новый социальный порядок, а для того, чтобы иметь стоящего вне котерии беспристрастного властелина, следовательно, при родовой вражде **внутри** одного слоя. Напротив, законодатели [...] призываются тогда, когда возникают социальные конфликты. Особенно часто в тех случаях, когда начинает действовать типичный самый ранний импульс планомерной «социальной политики», а именно экономическая дифференциация военных, связанная с возросшим богатством одних и закабалением других, а наряду с этим и неосуществлен-

https://RodnoVery.ru

ные политические чаяния слоев, разбогатевших посредством хозяйственной деятельности, добиться равных прав со старой военной «знатью».

Эта ситуация «перехода» свойственна и начальной истории Руси: разноплеменной «конфедерацией» словен, кривичей и мери (включающей и неславянские этнические компоненты) не могли управлять старые племенные верхи (вожди и жрецы — «волхвы», «пророки») — речь не шла уже о социальных конфликтах внутри одного «рода» или племени. Стремление этих верхов к перераспределению богатств, получаемых варягами, привело к их изгнанию и призванию князей на условиях договора.

Эта историческая канва, известная по летописному преданию, подтверждается конкретными историческими знаниями о Новгородском Севере и — шире — Северной Европе, которые значительно расширились благодаря археологии. Исследования кладов восточного серебра, с рубежа VIII и IX вв. почти непрерывным потоком движущегося с торговыми и военными караванами ладей по рекам Восточной Европы к Балтике, Скандинавии и землям балтийских славян, вдохнули жизнь в старую теорию «торговых городов» Ключевского — торговля стала считаться главной движущей силой социального прогресса, начальная русь представляется в виде «торгового этноса» (О. Прицак), главная цель варяжской руси на реках Восточной Европы видится в завоевании путей к восточным рынкам. Во многом это действительно так, и норманны — варяги русской летописи — не только оставили свои «автографы» в виде граффити, рунических знаков и символов на монетах IX-X вв., но и более основательные свидетельства своего пребывания на Балтике и на Востоке: на Балтике, начиная с VI—VIII вв., столетий, предшествующих «эпохе викингов» (IX—XI вв.), от Рюгена до Пруссии, Эстонии (земле летописной чуди) и Ладоги появляются поселения с характерными чертами скандинавской культуры и могильники, содержащие сожжения в ладьях — характерный символ начальной руси, «гребцов». Экспансия викингов, называемых на Востоке русью, действительно «объединяет» те земли, которые считал изначально «русскими» еще М. В. Ломоносов, но то была не славянская русь, и от славян ее отличало одно существенное обстоятельство: в Скандинавии не было тех ресурсов для внутренней колонизации, которые были неистощимы в Восточной Европе.

Древнейшим центром, где с середины VIII в. известны следы торговой и ремесленной деятельности скандинавов, была Ладога, город, расположенный у впадения Волхова в Ладожское озеро. На противоположном берегу располагались сопки — курганы словен — и небольшой некрополь, где под низкими курганами были найдены трупосожжения с ладейными заклепками. Хотя некрополь имеет достаточно широкую датировку — IX—X вв. — его приписывают дружине Рюрика, который обосновался сначала в Ладоге, согласно Ипатьевскому варианту легенды о призвании варягов. Более того, и пожар, следы которого археологи обнаружили в слоях Ладоги, относящихся к 860-м гг., увязывается с летописным известием об изгнании варягов, собиравших дань (со ссылкой на условность ранних летописных датировок). Свидетельства о взимании такой дани также находятся, причем даже в мерянской глубинке (клад начала IX в. в Выжегше).

Прямые параллели между данными археологии и истории (как и между данными археологии и лингвистики и т. п.) всегда достаточно рискованны и

https://RodnoVery.ru

зависят от точки зрения того или иного исследователя или того источника, на который он склонен опираться. Так, в одном из последних зарубежных компендиумов по происхождению Руси (*Франклин, Шепард* 1996) легенда о призвании вообще игнорируется как малодостоверная и в качестве опорного свидетельства выбирается описание «острова русов» у Ибн Русте — автора начала X в., повествующего о более ранних временах. Поскольку скандинавское обозначение Новгорода Хольмгард означает «Островной город», то главным центром изначальной руси — центром Русского каганата Ибн Русте — объявляется Новгород, точнее — Городище в окрестностях Новгорода, где, в отличие от самого Новгорода, имеются ранние слои со скандинавскими находками середины IX в. Соответственно с Городища — Хольмгарда приходят в Ингельгейм в 839 г. русы Бертинских анналов и т. д., хотя сами авторы осознают, что древностей первой половины IX в. на Городище нет, и стало быть, видеть в Городище базу изначальной руси трудно.

«Ладожская» (ипатьевская) версия легенды о призвании привлекательна тем, что Ладога — действительно тот город в начале Волховского пути, который был базой для скандинавов и в VIII—IX вв., и далее. Не менее существенно, что в ладожских материалах находят вещи словенского, кривичского (даже «балто-кривичского») происхождения.

Этнокультурный синтез, который демонстрируют материалы Ладоги (см. *Кирпичников* 1985), важен для понимания исторического контекста варяжской легенды потому, что наиболее гипотетичными оказываются летописные известия о «призывающей» варягов стороне — «конфедерации» словен, кривичей, мери и чуди. Как могла эта «конфедерация», объединявшая огромные территории севера Восточной Европы от Поволховья до Верхнего Поволжья, принимать «согласованные решения» и где мог располагаться межплеменной вечевой центр, в котором такое решение принималось (ср. *Янин* 1992. С. 53—54; *Носов* 1990. С. 185 и сл.)? Несмотря на всю дискуссионность проблем происхождения Новгорода (в самом городе нет напластований более древних, чем первая половина X в.), едва ли есть серьезные основания целиком отвергать летописную трактовку событий эпохи призвания варягов. Согласно летописным источникам (и Повести временных лет, и Новгородской Первой летописи), таким центром был Новгород. Но очевидно, что контактная зона была значительно шире и включала все Поволховье — от Ладоги до Новгорода. По Волхову шел путь и в Верхнее Поволжье, и на Днепр, и в Прибалтику. Это подтверждается и последними изысканиями в области исторической диалектологии: Новгород и прилегающие к нему районы находились в зоне контактов двух групп говоров — западной (псковские кривичи, в землях которых расположен и Изборск) и восточной (ильменские словене).

Эти контакты, по заключению А. А. Зализняка (ср. *Янин, Зализняк* 1993. С. 192—193), начались не позднее IX в. В. Л. Янин справедливо отмечает существенность для судеб племенных группировок восточного славянства того факта, что они различными путями заселяли Восточную Европу. И здесь информация летописца о том, что «словени же седоша около езера Илмеря, и прозвашася своим именем, и сделаша град и нарекоша и Новгород» (*ПВЛ*. С. 8), может многое прояснить в исторической ситуации на севере Восточной Европы, ведь из контекста летописи явствует, что словене приняли участие в общеславянском расселении после того, как волохи (франки) стали

https://RodnoVery.ru

чинить им насилие. Это происходило на рубеже VIII и IX вв. Это было время, когда в Поволховье и шире — на Новгородчине распространялась культура сопок. Волна переселенцев, очевидно, усугубляла и без того сложную этнополитическую ситуацию на севере Восточной Европы, и межплеменные конфликты, о которых повествует та же летопись в варяжской легенде, были в этой ситуации естественны.

Но суть здесь не столько в межплеменных конфликтах, сколько в межэтническом взаимодействии, происходившем в пределах контактной зоны, и прежде всего, в формирующихся здесь городах. Не только Ладога, но и Новгородское Городище, и сам Новгород свидетельствуют о таком взаимодействии разных этносов. Даже полученная из вторых рук и весьма сбивчивая информация Ибн Русте свидетельствует о двух главных направлениях этого взаимодействия.

«...Что же касается ар-Русийи (страны русов — *В. П.*), то она находится на острове, окруженном озером. Остров, на котором они (русы) живут, протяженностью в три дня пути, покрыт лесами и болотами[...]. У них есть царь, называемый хакан русов. Они нападают на славян, подъезжают к ним на кораблях, высаживаются, забирают их в плен, везут в Хазаран (Хазарию — *В. П.*) и Булкар (Волжско-Камскую Болгарию — *В. П.*) и там продают. Они не имеют пашен, а питаются лишь тем, что привозят из земли славян [...]. И нет у них недвижимого имущества, ни деревень, ни пашен. Единственное их занятие — торговля соболями, белками и прочими мехами» (*Новосельцев* 1965. С. 387—389).

Приходящие со своего острова на кораблях русы не только взимают дань и захватывают рабов, но и кормятся в земле славян, так как сами не имеют пашен. Можно долго гадать, где был остров русов (более всего «подходит» остров Бьорко на озере Меларен в Средней Швеции, где был расположен крупнейший город эпохи викингов Бирка и начинался путь из варяг в греки) и к какому времени относится информация арабского автора — до или после призвания варягов, но очевидно, что без «кормления» у славян предприятия руси были немыслимы ни в IX, ни в X в., о чем свидетельствует уже Константин Багрянородный.

9 глава его сочинения «Об управлении империей», посвященная Росии, начинается с описания того, как росы собирают однодеревки-моноксилы, которые спускаются в бассейн Днепра из Новгорода, Смоленска, Любеча, Чернигова и сходятся в крепости Киева. Однодеревки рубят в своих лесах («горах» у Константина) славяне-пактиоты — данники руси — и на Днепре **продают** их руси. На этих однодеревках русь отправляется весной по Днепровскому пути — главному участку пути из варяг в греки — в Константинополь. «Зимний же и суровый образ жизни тех самых росов таков, — продолжает венценосный автор. — Когда наступит ноябрь месяц, тотчас их архонты выходят со всеми росами из Киава и отправляются в *полюдия*, что именуется "кружением", а именно в славинии вервианов (древлян — *В. П.*), другувитов (дреговичей), кривичей, севериев (северян) и прочих славян, которые являются пактиотами росов. Кормясь там в течение всей зимы, они снова, начиная с апреля, когда растает лед на реке Днепр, возвращаются в Киав.»

Успешными эти предприятия могли быть лишь в том случае, если и дань-полюдье (дающая меха для торговли), и кормление были регулярными — ре-

https://RodnoVery.ru

гулировались соглашением, «рядом», или — в терминах Константина Багрянородного — «пактом», «миром». Само употребление славянского термина «полюдье» росским информатором Константина свидетельствует о «двусторонности» такого соглашения. Данники-славяне не состояли в личной зависимости от росов и их князей-архонтов (в отличие от позднейших «рядовичей», работавших на господина по «ряду») — соглашение о дани и корме заключалось не с отдельными «людьми», а с целыми племенами (ср. «все кривичи» и т. п. в легенде о призвании). Такое соглашение, действительно, могло быть достигнуто лишь в племенных центрах — «городах», на вечевых сходках, которыми руководили племенные верхи. Эти «города» были не просто торговыми центрами, хотя естественно, что и в Ладоге, и на Городище, и в Новгороде, в городах, перечисленных в трактате Константина, в том числе в Смоленске — центре кривичей, Чернигове — центре северян и в самом Киеве найдены клады восточных монет, свидетельства участия в торговле и распределении серебра: в экономическом смысле это были центры сосредоточения и перераспределения прибавочного продукта, и не только серебра, но и «корма» в буквальном смысле — продуктов земледелия. Отметим, что появление городов в Поволховье совпадает с распространением сельских поселений, относимых к культуре сопок, а с ними — пашенного переложного земледелия: славяне в состоянии были прокормить князя и дружину.

В социальном отношении города были административными центрами — местом веча, а затем и княжеского суда. Очевидно, что раздача городов «на покорм» дружине — руси была существенным условием «ряда» с призванными князьями. Соответственно, и градостроительная деятельность Рюрика в летописном описании выглядит противоречивой лишь на первый взгляд. Не сразу понятно, как Рюрик, призванный словенами, уже построившими Новгород и бывшими там первыми насельниками (как повторяет та же летопись), смог, обосновавшись сначала в Ладоге, вновь прийти к Ильмерю и срубить город над Волховом, назвав его Новгородом. Е. Н. Носов, исследователь Новгородского Городища, склоняется ныне к мысли, что Городище со скандинавскими находками — свидетельством размещения там дружины и князя — и было первоначальным Новгородом. В. Л. Янин добавляет, что Новгород на нынешнем его месте возник тогда, когда к княжеской резиденции вслед за племенными верхами стало тянуться окрестное население: это — характерный путь формирования русских городов во все эпохи, население всегда стремилось к административному центру, где распределялись все блага (*Ильин* 1979). Тогда летописное предание об основании словенами Новгорода до призвания варягов — анахронизм. В этом случае неясно, однако, почему Рюрик пошел к Ильменю, а не словене — к Ладоге. Последние раскопки в Новгороде, кажется, проясняют дело: под древнейшими открытыми в самом городе напластованиями второй четверти X в. обнаружены следы пахоты — на месте этих участков города были земледельческие поля. Рюрик стремился прочно обосноваться среди земледельческого населения, которое было «первыми насельниками» в Новгороде, в отличие от «находников» — варягов.

Скептики, считавшие легенду о призвании варягов позднейшим сочинением, постоянно отмечали тот факт, что собственно в скандинавской тради-

https://RodnoVery.ru

ции — в сагах — нет ничего, что напоминало бы о скандинавском происхождении руси. Само по себе это замечание едва ли основательно: древнеисландская письменная традиция, к которой относятся саги, формировалась довольно поздно (с XII в.), и известия о Руси в сагах относятся по преимуществу к эпохе Владимира Святого — Ярослава Мудрого. Но в более ранней поэзии скальдов и эпиграфической традиции — рунических надписях на памятных стелах — Русь получила интригующее исследователей название — «Гарды», усвоенное в Скандинавии не позднее конца X в. (ср. *Мельникова* 1977, *Джаксон* 1986). Позднейшая форма этого названия в сагах — Гардарики — неточно переводилась в отечественной литературе как «Страна городов»: в действительности др.-исл. garðr означает не «город» в социально-экономическом смысле, а укрепленное или просто огражденное поселение — собственно, то же значение имеет и древнерусское (и праславянское) слово «город, град». Однако формант *-гард* в скандинавской традиции действительно относился к городам, причем к главным городам на пути из варяг в греки, — как уже говорилось, Новгород именовался Хольмгардом, Киев — Кэнугардом и сам Константинополь — Миклагардом (Великим городом). Когда могла сформироваться эта традиция, и что могло исходно означать наименование «Гарды»?

Представляется очевидным, что это название возникло тогда, когда еще не «прозвалась Русская земля» — не было обобщенного названия (политонима) для формирующегося Русского государства. Из «ряда» о призвании князей, летописных известий о раздаче городов мужам Рюрика, сведений Константина Багрянородного о кормлении дружины росов у славян и целой сети городов, поставляющих ладьи-моноксилы, следует, что такая сеть поселений — «гардов-градов» и была первоначальной основой Русского государства, где осуществлялся «ряд» с князьями и их дружиной, и исторической основой для скандинавского наименования «Гарды». В самом Царьграде русь по договору 911 г., заключенному при наследнике Рюрика Вещем Олеге, добилась права получать «корм» в течение шести месяцев — сам Константинополь/Миклагард был включен, таким образом, в сеть «гардов». Соответственно, в том же договоре дань дается в первую очередь «воям»-победителям «на 2000 корабль» и на «ключ» — уключину (вспомним о первоначальном значении слова *русь* — «гребцы»), во вторую — «на рускыа грады», где сидят «великие князья», подвластные Олегу. О том, что это за князья и о княжеском роде, пойдет речь ниже, но уже из этого текста договора очевидно, что «русские грады» имели свой интерес участвовать в далеких походах уже первых русских князей.

«Ряд» между русью и племенами/градами Севера Восточной Европы, как явствует из данных нумизматики, привел к устраивающим обе стороны результатам: с 860-х гг. усиливается приток восточного серебра (*Потин* 1970; *Нунен* 1994) на русский Север и далее на Балтику — к Варяжскому морю, о чем свидетельствуют клады, сохранившиеся на речных путях и морском побережье. Эта дата в целом подтверждает относительную (в пределах десятилетия) точность летописной датировки «ряда» о призвании князей.

Итак, можно вполне определенно предполагать, что летописные известия о призвании варягов основаны на реальной традиции и конфликт с варягами-норманнами действительно завершился «рядом» — договором с русью, дружиной призванных князей. Когда через полтора столетия та же ситуация повторяется в Новгороде при правящем там Ярославе Мудром, конфликт

https://RodnoVery.ru

новгородцев с варяжскими наемниками князя завершается установлением новых правовых норм — «Правды» Ярослава, регулирующих отношения «словен» и «русинов»: но под русинами понимается уже не «заморская» русь, не варяги, а княжеская дружина, подвластная киевскому князю.

Как уже говорилось, параллелизм двух конфликтов в начальной русской истории — изгнание варягов, описанное под 859 г., и расправа с ними новгородцев под 1015 г. — не позволяет просто возводить летописный текст легенды о призвании к «домыслам» летописцев, реконструировавших ряд с русью на основе хронологически близких им событий. Но можно понять, как и почему этот «ряд» сохранялся в устной передаче до времени составления летописи. Причина тому — не только традиционные формулы этиологического сказания: в сохранении этого «ряда» (в рамках обычного права) была заинтересована «вся русь», и прежде всего сам князь, точнее — **князья**.

Мотив варяжской легенды, не связанный явно с библейской традицией (но связанный с библейской лексикой, как и весь язык летописания), — это фраза «и изъбрашася 3 братья с *роды своими*». Современный исследователь Старой Ладоги (*Кирпичников* 1985) усматривает в скандинавском могильнике в урочище Плакун родовой некрополь обосновавшихся первоначально в Ладоге варяжских князей. Действительно, этот могильник, содержащий следы сожженных ладей (ладейных досок), напоминает характерные «родовые» некрополи скандинавской знати — этот обряд, присущий руси — «гребцам», сохраняется в древнерусском княжеском погребальном культе X в. (см. ниже, главу 5.2). «Род» упоминается и далее в легенде о призвании — в цитированной фразе «И от тех варяг прозвася Руская земля, новугородьци, ти суть людье ноугородьци *от рода варяжьска* (курсив мой — *В. П.*), преже бо беша словени». Д. С. Лихачев, комментируя эту фразу, отмечал, что «в языке еще сохраняется терминология родового строя, но содержание этой терминологии уже новое» (*ПВЛ*. С. 405), — речь идет о принадлежности новгородцев к политической, но не родовой организации, возглавляемой варягами; равным образам послы к грекам, выступающие в договорах «от рода русского», представляют Русское государство, а не родоплеменную общность. В самом деле, выражение *людье ноугородьци* должно свидетельствовать о подчиненном положении «простых людей» (ср. *Колесов* 1986. С. 139 и сл.) — и не представителей племени (словен), а горожан — господствующему «роду». В договорах руси с греками, с полным основанием сопоставляемых с «рядом» легенды о призвании князей, «род русский» — это и есть княжеский род: его представители, уже носящие и скандинавские, и славянские имена, перечислены в тексте договора 944 г. (см. ниже). Со времен «родовой теории» С. М. Соловьева (кн. XIX. С. 23 и сл.) принято было считать, что три брата варяжской легенды воплощали этот русский **княжеский род**[7].

[7] Спецификой древнерусской (и праславянской) правовой лексики оставалась ее полисемантичность: значение одного и того же термина зависит от контекста — так выражение «от рода варяжьска» может означать и политическую зависимость, и этническое (генетическое) происхождение (у Амартола). Соответственно, слова летописца о том, что по смерти Кия и его братьев «почаша держати *род их* княжение в полях», означают, что у полян правили наследники легендарных братьев.

https://RodnoVery.ru

1.2. Три брата-правителя. Космографическая традиция и княжеский род в Древней Руси

Несмотря на то, что вся внутриполитическая история древней Руси есть по существу история отношений между князьями — «братьями», к очевидно легендарным известиям в легенде о призвании варягов обычно относят *при*бытие трех братьев на княжение и размещение их в трех городах.

В целом «фольклорные» истоки легенды о призвании, — точнее, взаимодействие фольклорных и книжных традиций в формировании сюжета, — были продемонстрированы еще К. Тиандером (*Тиандер* 1915), отнесшим летописный пассаж к «переселенческим сказаниям» о двух или трех братьях, возглавляющих переселение трети своего племени в далекие земли, делящих эти земли на три части, основывающих три города и т. д. К таким сказаниям можно отнести и дошедшие до восточных авторов рассказы о трех видах руси IX—X в., их трех центрах — Арсе, Славе и Куйабе, по крайней мере один из которых — Куйаба-Киев — «историчен», два других точно не идентифицируемы (*Новосельцев* 1965. С. 408 и сл.; *Петрухин* 1982), и исследователи продолжают подбирать «подходящие» троицы городов, которые могли бы претендовать на три древнейших «центра» Руси — Новгород (Слава), Ростов (Арса), Киев; Киев, Чернигов и Переяславль и т. д. Эти поиски практически «смыкаются» с фольклорными представлениями о трех русских столицах и трех «сторонах», куда ведут три дороги от белого камня на Дунае (в упомянутых русских песнях)[8].

Так или иначе, три призванных князя и «тернарное деление» начальной Руси идеально вписывалось и в контекст Повести временных лет, которая начиналась с общего космографического введения — расселения потомков трех сыновей Ноя, а также с легенды об основании Киева тремя братьями. Показательно, что в эту легенду вставлен рассказ о «пути из варяг в греки» и главных речных путях Восточной Европы, которых оказывается три: три главных реки — Днепр, Двина и Волга — вытекают из Оковского леса и ведут в три «жребия» сыновей Ноя, Иафетов — на юг, Хамов — на «полночь» и далее через море Варяжское по пути в Рим, Симов — на восток, через Хорезм-Хвалисы (*ПВЛ*. С. 9).

«Фольклорный» мотив варяжской легенды — как и библейский о «жребиях» сыновей Ноя — в летописи соотнесен с географическими и историческими реалиями — братья носят не мифологические, а реальные имена, садятся

[8] Показательно, что поздние исландские саги нередко делят Русь — Гардарики — на три части, при этом иногда дополняют реальное деление — Новгородскую землю (Хольмгардарики) и Киевскую землю (Кэнугарды) — мифологическим, помещают там Етунхейм, Страну великанов (см. *Мельникова* 1986. С. 210), что естественно для скандинавских книжников — ведь Русь была для них краем ойкумены. Достаточно ясны глубокие космологические — мифопоэтические — корни такого тернарного деления, в частности, в скандинавской традиции, согласно которой мировое древо Иггдрасиль имело три корня, простиравшихся к трем мифическим царствам — богов, великанов и преисподней: таким образом, мировое древо моделировало тернарное деление пространства не только в вертикальной, но и в горизонтальной проекции.

https://RodnoVery.ru

в реальных городах. Упорное стремление разделить здесь «историю и сагу» заставило критиков текста легенды о призвании без достаточных оснований постулировать искусственность этого соотнесения легенды с историей. Но исторический контекст легенды, конечно, не дает оснований впадать и в другую крайность — буквально следовать летописному тексту.

Как показали изыскания М. Элиаде и В. Н. Топорова, цели раннеисторического описания, каковым и была Повесть временных лет, состояли в том, чтобы включить исторические реалии в традиционную космологическую (в основе мифологическую — сакральную) картину мира, систематизировав реалии на основе общепринятой космологической схемы (*Топоров* 1973). Разделять в этих описаниях традицию и реальность нельзя так же, как нельзя и механически подчинять их действию «фольклорных законов», хотя «ряд» легенды о призвании и передавался в устной традиции до начала составления первых летописных сводов: суть здесь как раз в переходе от фольклора к истории.

Итак, в контекст легенды включены исторические реалии — не только древнерусские договорные формулы «ряда», но и города, а также имена трех братьев, имеющие отчетливое скандинавское происхождение. Проблема заключается в отборе этих реалий, принципе вычленения главного из общеисторического контекста в древнерусской истории.

Означает ли это, что исторические реалии здесь искусственно «подведены» под традиционную космологическую (или этнографическую) структуру, как подчинена вводная часть Повести временных лет и других раннеисторических описаний библейской традиции расселения колен трех сыновей Ноя и т. п.? Возможен ли вообще ответ на этот вопрос, ведь даже «самоописания» и «иноописания», взгляд «изнутри» и «извне», могут привносить совпадающие стереотипы, как, например, универсальное в средневековых описаниях мира деление Земли на три части (Европа, Азия, Африка — Ливия), совпадение преданий о трех братьях в библейской и иранской традиции (Траэтаона/Феридун, три сына которого делят мир), воспринятой многими восточными авторами. По их модели строятся, в частности, восточные сюжеты о братьях Хазаре и Русе (*Новосельцев* 1965. С. 401), упоминавшиеся западнославянские книжные легенды о Чехе, Лехе и Русе (Великопольская хроника и др.) и т. п. При этом, конечно, фантастичность «для нас» не была фантастикой для составителей средневековых хроник — подобного рода «артефакты» были ничем иным, как главным способом описания, включения в систему и, стало быть, познания новых фактов.

Следует отметить, однако, что средневековыми авторами фиксировались и исторические факты, не приводимые ими в систему в соответствии с той или иной традицией, вне прямой связи с космологической моделью, особенно в тех случаях, когда описания ставили иные цели. Эти «факты» и представляют особый интерес для проблемы «история и сага» (см. *Джаксон* 1993).

Так, одна из исландских королевских саг (точнее — «прядь», фрагмент «Саги об Олаве Святом») — «Сага об Эймунде» — повествует о подвигах варяга-наемника в далекой стране, на Руси (Гардарики), — это главное в ее сюжете, как и в сюжетах других подобных саг. И здесь не обошлось, как указал Тиандер, без мотивов переселенческого сказания: Эймунд — один из трех сыновей мелкого норвежского князька — бежит от преследования конунга

https://RodnoVery.ru

Олава, число его дружинников — 600 (кратно трем: так же варяг Шимон во второй половине XI в. бежит от преследований своего родича Якуна на Русь «со всем домом своим, около 3000 душ» — *ПЛДР*. XII в. С. 418) и т. п.[9] Исторический фон, к которому приурочены подвиги Эймунда, близок к тому, что мы знаем о русской истории начала правления Ярослава Мудрого (Ярицлейва/Ярислейфа саги), у которого Эймунд оказывается на службе. Русь, согласно саге, поделена между тремя сыновьями Вальдамара (Владимира Святославича): Ярицлейв правит в Хольмгарде-Новгороде, старший брат Бурислейв/Бурицлав — в Кэнугарде-Киеве, где, как известно по русским источникам, сидел старший сын Владимира Святополк; им был убит младший брат — будущий святой князь Борис, чье имя сопоставимо с именем Бурислейв. Здесь начинается область догадок, ибо имя *Бурицлав/Бурислейв* сходно и с именем тестя и союзника Святополка в борьбе с Ярославом — польского князя Болеслава (ср. ниже). Важнее для нас, однако, что сага делит Русь на три части, принадлежащие трем братьям, и третий правитель — Вартилав-Брячислав — княжит в Палтескья-Полоцке. Правда, Брячислав был не братом, а племянником Ярослава, но в русском княжеском **братском** роде это различие считалось относительным: ср. характерные слова «ряда» между дядей Вячеславом Владимировичем (сыном Мономаха) и племянником Изяславом Мстиславичем: «Ты мои еси отец, а ты мои и сын, у тебе отца нету, а у мене сына нетуть, а ты мои сын, ты же мои брат» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 418; ср. *Колесов* 1986. С. 55 и сл.). Варяги действительно принимали участие в княжеских распрях на стороне Ярослава. Распределение земель после усобиц изображено сагой тенденциозно: после гибели Бурислейва Киев переходит не Ярицлейву, а Вартилаву, сам же Эймунд получает Полоцк (ср. *Рыдзевская*, 1978. С. 89—104; *Джаксон* 1994. С. 87 и сл.).

На основании всех этих фактических неточностей можно было бы отнести известия Эймундовой саги к вымыслу, способствующему возвеличиванию скандинавского героя, если бы не особая роль в истории Руси конца X — первой половины XI вв. именно Полоцка, наряду с Новгородом и Киевом. В окраинном кривичском Полоцке (см. выше о предполагаемой этимологии имени *кривичи* — «окраинные жители») до подчинения его Владимиром Святославичем правит норманн Рогволод, Владимир оставляет его в «отчину» насильно взятой в жены Рогнеде Рогволодовне и старшему сыну Изяславу. Это был естественный правовой акт — Рогнеде было возвращено ее вено после того, как Владимир вступил в христианский брак с «царицей» Анной. Но по летописному преданию, подученный матерью младенец Изяслав вступился за Рогнеду, подняв оружие против отца. С тех пор «Рогволожи внуки» — потомки Изяслава, пишет летопись (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 300—301), «мечь взимають» — претендуют на наследие потомков Ярослава, то на Новгород, то на Киев; в Полоцке, как в Киеве, а затем и в Новгороде, строится храм Святой Софии. Таким образом, три центра Руси в XI в. претендовали на то, чтобы

[9] Эпическое число дружинников — 30 (33) — в русском былинном эпосе обнаруживает индоевропейские истоки и связь с административным делением в раннегосударственных образованиях: ср. летописные данные о трехстах «золотых поясах» в Новгороде, 30 старейшинах, управлявших в Полоцке в отсутствие князя (*ПСРЛ*. Т. 32. С. 20—21), и т. п.

https://RodnoVery.ru

«моделировать» центр мира, сам Царьград со Святой Софией[10]. Здесь нельзя не вспомнить о реках, текущих, согласно Повести временных лет, в «жребии» сыновей Ноя: Полоцк стоит на Двине, течение которой приводит в конце концов в жребий Хама, оскорбившего отца и получившего собственный «рабский» удел; Полоцк и в географическом смысле соперничает с волховским Новгородом, также ориентированном на полноцные страны. Видимо, не случайны в этом отношении и известия «Саги об Эймунде» — Западная Двина была в XI в. хорошо освоена скандинавами.

По русской летописи, Владимир, отправляющийся в поход из Новгорода на Киев — повторяющий деяние Вещего Олега, присоединяя с варягами и словенами Полоцк, воссоздает исходное единство славянских племен, призвавших варягов — словен и кривичей.

Вместе с тем, автор, представляющий совершенно иную традицию, — Титмар Мерзебургский, описывая те же распри князей после смерти Владимира, упоминает лишь трех его сыновей, в то время как по древнерусским источникам известно двенадцать (число, опять-таки, символическое, но очевидна его связь с представлениями о «равноапостольной» миссии Владимира Святого — число сыновей равно числу апостолов, сыновей Иакова — колен Израилевых и т. п.). Лишь двух сыновей — Святополка и Ярослава — Титмар знает по имени; Святополка отец заключил в темницу, так как тот по наущению тестя, польского короля Болеслава, готовил заговор; Святополк бежал к Болеславу, который помог ему на время вернуть Киев, доставшийся Ярославу (*Назаренко* 1993. С. 166 и сл.; *Титмар*. VII, 72; VIII, 73).

Еще один источник, византийская хроника Скилицы, также упоминает трех сыновей Владимира. Правда, известия хроники относятся к 1036 г., когда многие сыновья князя — Борис, Глеб, Святослав и сам Святополк — погибли в распрях, но и здесь по имени названы лишь два сына из упомянутых трех — Мстислав и некий Зинислав (ср. *Назаренко* 1993. С. 167), которого сопоставляют со смоленским князем Станиславом, упомянутым поздними летописями. Так или иначе, разным источникам было известно, что на Руси в начале XI в. правят три князя.

Следует учесть, что сам Владимир Святославич первоначально делил власть с еще двумя сыновьями Святослава — Олегом Древлянским и Ярополком Киевским. Наконец, текст так называемого завещания Ярослава Мудрого, содержащийся в Новгородской Первой летописи под 989 г., после известий о крещении Руси и разделе городов между сыновьями Владимира Святославича гласит: «И преставися Ярослав, и осташася три сына его: ветшии Изяслав, а средний Святослав, меншии Всеволод. И разделяша землю, и взяша болшии Изяслав Киев и Новгород и иные городы многы киевськия во пределах; а Святослав Чернигов и всю страну въсточную и до Мурома; а Всеволод Переяславль, Ростов, Суздаль, Белоозеро, Поволжье» (*НПЛ*. С. 160).

Полоцк здесь не назван, так как он является отчиной Брячиславичей (знаменитого Всеслава Полоцкого), однако выделены новые три центра Руси, к

[10] Наследник Владимира Мономаха Мстислав в 1129 г. отправил все семейство полоцких князей в ссылку в Царьград (*ПСРЛ*. Т.1. Стб. 301), предельно приблизив их к вожделенному образцу.

https://RodnoVery.ru

которым «тянут» окраины, — Киев, Чернигов и Переяславль, связанные, опять-таки, с тремя братьями-князьями. Историки указывали на парадоксальность такого выделения трех братьев: ведь у Ярослава было в год кончины (1054) пять сыновей, которым он и оставил упомянутый «ряд» — «наряди сыны своя»: «"имейте в собе любовь, понеже вы есте братья единого отца и матере. Да аще будете в любви межю собою, Бог будет в вас, и покорить вы противные под вы. И будете мирно живуще. Аще ли будете ненавидно живуще, в распрях и которающеся, то погыбните сами и погубите землю отець своих и дед своих, юже налезоша трудом своим великим; но пребывайте мирно, послушающе брат брата. Се же поручаю в собе место стол старейшему сыну моему и брату вашему Изяславу Кыев; сего послушайте, якоже послушасте мене, да той вы будеть в мене место; а Святославу даю Чернигов, а Всеволоду Переяславль, а Игорю Володимерь, а Вячеславу Смолинеск". И тако раздели им грады, заповедав им не преступати предела братня...» (*ПВЛ*. С. 70; ср. *НПЛ*. С. 181—182).

Текст «ряда» содержится в той же Новгородской летописи, что и «завещание» Ярослава — он же читается в Повести временных лет и, значит, был уже в предполагаемом Начальном своде. Может быть, текст завещания отражал, скорее, представления новгородского летописца (составлявшего перечень киевских князей в середине XII в. — *Гиппиус* 1994) об идеальном состоянии волостей и согласии триумвирата Ярославичей, чем историческую действительность (*Насонов* 1969. С. 48—49; ср. *Ключевский* 1987. С. 182; *Пресняков* 1993. С. 35—41)? Скорее, можно обратить внимание на взаимную дополнительность «ряда» и «завещания»: по завещанию три сына Ярослава получают те города, которые остались без князей после распрей между потомками Владимира Святославича — Борис должен был княжить в Ростове, Глеб — в Муроме и т. д. Ростов, а с ним и Ростово-Суздальская (Северо-Восточная) Русь действительно оставались во власти линии переяславских князей — потомков Всеволода и его сына Владимира Мономаха, Муром — под рукой черниговских князей и их потомков (о судьбах Белоозера в связи с переделом отчин Ярославичей в 1170-х гг. см. *Кучкин* 1984. С. 60 и сл.).

Наконец, сами три центра Среднего Поднепровья — Киев, Чернигов и Переяславль — впервые были отданы сыновьям именно Ярославом: Владимир Святославич не посадил там своих сыновей. Эти города оставались под властью киевского князя, входили в его домен — Русскую землю (в узком смысле) в Среднем Поднепровье (*Насонов* 1951), составляли ядро Русской земли в широком смысле[11], к которому «тянули» окраины. С тех пор князья — потомки Ярослава, далекие от Киева, имевшие уделы в Ростово-Суздальской или Галицкой землях, требовали себе «части» в Русской земле, самого Киева или Переяславля: очевидно, без этого их положение, будучи

[11] Это различение Руси в широком смысле и Русской земли в Среднем Поднепровье, несвойственное Повести временных лет, но актуализировавшееся в эпоху раздробленности, требует, как правило, исследования летописного контекста в каждом конкретном случае (ср. из последних исследований *Кучкин* 1995, *Ведюшкина* 1995). Типологически это различение находит достаточно близкую параллель в истории раннесредневековой Франции, где домен Капетингов с Парижем именовался *Иль-де-Франс* — «Остров Франции».

https://RodnoVery.ru

достаточно прочным в собственных «отчинах», представлялось все же недостаточно легитимным. Не эти ли центры Русской земли — Киев, Чернигов и Переяславль — определяли число «главных» сыновей Ярослава?

Напомним, что сведения таких несхожих и явно независимых от русского летописания источников, как хроники Титмара и Скилицы, а также «Сага об Эймунде» повторяют сведения о трех братьях — князьях на Руси, при том, что у Владимира, как и у его сына Ярослава, было больше сыновей. Показательно, что именно три старших Ярославича, по летописи, решают судьбу меньших братьев и их столов.

Похоже, что правление трех князей было некоей «парадигмой» древнерусского престолонаследия, сохранявшейся и при перемене столиц. В целом эта парадигма вписывалась в ту систему «родовых отношений» князей Рюриковичей, которую обстоятельно исследовал еще в 1847 г. С. М. Соловьев, настаивавший на том, что с эпохи призвания князей и до середины XII в. «все князья суть члены одного рода, вся Русь составляет нераздельную родовую собственность» (*Соловьев*. Книга XIX. С. 6). Специально на эту парадигму — в отношении «лествичной» системы престолонаследия, сложившейся после смерти Ярослава Мудрого, — вслед за Соловьевым обратил внимание В. О. Ключевский. «В Сказании о Борисе и Глебе [...] читаем, что Ярослав оставил наследниками и преемниками своего престола не всех пятерых своих сыновей, а только троих старших. Это — известная норма родовых отношений, ставшая потом одной из основ местничества. По этой норме в сложной семье, состоящей из братьев с их семействами, т. е. из дядей и племянников, первое, властное поколение состоит только из трех старших братьев, а остальные, младшие братья отодвигаются во второе, подвластное поколение, приравниваются к племянникам: по местническому счету старший племянник четвертому дяде в версту (уравнивается в правах — *В. П.*), причем в числе дядей считается и отец племянника» (*Ключевский* 1987. С. 182). Виднейший исследователь русского княжого права А. Е. Пресняков (1993. С. 24—25) считал однако, что построения Ключевского основываются на одном лишь примере трех Ярославичей (что, как мы видели, не вполне справедливо), и что понятие «генеалогической отчины» у Ключевского «столь отвлеченно, что едва ли могло быть усвоено конкретным мышлением древнерусского князя».

В принципе скепсис Преснякова в отношении генеалогической отчины, равно как и в отношении «родовой теории» оправдан, во всяком случае в том смысле, что «родовые отношения» старшинства сплошь и рядом нарушались во время княжеских усобиц (не говоря уже о местничестве — позднейшей феодальной иерархии при царском дворе в XVI—XVII вв., которая лишь по форме напоминала княжий двор домонгольской Руси). Верно, что когда в 1073 г. «въздвиже дьявол котору (усобицу — *В. П.*) в братьи сей Ярославичих» и Святослав с Всеволодом изгнали Изяслава из Киева, у власти оказалось два брата — Всеволод занял черниговский стол, оставив за собой Переяславль: но в этом и заключалось «преступление против заповеди отней» и Божьей. Представления о самостоятельном значении столов — Киевского, Черниговского и Переяславского — частей Русской земли в узком смысле, вне зависимости от того, кто из князей занимал тот или иной стол в данный момент, сохранялось на протяжении всего древнерусского периода. Более того, увековечить эти «жребии» стремились сами Ярославичи: единая киевская митрополия

https://RodnoVery.ru

была разделена на три — Киевскую, Черниговскую и Переяславскую (ср. *Поппэ* 1968—69; *Щапов* 1989. С. 56 и сл.; *Назаренко* 1995. С. 87 и сл.).[12]

В процессе передела «жребиев» — формирования лествичной системы наследования столов — тернарная структура отчин Ярославичей продолжала существовать уже независимо от претензий тех или иных князей на конкретный стол. Однако лествичная система воспроизводила старые отношения между братьями уже внутри отдельных отчин. С. М. Соловьев специально обратил внимание на то, что представитель третьего поколения Ярославичей ростово-суздальский князь Юрий Долгорукий, четвертый сын Владимира Всеволодовича Мономаха[13], занял киевский стол, оттеснив старших племянников — сыновей Мстислава Владимировича. Правда, Киев был захвачен в процессе беспрестанных усобиц — племянники и третий сын Мономаха Вячеслав боролись за киевский стол с Юрием; только после смерти Вячеслава (1155 г.) Юрий Долгорукий был признан племянником Ростиславом «во отца место», сам же назвал Ростислава «братом и сыном» и после крестного целования утвердился в Киеве.

Однако именно архаичное родовое право и связанное с ним «конкретное мышление», судя по данным культурной антропологии, как раз и порождали сложнейшие системы родства (и, соответственно, наследования) в архаичных обществах, по сравнению с которыми те ограничения, что возникали в системах наследования в ранних государствах, можно считать предельным упрощением родоплеменных генеалогических традиций. Эти ограничения были совершенно необходимы ввиду того, что у правителей ранних государств — в том числе и у Владимира Святославича, славившегося своим женолюбием (о чем сообщает не только летопись, но и Титмар Мерзебургский) — было многочисленное потомство от разных жен и наложниц (сам Владимир был сыном наложницы Святослава). В. М. Мисюгин обратил внимание на то, что не только в Библии и у индоевропейских народов существуют предания о трех

---

[12] Это разделение было упразднено при единодержавном княжении Всеволода, но и формировалось оно, судя по первому упоминанию *двух* митрополитов в связи с последним совместным деянием трех Ярославичей, не сразу: о перезахоронении мощей Бориса и Глеба в Вышгороде (1072 г.) говорится, что «совокупивъше ся вься братия Изяслав, Святослав и Всеволод, митрополит Георгий кыевьскый и другый Неофит чьрниговскый, и епископ Петр переяславьскый» (*Усп. сб.* С. 62). Давно предполагалось (Л. Мюллер), что разделение митрополии на Киевскую и Черниговскую было связано с разделением Ярославом и Мстиславом Черниговским Русской земли «по Днепру» в 1026 г. (*ПВЛ.* С. 65; напомним о неясной судьбе — и «жребии» — третьего уцелевшего брата Судислава). Показательно, при этом, что Переяславская митрополия была выделена после 1072 г., тогда, когда Всеволод княжил уже в Чернигове; тем не менее «жребий» Всеволода сохранялся — вместе с «тянущими» к нему землями в Поволжье, в Ростове и Суздале, относящимися к переяславскому диоцезу (ср. *Щапов* 1989. С. 61—62).

[13] Юрий был шестым по счету сыном Мономаха (*Кучкин* 1996 с. 36—36), но после смерти киевского князя Ярополка Владимировича старшим в роду оставался Вячеслав, на ним следовал Юрий. Вместе с тем Юрий был первым сыном от второго брака Мономаха, что еще более осложняло ситуацию: сходная коллизия возникла после смерти Владимира Святославича, когда Святополк Окаянный оказался старшим сыном от захваченной Владимиром жены убитого им брата Ярополка (см. ниже).

https://RodnoVery.ru

братьях — наследниках, в архаичных африканских (оромо) и других традициях титул наследника также переходил сначала по очереди к трем старшим сыновьям, а затем — минуя других братьев — к старшему племяннику: эта система диктовалась традицией возрастных классов — в один «класс» наследников могло попасть не более трех потомков правителя (*Мисюгин* 1983). Знаменитый русский историк, писавший о том, что «объяснение такому счету (на Руси — *В. П.*) можно найти в самом физическом старшинстве между членами семьи, ибо почти всегда в многочисленной семье только три старшие брата сохраняют некоторое равенство между собою» (*Соловьев*. Кн. XIX. С.18), — предварял эти данные современной культурной антропологии.

Мы уже видели, что русские князья не следовали строго этому правилу, но можно понять «правовую» основу их претензий и усобиц, в частности, почему уже при Ярославе Мудром его старший племянник Брячислав Полоцкий претендует на Новгород, после того как Ярослав «освободил» этот город, заняв Киев: видимо, не случайно в Эймундовой саге полоцкий князь принят за брата князей киевского и новгородского. Но в этом контексте предание о трех призванных князьях — братьях Рюрике, Синеусе и Труворе «**с роды своими**» получает не фольклорную или библейскую ретроспективу, а историческую перспективу. Призванные варяги расселяются не в «землях», как прочие «роды» на «своих местах», а в исторических городах.

В тексте Повести временных лет есть рубеж, которым летописец разделяет «сагу и историю», точнее, космологическое введение и предания о расселении славянских племен, основании Киева, с одной стороны, и начало Русской земли («начася прозывати Руска земля»), с другой. Этот раздел — введение летописных погодных дат — относится к тому же 852 г. в царствование императора Михаила, при котором, как уже говорилось, приходила Русь на Царьград, что и было отмечено в греческом хронографе. О том, что эта дата условна, писалось не раз (см. *ПВЛ*. С. 395—397): для нас важен не выбор даты, а связь начала отсчета «истории» летописцем именно с «началом» Русской земли. При этом предание о призвании варягов помещено им в «исторической части» (под 862 г.), т. е. введено в актуальный исторический контекст, а не в область прочих преданий, примыкавших к космографии. Приводимые выше соображения позволяют заключить, что у летописца были основания для введения в исторический контекст именно этого предания с последующим повествованием об Олеге, провозгласившем Киев матерью городов русских и поименованным первым киевским князем (*ПВЛ*. С. 12), а не предания о Кие, Щеке и Хориве, отнесенного к «эпическому» — доисторическому прошлому.

Конечно, нельзя упускать из виду, что летописец — свидетель княжеских усобиц и изгнания старшего Ярославича Изяслава младшими — при составлении Повести временных лет настойчиво проводил идею братства князей. При этом он обращался и к авторитету преданий — не только варяжского, но и, прежде всего, библейского. Об этом свидетельствует дословное совпадение трех летописных пассажей (ср. *Шахматов* 1908. С. 403—404, 458; *Алешковский*, 1971. С. 59):

Рассказ о Ное.

«Сим же и Хам и Афет, разделивше землю, жребьи метавше не преступати никому же жребий братень, и живяхо кождо в своей части».

https://RodnoVery.ru

Рассказ о смерти и «ряде» Ярослава.

«И тако раздели им грады, заповедав им не преступати предела братня...»

Рассказ о Ярославичах.

«...Святослав же и Всеволод... преступивша заповедь отню... А Святослав... преступив заповедь отню, паче же Божью. Велий бо есть грех преступати заповедь отца своего: ибо сперва преступиша сынове Хамови на землю Сифову[14]...»

Библейская традиция вела летописца не к вымыслу, а к исторической реальности, к пониманию русской истории как продолжения истории всемирной. Эта традиция была не только способом описания и познания, но и действенной силой истории — достаточно действенной для того, чтобы вразумлять нарушавших «отни заповеди» князей, как это было со Святославом Ярославичем, узурпировавшим киевский стол и вызвавшим гнев Феодосия, «игумена всей Русской земли» — настоятеля того самого Киево-Печерского монастыря, где составлялась Начальная летопись. «Богу наказавшу князь креста не переступати и старейшего брата честити», — эти слова Ипатьевской летописи (*ПСРЛ*. Т. 2, Стб. 602), вторящие завету Ярослава о «пределе братнем», относятся уже к распре сыновей Юрия Долгорукого и их племянников. Наконец, чисто космографический принцип виден в повестях о Куликовской битве, где Русь и Орда — измаильтяне оказываются в разных «жребиях» — потомков Иафета и Сима («Задонщина»). Ясен и мотив молитвы Дмитрия Донского, слышавшего о похвальбе Мамая пойти «на всю землю Рускую, яко же при Батыи было»: «Господи, не повелел еси в чюжь предел преступати, аз же, господи, не преступих» (*ПЛДР*. XIV — середина XV в. С. 120).

Заповедь «братней любви» не относилась просто к религиозной риторике по поводу распадающегося триумвирата Ярославичей. Она имела более глубокие и, казалось бы, вполне очевидные истоки в собственно древнерусской традиции — русские князья действительно составляли единый род.

---

[14] Существенная «описка» летописца была замечена еще Шахматовым — Сим, один из трех сыновей Ноя, в чьи пределы вторглись сыновья Хама, был «перепутан» с Сифом — одним из трех сыновей Адама и Евы, который «очистил семя» Адама — он родился после убийства Авеля Каином. Мнимая оговорка русского книжника характерна — от Сифа, по Библии, происходят все народы (Бытие 4, 25; ср. в славянском переводе Хроники Иоанна Малалы, 19, где потомок Иафета причислен к «колену Сифову, сына Ноева»: *Истрин* 1994. С. 27, 39) и сам Иисус (Лк. 3.38); в Хронике Амартола, в соответствии с 1 книгой Паралипоменон, родословие Адама, доведенное до Иисуса Навина, продолжает Сиф; в самой же Повести временных лет, равно как и в Новгородской Первой летописи Сиф упомянут в «Речи философа» — греческого проповедника, излагающего Владимиру Святославичу основы христианского вероучения. После погребения Авеля «быв же Адам лет 200 и 30 роди Сифа и 2 дщери, и поя едину Каин, а другую Сиф, и от того человеци расплодишася и умножишася по земли», — и далее о праведнике Ное и трех его сыновьях. Это замещение Сима Сифом, как первопредком всех народов, характерно для древнерусской историографии — ведь русь считалась потомком Иафета, а не Сима. Но суть не только в этой (весьма информативной) «оговорке», а в том, что «Речь философа» имеет тот же источник, что и библейские мотивы космографического введения, в том числе мотив «жребия братня» — упомянутый апокриф «Книга Юбилеев», или «Малое Бытие», где говорится (8.10—11), что на тридцать третий (!) юбилейный год Сим, Хам и Иафет разделили землю на три части (*Вандеркам* 1989. С. 52; ср. *Франклин* 1982. С.6 и сл.).

https://RodnoVery.ru

* * *

Власть всего княжеского рода — «родовой (коллективный) сюзеренитет» — не был свойствен лишь Русской земле в раннесредневековый период: правитель делил земли на уделы между своими сыновьями-наследниками и в королевстве франков, и в западнославянских землях (*Назаренко* 1986; 1995). Зачем нужно было такое деление на «уделы», ясно уже из событий начальной русской истории: единственной возможностью удержать под единой властью разные племена и их центры было утверждение в этих центрах представителей одной династии — создание «генеалогической федерации» земель (в терминах В. О. Ключевского).Однако эта «родовая» власть по сути была антиродовой и антиплеменной, ибо архаичным родоплеменным структурам навязывался иноплеменный правитель — что было невозможно при первобытном родоплеменном строе. Власть княжеского рода оказывалась, таким образом, *государственной властью* — властью, стоящей *над* подданными и не включенной в архаичные догосударственные структуры; экзогенность этой власти, подчеркнутую легендой о призвании варягов из-за моря, осознавали все русские правители, вплоть до Ивана Грозного. «Легенда» о призвании князей содержала те «классические» признаки государства, которые признавались таковыми и социологической наукой вплоть до марксистской историографии (Энгельс): наличие особой власти (князья, дружина), территориальной организации (объединение разных племен или племенных союзов), налоговой системы (дань, «корм»)[15]. Расширение («окняжение») государственной территории требовало утверждения новых членов княжеского рода в новых землях. Так, в Новгороде призванный князь должен был судить «по ряду, по праву», и когда князь (Игорь и Олег) ушел оттуда в Киев, он должен был держать там своего сына — Константин Багрянородный сообщает, что в Новгороде сидел Святослав. Когда в Новгороде при Святославе, стремившемся на Дунай, не оказалось князя, новгородцы явились с угрозами, что призовут его со стороны — пришлось дать им Владимира. Чтобы урядить оставляемую им Русскую землю, Святослав посадил старшего сына Ярополка в Киеве, а среднего — Олега — в земле древлян. Выбор последнего «стола» также не случаен: киевские князья на протяжении всей первой половины X в. сражались с непокорными древлянами. Княжеских сыновей нужно было держать в племенных центрах, чтобы контролировать подвластные Киеву племенные территории.

Мы видели, что таковы были, по летописному преданию, и деяния первых призванных князей, севших в Новгороде у словен, в Изборске у кривичей, Белоозере у веси. Исчезновение Синеуса и Трувора «по двою лету» наводят не столько на мысль об их легендарности, сколько на поиски аналогий в последующих междукняжеских отношениях, в том числе в убийстве Аскольда и Дира (на том «традиционном» основании, что они не княжеского рода), в неясности судеб тех «великих и светлых князей», которые упомянуты наряду с Олегом в договоре с греками 911 г. и т. д.

---

[15] При этом затруднительно говорить о «классовом» содержании государственной власти в древней Руси (ср. из последних обзоров — *Данилевский* 1998. С. 160 и сл.), «феодальной» собственности первых князей и дружины на землю и т. п.

https://RodnoVery.ru

Из источников известно, что княжеский род — не только Олег и Игорь — правил Русью в первой половине X в.: напомним известие Константина Багрянородного об архонтах-князьях, которые выходят со всеми росами из Киева на полюдье к славянским племенам. В договоре с греками Игоря они названы послами поименно — «Мы от рода рускаго съльı и гостье, Ивор, сол Игорев, Вуефаст Святославль, сына Игорева; Искусеви Ольги княгини, Слуды Игорев, нети Игорев, Улеб Володиславль, Каницар Передъславин [...] Прастен Акун, нети Игорев» и т. д. Специально отмечены два племянника — «нети» — князя Игоря. Видимо, к этому роду относился и пресловутый правитель Руси Хельгу — Олег Кембриджского хазарского документа, натравленный византийцами на крымские владения Хазарии, разбитый там и вынужденный принять участие в походе Игоря на самих греков в 941 г. Было предпринято много усилий, чтобы отождествить или разделить этого Хельгу с Вещим Олегом, совершившим легендарный поход на Царьград в 907 г. (см. из последних работ — *Цукерман* 1995): усилия эти едва ли основательны, если учесть, что княжеский род — «русский род» — насчитывал два десятка представителей, носивших к тому же традиционные княжеские имена (ср. Игоря, «нети» — племянника Игорева), к которым, конечно, относилось и имя Олег, одно из самых распространенных княжеских имен (ср. *Комарович* 1960). Соответственно и та традиционная проблема, кто был «настоящим» князем — наследником Рюрика: Олег или Игорь, также оказывается лишенной особого смысла — ведь Олег принадлежал к княжескому русскому роду. Более того, укорененность княжеских имен *Рюрик*, *Олег*, *Игорь* в древнерусской княжеской традиции, во всяком случае, к середине XI в., когда у Владимира Ярославича (старшего сына Ярослава Мудрого, умершего при жизни отца) родился внук Рюрик, свидетельствует о том, что княжеская генеалогия была не конструктом летописцев рубежа XI-XII вв., а принадлежала самому правящему «русскому роду» (ср. главу 5.2).

«Архонты» — «княжья», перечисленные в договоре 944 г., не сидели, как Святослав, в племенных центрах, а отправлялись туда в полюдье из Киева. В племенных городах киевские князья сажают своих сыновей, и это уже значительное ограничение «родового сюзеренитета». И второе распределение столов — уже Владимиром Святославичем сразу по крещении Руси в 988 г. — весьма показательно: из 12 (о символическом значении этого числа см. ниже, 4.2.4) сыновей Владимир «посади Вышеслава в Новегороде, а Изяслава Полотьске, а Святополка Турове, а Ярослава Ростове. Умершю же старейшему Вышеславу Новегороде, посадиша Ярослава Новегороде, а Бориса Ростове, а Глеба Муроме, Святослава Деревех, Всеволода Володимери (Волынском — *В. П.*), Мстислава Тмуторокани» (*ПВЛ*. С. 54). В этом акте, очевидно, опирающемся на древнюю традицию, уже скрыт конфликт: формально старшим сыном является Святополк, но он садится не в Новгороде, а в Турове. Зато **три старших сына** Владимира садятся в волостях, определенных, видимо, еще рядом о призвании — в словенском Новгороде, кривичском Полоцке и мерянском Ростове. Святополк оказывался как бы «вне традиции» — организация им заговора против отца, упомянутая Титмаром, последующее заключение и начало усобицы после смерти отца представляются естественными. Показательно, что в списке сыновей Владимира «старший» Святополк отодвинут на *четвертое* место.

https://RodnoVery.ru

Но и второй акт раздачи городов обнаруживает основу будущих распрей: на смену умершему Вышеславу садится не Изяслав, остающийся в Полоцке, а Ярослав, ростовский стол занимает Борис и т. д. Уже говорилось в связи с этим, что полоцкие князья не оставляли претензий на Новгород. Но само «лествичное» перемещение с одного стола на другой, в той или иной мере характерное для всей истории Древней Руси, оставляло не меньше поводов для исторических драм, связанных не только с претензиями князей на больший или меньший по значению стол. С князьями должен был перемещаться и их двор — дружина, оставшиеся же без князя дружинники, особенно старшая дружина, те мужи — бояре (и управители-тиуны), что успели обзавестись собственными дворами и селами, оставались если не в бесправном, то в угрожаемом положении. Их владельческие права были к началу XII в. защищены законом — Пространной редакцией Русской правды, 91 статья которой гарантировала наследственные права не только сыновьям, но и дочерям бояр и дружинников, но гарантом закона выступал опять-таки князь. Князья, занимавшие киевский стол, их дружина и бояре, естественно, желали устранения претендентов на наследство со стороны. Недаром первая княжеская распря — убийство Олега Древлянского Ярополком — была спровоцирована старым воеводой Святослава, служившим еще Игорю, — Свенельдом и его сыном Лютом, который вторгся в охотничьи владения Олега. Олег, убивший Люта, погиб во время похода против него Ярополка, но и сам киевский князь пал в борьбе с явившимся из Новгорода Владимиром и его варягами: тот принялся обустраивать Русскую землю традиционным способом — строя новые города и размещая в старых племенных центрах своих сыновей, но уже при его жизни сыновья стали проявлять непокорность, а после смерти захвативший Киев Святополк принялся избивать братьев — вероятных претендентов на отцовский стол.

Не меньше, чем оседавшая в городах и их округах — волостях дружина, в стабильности отношений с князьями были заинтересованы, конечно, и жители этих городов и волостей — те, с которыми заключали «ряд» князья. Восстание племени древлян против Игоря, попытавшегося дважды собрать с них дань вопреки пакту-ряду в 945 г., и убийство князя было первым летописным известием о социальном конфликте в истории Руси. И хотя за этим конфликтом последовали правовые реформы (см. ниже, параграф 2.2), князья перестали ездить с дружинами в полюдье, а стали осуществлять свою власть, сидя в самих городах, социальные противоречия переместились в эти городские центры. Первое восстание горожан против князя в самом Киеве в 1068 г. относится как раз к правлению Ярославичей, и подробное летописное описание этого восстания становится «диагностическим» для городских движений домонгольской Руси.

В 1067 г. Ярославичи разбивают захватившего Новгород Всеслава, тот бежит от победителей, но братья зовут Всеслава на встречу, целуя крест — гарантируя врагу безопасность. Ярославичи нарушают крестное целование и заключают Всеслава в «поруб» в Киеве. Следующее известие — о половецком нашествии на Русскую землю в 1068 г. и поражении Ярославичей — естественно увязывается летописцем с прегрешением князей-братьев: «Грех же ради наших пусти Бог на ны поганыя». Изяслав со Всеволодом бегут в Киев, и здесь «людье киевстии» собираются на вече и требуют у князя «оружье и ко-

https://RodnoVery.ru

ни», чтобы биться с половцами. Изяслав «не слушает» людей, их недовольство обращается сначала против воеводы Коснячки, которого киевляне не обнаруживают на его дворе, и тогда решают освободить заключенных в поруб. Изяслав и Всеволод бегут из Киева, а восставшие провозглашают князем Всеслава и грабят княжеский двор Изяслава. «Бог же показа силу крестную на показанье земле Русьстей, да не преступають честнаго креста», — пишет летописец.

У киевлян, конечно, были свои заботы, не связанные прямо с нарушением князем крестного целования: князь (и, видимо, его воевода) не справился со своей важнейшей функцией — не смог оборонить Русскую землю от половцев. Изгнание Изяслава, очевидно, связано с тем, что он не выполнил традиционного «ряда», — киевляне приглашают (призывают) на его место Всеслава. Когда Изяслав возвращается с «ляхами», Всеслав бросает киевлян, и те вновь собираются на вече и обращаются к Святославу и Всеволоду, чтобы они заступились за Киев перед старшим братом. «Вечевые» традиции, таким образом, проявляют себя и в «княжеском» Киеве, и не случайно традиционная после всякого крупного социального конфликта правовая «реформа», проведенная Изяславом по возвращении, сводилась к тому, что «торг», на котором собиралось вече, был переведен с Подола на Гору — под контроль князя (ср. *Грушевский* 1991. С. 70—73; *Тихомиров* 1956. С. 196—197; *Черепнин* 1965. С. 215 и сл.).

Этот контроль при постоянной смене княжеской власти не мог быть абсолютным. «Кыяне» считают себя в праве сажать на стол угодных им князей, и это «вечевое» право влияет на право княжеское. Более того, именно «родовой сюзеренитет» оказывался той системой власти, которая оставляла городам (в прошлом — племенным волостям) право **выбора** князя. Когда уже в начале удельного периода в 1155 г. в Киеве один за другим умирают дуумвиры из «племени» Мономаха — племянник Изяслав Мстиславич и дядя Вячеслав[16] — горожане отправляют посольство во главе с епископом к черниговскому князю Изяславу Давыдовичу и зовут его в Киев — «ать не возмуть нас Половци». Но ростово-суздальский князь Юрий Долгорукий заявил свои права на Киев, и призванный из Чернигова Изяслав Давыдович послал к нему со словами: *«ци сам есм сел Кыеве, посадили мя Кыяне»*. Юрий отверг право «кыян» сажать князя: «мне отчина Кыев, а не тобе», и сел на столе «деднем и отнем»(*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 345). Он воспроизвел в пределах Киевской земли традиционный для «великого» князя сценарий: посадил своих сыновей в киевских городах — Андрея в Вышгороде, Бориса в Турове, Глеба — в Переяславле, Василька на Поросье (Мстислава Юрьевича взяли себе в князья новгородцы, младших же сыновей Юрий оставил в Ростово-Суздальской земле). Юрий целовал крест и *«дал мир»* обиженным им князьям, но ситуация оставалась стабильной недолго. И дело не только в том, что против Юрия выступили опять-таки традиционные (со времен Ярославичей) претенденты на киевский престол — черниговский и смоленский князья. Сам Юрий внезапно заболевает после пира у киевского боярина Петрилы (хозяина подозревают в том, что он отравил князя), и в самый день похорон киевляне подвергают

[16] «Тогды же тяжько бысть Кыяном, — пишет летопись, — не остал бо ся бяшеть оу них никаков князь» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 343—344).

https://RodnoVery.ru

разграблению княжеские дворы в городе и за Днепром, киевский двор его сына Василько, а по прочим городам и селам избивают пришедших с князем «суздальцев» и грабят их имение (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 489 под 1157 г.; *Соловьев*. Кн. 1. С. 475—478).

Восстание против княжеской власти и кормящейся в городах дружины в момент кризиса этой власти — военного поражения или смерти князя — обычное на Руси событие: в советский период в этих восстаниях принято было усматривать проявление «классовой борьбы» угнетаемых феодалами горожан и смердов (ср. критический обзор литературы — Фроянов 1996), но природа социальных конфликтов между князем, его дружиной и городом (волостью) была более сложной. Киевское восстание 1157 г. после смерти самого могущественного русского князя сыграло особую роль в исторических судьбах Киева и Руси: старший сын Юрия Андрей Боголюбский, традиционно претендовавший на контроль над Русской землей в Среднем Поднепровье и устроивший страшный разгром Киева в 1169 г., сам не занимал киевского стола, оставаясь ростово-суздальским князем (см. ниже, 4.2.7).

С. М. Соловьев придавал особое значение этому факту русской истории: старший в роде князь отказывался от стола, принадлежавшего ему по праву старейшинства, сохранял свое положение главы рода вне зависимости от «лествичной» системы наследования столов. В этом автор «Истории России» усматривал «возможность перехода родовых отношений в государственные» (*Соловьев*. Кн.1. С. 514), ибо именно на Северо-Востоке Руси, в новых городах рождалось «понятие отдельной собственности» (*Соловьев*. Кн. XIX. С. 18).

В действительности, как указывали критики «родовой теории», уже права княжеского рода — родовой сюзеренитет над Русской землей — выходили за пределы родоплеменных отношений и были характерной чертой раннесредневековых государств. Аппарат княжеской власти — дружина — не только не была связана «родовыми» узами, но являла собой противоположность всяким «родовым» и «племенным» объединениям уже потому, что включала разноэтничные элементы. Достаточно вслед за Соловьевым перечислить имена бояр и дружинников, принимавших участие в событиях середины XII в.: Шварн, бывший воеводой при князе Изяславе Мстиславиче, Степан и Якун, имя которого напоминает о скандинавах в дружинах первых русских князей, Владислав Вратиславич Лях, Олбырь Шерошевич и т. д. (*Соловьев*. Кн. 1. С. 509—510) — добавим к ним и пресловутого Анбала Ясина (Аса — «осетина»), одного из убийц Андрея Боголюбского. Отношения князя и дружины — даже на пирах, конечно, были далеки от патриархальных «родовых» — это были отношения социальной взаимосвязи, вассалитета[17]. Власть этой дружи-

[17] Упоминавшийся Анбал Ясин был назван в Повести об убиении Андрея Боголюбского «жидом» не потому, что он был евреем, а потому, что «якоже Июда к жидом», предавшим Христа, вступил с другими в заговор против своего господина (ср. *ПЛДР*. XII в. С. 328 и сл.): вероятно, этот мотив заимствован из популярного на Руси «Жития Вячеслава» — Вацлава Чешского, убитого заговорщиками, которых возглавлял брат князя Болеслав (ср. *Рогов* 1970. С. 62—63; естественно, что то же «Житие» повлияло и на агиографию Бориса и Глеба). Существенно, однако, что мотив уподобления вассальной верности сеньору верности Христу характерен и для западного, и для восточного раннего средневековья.

https://RodnoVery.ru

ны над восточным славянством, долго сохранявшим «племенные» (диалектные) различия, не только была государственной властью, но и разрушала родоплеменные традиции — экзогенное (скандинавское) происхождение первых княжеских дружинников способствовало этому разрушению.

Оседание дружины и, прежде всего, боярства в городах и селах — процесс феодализации, наделения служилых людей землей с подвластными им крестьянами и несвободными — холопами, приводил к тому, что боярство было заинтересовано либо в прочной княжеской власти на местах — ее смена приводила к восстаниям и грабежам боярского имущества, либо, напротив, в полной зависимости князя от местных верхов — как это сложилось в Новгороде. Проблема феодального землевладения — и боярского, и княжеского — остается сложной проблемой Древней Руси; современные данные (в том числе археологические) подтверждают актуальность тезиса Ключевского (1902. С. 69, 71) о том, что бояре были сильны не землевладением: «господствующим их интересом и средством влияния было управление», они жили не в сельских усадьбах и «замках», а на своих усадьбах в **городах**. «Перерождение» старшей княжеской дружины — княжих мужей — в феодальных землевладельцев (будущих вотчинников), искавших опору у местных городских общин, приводило к тому, что бояре все чаще «служили плохую службу» русским князьям. Формирование сословий в Древней Руси (ср. *Ключевский* 1989) было осложнено этими противоречивыми процессами.

С XI в., начиная с 1016 г. — восстания новгородцев против варяжской дружины Ярослава, чинившей насилия в городе, все чаще на страницах летописей упоминаются *горожане* — киевляне, новгородцы и др., которые вмешиваются в княжеские усобицы, заявляют на вече о своем предпочтении того или иного князя, не связанном с его местом в родовой иерархии — так был призван в Киев в 1113 г. Владимир Мономах. Вопреки Ключевскому (1989. С. 259), горожане отличали себя от свободных крестьян — смердов[18]; хотя горожане и имели общее с ними наименование — *люди*, но в летописях и грамотах выделялись уже *градьские люди*, *горожане*: обвинение, из-за которого был изгнан из Новгорода Всеволод Мстиславич — внук Мономаха, гласило, что князь «не блюдет смердов». Новгородцы в 1136 г. изгнали князя, что было «официальным» началом истории Новгородской «республики» — князей (а затем и архиепископа) отныне принимало или отвергало вече, руководимое боярством и выбиравшимся из его среды посадником, лишь наименование которого напоминало о том, что когда-то это был наместник, посаженный в город князем. Это событие, равно как и упрочение собственных династий в Чернигове и Смоленске уже в первой половине — середине XII в., было не менее значимым для истории Руси, чем утверждение Андрея Боголюбского в Ростово-Суздальской земле: значимость этих событий засвидетельствована и формирующимся местным летописанием — владычным (в Новгороде), княжеским в Чернигове, Ростово-Суздальской земле, Галиче, возможно, Смоленске и др. городах (ср. *Приселков* 1996. С. 84 и сл.; *Насонов* 1969). При этом вла-

[18] Ниже пойдет речь о том, что князья могли уничижительно именовать своих подданных «смердами»; югра, осажденная в своем граде новгородскими данщиками в 1193 г., обращается к ним со «льстивыми» речами: «копим сребро и соболи и ина узорочья, а не губите своих смьрд и своеи дани» (*НПЛ*. С. 40).

https://RodnoVery.ru

димирское летописание, формировавшееся при Андрее Боголюбском, стремилось изобразить Владимир как новый общерусский центр, пришедший на смену Киеву, потомков же Долгорукого — как законных наследников Мономаха; галицкая летописная традиция, напротив, утверждала прямую преемственность Романа и Даниила Романовича по отношению к тому же Мономаху (*Приселков* 1996. С. 97). В результате в Киеве сидели по преимуществу черниговские и смоленские князья.

М. Д. Приселков (1996. С. 118—119) упрекал В. О Ключевского в том, что историк «формулировал... политическую мысль владимирского сводчика 1177 г. как будто итог своих научных изысканий, в положении, что Андрей Боголюбский оторвал великокняжеское достоинство от золотого стола Киевского и перенес его во Владимир-на-Клязьме. Однако, как для времени своего появления, так и для последующих времен, построение владимирского политика и летописателя грешило самым решительным искажением фактов». Но если продолжить это разоблачение, то в политической тенденциозности придется обвинять... самого Андрея Боголюбского, если и не участвовавшего (как прочие князья) в составлении летописи, то явно принимавшего участие в написании других сочинений, свидетельствующих о претензиях хозяина нового владимирского стола (см. ниже, 4.2.7). Другое дело, что сам М. Д. Приселков воспринимал претензии Боголюбского на самовластие как стремление сделать Владимир «столицей всех русских княжеств» (прямым предшественником Москвы), как раз в духе историографов Московского царства. Из памятников эпохи Андрея Боголюбского это никак не следует: и Ключевский, более чем кто бы то ни было, осознавал, что история Суздальской земли и Русской земли значительно разошлись после деяний Андрея.

Если и упрекать Ключевского, то не в совпадении его взглядов на тенденции развития русской средневековой истории с амбициями одного из ее творцов — первого владимирского князя, а в том, что следуя своей теории колонизации, историк придавал ей решающее значение и в социальных конфликтах. Обособление Владимиро-Суздальской Руси — не только «глубокий перелом в жизни самой земли», но и «разрыв народности», который «обозначился кровавой полосой». «Отчуждение между северными переселенцами и покинутой ими южной родиной было уже готовым фактом: за 12 лет до киевского погрома 1169 г., тотчас после смерти Юрия Долгорукого, в Киевской земле избивали приведенных им туда суздальцев» (*Ключевский* 1987. Т. 1. С. 321). Точно также еще через семь лет уже в Ростовской земле восстали против приведенных туда князьями с юга «русских детских»: но дело было не в «разрыве народности», а в том, что детские — княжеские дружинники — грабили доставшуюся им во власть землю, будто **чужую** (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 374—375). Впрочем и здесь упрек надо снабдить той оговоркой, что русские летописцы со второй половины XII в. стали делить жителей разных земель и княжеств на «наших» и «не наших» (см. ниже).

Демонстративное утверждение Андреем Боголюбским самовластья, нарушение традиции, разрушение прежней столицы и обустройство новой — Владимира — действительно означали поворот в русской истории: окраинная Северо-Восточная Русь, Владимиро-Суздальское княжество, в пределах которого на границе с Черниговским и Смоленским княжествами располагалась Москва, становилась самой значительной из русских земель.

https://RodnoVery.ru

2. Две концепции власти и деяния первых русских князей

Утвердившись как старейший князь в Ростово-Суздальской земле, Андрей в 1162 г. «епископа Леона и братью свою погна [...] мужи отца своего передний; се же створи, хотя *самовластец быти всеи Суждальскои земли*» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 520). Но он был не первым, кто преследовал эти цели и именовался «самовластцем»: в 1036 г. Ярослав Мудрый, расправившийся с одним братом (Святополком), заточив в темницу другого (Судислава) и дождавшись смерти третьего (Мстислава) «перея власть его всю [...] и бысть самовластець в Русьстей земле». Но и здесь мы имеем дело не с началом традиции: ведь по смерти братьев Синеуса и Трувора «прия Рюрик власть всю один» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 15). Видимого противоречия с «родовыми отношениями» здесь нет — старейший и так имел право на верховную власть, даже над братьями «в отца место».

Очевидно, что две древнерусские «концепции происхождения власти», которые Ключевский (1989. С. 280) именовал «гражданским договором» и «личным подданством»[19], а Ю. М. Лотман (1996. С. 27 и сл.) назвал «договором» и «вручением себя»(«наградой»), не сменили одна другую, а сосуществовали в противоречивом — и даже конфликтном — единстве: легенда о призвании князей повествует о том, как племена Новгородчины «вручили себя» власти князей по договору — «ряду»(ср. *Лурье* 1988. С. 27). Эта ситуация не была специфична для Руси, как и сами две концепции власти — еще Томас Гоббс выделял две основные «формы правления»: «содружество» и «патримониальную (вотчинную) монархию», возникающую в результате завоевания одним народом другого (ср. *Пайпс* 1993. С. 50). Уже говорилось о том, что в представлении Ключевского «ряд» о призвании князей лишь прикрывал варяжское завоевание. Этому «экзогенному» происхождению князей и государственного аппарата до сих пор придается особое значение в судьбах Руси (и последующих судьбах России): нераздельное владение всей землей («всей Русью») целым **родом князей** — коллективный сюзеренитет, изначальное отсутствие наследственных уделов — отчин (вотчин) приводило к неразличению публичного (государственного) и частного права, и сама государственная власть воспринималась как «частное» (семейное, родовое) право (ср. *Пайпс* 1993. С. 50). Эта ситуация была свойственна раннему феодализму вообще (ср. *Гуревич* 1984. С. 193—194), когда в обществе доминировали личные связи — кровнородственные (в общине, осуществляющей кровную месть и т. п. права, и даже княжеском роде) и «дружинные», основанные на личной верности дружинников князю.

Мы видели, что в действительности — начиная с изгнания насильников-варягов и призвания князей по ряду, по праву — это отношение к государственной власти как к «частному (родовому)» праву корректировалось правом «племенным», диктовавшим свои условия — условия «ряда». При наличии договорных отношений и постоянного кормления в славянских «градах» этническая экзогенность князей и их дружины, естественно, была весьма отно-

[19] Еще В. И. Сергеевич в работе «Вече и Князь» (1867) противопоставлял «договорное начало» русской государственности «родовой теории» княжеской власти (ср. обзоры — *Свердлов* 1996; *Шмурло* 1998. С. 425 и сл.).

https://RodnoVery.ru

сительной: наличие славянских имен среди доверителей, выступающих «от рода русского» в договоре 944 г., и особенно использование при составлении договора славянского (древнерусского) языка, славянское имя Святослава, сына Игоря и Ольги, и его связь с ключницей Малушей — матерью Владимира — примеры достаточно показательные для того, чтобы обнаружить очень быструю аккультурацию варяжской руси в славянской среде. Напротив, чтобы «русский род» и дружина не растворились на местах в процессе «покорма», а с ними — и связи, объединяющие Русскую землю, — необходимо было хотя бы относительное «единовластие» старейшего князя.

Но *единовластие* (хотя сам летописный термин и представлял собой кальку с греч. *монархия*) еще не было *самовластьем* — «автократией». Для «самовластья» у Руси был другой исторический образец. Уже говорилось, что предводители руси, практически с появления своего в Восточной Европе (известия Бертинских анналов под 839 г.), стали претендовать на титул кагана (хакана). Этот титул правителей «кочевых империй», под властью которых оказывались многие племена и народы, — Аварского и Хазарского каганатов — мог приравниваться в раннесредневековой дипломатической практике к императорскому, в книге «О церемониях византийского двора», составленной Константином Багрянородным (II, 609), титул *каган* занимает второе место, уступая лишь багдадскому халифу (*Оболенский* 1998. С. 184), поэтому претензии первых русских князей и правителей других государств на этот титул оспаривались в дипломатических актах IX в. Франкский император Людовик II писал в 871 г. византийскому императору Василию I: «В латинских кодексах наименование "хаган" встречается по отношению к главе авар, а не хазар или норманнов» — под норманнами этот франк, внук Людовика Благочестивого, понимает *русь*. Письмо, видимо, означает, что в византийской дипломатии за правителями хазар и руси признавалось право (или претензии) на этот титул (*Назаренко* 1994. С. 12).

Претензии на титул, а скорее даже на власть хазарского кагана были естественны для первых русских князей. Каганат не только распространял свою власть на славянские племена, чьи земли примыкали к степи в Среднем Поднепровье и на Оке (вятичи), — он владел речными путями, ведущими по Волге, Дону и Днепру на Ближний Восток и в Византию. Хазарский царь Иосиф в 60-е гг. X в. писал сановнику кордовского халифа Хасдаю Ибн Шапруту: «Я охраняю устье реки (Итиля — Волги, *В. П.*) и не пускаю русов, приходящих на кораблях, приходить морем, чтобы идти на исмаильтян (мусульман — *В. П.*), и (точно так же) всех врагов (их) на суше приходить к "Воротам" (к Дербенту — *В. П.*). Я веду с ними войну. Если бы я их оставил (в покое) на один час, они бы уничтожили всю страну исмаильтян до Багдада...» (*Коковцов* 1932. С. 102).

Иосиф был последним правителем Хазарии — каганат был разгромлен русским князем Святославом в его царствование. Неясно, был ли он фактическим ее правителем, ибо в письме, относящемся к т. н. еврейско-хазарской переписке, он именуется по-еврейски «царем», а не по-тюркски «каганом». Для Хазарии это было принципиально важно: каган был лишь номинальным — сакральным государем, реальным правителем был полководец, именовавшийся по-тюркски бек, или шад (см. *Новосельцев* 1990). Подобное «двоевластие» было характерно для раннесредневековых тюркских государств. Но

https://RodnoVery.ru

сходным образом описывает правление «царя русов» один из главных иностранных свидетелей русского быта X в. — арабский дипломат Ахмед Ибн Фадлан. В 921/922 г. он прибыл в Волжскую Болгарию, видел там купцов-русов, их обычаи (в том числе погребение их вождя в ладье — характерное и символичное для руси) и специально расспрашивал их об их жизни. «Обычай» царя русов, живущего в высоком замке (что напоминает о Старокиевской горе, где был княжеский «град»), напоминал у арабского автора жизнь восточного владыки: с царем была дружина из 400 богатырей и их «девушек» — наложниц, царь же располагался на роскошном ложе в окружении собственных 40 девушек. Он не сходил с этого ложа и «не имел никакого другого дела, кроме как сочетаться [с девушками], пить и предаваться развлечениям. У него есть заместитель, который командует войсками, нападет на врагов и замещает его у его подданных» (*Ковалевский* 1956. С. 146).

Это описание относится к эпохе правления Олега — Игоря: и хотя летопись отмечает (под 903 г.), что Игорь «възрастъшю, и хожаше по Олзе» — следовал во всем Олегу — подозревать его в бездеятельном существовании сакрального царя оснований нет. По-видимому, на описание Ибн Фадлана повлияла не только сходная информация о быте хазарского кагана, но и представления самой руси о том, какой должна была быть жизнь настоящего правителя, претендующего на титул кагана.

2.1. Вещий Олег. «Ряд» между русью и славянами

Несмотря на эти претензии, жизнь первых русских князей была иной. А. А. Шахматов назвал летописное повествование о начальном периоде русской истории «Сказаниями о первых русских князьях». Сказания действительно основаны на преданиях, построены в жанре «деяний» (gesta), где легенда («сага») и история трудно различимы. В этом отношении второй русский князь, наследник призванного по «ряду» Рюрика Вещий Олег, который первым реально воплотил претензии русских князей на хазарские владения — самая противоречивая фигура начальной русской истории. В Повести временных лет он назван князем, родичем призванного в Новгород варяжского князя Рюрика: перед смертью (в *ПВЛ* — 879 г.) тот передал Олегу княженье и малолетнего сына Игоря «на руки». В Новгородской Первой летописи Олег — всего лишь воевода при взрослом и самостоятельном князе Игоре. Соответственно деяния, связанные с началом русской истории, — захват Киева, покорение окрестных славянских племен — приписываются в Повести временных лет Олегу (под 882 г.), в Новгородской летописи — Игорю. Главное историческое деяние Олега — поход на Царьград — в Повести описан под 907 г., а в Новгородской летописи ошибочно отнесен ко времени после похода Игоря на греков и датирован 922 г. Но если поход Игоря, в действительности состоявшийся в 941 г., был упомянут в византийской хронике Георгия Амартола (откуда и почерпнул сведения о нем Нестор), то о триумфе Олега, «щите на вратах Царьграда» и т. п. греческие источники молчат: лишь смутные намеки на договор, заключенный с греками при Олеге в 911 г. и включенный составителем летописи в Повесть временных лет, сохранились в

https://RodnoVery.ru

позднейшей (конец X в.) «Истории» Льва Диакона. Наконец, смерть Вещего Олега от коня также описывается по-разному в Повести, где (под 912 г.) приводится знаменитое предание, приуроченное к Киеву, и в Новгородской летописи, где скороговоркой передан тот же мотив, отнесенный, однако, к Ладоге.

Фольклорные — эпические или даже мифоэпические — истоки летописных преданий о Вещем Олеге давно считаются более или менее очевидными. А. А. Шахматов, именовал повествование о захвате Олегом Киева «народной песней» (1908. С. 309). Ср. эпический строй этого пассажа (вообще характерный для «сказаний о первых князьях»): согласно Новгородской летописи (С. 107), Игорь и Олег «начаста воевати, и налезоста Днепрь реку и Смоленск град. И оттоле поидоша вниз по Днепру, и приидоша к горам Кыевским, и узреста город Кыев, и испыташа, кто в нем княжит» и т. д. Этот эпический строй с регулярным использованием союза *и* отличает «сказания» от комментариев летописцев и сводчиков и в Новгородской летописи, и в Повести временных лет. Очевидное стилистическое единство «сказаний», читавшихся уже в предполагаемом Начальном своде, делает не столь существенным вопрос о возможном влиянии «бродячих сюжетов», заимствованных из «варяжских саг» (по гипотезе датского слависта А. Стендер-Петерсена) или античных (византийских) литературных мотивов, на их окончательное оформление (наиболее обстоятельное исследование принадлежит Е. А. Рыдзевской (1978. С. 173 и сл.; см. также популярную работу *Н. Ф. Котляра*. 1986. С. 56 и сл.)). Различные книжные и фольклорные мотивы, действительно, могли быть популярны в княжеско-дружинной среде, но, безусловно, насущной была необходимость в сохранении предания («сказаний») — ибо в дописьменный период, к каковому и относилась русская дохристианская история, это предание было обоснованием легитимности княжеской власти. Отсюда «правовой» лейтмотив сказаний о первых русских князьях: призвание варягов и Рюрика «по ряду» словенами, кривичами и мерей, «установление» Олегом (в НПЛ — Игорем) дани тем же племенам, которую те должны были платить варяжской дружине князя и т. д.

Этот мотив — мотив легитимности — оказывается основным и для летописцев, обратившихся к преданию со второй половины XI в.; предание претворялось ими в историю, поэтому собственно исследование летописного понимания предания, «герменевтика», важнее, чем поиски внешних им аналогий (хотя пренебрегать ими нельзя). Это касается уже первых известий об Олеге — воеводе (НПЛ) или князе (ПВЛ). А. А. Шахматов предполагал, что Олег — воевода в Начальном своде — стал князем в Повести временных лет, потому что составителю этой летописи был известен договор с греками 911 г., где Олег поименован «великим князем русским», которому, к тому же, подвластны другие «великие и светлые князи». Это дало возможность составителю отнести Олега к «роду» князя (Рюрика), изобразить его законным наследником и т. д. В действительности, аутентичность титулатуры в договоре проблематична, ибо «великий князь» в русской традиции — титул, известный с XII в. (см. ниже о Владимире Мономахе: 4.6); в договорах с греками все предводители Руси, очевидно, именовались «архонтами» (так называл их, в частности, Константин Багрянородный в середине X в.); греческий титул «великий архонт» известен на русских княжеских печатях с начала XII в. (ср. *Янин* 1970. С 20 и сл.): когда и какой переводчик договора 911 г. превратил

https://RodnoVery.ru

«архонтов» в «великих князей», сказать трудно (ср. *Малингуди* 1996. С. 87). Зато более очевидно положение воеводы при первых русских князьях: самый известный из них — Свенельд, воевода Игоря и Святослава, имевший собственную дружину: договор Святослава с греками (971 г.) был составлен, согласно формуле, «при Святославе, великом князе русском, и при Свеналде» (*ПВЛ*. С. 34). Почти та же формула вкладывается в уста Олега, когда тот притворяется под Киевом купцом, идущим «от Олга и от Игоря княжича» (там же. С. 20). Особая роль воеводы в эпоху, приближенную ко времени Олега, отмечается и сторонним свидетелем — Ахмедом Ибн Фадланом. Это своеобразное двоевластие, свойственное многим раннесредневековым государствам (в том числе соседней Хазарии), может свидетельствовать о том, что роль Олега при Игоре не была следствием искусственной контаминации летописных мотивов.

Сложнее обстоит дело с другой функцией Олега — «кормильца» малолетнего Игоря. Конечно, «кормильство» — традиционный институт в раннефеодальном обществе: Асмуд был кормильцем князя Святослава Игоревича, Добрыня — Владимира Святославича; Добрыня был дядей князя по матери (уй) — так же именует и Олега поздняя «Раскольничья летопись»; В. Л. Комарович (1960. С. 91) предполагал даже, что Ольга — жена Игоря, которую привел княжичу Олег в 903 г., — дочь самого Олега (подобно тому как Малуша была дочерью Малка Любечанина и т. п.) (о предполагаемых в поздних летописных сводах родственных связях и деяниях Олега см.: *Котляр* 1986. С. 55 и сл.). Но важнее здесь текстологическое наблюдение Шахматова: в НПЛ Игорь и Олег захватывают Киев вместе, соответственно, в летописи употребляется двойственное число; в ПВЛ Олег действует самостоятельно при младенце Игоре, но и здесь однажды употреблено двойственное число — по предположению Шахматова, след текста Начального свода, не устраненный редактором: стало быть, исходным следует считать текст, сохранившийся в НПЛ, и Игорь уже не был младенцем?

Ситуация с летописными текстами, однако, оказывается не столь однозначной. Дело в том, что в соответствующем пассаже НПЛ, посвященном захвату Киева Олегом и Игорем, употреблено как раз не двойственное, а множественное число («и приидоша к горам кыевским»: *НПЛ*. С. 107). Речь может идти о войске Олега в целом, а не о двух его предводителях. Переписчики летописных текстов, особенно с XIV в., когда двойственное число стало выходить из употребления, могли что-то напутать, так что принимать построение Шахматова приходится с большой осторожностью.

А. А. Шахматов считал, что Олег и Игорь были самостоятельными князьями, Олег изначально правил в Киеве, Игорь — в Новгороде, предания о них — киевское и новгородское — соединил составитель Начального свода, сделавший Олега воеводой. Составитель ПВЛ «реставрировал» его княжеский титул, извлекши из княжеских архивов договор 911 г., где Олег именовался князем, а чтобы объяснить сосуществование двух князей, изобразил Игоря младенцем на руках родича Олега. Ситуация выглядит еще более сложной, если учесть, что в НПЛ (Начальном своде) и ПВЛ по-разному дается хронология: в Новгородской летописи, как показал Шахматов, дата неудачного похода на греков, инициатором которого был Игорь, — 920 г. — ошибочна, но зато именно она подтверждает самостоятельность и возмужа-

https://RodnoVery.ru

лость Игоря. Составитель ПВЛ исправил дату похода в соответствии с греческим хронографом — 941 г., поход Игоря отделяли от договора 30 лет, и очевидной становилась их возрастная разница. Но последний летописец не останавливается в своих хронологических изысканиях: под 911 г. — годом договора — он описывает и смерть Олега, отмечая, что «бысть всех лет княжения его 33». Исследователи давно обратили внимание на это «эпическое» число. Конечно, смерть Олега могла быть искусственно присоединена к реальной дате договора, и последующий расчет даты смерти Рюрика, передавшего княжение Олегу (879 г.), условен, но привлекает внимание то обстоятельство, что и смерть Игоря «присовокуплена» к статье, включающей договор 944 г. Стало быть, лет княжения Игоря было столько же — 33, но столько лет прошло и между договорами, заключенными двумя князьями.

А. А. Шахматов (1940. С. 65 и сл.) показал, что «рационализация» ранних летописных датировок, даже привязка их к датам греческого хронографа условна. Очевидно, что поход Аскольда и Дира отнесен к 14-му лету царствования Михаила III задним числом — в действительности, если начало Руси (Русской земли) приурочено к началу царствования Михаила, то поход Аскольда и Дира (866 г.) — к **концу** этого царствования. Символическое для начальной Руси (см. главу 3) царствование Михаила заставляет вновь обратиться к апокрифическому царствованию его мифологического тезки, которое длилось, согласно «Откровению Мефодия Патарского», 33 года (что соответствует в Священной истории сроку царствования Давида в Иерусалиме и земной жизни Христа). «Рационалистический» расчет летописца во вставной таблице временных лет «от Адама» отводит на правление Олега 31 год, но учитывает лишь годы княжения в Киеве, тогда как реально князь унаследовал власть от Рюрика «в лето 6387» — в 879 г. — и княжил до своей мифологизированной смерти «в лето 6420» (во время осеннего полюдья 911/912 г.). До осеннего полюдья «лета 6453» княжил, по летописи, и Игорь: этот сакральный 33-летний цикл отчасти проясняет принципы ранних летописных датировок. Завершение деяний обоих князей связывается в летописи с победоносными походами на Византию — с заключением договоров 911 и 944 г.: этот ритм начальной русской истории был «задан» известием о первом походе Руси на Царьград, отнесенном летописцем к концу царствования Михаила (866 г.). «Такты» этого ритма совпадали со временем апокрифического правления Михаила — 33 года — отсчитанные летописцем от даты смерти Игоря.

Иной ритм, очевидно, задавала русской истории и начальному русскому летописанию другая — вполне реальная — византийская традиция: это тридцатилетний срок мирного договора («вечный мир»). Видимо, завершение этого срока подвигло Игоря на поход 941 г. — дата, известная летописцу из Хроники Амартола. Тридцатилетний цикл разделяет не только этот поход и договор Олега, но и определяет время правления Олега в Киеве (882—912), равно как и «начало» Русской земли под 852 г. (приуроченное к неверно вычисленному началу царствования Михаила III), отделенное тем же сроком от того времени (882 г.), когда варяги и словене Олега (наряду с «прочими») прозвались русью в Киеве.

Вернемся к этому событию. Согласно Повести временных лет, в Киеве до вокняжения Олега обосновались «бояре» Рюрика Аскольд и Дир, отпросившиеся у князя в поход на Царьград (в ПВЛ описан под 866 г.). Подойдя с

https://RodnoVery.ru

дружиной к Киеву, Олег узнает, что в городе княжат Аскольд и Дир. Князь прячет воинов, притворяется купцом, идущим в греки, и просит Аскольда и Дира выйти к нему из города. Эта «хитрость» Олега обычно относится исследователями к бродячим фольклорным мотивам, но, скорее, — это реальная деталь раннесредневекового быта: торг проходил вне укреплений, «города», расположенного на горе, возле гавани. Норманнов, появившихся в Дорсете (789 г.), местный правитель принял за купцов, вышел к ним навстречу из крепости и был убит (см.: *Мельникова, Петрухин* 1990. С. 55). Так же поступает и Олег (Игорь в НПЛ) с Аскольдом и Диром.

Но в этом традиционном мотиве «хитрости» Олега есть еще одна «историческая» черта: подплывая к Киевским горам, Олег и Игорь останавливаются на урочище Угорском, где прячут в ладьях своих воинов, — «творящася подугорьскыми гостьми» (сказано в НПЛ. С. 107). Урочище Угорское упоминается далее в связи с рассказом о миграции угров мимо Киева в «Угорскую землю»: эта «угорская» (венгерская) тема важна для начального русского летописания, так как она связывает историю руси и днепровских славян с «моравской» историей о «преложении книг на словенский язык» (гл. 2. 3). Но урочище Угорское имеет особое значение и для истории Киева: позднейшие летописные своды (Ипатьевская летопись под 1146 г. и др.) упоминают там «княжий двор» — на этом дворе «все кияне» в 1146 г. «льстиво» целовали крест неугодному им князю Игорю Ольговичу, которого затем предали, призвали другого князя — потомка Мономаха — и, расправившись с Игоревой дружиной, убили, а в 1151 г. в Киеве вообще было два князя, вытеснивших из города самого Юрия Долгорукого — брат Юрия Вячеслав в самом городе, а их племянник Изяслав Мстиславич — под Угорским. Эти известия, конечно, никак не могли повлиять на начальное русское летописание, но они позволяют предположить, что Угорское и в древности могло иметь функции экстерриториальной резиденции князя, вроде известного из начального летописания княжеского «двора теремного», расположенного «вне града» (*Каргер* 1958. С. 274—275; ср. С. 264—267). Экстерриториальная резиденция нужна была тогда, когда в самом городе сильны были вечевые традиции — так было в Новгороде, где экстерриториальная резиденция существовала на Городище, так было и в определенные кризисные моменты истории Киева (ср. *Пашуто* 1965. С. 40—41).

В связи с этим возникает вопрос, почему с такой легкостью в летописном описании завладевали Киевом сначала Аскольд и Дир, потом Олег и Игорь. Еще М. П. Погодин и А. Куник предполагали, что Аскольд и Дир закрепились в Киеве благодаря договору со славянами, с киевским вечем. Очевидно, таким же образом, а не путем завоевания утверждается в Киеве и Олег (ср. *Ловмяньский* 1985. С. 140—142; ср. С. 158).

Каковы бы ни были реальные отношения Рюрика с Аскольдом и Диром, равно как с Олегом, очевидно, что основная идея Повести временных лет — зависимость варягов от законной княжеской власти, без поддержки которой они не имеют права пребывать на славянских землях. Еще важнее то обстоятельство, что «исторический акт» — призвание варяжских князей в Новгород — воспринимается как **прецедент**: право призванного княжеского рода на власть в других славянских городах, пусть и по договору — ряду с их жителями. Деяния первых русских князей Рюрика, Олега, Игоря и Ольги —

https://RodnoVery.ru

вплоть до трех Ярославичей, эпическим слогом изложенные в Начальной русской летописи (они имеются в ПВЛ, и в НПЛ), стали такими прецедентами для всего русского средневековья: они приукрашивались и расцвечивались, по-новому интерпретировались в позднейших летописных сводах, особенно начиная со Степенной книги, но в основе их сохранялось древнее предание.

В обоих сводах убийство Аскольда и Дира мотивируется тем, что они, «неста князя, ни рода княжа», но если в Повести временных лет эта мотивировка обоснована их принадлежностью к дружине Рюрика, законно призванного князя, то в Новгородской летописи аргументация Игоря остается неясной, так как неясным в этой летописи было и происхождение киевских правителей. Между тем для Повести временных лет это был один из заглавных вопросов — «кто в Киеве нача первее княжити». Показательно, что Нестор не конструирует фигуру первого князя, вроде Пршемысла или Пяста, а занимается историческими изысканиями. Он не называет князем Кия — говорит лишь, что тот княжил «в роде своем», в отличие от призванных князей «от рода варяжска». Это новое *государственное*, а не родоплеменное значение термина *князь* — и, соответственно, новое понятие *княжеского рода* — оказывается принципиально важным для Нестора и отражаемой им древнерусской государственной традиции. Русский княжеский род с Олегом и Игорем возглавляет иерархию, включающую бояр и дружину, которой подчиняются «племенные» структуры.

Аргументом в пользу искусственности предания о первых киевских князьях в целом, соединения Аскольда и Дира как соправителей, считалось известие тех же летописей о том, что они были похоронены в разных местах; но сведения о могилах исторических персонажей вообще отличаются некоторой противоречивостью — могила того же Олега упоминается то в Киеве (*ПВЛ*), то в Ладоге (НПЛ), а по предположению Шахматова даже за морем; однако Олегова могила хорошо известна в Киеве позднейшей киевской летописи XII в. на Щекавице у «Жидовских ворот» (ср. Ловмяньский 1985. С. 135—136; *Приселков* 1996. С. 78). Так или иначе, наиболее последовательно «биография» Олега прослежена в версии *ПВЛ*.

Далее в Повести временных лет сказано: «И седе Олег, княжа в Киеве, и рече Олег: "Се буди мати градом русьским", И беша у него варязи и словене и прочи прозвашася русью» (*ПВЛ*. С. 14). Русь принесла свое имя на землю, называвшуюся «польской». Летописец специально указывает на то, что это название распространяется на всю дружину Олега, включавшую уже не только варягов, но и словен (и прочих).

Вслед за тем говорится о том, что Олег стал строить города (традиционное занятие князей в понимании летописца) и «устави дани словеном, кривичем и мери, и устави варягом дань даяти от Новагорода... мира деля» (*ПВЛ*. С. 14). Таким образом, Олег подтверждает своим уставом договор («ряд») с северными племенами. Но сам князь обосновывается на юге, в Киеве, и его усилия направлены на покорение южных племен. Первым делом он подчиняет независимых древлян в правобережье Днепра, а затем обращается против левобережья, входящего в сферу влияния Хазарского каганата. Он возлагает «легкую дань» на северян, заповедав им не давать дани хазарам: «Аз им противен, а вам не чему». Два обстоятельства существенны в этом

https://RodnoVery.ru

кратком летописном тексте: во-первых, Олег вступает в переговоры о дани со славянскими племенами — заключает с племенами Среднего Поднепровья такой же «ряд», как и с племенами севера. Во-вторых, здесь впервые говорится о конфликте руси и хазар. Олег присваивает северянскую и радимичскую дань: таким образом русский князь овладевает хазарской податной территорией в Среднем Поднепровье, которая и получает в летописи название «Русская земля»(в узком смысле) — становится княжеским доменом, «части» которого требуют себе все русские князья, претендующие на старшинство в роде со второй половины XI в. Этих сведений о присвоении хазарской дани нет в Новгородской Первой летописи, где самостоятельным деянием Олега изображен лишь поход на греков (под 922 г.), и это обстоятельство свидетельствует о том, что составитель Повести временных лет руководствовался не только домыслами при описании деяний Олега.

О реакции хазар летопись молчит. Это, видимо, связано с источниками русской летописи: она опиралась, прежде всего, на русские предания и византийский хронограф. Кроме того, как показал А. П. Новосельцев (1990. С. 210—211), Хазария в эти годы была занята борьбой с более близким противником — печенегами (чем, видимо, воспользовался Олег). Однако данные нумизматики указывают на то, что реакция со стороны хазар все же не заставила себя ждать.

Как уже говорилось, в 60-е гг. IX в. наблюдается определенная активизация восточной торговли — усиливается приток восточного серебра в Восточную Европу и Скандинавию, что В. М. Потин (1970. С. 69) связывал с установлением более прочных отношений между варягами и славянами — «призванием варягов». Американский нумизмат Т. Нунен (1985. С. 41—50) показал, что в последней четверти IX в. приток монет в Восточную Европу резко сокращается, наступает первый кризис в поступлении восточного серебра; при этом кризис не связан с сокращением эмиссии в Халифате — доступ серебра в Восточную Европу был искусственно приостановлен. Приток монет возобновляется в начале X в., когда серебро идет через Волжско-Камскую Болгарию из державы Саманидов в обход Хазарского каганата. Не менее показательно, что тогда же — не ранее первой четверти X в. — первые клады дирхемов появляются в самом Киеве: в IX в. Киевское Поднепровье оказывалось вне сферы русской восточной торговли (*Каргер* 1958. I. С. 123—124). Хазария блокирует эту торговлю.

Тем временем Олег активизирует византийскую политику и заключает (после похода) выгодный торговый договор 911 г. Возможно, легендарный поход Олега на Царьград (907 г.) способствовал улучшению русско-хазарских отношений: во всяком случае, именно после 907 г. (между 909 и 914 гг.) хазары пропустили русь в грабительский поход на Каспий против своих мусульманских противников. Исследователи (А. Е. Пресняков, М. И. Артамонов, А. П. Новосельцев, Г. С. Лебедев и др.) давно обратили внимание на взаимосвязь восточных и византийских походов руси — к X в. Русское государство включается в геополитическую систему Евразии. При этом положение руси «меж двух огней» и, одновременно, объектов экспансии — Хазарии и Византии, естественно, не могло быть стабильным: после (инспирированного Хазарией?) похода на Каспий возвращающаяся русь была перебита мусульманской гвардией кагана. Так или иначе, традиционный путь, которым направ-

https://RodnoVery.ru

лялся в Восточную Европу поток восточного серебра,—через Кавказ и Хазарию—не был восстановлен. Поворот политики Олега к Византии был естествен.

Легендарный поход Олега на Царьград традиционно считается вполне «историческим», но даже русские источники—единственные свидетельства этого похода—полны видимых противоречий. Его описание помещено в ПВЛ под 907 г., в НПЛ—под 922: в новгородской версии в войске Олега названы варяги, поляне, словене и кривичи, в ПВЛ—все племена, подвластные Олегу или даже упомянутые ранее, хотя возглавляют список те же варяги и словене. Нет в обоих списках только руси, хотя значение именно этой дружины и даже самого дружинного имени явственно в обоих текстах. Сначала в обеих летописях говорится, что Олег заповедал побежденным грекам «дань даяти» на «2000 корабль», по 12 гривен на человека; Повесть временных лет конкретизирует далее, что дань дается «на ключ»—уключину, то есть на каждого «гребца»-русина. Упоминание собственно руси появляется в характерном тексте, опять-таки связанном с походом на морских судах—возвращением от стен побежденного Царьграда: «и рече Олег: "Исшийте парусы паволочиты руси, а словеном кропиньныя", и бысть тако. И повеси щит свой в вратех показуя победу, и поиде от Царяграда. И воспяша русь парусы поволочиты, а словене кропиньны, и раздра а ветр». Словене сетуют, что им даны паруса не из драгоценных тканей, а из простого холста и т. д. (*ПВЛ*. С. 17). Очевидно, что мы здесь опять имеем дело со сказанием, а не с ученым комментарием летописца, составлявшего списки известных ему племен—участников похода. Но что же такое русь в «сказании»? В описаниях походов на Царьград русь—это войско: в описании Олегова похода (в НПЛ—Игорева) в ПВЛ говорится, что «много зла творяху русь греком, елико же ратнии творять». Показательно, что описания походов на греков Олега и Игоря в обеих летописях стилистически зависят от описания похода 941 г. в хронике Амартола, но «оправдательная» фраза, списывающая злодеяния руси на военное время—«елико же ратнии творять»—принадлежит русскому летописцу (и переводчику Амартола?—ср. *Шахматов* 1940. С. 56). Здесь в понятие «русь» включены все участники похода, в том числе словене. Русь же, снабженная драгоценными парусами и противопоставленная словенам,—это княжеская дружина: так противопоставляли русь и славян-данников Константин Багрянородный в середине X в. и восточные авторы. Кто же такие словене «сказания»—только словене новгородские или все союзники и данники Олега, относящиеся к рядовому воинству? Казалось бы, ответ здесь однозначен—новгородцы (*Шахматов* 1908. С. 334—335). Обратимся, однако, к описанию войска Олега в ПВЛ: «Иде Олег на Грекы, Игоря оставив Киеве, поя же множество варяг, и словен, и чюдь, и словене, и кривичи, и мерю, и деревляны, и радимичи, и поляны, и северо, и вятичи, и хорваты, и дулебы, и тиверци, яже суть толковины: си вси звахуться от грек Великая Скуфь (Скифия—*В. П.*)» (*ПВЛ*. С. 16). Бросается в глаза несообразность этого списка—словене упомянуты там дважды. Конечно, список составлялся не очевидцем похода 907 г., а летописцем, но необходимо выяснить, основывался ли составитель списка на механическом сведении в один текст доступной ему информации (ср. *Шахматов* 1908. С. 337) или следовал некоей традиции.

Очевидно, что список членится на три части: 1) варяги и словене—они, как свидетельствовал уже Начальный свод, прозвались в Киеве русью; 2)

https://RodnoVery.ru

чудь, словене, кривичи, меря — «новгородская конфедерация», призвавшая варягов; 3) поляне и славянские племена юга восточной Европы. Таким образом, получается, что русь в списке «закамуфлирована» под объединением варягов и словен (а повторение имени словене в составе новгородской конфедерации не случайно) и, стало быть, противопоставлена тем словенам новгородским и другим племенам, которые не входили в состав дружины князя. Кажется очевидным, что русь как княжеская дружина, сформированная в Новгороде, противопоставляется в первую очередь недавно покоренным славянским племенам юга, которых (или часть которых — ср. космографическое введение) греки звали Великая Скуфь — Великая Скифия. Такому противопоставлению соответствуют данные самой летописи и византийских (и восточных) источников о руси, собирающей дань со славян, прежде всего на юге — от Киева до Смоленска (Константин Багрянородный).

Документ, открытый в княжеском архиве составителем ПВЛ (видимо, самим Нестором), казалось бы, обнаруживает, что «полный» этнический состав воинства и дружины Олега — скорее результат разысканий летописцев, чем аутентичная передача народных преданий. Речь идет о договоре Олега с греками (911 г.). Князь послал своих мужей «построити мира и положити ряд межю русью и грекы». Эти мужи и поименованы в договоре. «Мы от рода рускаго, Карлы, Инегелд, Фарлоф, Веремуд, Рулав, Гуды, Руалд, Карн, Фрелав, Руар, Актеву, Труан, Лидул, Фост, Стемид, иже посланы от Олга, великого князя руского, и от всех, иже суть под рукою его, светлых и великих князь, и его великих бояр [...] и от всех иже суть под рукою его сущих руси» (*ПВЛ*. С. 18). Среди мужей Олега нет людей со «словенскими» именами, хотя комментаторы этого списка (ср. *Ловмяньский* 1985. С. 220—222; *Сахаров* 1980. С. 156—164) предполагают, что «доверители», носящие скандинавские имена, могли представлять и «словенских» членов русского княжеского рода — как это было в договоре Игоря с греками 944 г., и даже самостоятельных славянских князей.

Последнее маловероятно, так как в тексте того же договора сказано, что светлые князья «суще» под рукою Олега, как и «вся русь». Существеннее для нас то обстоятельство, что послы Олега клянутся «по закону рускому»: статьи этого закона содержатся в договоре, и исследователи нашли им немало параллелей в обычном праве — славянском, германском и, что характерно, в греческом — византийском (ср. реконструкцию «Закона русского»: *Свердлов* 1988). Действительно, жизнь и имущество «русина» приравнивается в договоре к жизни и имущественным правам «христианина» — грека: при Олеге впервые осуществляется синтез древнерусского и византийского права, характерный для всего последующего развития русского законодательства (см. ниже). Договор 911 г. при этом имеет одну характерную статью: специально охраняется ладья и перевозимое в ней имущество — если она будет выброшена на берег в «чужой земле», то «обычное» береговое право не действует, местные жители не могут присвоить себе добро, а обязаны оказать содействие потерпевшему бедствие экипажу (ср. *Литаврин* 1999. С. 453 и сл.). Особое значение для руси ладьи, ее оснастки и гребцов, получивших специальную дань на «ключ» под самими стенами Царьграда, обнаруживается и в летописном сюжете об оснащении Олегом ладей, возвращающихся из похода, где русь противопоставлена славянам.

https://RodnoVery.ru

В целом очевидно, что составители летописей не могли не учитывать исторических результатов распространения и закрепления названия *русь* как надплеменного имени, относящегося ко всей Русской земле. Поэтому в Начальном своде «варязи мужи словене» называются в Киеве русью, а составитель Повести временных лет добавляет к варягам и словенам слова «и прочи», в соответствии с собственным (и вполне справедливым для его времени) заключением об общеславянском языке руси, уже включающей и полян («поляне яже ныне зовомая русь»). То же заметил и Шахматов: «Подобно тому, как имя Полян и других племен поглощено именем Руси, так же точно Словене новгородские прозвались Варягами; эти самые Варяги, перейдя в Киев, и именно прежде всего они (а не покоренные ими Поляне) назвались Русью» (*Шахматов* 1908. С. 489). Как видно из текста договора, словене в действительности не назвались варягами, а мужи от рода русского носили скандинавские (варяжские) имена. Народное предание об Олеге, очевидно, свидетельствует и о противоречиях между словенами и русью.

Повесть временных лет описывает еще один эпизод похода на греков, где вновь очевиден «дуализм» отношений руси и словен в войске Олега: перед возвращением руси-войска (под разными парусами) был заключен мир, и мужи Олега «по русскому закону кляшася оружием своим, и Перуном, богом своим, и Волосом, скотьем богом» (*ПВЛ*. С. 17). «Мужи Олега» в ПВЛ — «варяги, словени и прочие», прозвавшиеся русью. Вяч.Вс. Иванов и В. Н. Топоров (1974. С. 45), противопоставляющие Перуна и Волоса как противников в реконструируемом ими «основном мифе» славянской мифологии (см. ниже), считают, что Перуном клянется дружина князя, Волосом — вся прочая русь. Однако, при том что в дальнейшем распределении парусов русь — это и есть княжеская дружина, круг поклонников Волоса может быть определен более точно. Видимо, это — словене новгородские, жители русского севера, где и был широко распространен культ Волоса (там же. С. 55 и сл.), в отличие от Киева, где наследник Олега Игорь со своими мужами клянется только Перуном (при заключении договора 944 г.). Перун — «бог свой» уже для мужей Олега. Волос — «скотий бог», бог богатства и данников, с которых варяги Олега получали это богатство по «уставу» о дани. Волос не вошел даже в киевский пантеон князя Владимира, хотя тот и опирался на словен, наряду с варягами, при захвате города. Напротив, Владимир насадил культ Перуна в Новгороде, где его посадник Добрыня поставил над Волховом «кумир» громовника, которому стали поклоняться «люди новгородские» (*ПВЛ*. С. 37).

Думается, что летописный контекст дает достаточно ясное свидетельство тому, что заставило русских князей, и в первую очередь Олега, оставив Новгород, избрать своей столицей Киев: претензии на наследие Хазарии в Восточной Европе — в том числе на титул кагана — и стремление к господству на пути «из варяг в греки». Восприятие культа громовержца Перуна как дружинного культа божества, которое почиталось верховным у славян уже в VI в. (по свидетельству Прокопия Кесарийского), упрочивало позиции княжеской дружины — руси как господствующего слоя в формирующемся государстве. Но если признать, что Олег был первым, кто оказал предпочтение Перуну, обосновавшись в Киеве и оторвавшись от изначальной столицы в Новгороде, от опоры на словен, то его «мифоэпическая» смерть от змеи, ат-

https://RodnoVery.ru

рибута Волоса, может выглядеть как некая «расплата» со стороны словенского бога (ср. *Рыбаков* 1963. С. 179).

Согласно Повести временных лет, князь еще до похода на греков спросил «волхвов и кудесников», отчего он умрет, и один из них ответил — от любимого коня. Олег зарекся садиться на коня и лишь на «пятое лето» после похода вспомнил о нем. Узнав, что конь умер, князь рек: «То ти неправо глаголют волсьви... конь умерл есть, а я жив». Он находит череп коня, попирает его ногой, и выползшая из черепа змея жалит князя в ногу. Олега хоронят в Киеве на горе Шекавице. Немотивированность предсказания волхвов становится очевидной в сравнении с традиционным мотивом заклятия, в частности, в сравнении с ближайшей литературной параллелью мотиву смерти Олега — смертью Орвара-Одда в исландской саге (сюжет ее подробно разобран *Е. А. Рыдзевской* 1978). Там герой оскорбляет невниманием провидицу и та произносит заклятие в отмщение. В ПВЛ коллизия между Олегом и волхвами не упомянута (князь только насмехается над «несбывшимся» предсказанием), и, читая летопись, можно себе представить, почему выпал этот мотив. Христианин-летописец изобличал языческое волхование как бесовское действо: сам Олег, по летописи, был прозван Вещим после того, как он отказался вкушать отравленные греками приношения (в НПЛ и эта мотивировка отсутствует), так как были люди «погани и невеигласи»; тем более летописец не мог демонстрировать могущество волхвов. Мотив заклятия, видимо, выпал, и получилось, что сам князь, будучи «вещим», знающим судьбу, обращается все же к волхвам.

Но и сами волхвы, и атрибуты волхования — конский череп и змея, принесшие смерть Олегу, связываются в последних изысканиях с культом Волоса-Велеса (*Иванов, Топоров* 1974. С. 48—54; *Успенский* 1982. С. 64—65, 106, 140). В Новгородской летописи и сама смерть Олега была приурочена к северу — он умер в Ладоге (где, якобы, была его могила), змея ужалила князя по пути за море[20]. Но в рассказе Новгородской летописи сюжет смерти Олега свернут до одного мотива — укуса змеи: уже поэтому нельзя считать ее текст первоначальным. Создается впечатление, что летописец «отправил» Олега на север и даже за море после совершенного им победоносного похода, последовательно проводя концепцию самостоятельного правления Игоря в Киеве. Сравнение же летописных текстов, описывающих княжение Игоря и Олега в Повести временных лет, выявляет их структурное единство. Оба князя гибнут после походов на греков — сразу по заключении договоров. Более того, описание их гибели вводится одними и теми же словами: «и приспе осень», — тогда Олег вспомнил о коне, а Игорь собрался в роковой поход на древлян. Шахматов считал это совпадение простым переносом сведений об Игоре на сведения об Олеге, но дальнейшие тексты не имеют ничего общего по содержанию, а по стилю («эпический строй»), очевидно, принадлежат к

[20] Впрочем, мотив рокового змеиного укуса известен и южнославянскому фольклору: вила — женское демоническое существо — превращается в змею и жалит пастуха и т. п. Конь же, предрекающий смерть хозяину, — традиционный мотив античной и византийской литературы, от коней Ахилла до примет эпохи Исаака и Алексея Ангелов (ср. *Каждан* 1973. С. 108): так и конь князя Глеба ломает себе ногу, когда князь отправляется навстречу своей мученической смерти.

https://RodnoVery.ru

сказаниям о первых князьях. Что касается летописного введения «и приспе осень», то дело здесь, видимо, не в переносе фразы и даже не только в «формульности», свойственной средневековой литературе. Осень на Руси — время полюдья, объезда князем подвластных племен для сбора дани. Можно понять алчность, погубившую Игоря при сборе дани с древлян, — продукты дани сбывались на международных рынках, а договор с греками, включающий торговые статьи, был только что заключен. Смерть Олега осенью, во время осеннего полюдья, после заключения договора с греками, наводит на предположение о том, что и здесь имел место конфликт с подвластными племенами, приобретший в предании мифологическую концовку, смерть — уход культурного героя. Эту мифоэпическую концовку летописец должен был разоблачить специальным экскурсом — глоссой, посвященной волхованию: таким образом достигались две цели — Олег лишался сакрального статуса провидца, присвоенного ему язычниками-невегласами, волхвы также оказывались не провидцами, а чародеями, погубившими князя.

Олег — первый «исторический» правитель Русского государства (ср. *Новосельцев* 1991) — имел все основания претендовать на титул кагана и даже на его сакральный статус, судя по прозвищу «Вещий», но был при этом самостоятельным и деятельным князем, которому подчинялись прочие князья «от рода русского». Мифологизированная смерть Олега в контексте социального и ритуального противостояния руси (княжеской дружины) и словен может быть соотнесена с ритуализованной смертью его наследника Игоря, казненного восставшими древлянами (об этом пойдет речь в следующем параграфе). Повествование о смерти Вещего Олега — отнюдь не просто заимствованный сюжет, «варяжская сага»: истоки предания — в начальной русской истории.

2.2. Смерть Игоря Старого и месть Ольги. Конфликт племенного и государственного права в летописном изложении

Право, правда — одна из начальных и главных тем древнейшей русской истории и, соответственно, Начальной летописи (ПВЛ). Призванные князья — Рюрик, Синеус и Трувор — должны были «володеть и рядить» по ряду, по праву. Деяния первых русских князей закреплялись в правовых актах — «уставе» Олега и т. д. В этом отношении фигура Игоря, сына Рюрика, выглядит во многом парадоксальной.

В русской традиции он упоминается уже Иларионом в «Слове о законе и благодати»: «Похвалим же и мы /.../ нашего учителя и наставника, великааго кагана нашеа земли Володимера, вънука стараго Игоря, сына же славнаго Святослава, иже в своа лета владычествующе, мужьством же и храбръством [...] крепостию поминаются ныне и словуть» (*Молдован* 1984. С. 91—92). Иларион вторит Новгородская Первая летопись: мужающий Игорь «бысть храбор и мудр», он объявляет самозванцами Аскольда и Дира, княжащих в Киеве, и садится там сам, как законный князь (*НПЛ*. С. 107). Однако итоги этого княжения, судя по тем же летописям, таковы, что заставляют усомниться в «мудрости и храбрости» Игоря. «Рассмотрев записанные в летопись предания об Игоре, — писал С. М. Соловьев, — мы видим, что преемник Олега

https://RodnoVery.ru

представлен в них князем недеятельным, вождем неотважным. Он не ходит за данью к прежде покоренным племенам, не покоряет новых, дружина его бедна и робка, подобно ему: с большими силами без боя возвращаются они назад из греческого похода, потому что не уверены в своем мужестве и боятся бури. Но к этим чертам Игорева характера в предании прибавлена еще другая — корыстолюбие, недостойное по тогдашним понятиям хорошего вождя дружины, который делил все с нею, а Игорь, отпустив дружину домой, остался почти один у древлян, чтоб взятою еще данью не делиться с дружиною» (*Соловьев* Кн. 1. С. 143).

Конечно, «храбрость и мужество» князя в летописи — это дань средневековому этикету (Д. С. Лихачев), а не личным достоинствам Игоря. Но дело в том, что и НПЛ, и ПВЛ (где нет «этикетной» характеристики Игоря) подробно описывают несчастья, сопровождающие и неудачный поход на Царьград 941 г., и попытку Игоря собрать дань с древлян — деяния, действительно несопоставимые не только с удачливостью Вещего Олега, но и с шумной славой Святослава. Стало быть, летописцев и ту среду, которая сохранила до конца XI в. предания («сказания») о русских князьях, положенные в основу соответствующих летописных пассажей, интересовала не только «этикетная» слава. Вместе с тем, в летописи нет и сурового приговора Игорю, который сближал бы точку зрения летописца с позицией современного историка, как нет и прямого осуждения древлян; вместе с тем, справедливой изображается и месть вдовы князя Ольги восставшим древлянам за убийство Игоря. От этой «объективности» не остается и следа в позднесредневековую эпоху, время становления самодержавия: в «Степенной книге», включающей «Житие» Ольги, древлянский князь Мал, «злое умысливше», убивает Игоря, месть же Ольги направлена на то, чтобы «преста дерзость в Рустей земле помышляющих злое на самодержавных; да и прочии не навыкнут убивати государьствующих ими в Руси, но со страхом да повинуются величию царствия Руския державы начальником» (*ПСРЛ*. Т. XXI. С. 8—10).

Чтобы понять тот интерес, который сохранялся к деяниям Игоря в начальном летописании и древнерусском обществе, необходимо исследовать контекст — летописный и исторический, в каковом эти деяния свершились.

Итак, после разгрома под стенами Царьграда в 941 г. Игорь вновь собирает войско, в 944 г. идет на греков, но останавливается на Дунае. Ситуация не свидетельствует об особой робости Игоря — на Дунае во время похода останавливались и Святослав, и Владимир Ярославич (в 1043 г.). Дунай оставался традиционной границей Византии, и прежде чем начать войну, русский князь, демонстрируя силу, стремился заключить выгодный мирный договор. Естественно, договор Игоря был менее выгодный, чем договор Олега, заключенный после победоносного похода (о котором, впрочем, ничего не знают византийские источники — возможно, он также завершился не у стен Царьграда)[21]. Но для Руси этот договор был совершенно необходим, так как внешняя (а во многом и внутренняя) политика при Игоре была ориентирована именно на Византию: Константин Багрянородный описывает ежегодный весенний сбор

[21] Торговая конъюнктура тоже не благоприятствовала Игорю: цена раба в 944 г. была вдвое ниже цен 911 г.

https://RodnoVery.ru

«росами» однодеревок, которые рубят в своих лесах, спускают в Днепр и продают росам их пактиоты-славяне; по Днепру русь отправлялась в Византию с торговыми и другими целями.

Термин «пактиоты», как правило, однозначно воспринимаемый как обозначение данников, свидетельство односторонней зависимости славян от руси, нуждается в комментарии, опирающемся на контекст сообщения Константина: славяне-пактиоты сами собирают однодеревки, а затем продают их росам. Таким образом, зависимость здесь не была односторонней: вероятно, термин «пактиоты» предполагал двусторонние отношения, выплату дани по договору — «пакту», «миру» (ср. выше: о термине «пакт» см. также: *Свод*. Т. 2, С. 279). Наличие такого договора между славянами и русью, как уже говорилось, можно предполагать и на основании «ряда» легенды о призвании варягов и «устава» Олега. С древлянами, названными среди пактиотов руси, отношения, судя по летописи, были сложнее: их территория не входила в домен князя, Русскую землю; древлянская дань была увеличена Игорем после смерти Олега и отпадения этого племени от Киева. Кроме того, дружина Игоря не получила ожидаемых богатств после не вполне удачного похода на Византию; нужно было кормить призванных для похода варягов и т. д. Это, видимо, и послужило основой коллизии, описанной и НПЛ, и ПВЛ, и восходящей, судя по всему, к «сказаниям» о первых русских князьях, предшествовавших составлению первых летописных сводов.

Итак, под 945 г. в летописных текстах значится: «ркоша дружина Игореви: "Отроци Свеньлъжи изоделися суть оружьемъ и порты, а мы нази. Поиди, княже, с нами в дань, да и ты добудеши и мы". И послуша их Игорь, иде в дерева в дань и промышляше к первой (Свенельдовой — *В. П.*) дани, и насиляше им и мужи его. Возьемав дань, поиде в град свой. Идущу же ему въспять, размыслив рече дружине своей: "Идете с данью домова, а я возъвращюся, похожю и еще". Пусти дружину свою домови, с малом же дружины возъвратися, желая больша именья. Слышавше же деревляне, яко опять идеть, сдумавше со князем своим Малом: "Аще ся въвадить волк в овце, то выносить все стадо, аще не убьють его, то вся ны погубить". И послаша к нему, глаголюще: "Пошто идеши опять? Поимал еси всю дань". И не послуша их Игорь, и вышедше из града Изъкоръстеня деревлене убиша Игоря и дружину его; бе бо их мало. И погребен бысть Игорь, и есть могила его у Искоръстеня града в Деревех и до сего дне» (*ПВЛ*. С. 27).

Здесь нужно отметить, что описание Игоревой смерти оказалось едва ли не единственным вполне достоверным свидетельством существования древних «сказаний» о первых русских князьях во второй половине X в. Дело в том, что этот мотив стал достоянием не только русской, но и византийской историографии. В «Истории» Льва Диакона (конец X в.) изложена речь послов императора Иоанна Цимисхия к Святославу, обосновавшемуся к 970 г. в Болгарии: император требует, чтобы Святослав покинул страну в соответствии с давним (944 г.) договором. «Полагаю, — угрожает он, — что ты не забыл о поражении отца твоего Ингоря, который, презрев клятвенный договор (очевидно, договор Олега 911 г. — *В. П.*), приплыл к столице нашей с огромным войском на 10 тысячах судов (поход 941 г. — *В. П.*), а к Киммерийскому Боспору прибыл едва лишь с десятком лодок, сам став вестником своей

https://RodnoVery.ru

беды. Не упоминаю я уж о его (дальнейшей) жалкой судьбе, когда, отправившись в поход на германцев, он был взят ими в плен, привязан к стволам деревьев и разорван надвое» (*Лев Диакон* VI. 10)[22]. Это послание подтверждает основную канву военной деятельности Игоря и важность для обеих сторон — Руси и Византии — договорных отношений; поход Игоря 944 г. не упомянут, потому что русь не перешла Дунай и не нарушила границ Византии; наконец, сразу вслед за походом на Константинополь упомянут гибельный поход на «германцев». Неясно, почему в греческом тексте древляне названы «германцами»: возможно, в конце X в. уже не было актуальным характерное для Константина Багрянородного и других ранних историков противопоставление руси и славян — в явной форме его нет у Льва Диакона: в сказании, передаваемом русской летописью, древляне противопоставляют себя руси — дружине Игоря: им приписываются слова — «се князя убихом рускаго» (*ПВЛ*. С. 27). Вероятно, такого рода противопоставление дошло через информаторов и до Льва Диакона, который и отождествил древлян с германцами как с западными соседями славян и руси.

Однако самым существенным для наблюдений за «жизнью» предания об Игоре является то, что информация о его гибели осенью 944 г. достигла греков не сразу: в конце 40-х гг. X в. Константин Багрянородный еще не знал о смерти князя. Значит, это известие хранилось какое-то время в памяти информаторов византийского историка конца X в. Отличие этой информации от летописного «сказания» — описание казни Игоря — также обнаруживает «фольклорную» вариативность и вероятные фольклорные истоки предания об Игоре. Наконец, данные Льва Диакона существенно дополняют «сказание» летописи: Игорь не был убит в стычке, а был взят в плен и казнен.

А. П. Ковалевский обратил внимание на то, что казнь Игоря совпадает с подобными обычаями у тюркских народов — огузов и булгар. Он считал, что «древляне применили к Игорю указанный способ казни согласно действовавшему в то время местному праву, считая киевского князя вором и грабителем, или, как говорили древлянские послы Ольге: "мужа твоего убихом, бяше муж твой аки волк восхищая и грабя"» (*Ковалевский*, 1956. С. 52). Можно продолжить исследование параллелей мотиву казни Игоря: в частности, нельзя не учитывать античных мотивов об убийстве Тесеем «сгибателя сосен» разбойника Синиса (Плутарх), казнившего путников, — они могли повлиять на рассказ Льва Диакона. Для русской истории существенней сходный мотив у датского хрониста XII в. Саксона Грамматика, который приписывает такой же способ казни некоему Редону, «рутенскому (=русскому) пирату». Е. А. Рыдзевская (1978. С. 193—194) предполагала здесь знакомство хрониста

[22] Заслуживает внимания предположение С.А. Иванова о том, что этот мотив казни Игоря мог возникнуть в результате переосмысления информации о смерти князя «в Деревех», хотя сам процесс переосмысления представить довольно сложно, тем более что собственно *древляне* (ср. *вервианы/дервианы* у Константина Багрянородного) не упомянуты византийским историком — они названы германцами. Ср. о вероятном сближении форм Γερμανοι/Δερβιανοι у Льва Диакона при общей тенденции этого и других авторов к архаизации этнонимии: *Диттен* 1988. Лев именует русских тавроскифами, германцы же у него могут означать франков, что в свою очередь напоминает нам об архаизированных летописных *волохах* и т. п.

https://RodnoVery.ru

с русским преданием, что позволяет нам вернуться к проблеме древнерусского — славянского — обычного права.

Точного соответствия описанному у Льва Диакона ритуалу казни в русских источниках не известно: так, ритуал повешения на дереве упомянут в связи с описанием расправы над волхвами в ПВЛ (под 1071 г.). Волхвы со своими сторонниками во время голода в Ростовской земле отбирали запасы, убивая зажиточных людей; родичи убитых отмстили волхвам и уже мертвыми повесили их на дубе (см. подробнее ниже, главу 5.6). Византийское право предполагало казнь через повешение на месте преступления для разбойника, совершившего убийство (Прохирон 39. 16) — соответствующий обычай имелся и в «законе русском», упомянутом в договоре 911 г. (*Малингуди* 1996. С. 63, 65); так позднее расправились и с заговорщиками-боярами, из-за навета которых был ослеплен князь Василько Теребовльский (см. ниже, 4.5).

Значительно больше для исследования конфликта между Игорем и древлянами дает лексика обычного славянского права. Терминология праславянского права стала предметом реконструкции в работах В. В. Иванова и В. Н. Топорова, приведших индоевропейские, в том числе скандинавские, параллели, из которых самая существенная — казнь преступника, называемого «волком» (др.-исл. vargr — «волк, изгой» сопоставимо со славянским «враг»), на дереве, именуемом «волчьим деревом» (др.-исл. vargtre) и т. п. (*Иванов* 1975; *Иванов, Топоров* 1978). У славян преступник, в том числе вор, традиционно именовался «волком» — как именуют и Игоря древляне: ср. в «Сборнике слов и поучений» конца XII — начала XIII в. о разбойнике — «Отъложи вълчью кънзнь...и приде яко овьча» и т. п. (*СДЯ*. Т. 2. С. 165). Таким образом, известие Льва Диакона о казни Игоря и лексика русской летописи «совмещаются» в достаточно надежной реконструкции обычного права. Сама речь древлян в передаче летописца напоминает формулы договоров и ранних судебников: ср. «Аще ся въвадить волк в овце, то выносить все стадо»; «Аще оутнеть мечем... то 12 гривне за обиду» (Русская правда. Краткая редакция. Ст. 4; ср. также характерное использование союза *аще* в билейских текстах — Законе в высшем смысле слова: *Верещагин* 1998. С. 149—151) и т. п. А. П. Новосельцев (1986. С. 26) справедливо считает, что древляне убили Игоря, так как он нарушил договор (ср. выше о «пакте») — собрал дань дважды.

Древлянские речи и далее в летописном «сказании» продолжают эту правовую тему. Древляне отправляют послов к вдове Игоря Ольге; они говорят княгине: «Мужа твоего убихом, бяше бо мужь твой аки волк восхищая и грабя, а наши князи добри суть, иже распасли суть Деревьску землю, да поиди за князь нашь за Мал».

Противопоставление Игоря-волка древлянским князьям — добрым пастырям напоминает, прежде всего, о библейских образах и евангельских притчах — их образность характерна для всей древнерусской литературы: ср. слова пророка Иезекииля о неправедных правителях Израиля — «князи его среде его аки волцы восхищающе похищения» (XXII. 27) — цитированные еще Иваном Грозным (ср. также «Поучение о спасении души» из Хлудовского сборника XIV в.: «аки волци с буякы (буйный, дикий, жестокий, — *В. П.*) ходяще грабим чужая именья» — *СДЯ*. Т.1. С. 325, и т. п.). Но В. П. Адрианова-Перетц (1947, С. 96 и сл.) считала слова древлян («аще въвадить волк в овце» и т. д.) «древнейшей записью народной пословицы». Та же исследова-

https://RodnoVery.ru

тельница отметила очевидную двойственность «волчьих» метафор древнейшей русской литературы: помимо обозначения «воровской» жажды наживы метафора «волк» могла передавать образ князя-воина и княжеской дружины в походе (отметим, что подобная двойственность свойственна и отношению к «буести» — гордыне, буйству, но одновременно и воинской доблести — СДЯ. Т. 1. С. 323). Самый известный пример — полоцкий князь Всеслав, былинный Волх: в «Слове о полку Игореве» и русском эпосе он наделен способностью превращаться в волка во время походов; в том же «Слове» воины-куряне «скачють аки серыи вълци в поле, ищучи себе чти, а князю славы» (*СПИ*. С. 24, ср. *ЭСПИ*. Т. 1. С. 223—226). Эта связь «волчьей» символики с князем и его боевой дружиной обнаруживает в речи древлян не просто инвективу, а столкновение старого племенного права с зарождающимся государственным — княжеским. Их речь можно считать «ссылкой» на традиционную правовую основу отношений с князем и расправы с Игорем. Далее Ольге предлагается «компенсация» за убитого мужа — брак с древлянским князем Малом. Трудно сказать, относится ли такой обычай к реалиям славянского права или этот эпизод передает традиционный мотив — стремление убийцы овладеть имуществом и женой убитого правителя (ср. «сагу» о Гамлете у Саксона Грамматика). Ближайшую параллель этому мотиву содержит та же Повесть временных лет (см. ниже), повествующая о том, как Владимир — будущий креститель Руси «залежал» жену убитого им брата, киевского князя Ярополка, которая была к тому же беременна: вероятно, о том, что эти деяния не противоречили варварскому праву, свидетельствует признание Владимиром родившегося «от двух отцов» Святополка своим законным сыном; старшинство его признавали и братья — сыновья Владимира, Борис и Глеб. Во всяком случае, в летописном повествовании сама Ольга внимает речам послов отнюдь не как «противоправному» акту и даже коварно соглашается на их предложение, но выбирает другой, тоже вполне правовой вариант разрешения конфликта: месть.

Месть Ольги, как показали многие исследования, носит ритуализованный характер: Ольга троекратно мстит древлянам, завершая отмщение возведением кургана над могилой мужа и убийством на тризне 5000 древлян. Четвертая месть — «избыточная» по фольклорным канонам и отсутствующая в Новгородской Первой летописи — связана с захватом столицы древлян Искоростеня и, возможно, является вставкой — передает традиционный для средневековой литературы мотив, видимо, заимствованный летописцем из византийского хронографа. Все это «сказание», расцвеченное диалогами, описаниями обрядов и т. п., содержит характерный мотив, который не привлекал особого внимания исследователей: «кыяне» притворно ропщут, узнав о «благосклонном» приеме Ольгой древлянских сватов; Ольга же, после расправы над первым древлянским посольством, посылает за вторым, более почетным, иначе, говорит княгиня, «не пустять мене людье киевьстии» (*ПВЛ*. С. 27). Здесь впервые в русском летописании устами самой княгини выставляется активная роль горожан, которые считали себя вправе «не пускать» на сторону князя, как ранее, в Новгороде, призвали его со стороны. Далее становится ясно, почему киевляне поддержали наследницу князя Игоря, несмотря на нарушение им прав своих данников-пактиотов.

https://RodnoVery.ru

Сказание о смерти Игоря и мести Ольги завершается под 946 г. сухим повествованием о возложении на древлян тяжкой дани и установлении «уроков» и «уставов». При этом две части дани шла Киеву, третья — в Вышгород самой Ольге, «бе бо Вышегород град Вользин». Эта летописная ремарка свидетельствует о многом: со времени призвания варягов и кормления их в «градах» княжеская власть укрепилась настолько, что к середине X в. появились собственно «княжеские» города, как Ольгин Вышгород; Вышгород, наряду с Угорским, оставался оплотом княжеской власти в киевской округе вплоть до XII в. Здесь же в летописи упомянуто и принадлежащее княгине село Ольжичи на Десне — в земле северян. Видимо, уже с середины X столетия в киевской округе формируются княжеские домениальные владения, собственно феодальная земельная собственность в пределах «Русской земли» в Среднем Поднепровье — той земли, на совместное владение которой еще долго претендовали представители всего княжеского рода. В домениальный город Вышгород шла треть той древлянской дани, за счет которой кормились дружины князя и воеводы Свенельда, — поэтому две трети шли в саму столицу, Киев, и киевляне участвовали в перераспределении княжеской дани.

В следующем 947 г., не менее лапидарно повествует летопись, Ольга идет к Новгороду, устанавливает дани по рекам Мсте и Луге, видимо, останавливается во Пскове, затем ставит «перевесища» для ловли птиц (определяет охотничьи угодья) по Днепру и Десне и возвращается в Киев. Этот пассаж имеет чрезвычайно малый объем в сравнении со «сказанием» о смерти Игоря и мести Ольги, но полем деятельности княгини здесь является не одна древлянская земля, а вся Русь. Кроме того, эта деятельность по своей сути отличается от полюдья, во время которого погиб Игорь. «Реформа» Ольги состояла в повсеместной фиксации правовых норм («уставы») и даней («уроки»), которые отныне взимались (как предполагали Л. В. Черепнин, А. А. Зимин и др. исследователи) не во время наездов кормящейся дружины, а специальными представителями княжеской администрации (*Черепнин* 1965. С. 146—152). Таким образом, древлянское восстание и смерть Игоря оказываются стимулом для установления государственных правовых норм от Среднего Поднепровья до Новгорода: при этом реформе подвергаются и архаическое государственное право (полюдье), и «племенные» традиционные нормы, послужившие правовым основанием для казни Игоря. Полюдье сохраняется лишь на периферии Русского государства по преимуществу в виде фиксированной дани.

Как уже отмечалось, сама тематика летописных «сказаний» о русских князьях — от Рюрика до Ярослава — характеризуется определенным структурным единством и соответствующим подбором сюжетов. Призванию варягов предшествует конфликт — насилие, чинимое находниками над словенами и другими племенами, изгнание их за море и призвание князей с дружиной-русью на основе договора — «ряда». Далее, правление Олега начинается с конфликта с узурпаторами — Аскольдом и Диром — и возведения на престол в Киеве законного наследника — Игоря, с последующим «уставом» — урегулированием даннических отношений со славянами. Этот «устав», видимо, действовал и при Игоре, судя по полюдью у славян-пактиотов, но новый конфликт и гибель князя вызвали не только вполне традиционную ритуализованную месть, но и очередное правовое усовершенствование государства, уже в правление Ольги, и т. д. вплоть до конфликта новгородцев с варягами

https://RodnoVery.ru

при Ярославе в 1016 г. После этого конфликта князь кодифицировал традиционное право — дал «Русскую правду». Л. В. Черепнин обратил внимание на сходство эпизодов с описанием насилия, чинимого варягами перед призванием князей «по ряду», и конфликта 1016 г. и считал, что известия о позднейших событиях повлияли на составление «легенды о призвании» (*Черепнин* 1948. С. 247—248). Как мы убедились, подобная структура свойственна многим эпизодам «сказаний» о первых русских князьях. Описание конфликтной ситуации и последующего юридического исчерпания ее — характерная черта древнерусского права (в том числе в «Русской правде» и т. п.) и традиционного права вообще. Правовая основа, сохранявшаяся даже во фразеологии «сказаний», была, видимо, и основой для передачи, хранения в памяти преданий о первых князьях. Для архаического общества, в том числе славянского, был существенен именно casus primus (*Иванов, Топоров* 1978; ср. *Зимин* 1965), поэтому частное столкновение первого киевского (общерусского) князя с племенной (догосударственной) традицией и его последствия имели для формирующегося государства и его летописания не меньшее значение, чем внешнеполитическая деятельность — выход на мировую арену. Отсюда — значительный объем такого рода текстов, сохранявшихся в памяти нескольких поколений до составления первых летописных сводов XI в. Сказания об Игоре дают ясное представление о носителях этой традиции — дружине, ближайшем окружении князя, с которым князь совещается и чьим советам следует; с князем и дружиной заключался «ряд» еще при Рюрике, дружине платили дань по «уставу» Олега и по «пакту» Игоря — нарушение последнего привело к конфликту, занимающему столь значительное место на страницах Повести временных лет.

И расправа Олега (и Игоря) над Аскольдом и Диром, и месть Ольги древлянам с их «добрыми князьями», и последующее (978 г.?) убийство Владимиром Рогволода, самостоятельно княжившего в Полоцке, оставляют мало сомнений относительно судеб «местных» и тем более «племенных» князей: они были уничтожены князьями от русского рода. стремящимися к единовластию. Предположение А. А. Шахматова о том, что древлянский князь Мал был пленен и превращен в дворового слугу (или даже боярина) Ольги основано лишь на совпадении имен Мала и Малка Любечанина — отца Ольгиной ключницы Малуши; но и в том случае, если принимать эту версию судьбы древлянского князя (ср. *Лихачев* 1986. С. 124 и сл.), придется заключить, что это была судьба раба — холопа: хотя должность ключницы при княжеском дворе можно считать достаточно высокой (как впоследствии и должность тиуна), она не отменяла «рабского» статуса, и летописец признает обоснованность презрительного отношения княжны Рогнеды к Владимиру как к «робичичу».

Расправа с местными князьями не решала проблем единовластия киевских князей, так как не разрушала еще местных властных структур, восходящих к «племенным»: средоточием местной власти — «волости» — становились города, наследовавшие архаичные вечевые традиции племенных центров и государственные традиции содержания — «корма» — князя и его дружины. Ольга попыталась опереться на «альтернативную» городам сеть поселений — погостов, станов для «гостящей» дружины, куда местными властями свозилась дань: таким образом, дружине не нужно было самой разъезжать в полюдье, возможности для «насилия» дружинников ограничивались. Такие посе-

https://RodnoVery.ru

ления с отчетливыми следами пребывания на них дружины и «служебной организации», в основном, ремесленников и купцов, обслуживающих дружину, характерны для Руси X в. и по функциям и следам материальной культуры близки упомянутым экстерриториальным княжеским резиденциям — Городищу под Новгородом, Угорскому под Киевом. Возле этих поселений сохранились обширные курганные кладбища — в Верхнем Поволжье, на Черниговщине и самое крупное (около 4 тысяч курганов) — в Верхнем Поднепровье, в Гнёздове под Смоленском. Размеры этого погоста свидетельствуют о важности для всей Руси самого региона: здесь осуществлялся переход по мелким рекам и волокам из Волховского бассейна в Днепровский и на Западную Двину; Гнёздово было центральным пунктом на пути из варяг в греки (см. последнюю публикацию материалов из Гнёздова — *Путь из варяг в греки.* 1996). Судя по большим курганам, сохранившимся в Гнёздове и Чернигове, там господствовали дружинные верхи, видимо, относящиеся к русскому княжескому роду (см. ниже, главу 5.2), «всей княжье», подвластной некогда Игорю. Там же перераспределялась дань и, значит, дружинники вступали в регламентированные правом отношения с представителями местных племенных верхов. На погостах, как и в городах, формировался высший слой древнерусской знати — боярство. Но погосты прекращают свое существование к концу X столетия — города пересиливают погосты, сосредоточивают в своих стенах все властные функции (*Петрухин* 1995. С. 154 и сл.).

И позднее конфликт городов и «местного» боярства с князьями, нарушившими «поряд», — характерный сюжет русского летописания: такой конфликт также кончался гибелью (казнью) князя — нарушителя договора (см.: *Пашуто,* 1965. С. 40—48), как это было во время восстания против другого князя Игоря (Ольговича) в самом Киеве через два столетия — в 1147 г. Киевский князь Всеволод Ольгович (внук среднего Ярославича — Святослава) созвал перед смертью киевлян в Вышгород — старый княжеский город и объявил брата Игоря своим наследником. Игорь, которому киевляне при вступлении на княжеский стол целовали крест (на Угорском), обещал сменить тиунов — управителей (дружины) своего старшего брата Всеволода и даже согласовывать с киевлянами назначение новых тиунов, а самих киевлян «имети в правде и любити». Киевляне, однако, остались недовольны тем, как князь выполнял «ряд», и поддержали другого претендента на престол — Изяслава Мстиславича (внука Владимира Мономаха и правнука младшего Ярославича — Всеволода). «И розъграбиша кияне с Изяславом дружины Игоревы и Всеволожи: и села, и скоты, взяша именья много в домех и в монастырех» (*ПСРЛ.* Т. II. Стб. 328). Игоря же, постригшегося в монахи, Изяслав и киевляне, которых сам князь с митрополитом и тысяцким созвал на вече к святой Софии, продолжали подозревать в сговоре с другими Ольговичами о возвращении на княжеский стол; «кияне» растерзали Игоря, надругавшись над монашеским саном — выставили обнаженное тело на торгу. В этой расправе усматривается ритуализованное, даже «языческое» действо (*Фроянов* 1995. С. 290 и сл.), борьба горожан против складывающейся вотчинной системы наследования столов — кияне не хотят быть «аки задничи» (принадлежащими *заднице* — наследству) у Ольговичей (*Черепнин* 1965. С. 255). Но в летописи явно речь идет о том, что киевляне предпочитают одну ветвь княжеского ро-

https://RodnoVery.ru

да — «володимерово племя», потомков Мономаха и Всеволода Ярославича — другой, черниговским Ольговичам.

Интересно, что сами киевляне (устами летописца) обращаются для оправдания своих деяний к предшествующему прецеденту — восстанию 1068 г.: при этом себя они изображают поборниками законной княжеской власти, ибо расправляются с Игорем как с врагом Изяслава Мстиславича, в отличие от восставших в 1068 г. «злых людей», которые, напротив, освободили и возвели на престол противника законного князя, отчего «много зла бысть граду» (*ПСРЛ*. Т. II. Стб. 349).

Игорь Ольгович, в отличие от своего отца и старшего брата, может считаться столь же «бездеятельным» или неудачливым князем, как и его тезка и пращур Игорь Старый, но и его «деяния» не менее подробно описаны в русских летописях. Летописцы, равно как «заказчики» и «потребители» летописи, исходили из собственных критериев оценки деяний той или иной личности, подробно передавая не вполне блестящие, с точки зрения современного историка, поступки, приводившие к социальным конфликтам. Особое внимание к этим конфликтам — восстаниям против «чужих» князей и их дружины, творящей насилие, и поиски «своего» князя, который соблюдал бы «ряд», заботился о горожанах и крестьянах (смердах) — характерны для русского летописания и русской истории всего домонгольского периода. Суть в том, что единичные исторические факты, будь то незавершенный поход на Царьград или неудачный сбор дани, как это было с Игорем Старым, — формирующаяся историческая традиция превращала в важнейшие **прецеденты** становления русского государства, его идеологии и права. Уже составитель Начальной летописи беспристрастно передавал расправу над Игорем Старым и месть Ольги: для него это был действительно правовой прецедент — алчность князя и жестокость расправы (как и «язычество» всех участников этой исторической драмы) не осуждаются летописцем.

Эти события древнейшей русской истории, не служившие славе первых русских князей, позволяют обнаружить смысл и функции летописания в той сфере, зависимость от которой летописцев считалась очевидной в критической послекарамзинской историографии: княжеская власть нуждалась в знании прецедентов государственной истории. Вопрос заключается также в другом: в советской историографии распространено было представление о том, что подробное описание кровавой расправы над восставшими призвано было устрашить противников княжеской власти. Это представление кажется настолько же наивным, насколько наивным ныне представляется отношение к древлянскому восстанию как к началу классовой борьбы. Однако в русской летописи, завершающей древнерусский период средневековой истории и повествующей уже о событиях второй половины XIII в., — Галицко-Волынской, приводится пространный эпизод, также описывающий конфликт между князем и горожанами, где сам князь (пером летописца) свидетельствует о «политических» функциях летописания. Отдаленный потомок Мономаха и сын знаменитого князя Даниила Галицкого, Мстислав в 1289 г. наследовал стол во Владимире Волынском, его же племянник Юрий занял один из волынских городов — Берестье, опираясь на поддержку горожан (коромольников) и «по свету безумных своих бояр молодых». Мстислав был законным наследником, его брат Владимир завещал ему волость «при царех и при его ряд-

https://RodnoVery.ru

цях» — завещание было санкционировано ордынским ханом (царем для подвластных ему русских князей) и его чиновниками. Под угрозой татарской карательной экспедиции Юрий должен был оставить Берестье, «пограбив все дворы стрыя своего». Вошедший в Берестье Мстислав велел писцу составить грамоту, в которой облагал город данью: включенная в летопись грамота завершалась словами о крамоле берестьян — «а вопсал есмь в Летописець коромолу их» (*ПЛДР*. XIII в. С. 416—420; ср. *Лихачев* 1983. С. 356). Грамота, таким образом, включалась в исторический и правовой контекст летописи, которая оказывалась юридическим памятником не только для князя, но и для подданных. Соответственно, прочие вставки юридических документов в летопись — будь то договоры с греками или «Русская правда» (см. ниже) — не суть просто «вставки», «маргиналии»: летопись синтезировала собственную правовую государственную историю.

Эта история в христианском государстве обретала провиденциальный смысл, государственная власть — сакральную санкцию. Поэтому совершенно по-иному относятся летописцы к убийству Игоря Ольговича (в сравнении с его языческим тезкой): действия киевлян, несмотря на их «оправдательные» отсылки к прецеденту 1068 г., объявляются **«беззаконными»**, и дело не только в том, что толпа расправилась с князем-монахом (канонизированном впоследствии в родном Чернигове) без видимых «правовых» норм — Игоря живым дотащили до княжого двора и убили там, очевидно имитируя княжой суд. Дело в том, что толпа, по летописи, «надругалась над **царским** и **священным** телом» (*ПСРЛ*. Т. II. Стб. 352—353), Игорь уподоблялся «святым православным царям» и самому Христу; князь не просто изображался неприкосновенной особой — претензии на царское достоинство, царский титул в ранних памятниках древнерусской литературы неотрывны от этого византийского представления о сакральном царстве (ср. *Водов* 1978; *Живов, Успенский* 1987. С. 49 и сл.; *Поппэ* 1997. С. 115).

Эти претензии на титул и власть «кесаря» (несмотря на явно агиографический, а не «юридический» контекст летописного описания), равно как и более ранние притязания на титул и власть кагана, обнаруживают стремление выйти за пределы той власти «судить и рядить по праву», которые были установлены архаичной системой договоров между княжеским родом и «племенами» и выросшими на старых «племенных» землях городами. Обращение русских князей к традициям Хазарского каганата и Византийской империи было не только проявлением внешней экспансии — оно было необходимо и для внутреннего упрочения Русского государства.

Обращение к Византии последовало, по предположению Г. Г. Литаврина, немедленно после смерти Игоря Старого. Княгиня Ольга, дав фиксированные «уроки и уставы» подвластным славянским племенам, как и Олег, активизирует византийскую политику. Как бы ни датировать поездку Ольги в Царьград — 946 г. (Г. Г. Литаврин) или 957 г. (А. В. Назаренко) (летописная датировка — 955 г. — неточна), очевидно, что уже до своего визита она принимает оглашение — объявляет о намерении креститься — в Киеве и отправляется на прием в Константинополь уже со своим священником. Неясно, добилась ли она успеха сразу, но в конце концов ее крестил сам Константин Багрянородный, и княгиня получила крещальное имя императрицы Елены

https://RodnoVery.ru

и, по летописному преданию, титул «дочери» императора (ср. *Литаврин* 1981; *Василевски* 1991; *Назаренко* 1994. С. 61 и сл.).

Казалось бы, стремление Ольги к введению христианства на Руси должно было встретить сочувствие в Царьграде, но, по летописи, Ольга осталась недовольной результатами визита и поначалу отказала прибывшим в Киев греческим послам в отправке «воев» на помощь Византии. Более того, она отправляет в 959 г. послов к германскому королю Оттону I, сопернику Византии, претендующему на императорский титул, с просьбой прислать на Русь епископа. Вероятно, греки не усердствовали в устройстве самостоятельной русской церкви и не только потому, что греческая церковь вообще не усердствовала в миссионерской деятельности среди «варваров»(в отличие от латинской). Установление единого «закона», государственной религии и признание единого легитимного правителя государства, принятого в «Византийское содружество», безусловно содействовало бы укреплению Руси, но лишало бы византийскую дипломатию свободы маневра в отношениях со «всей княжьей» — «архонтами». С другой стороны, сама Ольга, наследница той правовой традиции, которая диктовалась договорами руси с греками — диктовалась с позиции силы, — явно не готова была признать себя вассалом империи, занять то место, которое отводила Русскому государству и другим «варварским» государствам официальная византийская доктрина «содружества народов»: такими вассалами становились (или считались), видимо, отдельные князья-архонты окраинных русских княжеств уже в начале удельного периода — Олег Тмутараканский, Володарь, княживший в Перемышле (ср. *Оболенский* 1998. С. 246, 293; *Бибиков* 1981. С. 68 и сл.). Право на создание собственной церковной организации пришлось в буквальном смысле завоевывать уже Владимиру Святославичу, а тем временем наследник Ольги Святослав вернулся к традиционным для древней Руси приемам «дипломатии».

2.3. Святослав: Русская земля и «империя» на Дунае

Портрет малолетнего княжича, номинально возглавляющего отнюю дружину — выступая против древлян, Святослав не может бросить копье дальше ног собственного коня — издавна вызывает сомнения у историков. Основываясь на условности ранних летописных дат, исследователи обычно сомневаются в малолетстве Святослава: ведь по данным Константина Багрянородного, при жизни Игоря он самостоятельно «сидел» в Новгороде, во «внешней Росии». Однако как раз этот исторический мотив не противоречит позднейшим источникам: князья, претендующие на власть над Новгородом, не раз держали там сыновей-младенцев — уже упоминался характерный случай с заменой такого княжича, сына Всеволода Большое Гнездо, на старшего Константина. Напротив, когда в Новгороде оказался взрослый сын киевского князя (внук Святослава Ярослав), он перестал платить в Киев дань...

Христианизаторская деятельность Ольги была, видимо, приостановлена с началом правления Святослава, упорствующего со своей дружиной в язычестве. Правда, и он действовал первоначально в русле провизантийской поли-

https://RodnoVery.ru

тики, что, очевидно, развязало ему руки на Востоке. А. Н. Сахаров (1982. С. 96—97) отмечает, что в 964 г., когда русский вспомогательный отряд (все же посланный в Византию еще в 960 г. в соответствии с договором Игоря 944 г.) сражается на стороне греков с арабами, Святослав идет в поход на вятичей — последнее славянское племя, остающееся под властью Хазарии.

Начальная летопись характеризует быт этого князя — первого русского князя, носящего славянское имя, — который должен был разительно отличаться от старого быта дружинников — «гребцов», не любивших сражаться на конях, тех, которым Олег заповедал платить дань «на ключ». В своих многочисленных походах он «воз по собе не возяше, ни котьла, ни мяс варя, но потонку изрезав конину ли, зверину ли или говядину на углех испек ядяше, ни шатра имяше, но подъклад постилаше и седло в головах; тако же и прочии вои его вси бяху» (*ПВЛ*. С. 31). Клок волос — оселедец — на бритом черепе в описании Льва Диакона дополняет облик этого князя-воина, мало отличающийся от облика степняка[23]. Он и расправился с Хазарией в ее степных владениях. После покорения в 964 г. вятичей «иде Святослав на козары; слышавше же козари изидоша противу с князем своим каганом[...] одоле Святослав козаром и град их [и] Белу Вежу взя. И ясы победи и касогы». Под хазарским градом, видимо, следует понимать столицу Итиль (Атил) в низовьях Волги; Белая Вежа, как стала по-русски называться крепость Саркел, построенная для хазар византийцами на Дону, превратилась в русский город; князь победил ясов (аланов) и касогов на Северном Кавказе; видимо, тогда под власть Киева попала Тмутаракань. Разгрому, судя по всему, подвергся домен кагана — «кочевье», описанное в письме царя Иосифа, с Саркелом на западном рубеже и Итилем (Атил) — зимовищем (*Плетнева* 1986. С. 49—50). Стало быть, князь совершил, по летописи, круговой поход по владениям хазар, пройдя с нижней Волги на Дон, и вернулся в Киев (ср. *Артамонов* 1962. С. 426—428). Это планомерное завоевание каганата завершилось признанием за русскими князьями титула «каган» не только de facto, но и de jure: недаром митрополит Иларион называл Владимира Святославича и внука Святослава Ярослава Мудрого «каганами», — предполагают, что этот титул был признан за русскими князьями в Византии (*Василевски* 1991. С. 14 и сл.). Во всяком случае тогда, когда в Тмутаракани сидели русские князья, они могли именоваться «архонтами Матрахи, Зихии и всей Хазарии» — такова византийская печать Олега Святославича (*Янин* 1970. С. 26 и сл.), сына черниговского князя — среднего Ярославича.

Это признание не было простой констатацией успехов русской экспансии — Византия постоянно нуждалась в военной помощи Руси, просила «воев» у Игоря и Ольги — настал черед и Святослава. Князь вторгся в 968 г. в Болгарию как союзник Византии, но имел, согласно летописи, далеко идущие планы — сделать «середой» своей земли Переяславец на Дунае. Можно предполагать, что этот замысел был реальной «геополитической» программой русского князя, а не просто последовательной реализацией в летописи

[23] Если у Фотия не было определенных «этнографических оснований», кроме имени «рос» и северного происхождения самого народа, отождествить русь с конными Гогом и Магогом, то Лев Диакон уже с полным основанием цитирует Иезекииля в связи с нашествием полчищ Святослава.

https://RodnoVery.ru

идеи «славянского единства»[24]: во всяком случае, деяния предков Святослава давали основание (прецедент) мечтать о власти над славянством (по крайне мере, восточным) — власти, простирающейся до «дунайской прародины». Само имя его столицы — Переяславец, «Малый Преслав» (при том, что сама столица Болгарии Преслав уже находилась в руках руси) — видимо, призвано было продемонстрировать претензии князя (ср. летописную этимологию названия другого — русского Переяславля, города, который должен был «переять славу»)[25]. Эти замыслы можно считать тем более актуальными, что в эти же годы Германия начинает претендовать на власть над славянством, и активность немецких миссионеров простирается до Руси (ср. *Назаренко* 1994. С. 84 и сл.). Политические события 60-х гг. X в. обнаруживают небеспочвенность подобных притязаний Святослава — ведь сама Византия находилась в 970 г., в разгар военных действий Руси, в состоянии войны с Оттоном I (ср. *Назаренко* 1994. С. 80 и сл.). В войске князя находились женщины (ср. Лев Диакон IX.6), и даже если это были пленницы, а не сопровождавшие дружины руси «девушки», виденные Ибн Фадланом, все это, наряду с шестидесятитысячным войском, собранном из молодежи, могло свидетельствовать о серьезности намерений Святослава и его дружины переселиться на Дунай[26]. Грекам пришлось прибегнуть к традиционному средству борьбы с Русью — натравить на нее печенегов. Слова киевлян, пославших к Святославу сообщить о печенежской угрозе, также свидетельствует о том, что князь намеревался переместить свой стол из Киева и Русской земли на Дунай: «Ты, княже, чюжея земли ищеши и блюдеши, а своея ся охабив» (*ПВЛ*. С. 32). Святослав прогоняет печенегов «в поле» и вновь собирается на Дунай.

Печенежский эпизод 969 г. напоминает о проблеме государственной власти — не только управления Русской землей, но и о проблеме защиты ее от внешней угрозы в отсутствие киевского князя. Во время осады Киева «людье оноя страны Днепра в лодьях» собираются на левобережье, и их *воевода* Претич решается на прорыв осады и спасение Ольги с княжичами — «аще ли сего не створим, погубити ны имать Святослав» (*ПВЛ*. С. 32). Пришедшему на переговоры печенежскому хану Претич признается, что он не сам князь, но «мужь его, и пришел есмь в сторожех, и по мне идеть полк со князем». Хан заключает мир с Претичем, обмениваясь с ним дарами, но печенеги не снимают осады Киева, оставаясь на Лыбеди. Очевидно, что повествование о Претиче — вставка в летописный текст о печенежской осаде (*ПВЛ*. С. 445), но

[24] Почти теми же словами, что Святослав, описал свою землю Иштван I Венгерский в 1030 г.: «Гости, приезжавшие из разных стран, привозят языки, обычаи, орудия и различное оружие, и все это разнообразие служит королевству украшением, двору — убранством, в врагам — устрашением. Ибо королевство, в котором лишь один язык и один обычай, — слабо и непрочно» (*Ле Гофф* 1992. С. 260).

[25] Впоследствии, видимо, и поход самого Святослава воспринимался как прецедент в «дунайской» политике Владимира Мономаха (ср. *Янин, Алешковский* 1971. С. 48) — в 1116 г. Мономах отправил в дунайские города своих посадников, а затем сына Вячеслава, который потерпел неудачу под тем же Доростолом, где был разбит Святослав.

[26] Ситуация напоминает состоявшийся ранее — в 940-е годы — поход Руси на Бердаа в Закавказье (ср. *Минорский* 1963) и колонизационную активность норманнов в Западной Европе.

https://RodnoVery.ru

вставное предание о «людях оной страны» — Днепровского Левобережья — и их воеводе обнаруживает как раз ту летописную тенденцию, которой пронизаны «сказания о первых русских князьях». В летописных сказаниях первые русские князья — только киевские князья, княжеский *род русский* («архонты росов» Константина Багрянородного) упоминается лишь в договорах с греками. Соответственно, угроза Претича печенегам — о княжеском полке, идущим за «сторожами» воеводы, воспринималась исследователями как стремление напугать хана подходом самого Святослава. Между тем во вставке Претич говорит как раз о князе *оной страны* — черниговского Левобережья. «Княжеские» курганы Чернигова (один из которых без особых оснований приписывается современными историографами самому Претичу) относятся как раз ко времени Святослава (ср. *Рыбаков* 1949 и ниже, главу 5.2). Очевидно, этот князь был «под рукой» Святослава — иначе Претич не боялся бы киевского сюзерена; более того, левобережный воевода явно лукавил, ибо за ним не было княжого полка — этот полк должен был принимать участие в кампании на Балканах (как в предшествующем поколении русского рода пресловутый «царь руси» — Хельгу Кембриджского документа должен был участвовать в походе Игоря на Царьград: ср. *Голб, Прицак* 1997. С. 132 и сл. и ниже, главу 5.2).

По летописи Святослав, стремящийся утвердиться в центре Европы, встречает оппозицию не стороны княжеского рода и воевод, а в лице горожан — киевлян, а затем новгородцев: это первое очевидное (не «перекрывающееся» ритуализованными «деяниями», как это было в случае с Ольгой) в летописи упоминание той позиции городов в отношениях с князьями, которая была характерна для всего начального периода русской истории. Святослав не мог просто оставить свой тыл, тем более что его мать Ольга умерла: он сажает в Киеве старшего сына Ярополка, а в непокорной — правобережной — древлянской земле Олега. Тогда и новгородцы требуют себе князя — туда отправляется малолетний (как некогда сам Святослав) Владимир. Святослав, князь, который более всех предшествующих правителей мог претендовать на «самовластие» в «своей» земле, должен был уряжаться уже не просто с племенами, а с городами. «Древлянская проблема» остается актуальной для русского князя, недаром он сажает у древлян в Овруче сына Олега, но именно в «градах» воплощается своеволие племен — в градах запираются восставшие древляне от Ольги. Вместе с тем без «ряда» с городами, как уже говорилось, княжеские общегосударственные предприятия были невозможны — в городах не только концентрировались средства и кормилась дружина, города сами поставляли свежие контингенты для княжеского войска.

За пределы этой системы, видимо, стремился выйти Святослав, утвердив центр своей новой «империи» на Дунае. Лев Диакон (VI.10) приписывает ему «надменную и дерзкую» речь, произнесенную перед послами Цимисхия: «Я уйду из этой богатой страны (Болгарии — *В. П.*) не раньше, чем получу большую денежную дань и выкуп за все захваченные мною в ходе войны города и за всех пленных. Если же ромеи не захотят заплатить то, что я требую, пусть тотчас же покинут Европу, на которую они не имеют права, и убираются в Азию, а иначе пусть не надеются на заключение мира с тавроскифами». Речь Святослава звучит, естественно, в византийской передаче — наименование греков ромеями, а русских — тавроскифами обнаруживает традици-

https://RodnoVery.ru

онные византийские стереотипы. Но суть самих претензий совпадает с летописными известиями о планах Святослава; «взявши копьем» Переяславец на Дунае, князь «посла к греком, глаголя: "Хочю на вы ити и взяти град вашь, яко сей"» (ср. упомянутую судьбу хазарского «града» и Белой Вежи). Эти претензии напоминают о давних (VII в.) временах, когда славяне в процессе расселения «захватили у ромеев Грецию», и о летописной «дунайской» легенде о Кие (и Киевце), принявшем почести от цесаря. Но для греков более актуальными были не столь древние события. За полстолетия до Святослава болгарский царь Симеон осадил столицу империи (которую и сами греки называли Градом, как Святослав), объявив «эту страну» царством своего отца — князя Бориса: царь Симеон действительно претендовал на власть над империей, о чем свидетельствовал принятый им титул, и Святослав, оказавшийся хозяином Болгарии, продолжал его «царскую» дипломатию завоевания (ср. *Оболенский* 1998. С. 123 и сл.; *Литаврин* 1986. С. 107; об «имперской идее» Святослава — *Настасе* 1997. С. 256).

Цимисхий в ответе Святославу ссылается на другую традицию, напоминая о традиционных мирных договорах с русью, в том числе и о договоре, предшествующем миру с Игорем. Князь сам, конечно, помнил об этой традиции — он требовал выкупа за захваченные города, как некогда Олег требовал дани от Царьграда. Но «льстивые» греки[27] во время переговоров сосредоточили все силы для борьбы с русским князем и отрезали ему пути к отступлению, введя флот на Дунай.

Разбитый греками, Святослав вынужден был отправиться на Русь за «большей» дружиной — то есть вернуться к сложившейся системе мобилизации войска на «племенных землях», но, очевидно, не мог ждать от них поддержки. Реваншу, даже тому, на который подвигся отец Святослава Игорь в 944 г., не суждено было осуществиться — князь пал на Днепровских порогах в печенежской засаде, куда он пошел сам, не внемля совету мудрого воеводы (ср. главу 5.2). Напротив, греки, использовавшие традиционный печенежский фактор в борьбе с русской экспансией, взяли реванш за поражение, понесенное некогда от «варваров» болгар: как некогда хан Крум сделал чашу из черепа убитого императора Никифора, так печенежский хан Куря стал похваляться на пирах чашей, сделанной из черепа Святослава. «Дунайская» тема еще не раз возникала в политических устремлениях последующих русских князей, прежде всего — галицко-волынских, но никто из них (вплоть до славянофильской мечты о русском «всеславянском царе») не стремился переносить туда центр своей земли.

---

[27] Лев Диакон (VI.10) подтверждает претензии Святослава, изложенные летописцем, и стереотипы, бытовавшие в русской среде в отношении греков: угрожая «разбить свои шатры у ворот Византия», князь заявляет, что в битве он покажет грекам, что русские — «не какие-нибудь ремесленники, добывающие средства к жизни трудами рук своих, а мужи крови, которые оружием побеждают врага». Комментаторы (*Лев Диакон*. С. 201) видят в этих словах презрительный намек на византийское фемное войско, состоявшее из крестьян; в скором будущем воевода другого киевского князя — Святополка Окаянного — будет презрительно именовать поддержавших Ярослава Мудрого новгородцев «плотниками», а суздальские бояре уже в конце XII в. назовут жителей Владимира своими холопами-каменщиками: гордецов будет ждать одна судьба — они потерпят поражение.

https://RodnoVery.ru

Характерно, что упреки, высказанные Святославу киевлянами, и уроки его правления были усвоены русской традицией: в «Задонщине» «первая слава» провозглашается Игорю Рюриковичу, вторая — Владимиру Святославичу, третья — Ярославу; Святослав был пропущен...Руси нужна была не слава завоеваний, а защита от завоевания. Память о герое Святославе, «муже крови», не сохранилась в былинном эпосе — в центре эпического мира оказался созидатель Владимир.

2.4. Владимир Святославич: византийский образец и борьба за единовластие

Оставивший «свою землю» Святослав посадил в ней трех своих сыновей — государственная власть как бы вернулась в изображении летописи к «исходному» состоянию, во всяком случае, к мотиву трех братьев, с которого та же летопись начинала историю Русского государства. Из летописных текстов очевидно, что старейший брат имел право на главный стол — Рюрик сел в Новгороде, городе-инициаторе «ряда» о призвании, Ярополку Святославичу достался Киев. Неясно, однако, было ли это представление о «старейшинстве» исходным, свойственным княжескому роду, или являлось реконструкцией летописца, как и мотив трех братьев.

Из договоров руси с греками явствует, что киевский князь действительно был главой прочй «княжьи», но среди этих князей в договоре Игоря специально упомянуты лишь сын и племянники. Отношения между братьями по смерти князя-отца оставались неурегулированными, судя по смутному сообщению летописи о внезапной смерти Трувора и Синеуса и, конечно, судя по описанным летописью усобицам между братьями — сыновьями Святослава (ср. *Ключевский* 1987. С. 180; *Пресняков* 1993. С. 30). Повесть временных лет, очевидно, в соответствии с киевской княжеской традицией, последовательно проводила идею старейшинства киевского князя (недаром в предисловии к Новгородской Первой летописи специально подчеркивается, что Новгородская волость — власть была прежде киевской), не упоминая соправителей первых русских киевских князей (в том числе Хлгу Кембриджского документа).[28]

Мы уже могли убедиться, насколько важными для строительства не только государственной идеологии, но и самого государства были реальные прецеденты — исторические конфликты, сохраняемые летописью. Расправа Ярополка с братьями, убийство Олега и бегство Владимира за море привели к тому, что киевский князь посадил своих посадников в Новгороде и «бе володея един в Руси» (как некогда «прия власть един Рюрик» — *НПЛ*. С. 107). Показательно, впрочем, что летописец не осуждает за усобицу Ярополка столь же решительно, как Святополка Окаянного (скорее, осуждается Свенельд): видимо, старейшинство Ярополка не вызывает у летописца сомнений. Внешний и редко привлекаемый источник по русской истории — панегирик св.

[28] Неясным для летописца остается и происхождение Рогволода, правившего в Полоцке — городе кривичей, которым, по летописи, распоряжался еще Рюрик, посадив там своего мужа. Возможно, там сохранялась власть княжеских посадников, как и в Турове, где, по летописи, сидел варяг Туры (скорее, впрочем, это «народная» этимология летописца, глосса-комментарий к заморскому происхождению Рогволода).

https://RodnoVery.ru

Бонифацию, включенный в Житие св. Ромуальда около 1040 г., — может свидетельствовать о том, что летописное предание о происходившей на Руси в 970-е гг. усобице опирается на историческую традицию.

Бонифаций является для проповеди к «королю Руси» и являет чудо — проходит невредимым сквозь пламя — после чего король и народ принимают крещение. Этот традиционный агиографический мотив (неопалимое Евангелие демонстрирует росам и епископ, посланный к ним при императоре Василии I) имеет продолжение, которое может быть связано со «спецификой» русской истории. У короля Руси оказывается два брата: тот, что жил вместе с королем, отказался принять крещение и был убит; второй брат правил отдельно, и когда Бонифаций пришел к нему с проповедью, упорствующий язычник убил святого. Тогда убийцу поразил недуг — оцепенение, от которого тот излечился лишь по принятии крещения по настоянию короля Руси (*Назаренко* 1994. С. 101).

Трудно сказать, насколько этот агиографический сюжет отражает русскую реальность: Ярополк, при всей очевидности того, что Русь стояла на пороге крещения (см. подробнее в главе 5) и принимала не только греческих священников, но и латинских миссионеров, едва ли был христианином — он похоронил брата Олега по языческому обряду под курганом у Овруча, и сам был похоронен так же (христианского погребения останки братьев удостоились лишь в 1044 г. при перенесении в Десятинную церковь). Но распри между братьями и главенство над ними «короля» действительно напоминают ситуацию на Руси. Кроме того, традиционный мотив недуга, поразившего упорствующего язычника, напоминает о болезни, внезапно поразившей князя Владимира, сомневавшегося в том, принимать ли ему крещение, в Корсуни (см. ниже в главе 5.4).

Так или иначе, и «внешние», и летописные источники согласно свидетельствуют о том, что и для внешних отношений, и для упорядочения отношений внутренних Руси необходимы были новая идеология и новое право. После очередного внутригосударственного конфликта наступает эпоха новых реформ в правление Владимира.

С упрочением Древнерусского государства и новым пониманием его внешних и внутренних целей при Владимире меняется отношение к экзогенным факторам государственного развития — в том числе к варягам, Хазарии (Тмутаракань и Белая Вежа оказались под властью Руси) и Византии. Русские князья не раз призывали варягов из-за моря, и те вливались в их дружину (русь), но при Владимире произошел конфликт с варягами, демонстрирующий перемены в их положении. В 980 г. (по другим данным в 978 г.) при помощи варягов Владимир, княживший в Новгороде, захватывает Киев и убивает Ярополка. Варяги требуют откуп с захваченного города, положенный им еще по «уставу» Олега. Владимир тянет время, обещая собрать деньги, а когда варяги понимают, что откупа им не будет, и просятся в Царьград, князь отправляет с ними послание императору, где советует не держать наемников в столице. Эта отсылка — изгнание соперников (позднее и родственников), претендующих на власть, в Царьград (Византию) становится традиционным для политики русских князей. При этом Владимир отбирает среди варягов «мужей добрых, смысленых и храбрых» и раздает им грады (*ПВЛ*. С. 37). После выяснения отношений с варягами, говорит летописец,

https://RodnoVery.ru

«нача княжити Володимер в Киеве един». Дело здесь не только в изменившемся отношении русского князя к варягам как к чужакам — дело в иных задачах, которые стояли перед единовластным правителем Руси.

В 980 г. князь пытается объединить подвластные ему «языки», учредив в Киеве «межплеменной» пантеон, в который были включены, помимо славянских богов, иранские боги тех языческих народов, которые были некогда подвластны завоеванной Святославом Хазарии. Очевидная неудача этой попытки привела к «выбору веры», в целом предопределенному столетним общением с Византией, Болгарией и Slavia Orthodoxa в целом. О главном деянии Владимира — крещении Руси — пойдет речь специально в главе 5. Сейчас следует отметить, что князь (согласно летописи) сначала расширил пределы своей земли на западе, заняв «ляшские» города Червень и Перемышль, но затем одновременно должен был расширять Русскую землю на западе — у ятвягов (983) и восстанавливать власть в завоеванных отцом хазарских землях: ему так же дважды (в летописной интерпретации) приходилось подчинять вятичей (*ПВЛ*. С. 38 под 981—882 гг.), а его поход против радимичей (984), видимо, завершал деяния Олега по «окняжению» былого хазарского «доминиона». Логическим продолжением этих деяний в левобережье Днепра стал поход на волжских болгар 985 г., повторяющий поход Святослава. В другом произведении, определенная дата которого неясна, — в «Памяти и похвале князю Владимиру» Иакова Мниха — победоносные походы Владимира относятся ко времени после крещения; князю помогала «рука Господня»: «радимице победи и дань на них положи, вятичи победи и дань на них положи, и ятвяги взя и серебряныя болгары победи, и на козары шед, победи я и дань на них положи» (*БЛДР*. Т. 1. С. 322). Неясно, насколько эти сведения отражают реальные военные предприятия князя (ср. *Новосельцев* 1990. С. 223—231), о походе которого на хазар летописи ничего неизвестно, а насколько — переиначивают летопись, приписывая христианину Владимиру те же подвиги, что совершил язычник Святослав. Но ясно, что в отношении к Византии Владимир следует, скорее примеру своей бабки Ольги, но не отца — завоевателя: его поход на византийский Херсонес — Корсунь преследует не цели завоевания, но цели приобретения культурных благ и руки багрянородной принцессы Анны. Он не ищет «чужой земли», но переносит культурные блага в свою землю. При этом князь, приведший в Киев греческих попов и царевну, явно ориентируется не только на византийский, но и на альтернативный ветхозаветный образец — недаром летописец сравнивает его с Соломоном (см. ниже, 5.5).

Духовные обретения Владимира не обеспечивали еще его политического единовластия на Руси, и византийский образец был тут неприменим. Возросшее значение русских городов, с которым столкнулся Владимир на пути к власти, в первую очередь, Новгорода, Полоцка и Киева, привели его к новой общегосударственной реформе, последовавшей, по летописи, сразу за крещением Руси в 988 г.

Прежние «уставы» Олега, Игоря и Ольги поддерживали систему погостов для сбора дани. В 988 г. Владимир раздал сыновьям города — «посади Вышеслава в Новегороде, а Изяслава Полотьске, а Святополка Турове, а Ярослава Ростове». Здесь же формируется (или сохраняется) «лествичная» система замещения столов братьями по старшинству: «Умершю же старейшему Выше-

https://RodnoVery.ru

славу Новегороде, посадиша Ярослава Новегороде, а Бориса Ростове, а Глеба Муроме, Святослава Деревех, Всеволода Володимери (Волынском, основанном на недавно "окняженной" территории волынян — *В. П.*), Мстислава Тмуторокани» (*ПВЛ*. С. 54). Старшие Святополк Туровский и Изяслав Полоцкий, как уже говорилось, выпадают из этой «лествичной» системы. Сеть погостов как станов для дружины, собирающей дань, отмирает, княжеская власть упрочивается непосредственно в русских городах и на вновь обретенных землях, где киевский князь держит своих сыновей — княжеский род — как посадников.

Следующая акция Владимира также связана с упрочением сети городов и заботой о столице — Киеве: «Се не добро, еже мал город около Киева», — говорит князь и велит «ставить города» по Десне, Вострe, Трубежу и другим пограничным рекам, за которыми кочуют враждебные печенеги. Здесь был основан и третий по значению город княжеского домена — Русской земли, — Переяславль. Летописная легенда приводит народную этимологию, объясняющую название этого города: русский отрок-кожемяка победил на Трубеже — «переял славу» — великана печенежина. Ойконим возводится к не засвидетельствованному в источниках славянскому имени *Переяслав*, но вероятно, что это название было топонимическим воспоминанием о походах Святослава (ср. *Перхавко* 1995), равно как городище Киевец на Дунае и Киев на Днепре напоминали о легендарном Кие. Столица Болгарии Преслав и Переяславец («Малый Преслав») на Дунае не стали центрами державы Святослава, но князь Владимир (ср. о болгарской форме самого имени *Владимир — Сендерович* 1996. С. 302) основал собственный Переяславль на границе крещеной Русской земли, и эта граница была уже сродни дунайской границе Византии — за ней лежало Дикое поле, кочевали «поганые» печенеги — «варвары» русского средневековья. Недаром Переяславская земля была поименована впервые в русском летописании «украиной» (1187 г., *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 653). Этот главный пограничный город Руси был и одним из ее главных городов вообще: уже в XI в. там была своя епископская кафедра; историки архитектуры считают, что и архитектурные памятники Переяславля испытали влияние болгарской школы (*Комеч* 1987. С. 290—291). Суть здесь, однако, не в этом предполагаемом болгарском влиянии, хотя это влияние на Руси было весьма значимым. Дело в том, что имя *Переяславль* стало в раннем средневековье названием главного города пограничных русских земель: таковы Переяславль Залесский, упомянутый в связи со строительством там Спасского собора при Юрии Долгоруком (1152 г.), и Переяславль Рязанский (1300). Старый Переяславль стал именоваться Переяславлем Русским: на новые пограничные города было перенесено не только его имя, но и имя речки Трубеж. Это была не просто «топонимическая»(ср. *Нерознак* 1983. С. 134—135), но и культурная, и государственная «трансплантация». Эти города, как и крепости, основанные Владимиром, в том числе Владимир Волынский — первый среди русских городов, получивших княжеское имя (ср. ниже о Владимире на Клязьме), были опорными пунктами княжеской власти, «окняжения» Русской земли в широком смысле[29].

[29] В этом отношении показательна и «трансплантация» в Среднее Поднепровье топонима *Корсунь*: город с таким названием на р. Рось упомянут в летописи (*ПСРЛ*.

https://RodnoVery.ru

Укрепление границы, предпринятое Владимиром, сопровождается традиционным для Руси сбором воев от разных племен, но мобилизация эта предназначена уже не для осуществления далекого похода, а для «внутренних» нужд. Владимир «нарубает мужей лучших от словен и от кривич, и от чюди и от вятич» — тех племен, военной помощи которых он обязан киевским столом, и тех, что ему пришлось заново покорять (вятичи), — и населяет ими вновь основанные грады. Представители племен, населявших окраины Русской земли, перемещались к центру — Киеву — для охраны общей границы Руси от кочевников. Племенные границы стираются — единственно важной оказывается государственная граница

Это смешение северных и южных племен, характерное и для юга (Киев), и для севера (Новгород, Ростов и другие города, где стояли дружины сыновей киевского князя) создавало не только новые этнические связи для нового — крещеного — русского народа. Очевидно, что это смешение создавало и новые проблемы, в том числе правовые. Летописное известие о разбоях, умножившихся в правление Владимира, выглядит парадоксальным в контексте того панегирического тона, в котором выдержаны летописные пассажи, посвященные христианскому периоду этого правления. Епископы советуют князю казнить разбойников, и тот сначала отказывается, так как «боится греха» — мотив, кажется, призван проиллюстрировать предшествующее утверждение летописца о том, что Владимир жил в «страхе Божием». «Страх Божий» в данном случае имел, однако, определенный правовой контекст. Еще по нормам закона русского, сохранившегося в договоре с греками 911 г., допускалась материальная компенсация «ближним» убитого в случае, если убийца скроется и не будет убит на месте; разбойников же, по византийскому праву, следовало казнить на месте преступления (*Малингуди* 1996. С. 63—64). Князь уступает требованиям епископов, когда те говорят о «казни с испытанием» — судебным расследованием: он отменяет виру, денежный выкуп, который платили князю за убийство свободного человека, и начинает казнить разбойников. Судебное новшество длится недолго — денежные поступления нужны для борьбы с печенегами, «на оружье и на коних», поэтому вира восстанавливается.

Эта тенденция к «смягчению» наказаний за уголовные преступления обнаруживается Д. Оболенским (1998. С. 33—338) уже в первом славянском законодательном памятнике, составленном во время моравской миссии Константина и Мефодия на основе византийской Эклоги. В «Законе судном людем» лица, повинные в тяжких преступлениях, не подвергались «казни» (ослепление, отрезание носа и т. п.) в соответствии с византийским законом, а подлежали продаже в рабство. Однако ближе к летописному тексту сентенция «Жития св. Вячеслава» (т. н. Легенда Никольского): чешский князь «и людем себе порученым противу съгрешению казнити стыдяшеся, аще ли дос-

---

Т. 1. Стб. 357) под 1169 г. в связи с набегом половцев, которые двигались и по левобережью к Переяславлю, и по правому берегу к Киеву — к тем рубежам, которые и стремился укрепить Владимир (ср. *Моргунов* 1999). По данным археологии город был основан на рубеже X—XI вв. (*Куза* 1996. С. 184) — очевидно, Владимир перенес название захваченного им византийского Херсонеса на одну из крепостей пограничной русской реки.

https://RodnoVery.ru

тойнаго закона лютость не твори, любы греха в том блюдяшеся» (*Рогов* 1970. С. 73). Эта чешская житийная традиция оказала большое влияние на древнерусскую словесность — не только на «жития» Бориса и Глеба и Андрея Боголюбского (ср. ниже), но и на летопись (ср. *Кралик* 1963). Но нельзя не заметить, что те же проблемы волновали ранее крестителя Болгарии Бориса: позволяет ли требование любви к ближнему и милосердия карать и казнить преступников, — спрашивал тот у папы Николая. Папа отвечал, что правосудие необходимо смягчать милосердием (*Оболенский* 1998. С. 100). Переход от традиционного (обычного) права к государственному и церковному законодательству порождал общие проблемы у правителей этих славянских государств[30].

Очевидно, что судебная реформа была необходима — обычное племенное право с вирой-откупом воспринималось уже как архаизм и, видимо, было недейственным, если не сдерживало «разбоев»: это естественно, если учитывать интенсивное разрушение племенных структур, происходившее как раз в силу реформ Владимира и крещения Руси (ср. о Болгарии: *Оболенский* 1998. С. 95 и сл.; *Фроянов* 1995. С. 22 и сл.); см. ниже (глава 5.6) о движении волхвов с грабежом «лучших мужей и жен» в конце XI в. и расправе с ними княжеского воеводы. Но византийское право, которое рекомендовали ввести на Руси греческие епископы, не учитывало специфики русской государственности, прежде всего — княжеского суда и источников пополнения княжеской казны. Правовая реформа Владимира в этом отношении была обречена, и продолжатели государственного правотворчества — Ярослав Мудрый и Ярославичи — в Русской правде стремились к тому синтезу традиционных и византийских правовых норм (ср. *Щапов* 1978; *Милов* 1996), который был характерен уже для «прецедентного» права договоров руси с греками («закона русского» — см. *Малингуди* 1996. С. 63).

Это творческое отношение к византийскому образцу становится характерным для древнерусской традиции и выглядит даже «дуалистичным», когда декларируемый образец остается далеким от живой реальности (ср. о русском средневековом праве: *Живов* 1988). «Двойственным» оказывается и «имидж» самого Владимира: по летописи он — христианский просветитель, оказывающийся одновременно носителем традиционных для княжеской власти ценностей. Он творит пиры для своей дружины по воскресеньям («по вся неделя»), приспосабливая к христианским обычаям (в основе которых был ветхозаветный образец — пиры Соломона: ср. ниже, глава 5.5) дружинный быт, раздает милостыню убогим, а дружине богатства: «бе бо Володимер любя дружину, и с ними думая о строе земленем, и о ратех, и о уставе земленем». В летописи не говорится, однако, о той коллизии, которая непременно

[30] Уже в эпоху становления Московского царства и очередного идеологического кризиса — борьбы с еретиками — великий князь Иван III спрашивал игумена Волоцкого монастыря Иосифа: «Как писано, нет ли греха еретиков казнити?» (*Казакова, Лурье* 1955. С. 437). У Иосифа был готов ответ: еретиков должно казнить православному государю, ибо речь шла о спасении не единичных заблудших душ, а целого и единственного православного государства. Характерно, как и в других случаях, касающихся основополагающих государственных актов, обращение правителей к авторитету Писания (ср. ниже).

https://RodnoVery.ru

должна была стать последствием неудавшейся правовой реформы Владимира: в первой же статье «Русской правды», данной уже Ярославом Владимировичем (см. ниже), сохраняется языческий обычай кровной мести, неприемлемый для церкви (ср. *Щапов* 1989. С. 183). «И живяше Володимер по устроенью отьню и дедню», — завершает традиционной фразой этот пассаж летописец, для которого добрая старая традиция — традиция пиров и советов с дружиной — уже становится «золотым веком» русской государственности, несмотря на то, что и отец, и дед Владимира были не только закоренелыми язычниками, но и конец их «устроенья» был отнюдь не благополучным.

Действительно, этот быт — старый быт, следующие этим традициям князья — «древнии князи» уже для новгородца XIII в., составлявшего введение к Новгородской Первой летописи: они «ины страны придаху под ся; теи бо князи не збираху многа имения, ни творимых вир, ни продаж въскладаху люди; но оже будяше правая вира, дааше дружине на оружье» (*НПЛ*. С. 104). Примерно таким этот быт и остается в фольклорной — былинной — памяти народа, прославляющего «пиры» у ласкового князя Владимира. Но сам Владимир, очевидно, представлял себе дело иначе.

Уже говорилось, что его поход на Византию, точнее — на Корсунь (Херсонес), претендовавший на древнюю самостоятельность античного полиса (ср. *Литаврин* 1986. С. 107; *Поппэ* 1989), — не ставил целью «придать» Руси новые владения. Поход ставил целью обретение христианского просвещения, а в политическом аспекте — женитьбу на багрянородной принцессе. Его христианская супруга Анна, именовавшаяся в летописи царицей (цесарицей), была сестрой Василия II, дочерью императора Романа и внучкой того самого Константина Багрянородного, который решительно отвергал в своем наставлении детям («Об управлении империей») все претензии «варваров» на регалии и родство с императорским домом. Подобно Петру Болгарскому, русский князь мог претендовать на царский титул (каковым его наделяли поздние русские источники — ср. *Оболенский* 1998. С. 214). Введший византийское богослужение и давший церкви десятину, которую дал Храму сам Соломон (см. в главе 5.5), построивший рядом с Десятинной церковью дворец по примеру того же Соломона и императорского дворца с храмом в честь Богородицы в Константинополе X в. (*Комеч* 1987. С. 176), Владимир увековечил свой официальный «имидж» еще одним нововведением, где он также, на первый взгляд, следовал византийскому образцу. Князь стал чеканить собственную золотую и серебряную монету, где он изображался в императорском венце на престоле: легенды на монетах гласили — «Владимир на столе, а се его злато (сребро)», или «Владимире серебро, святого Василя», то есть упоминали княжеское и крещальное имя князя; такая русская легенда, явно опиравшаяся на местные, а не византийские традиции, призвана была продемонстрировать легитимность власти Владимира и его право на собственную чеканку монеты. На реверсе златников Владимира уже в соответствии с византийской традицией (свойственной, впрочем, императорским печатям, но не монетам — *Янин, Гайдуков* 1998. С. 17) изображен Пантократор, на сребрениках — традиционный «знак Рюриковичей» (*Сотникова, Спасский* 1983. С. 60 и сл.), известный по печати князя Святослава и возводимый обычно к тамгообразным знакам Северного Причерноморья (Хазарии).

https://RodnoVery.ru

Претензии Владимира очевидны — он считал себя принадлежавшим к семье византийских императоров. Из источников неясно, претендовал ли он на титул кесаря и получил ли из Царьграда тот венец, который был изображен на его монетах (венец не кесаря — но самого василевса, императора — ср. *Свердлов* 1972), но он носил титул кагана, традиционный для политических притязаний русских князей с IX в.: каганом и «единодержцем земли своей» именует Владимира Иларион в «Слове о законе и благодати», которое явно испытало влияние панегириков византийским императорам (*Молдован* 1984. С. 92; ср. *Василевски* 1991. С. 13—14; *Оболенский* 1998. С. 354—355). Князь действительно имел право на этот хазарский титул, ибо сохранил под своей властью часть территории Хазарского каганата — Тмутаракань, но там сидел его сын Мстислав, а в других городах — прочие сыновья, и единодержавие Владимира было весьма относительным: кальки с греческих титулов «монократор» и «автократор» — «единодержец» и «самодержец» — не вполне соответствовали древнерусским реалиям, ибо византийский самодержец не делил власти с соправителями (ср. *Пресняков* 1993. С. 31 и сл.; *Литаврин* 1999. С. 470 и сл.). «Сказание о Борисе и Глебе» также именует Владимира «самодержцем всей Русской земли», но тут же перечисляет его сыновей и их волости (*БЛДР*. Т. 1. С. 328).

Г. Г. Литаврин (1999. С. 470 и сл.) отметил, что при всех претензиях на «самодержавие», киевский князь не присовокупил к своему титулу «автократора» императорский титул василевса — **царя**: только это сочетание могло бы свидетельствовать о настоящих имперских притязаниях Владимира. Вместе с тем титул «самодержец» означал независимость, суверенитет своей страны — в противоположность византийским представлениям о «содружестве» народов под эгидой императора ромеев (ср. *Оболенский* 1998). Действительно, царем в древнерусской традиции именовался первоначально император ромеев; Иларион в «Слове» сравнивает Владимира с Константином: «он в елинех и римлянех царьство Богу покори, ты же — в Руси: уже бо и в онех и в нас Христос царемь зовется» (*БЛДР*. Т. 1. С. 48). Таким образом, царем на Руси и даже в Византии оказывается не земной правитель, а Царь небесный: Владимир хотя и не именуется царем (ср. *Сендерович* 1996. С. 306— 307), но оказывается равным императору Константину. В древнерусской книжности князья могли наделяться «царским» достоинством, но это был церковно-литературный, а не государственно-правовой этикет: «царями» князья именовались тогда, когда они совершали богоугодные деяния (ср. выше о смерти Игоря Ольговича и *Водов* 1978). Очевидно, что на Руси осознавалась юридическая неправомерность претензий на царский титул русских князей, в отличие от болгарского царя Симеона, который имел право претендовать на титул василевса болгар и ромеев, поскольку был не только свойственником византийского императора (как и Владимир), но и царем в пределах самой империи. Русь лежала вне этих пределов — в «Скифии» — и официально претендовать на царский титул ее правители смогли лишь тогда, когда не только Византийское царство ушло в небытие, но и когда «безбожное царство» Орды оказалось под властью московских князей — при Иване Грозном.

Тем не менее, сыновья Владимира унаследовали от отца его амбиции, ставшие государственной традицией, — свои монеты продолжали чеканить Святополк и Ярослав, последний также именуется у Илариона каганом. Но

https://RodnoVery.ru

иная, более древняя «родовая» княжеская традиция вкупе с активизирующейся позицией городов (волостей) препятствовали воплощению «имперских» амбиций и византийского образца на Руси.

Христианский брак Владимира создавал конфликтную ситуацию в связи с проблемами престолонаследия, ибо старшие сыновья — в том числе ровесники (ср. *Янин* 1998. С. 254) Святополк и Ярослав — были рождены в нецерковном браке, а первый вообще был плодом страшного греха: по «Сказанию о Борисе и Глебе», его мать — пленную греческую монахиню, уже беременную от Ярополка, «залежал» Владимир, и Святополк был «от двух отцов». В древнерусском праве (Русская правда, пространная редакция, гл. 104: *ПРП*. Вып. 1. С. 119) известен сходный казус: «Аже будуть двою мужю дети, а одиное матери, то онем своего отця задниця (наследство — *В. П.*), а онем — своего»; но киевский стол был неделим.

2.4.1. Борис и Глеб: отношение к старшинству

А. Поппэ (1997) усматривает истоки разразившейся после смерти Владимира усобицы также и в том, что князь назначил преемником законного сына от брака с Анной — Бориса, названного в крещении Романом в честь византийского деда. Оба имени были значимыми для Руси, и пример болгарского князя Бориса, принявшего крещение в 864 г. при Михаиле III и добившегося независимости в борьбе с Византией, был не менее актуален для русских правителей, чем пример традиционного наследования стола старшим сыном (тем более, что ситуация со старшинством была неопределенной). Царское крещальное имя — Давид — носил и Глеб, другой сын Анны: Поппэ считает, что Борис и Глеб оказались в летописи сыновьями болгарыни в результате тенденциозного изложения их жития после победы Ярослава в усобице (ср., впрочем, болгарское имя Бориса). Упомянутая исландская «Сага (прядь) об Эймунде», изображающая Ярослава-Ярицлейва коварным и ничтожным правителем, чьи наемники-варяги убили превосходящего его могуществом Бурислейва/Бурицлава лишь благодаря героизму Эймунда (см. *Джаксон* 1994. С. 169 и сл.), позволяет подозревать Ярослава в заговоре против братьев (см. из последних работ — *Хорошев* 1986. С. 13 и сл., анализ источников — *Назаренко* 1993. С. 174—176). Но сага, возвеличивающая собственного героя-варяга, как уже говорилось, ничуть не менее «тенденциозна», чем летописец, использующий княжеское предание.

Так или иначе, Борис был любим «отцемь своимь паче всех» и возглавлял отцовскую дружину в походе против печенегов — то есть был реальным соправителем (ср. о его возможной «десигнации» — провозглашении наследником отцовского стола при жизни Владимира: *Назаренко* 1995. С. 85—86) подобно «кесарю» при византийском императоре — «василевсе» (в своих молитвах, приводимых в «Чтении», Борис именует Владимира его царским христианским именем — Василий). Но византийский образец сталкивается с русскими реалиями, и, когда Владимир умер, по «формальному» старшинству киевский стол занял Святополк. Летопись, Несторово «Чтение о Борисе и Глебе» и «Сказание о Борисе и Глебе» едины в описании последующих исторических событий (ср. *Шахматов* 1908. С. 87 и сл.; *Абрамович* 1916): Борис не вне-

https://RodnoVery.ru

млет призывам отней дружины следовать отцовскому замыслу и занять киевский стол, ибо не может поднять руки на старейшего брата. «Се да иду к брату моему и реку: "Ты ми буди отьць — ты ми брат и стареи. Чьто ми велиши, господи мой?"» (*БЛДР*. Т. 1. С. 330). Традиции «братнего рода» возобновляются на новой идейной основе: Борис помнит о поступках отца «преже святого крещения», но для него эти деяния «славы ради и княжения мира сего [...] хуже паучины». Предвкушение мученической смерти противопоставляется здесь «мирской суете» Святополка — его стремлению к власти (ср. *Федотов* 1990. С. 44 и сл.; *Топоров* Т. 1. 1995. С. 504 и сл.) и политическим уловкам, которые, однако, значимы для историка. Святополк раздает имение «кыянам» и, не рассчитывая на их полную поддержку, так как их «братья» составляют отню дружину Бориса, обращается к боярству и «чади» Вышгорода — киевского «пригорода», издревле (со времен Ольги) непосредственно связанного с княжеской властью (там обнаружена и княжеская печать Святополка, типологически близкая печати его соперника Ярослава — *Янин* 1998. С. 261). Заговор завершается убийством оставленного дружиной Бориса на р. Льте — там Ярослав совершит отмщение и разгромит Святополка. Бориса и убитого следом Глеба хоронят в том же Вышгороде.

Исследователь культа первых святых князей Г. П. Федотов (1990. С. 44) предостерегал против «увлечения ближайшей морально-политической идеей... послушания старшему брату», хотя сам Нестор заканчивает ею свое «Чтение». Он пишет о чудесах, явленных святыми: «Видите ли, братие, коль высоко покорение, еже стяжаста святая к старейшу брату. Си аще бо быста супротивилася ему, едва быста такому дару чюдесному сподоблена от Бога. Мнози бо суть детескы князи, не покоряющеся старейшим и супротивищася им, и убиваеми суть: ти не суть такой благодети сподоблены, яко же святая сия» (*Абрамович* 1916. С. 25). По Федотову, Борис не вдохновлялся древней традицией старейшинства, но первым сформулировал ее на страницах летописи. Действительно, мы можем лишь предполагать глубину этой традиции — предание, донесенное до летописцев киевскими князьями и их дружинниками, обходило проблему отношений внутри княжеского рода при Рюрике, Олеге и Игоре (кроме противоречивых летописных известий об отношениях между «детским» Игорем и Олегом): киевский князь должен был быть единовластным на Руси — подобным кесарю (как на монетах Владимира, Святополка и Ярослава). С победы в княжеских распрях начинается правление Владимира, и он был младшим среди братьев. Тот же Федотов отмечает, что « династии, популярные на Руси, династии, создавшие единодержавие, были все линиями младших сыновей: Всеволодовичи, Юрьевичи, Даниловичи»(*Федотов* 1990. С. 45; ср. *Сендерович* 1994). Р. *Пиккио* (1977) полагает, что мученичество Бориса и Глеба — это опыт христианизации политических обычаев Киевской Руси[31].

[31] В. П. Адрианова-Перетц (1947. С. 103—104) обнаружила в «Сказании» о Борисе и Глебе характерную метонимию — перенос «воинских» религиозных метафор («забрало веры» и т.п.) в область исторических реалий: Борис и Глеб — «земля Рускыя забрало», которые после смерти должны заботиться о том, «да не приидеть на ны зло... глад же и озлобление отженити, всего меча браньска избавити нас, и усобные рати и напрасныя смерти и все грех паденья» (ср. *БЛДР*. Т. 1. С. 348—350). Правда,

https://RodnoVery.ru

Возможно, формирующаяся при Владимире традиция «десигнации» или даже *минората*, передача стола (и отцовской дружины) младшему, остающемуся при родителе сыну, вызвала протест прочих братьев, рассчитывающих на традицию «старейшинства» — ср., помимо открытого братоубийства в политике Святополка, то подозрительное (с точки зрения многих современных исследователей) поведение Ярослава, при котором (в «Слове» Илариона) «замалчивается» судьба Бориса и Глеба. Их имена не становятся княжескими именами Ярославичей, напротив — именем Святополка («Окаянного») старший Ярославич Изяслав нарекает своего сына. Подозрения в отношении Ярослава (в частности, основанные на прямолинейном толковании сюжета «Эймундовой саги») не вполне основательны (ср. аргументы в пользу ранней канонизации Бориса и Глеба при Ярославе — *Мюллер* 1994). Дело в том, что Ярослав называет одного из своих младших сыновей именем Вячеслава — Вацлава, первого чешского святого, культ которого был популярен на Руси. Это было антропонимическое новшество: Вацлав — не представитель русского княжеского рода, а чешский христианский князь, павший от руки родного брата; его «Житие» оказало непосредственное влияние на сложение агиографического цикла, прославляющего Бориса и Глеба (см. *Рогов* 1970). Предположение о кощунственном поведении не только самого Ярослава, но и агиографов, свидетельствующих о почитании им убитых братьев, представляется чрезмерным[32].

Почему же Ярослав не назвал детей именами почитаемых братьев? Дело здесь, очевидно, в древнерусской антропонимической традиции: дети носили имена дедовского, а не «отнего» поколения (ср. *Янин* 1970. С. 23; *Франчук* 1998. С. 168 и сл.), и Ярослав назвал своего старшего сына именем *Владимир*. Здесь «родовая» традиция продолжает господствовать над «исторической» (христианской), и имена даются детям вне прямой зависимости от того, чем прославился носитель того или иного имени: младший сын Ярослава получает имя *Игорь*, старший же его внук — первый сын Изяслава — *Мстислав* (он умер, княжа в захваченном Ярославичами Полоцке в 1069 г.). Второй сын Изяслава получил имя *Святополк*, конечно, не потому, что оба князя, носившие имена *Святополк* и *Мстислав* были соперниками деда — Ярослава, но потому, что они имели законные права на старшинство в княжеском роде; соответственно третий Изяславич получает имя *Ярополк*: Изяслав явно стремится этой антропонимической традицией подчеркнуть права своих детей на *старейшинство*, несмотря на несчастливую долю «эпонимов». Соответственно, у следующего поколения князей распространяются «дедние» имена, в том числе Борис (*Вячеславич* — христианская традиция продолжается) и Глеб (Свя-

---

и эта молитва к праведникам напоминает молитву Соломона (3-я Царств 8.37), но древнерусская реалия — усобные рати — свидетельствует об актуальных «исторических» задачах начального русского христианства (ср. ниже о сходной молитве Илариона).

[32] Конечно, средневековые агиографы стремились до определенной степени оправдать греховные деяния представителей правящей династии: Б. Н. Флоря обратил внимание на то, что в одном из вариантов «Жития» Вацлава его убийца и наследник Болеслав не наносит князю смертельную рану, а лишь ударяет мечом (с точки зрения раннесредневекового права это — особая категория преступлений, не относящаяся к убийству). Но такое смягчение вины далеко от прямой фальсификации.

https://RodnoVery.ru

тославич); следует упомянуть также Бориса и Глеба Всеславичей — сыновей обиженного Ярославичами полоцкого князя (кроме того, сразу три князя — Давыд Святославич, Давыд Всеславич и Давыд Игоревич — носят христианское имя Глеба)[33]. Характерно, что Борис и Глеб были канонизированы под своими княжескими — «русскими» — именами (как впоследствии Ольга и Владимир).

Итак, неясно, насколько новая традиция минората соответствовала историософии Илариона и начального летописания о Божественном предпочтении младших и новых правителей и народов «ветхим» (Иларион не упоминает Бориса и Глеба, а Нестор свидетельствует о том, что Борис следовал традиции майората — власти старшего брата; ср. *Сендерович* 1999). Но будучи сам младшим сыном — да еще «робичичем» — Владимир, конечно, мог пойти на правовое новшество, опираясь на тот же ветхозаветный прецедент: цари Саул, Давид и Соломон не были старшими сыновьями (*Сендерович* 1996). Нестором (в «Чтении») братьям дан схожий образец — Иосиф и Вениамин, которых возлюбил Иаков: «сего ради братья вельми гневахуся на нею, бе бо яко Осиф хощеть над ними царствовати, яко же и бысть» (*Абрамович* 1916. С. 7). Однако для Бориса пример отца — не образец, а воплощение суеты сует. Летописные 12 сыновей Владимира и библейские 12 сыновей Иакова сопоставимы лишь «формально»: Борис и Глеб получили небесный удел. Более того, Борис не пытается спастись от преследователей, как это сделал его отец, бежавший к варягам, его брат Святослав, пытавшийся укрыться у угров, и, согласно «Чтению», — Глеб, убитый по дороге «в полунощные страны»[34]; Борис в «Чтении» Нестора, едва ли не впервые в русской литературе, являет свой патриотизм: «Не отъиду, не отбежю от места сего, ни пакы супротивлюся брату своему, старейшому сущю; но яко Богу годе, тако будеть. Уне ми есть сде умрети, неже во инои стране» (*Абрамович* 1916. С. 9).

Не русский «политический», а иной образец в «житиях» был более действен для Бориса: юный Давид, который, возглавляя дружину, не «наложил руки на помазанника Господня» (1-я Царств. 24.7) — преследовавшего его царя Саула. Но Борис был сыном Крестителя Руси, который упокоился с «праведными», и он избрал самый высокий для христианина сыновний образец. Его предсмертная молитва уподобляет его смерть жертве Христа: «Благода-

[33] Имя мало обязывало русских князей блюсти традицию: в «Повести о преступлении рязанских князей» *Глеб* Владимирович избивает в 1218 г. свою братию и заслуживает у летописца имя «Каина» и «окаянного» (*ПЛДР*. XIII в. С. 128).

[34] В 1996 г. в Сигтуне была обнаружена древнерусская княжеская печать первой половины XI в. с именем Давида: она могла принадлежать Глебу — единственному князю, носившему в то время такое христианское имя (*Янин* 1999. С. 271). Связи русского княжеского рода со Скандинавией не ослабевали в конце X — первой половине XI в., и сыновья Владимира искали там невест: Ярослав был женат на Ингигерд, Всеволод — если отождествлять с ним Висивальда исландских саг — погиб за морем в числе неудачливых женихов Сигрид Гордой в 995 г. (*Джаксон* 1993. С. 210—211). Последнее событие, видимо, повлияло на передел русских столов и судьбу Бориса, который, согласно «Чтению» Нестора, получил Владимир Волынский. Вместе с тем это может прояснить и маршрут Глеба, который тот избрал в ответ на приглашение Святополка — может быть, он направился к Смоленску, чтобы по Западной Двине добраться до «полунощных стран».

https://RodnoVery.ru

рю Тя, Владыко Господи, Боже мой, яко сподобил мя еси недостойного съобьщнику быти страсти Сына твоего, Господа нашего Иисуса Христа. Посла бо единочадного Сына своего в мир, его же беззаконьнии предаша на смерть; а се аз послан бых от отця своего, да спасу люди от супротивяшихся ему поган, и се ныне уязвен есмь от раб отца своего [...]. Господи, в руце твои передаю дух мой» (*Абрамович* 1916. С. 11).

По словам Федотова (1990. С. 49), «подвиг непротивления есть национальный русский подвиг, подлинное религиозное открытие новокрещеного народа». Но тот же исследователь (С. 51) отметил и «парадокс культа страстотерпцев — святые "непротивленцы" по смерти становятся во главе небесных сил, обороняющих землю Русскую от врагов: "Вы нам оружие, земля Русская забрала и утверждение и меча обоюду остра (вспомним предание о хазарской дани — *В. П.*), има же дерзость поганьскую низлагаем"» («Сказание»). Этот парадокс свойствен христианской историософии в целом: человеческая «история», начинавшаяся с грехопадения, отменяется вольной жертвой Христа — грядет Царствие Божие; русское «княжение мира сего» хуже «паучины» для следующего Христу Бориса. Но земная история продолжается, и это объясняет актуальность для авторов житий и летописцев «ближайшей морально-политической идеи»: по смерти святые осуществляют те деяния, которые не смогли исполнить при жизни — ведь Борис должен был вернуться из похода против «поганых». Вместе с тем, святые — покровители княжеского рода. «Сказание» начинается с цитаты из Псалма 111: «*Род* (курсив мой — *В. П.*) правыих благословиться, и семя их в благословолении будеть» (*БЛДР*. Т. 1. С. 328). Борис и Глеб — небесные воины — «вмешиваются» в земную русскую историю, приходят на помощь своим «сродникам»-князьям (см. ниже), первым из которых был их брат Ярослав. Борис и Глеб не оставили потомков — они были «сродниками», а не предками русских князей: им суждено было стать воплощением единства русского княжеского рода. При их брате Ярославе и его детях создавался культ святых князей, и традиционное наследование от брата к брату, которое признавал «законным» Борис, сам Ярослав заповедовал своим сыновьям.

2.5. Ярослав Мудрый и его сыновья
От «Русской правды» к разделу «Русской земли»

В отличие от предшествующей вокняжению Владимира усобицы конфликт внутри княжеского рода разразился при жизни Владимира. Претендент на старейшинство Святополк, по данным Титмара, был заключен в темницу. Второй сын Ярослав, сидевший в Новгороде, должен был тысячу гривен раздавать своей дружине — гридям, а две тысячи посылать в Киев — таков, видимо, был еще «устав» Вещего Олега. Но Ярослав не дал отцу того «урока», который давали прежние посадники. Тот собрался было идти в поход на сына, но разболелся и умер в 1015 г.

Сыновнее непослушание здесь едва ли сводилось к корысти. Возможно, причиной было приближение к престолу Бориса: в Несторовом «Чтении о Борисе и Глебе» говорится, что отец посадил Бориса во Владимире Волын-

https://RodnoVery.ru

ском (после смерти Всеволода?), а затем (опасаясь козней Святополка?) призвал к себе в Киев (ср. *Шахматов* 1908. С. 87 и сл.). Кроме того, у Ярослава были сложные отношения с новгородцами, а конфликт с отцом разразился одновременно с упомянутым внутренним конфликтом: варяжские гриди бесчинствовали в Новгороде, и новгородцы избили варягов. В отместку Ярослав казнил представителей новгородской «тысячи» — руководителей городского ополчения, а в ночь узнал, что его отец умер и вокняжившийся в Киеве Святополк начал братоубийственные распри (как явствует из источников, опираясь на поддержку горожан — кыян и вышгородцев). Тогда князь просит о поддержке новгородцев и ...получает ее, несмотря на конфликтную ситуацию. И далее, разбитый в бою со Святополком и его союзником Болеславом Польским, князь хочет бежать за море, но новгородцы не пускают его, собирают деньги и новое войско для продолжения борьбы со Святополком. Значит, горожане считают его, несмотря ни на что, «своим» князем и не желают другого со стороны. Видимо, Ярослав заслужил эту привязанность (ср. *Насонов* 1951. С. 78).

Итак, новгородцы при Ярославе не дают денег в Киев, но в момент угрозы со стороны Святополка — угрозы восстановления власти киевского князя над Новгородом — сами собирают деньги для организации похода на юг: «начаша скот събирати от мужа по 4 куны, а от старост по 10 гривен, а от бояр по 18 гривен» (*ПВЛ*. С. 63). Здесь впервые в летописи в качестве главной и местной силы выступает новгородское боярство, на которое падает основная тяжесть в финансировании похода. Это весьма показательно для Новгорода, ибо до (и после) описания этих событий термин *бояре* (имеющий тюркское, возможно, хазарское происхождение, как и титул *каган*) означал членов старшей дружины князя: Святослав заключает договор от имени «бояр и всей руси», бояре противопоставляются младшей дружине — отрокам и гридям — в других летописных текстах (*Петрухин* 1995. С. 108 и сл.), на защиту своих варяжских гридей встал первоначально и сам Ярослав. Но это противоречие между боярами и гридями свойственно пока только Новгородской земле — сетования составителя Новгородской Первой летописи о том, что современные ему князья полюбили «смысл уных» — стали предпочитать совет и поддержку младшей дружины — относится уже ко временам, когда боярство прочно обосновалось в русских городах. Новгород опережал в этом отношении другие земли — представители княжеской дружины, администрации, упрочили свои позиции в самом городе, или их функции были переданы местным городским властям (ср. «старост», наряду с боярами, собирающих деньги для похода Ярослава), чему есть замечательные свидетельства, происходящие из новгородских раскопок.

В новгородских слоях, относящихся к последней трети X — XI вв., найдены деревянные цилиндры — пломбы с княжескими знаками, соответствующими упомянутым «знакам Рюриковичей» на монетах и печатях русских князей. Пломбами, как показал В. Л. Янин (1982), запечатывались мехи — мешки с данью, собранной вирником или мечником (как гласит надпись на одном из цилиндров); большая часть дани (в соответствии с Русской правдой Ярославичей) шла князю, меньшая («от гривны — куна», 1/25 часть) — «емцу», вирнику. Находки использованных и сорванных пломб в слоях Новгорода — свидетельство того, что дань распределялась на месте — в городе, на город-

https://RodnoVery.ru

ских усадьбах и, стало быть, в ее распределении участвовали бояре и старосты. Эта система сложилась уже при посадниках Ярополка Святославича, судя по его знаку на пломбе, и сохранялась до времени Ярославичей, при которых была письменно зафиксирована система распределения дани.

Начало правления Ярослава в Киеве отмечено как раз прецедентом перераспределения доходов между князем и поддержавшей его Новгородской волостью. Новгородская летопись свидетельствует, что Ярослав, утвердившись в Киеве, стал наделять своих воев и дал «старостам по 10 гривен, а смердом по гривне, а новгородцом по 10 гривен всем, и отпусти их всех домов, и дав им правду и устав списав» (*НПЛ*. С. 175). Очередной внутригосударственный конфликт завершается правовой реформой — становлением писаного закона, Русской правды Ярослава. Правда, по летописи, дана, прежде всего, новгородцам, которые очередной раз поддержали своего князя в борьбе за киевский стол, но значение этого правового документа намного превышает традиционный «ряд», урегулирование конфликта между князем и новгородцами.

В первой же главе Правды Ярослава словенин-новгородец уравнивается в правах с русином (*ПРП*. Вып. 1. С. 77): в случае убийства «аще будеть русин, любо гридин, любо купчина, любо ябетник, любо мечник, аще изъгои будеть, либо словенин, то 40 гривен положити на нь». Кого следует понимать под русином? С. В. Юшков считал, что горожанина, в отличие от сельского жителя словенина; М. Н. Тихомиров думал, что киевлянин — житель Русской земли в узком смысле таким образом противопоставлен новгородцу. Понимание первой статьи во многом зависит от того, считать ли перечень социальных рангов, приведенный вслед за поминанием русина, вставкой (ср. *Черепнин* 1965. С. 133—134), фрагментом, не имеющим прямого отношения к руси (*Ловмяньский*, 1985. С. 202—203), или видеть в этом списке детализацию понятия «русин». Очевидно, правы А. А. Зимин (ср. *ПРП*. Вып. 1. С. 86) и Г. С. Лебедев (1987), считающие, что гридин, купчина, мечник, а возможно и изгой относятся к собирательному понятию «русин» (ср. «вся русь» и т. п.) — вынесение собирательного понятия в начало списка вообще характерно для средневековых текстов. Речь, таким образом, идет о княжеской дружине, прежде всего — о княжеской администрации[35].

Более того, о широком значении термина «русин», означающего отнюдь не только киевского дружинника, свидетельствует то, что и сама «грамота», данная Ярославом новгородцам, называется «Правда рускаа» (*НПЛ*. С. 176).

---

[35] Это уравнивание в правах рядовых новгородцев с младшей дружиной — русью, возможно, проясняет одну загадку новгородской истории, связанную с происхождением новгородского боярства, точнее, наименования новгородской аристократии «боярами». Многолетние раскопки показали, что новгородское боярство имеет местные корни — большие боярские усадьбы прослеживаются в своих границах в напластованиях Новгорода вплоть до X в., времени формирования города (*Янин* 1982; 1998. С. 200 и сл., 341). Но обозначение старшей княжеской дружины — *бояре* — не местное, новгородское, и вообще не славянское по происхождению, а тюркское (болгарское — *боляре*) или хазарское, заимствованное тогда, когда русские князья претендовали на титул *каган*. Вероятно, новгородская аристократия получила статус, приравненный к статусу старшей дружины и соответствующее наименование в тот период, когда она получила право собирать дань в Новгородской волости.

https://RodnoVery.ru

Это подтверждало вхождение Новгорода в правовую сферу — и территорию — Русского государства.

Это общерусское значение Русской правды явствует уже из того вполне «формального» положения, что это — первый русский писаный закон. Традиционно Русская правда сопоставляется с «варварскими правдами» раннесредневековых государств Западной Европы и выглядит, на первый взгляд, как запись архаичного права. Но, во-первых, уже сама запись архаичного (обычного) права свидетельствовала о разрушении архаичной «родоплеменной» основы: гарантом права становился князь. Во-вторых, архаизм норм Ярославовой правды, регулирующий, прежде всего, быт княжеской дружины и ее отношения с окружающим населением — кажущийся: те же нормы — статьи «Закона русского» — встречаем в договорах с греками, и естественно, что эти нормы находят параллели в греческом светском законодательстве, Эклоге (сочетающей нормы обычного и государственного — римского — права: ср. *Оболенский* 1998. С. 338—339; *Свердлов* 1988; *Милов* 1996). Другое дело, что в «Законе русском» речь идет только о правах русина, как члена княжеской дружины: словенин, в приведенном выше (4.1) описании победоносного похода Олега, обладает низшим статусом; Русская правда уравнивает в правах представителя «племени» (словенина) и члена княжеской младшей дружины (боярин обладал более высоким статусом, отмеченным в Правде Ярославичей) и отменяет племенные традиции. Единый закон служил, конечно, единовластию князя, но это был **закон**, который должен был выполнять и сам князь.

Ярослав унаследовал ориентацию на византийский образец не только в области права, но и в сфере государственной эмблематики: он так же, как и отец, чеканит монету, причем, по некоторым предположениям (*Сотникова, Спасский* 1983. С. 80, 99), выпуск «Ярославля сребра» он начал в Новгороде при жизни отца, заявляя таким образом о претензиях на самостоятельность. «Этикетный» византийский образец просвечивает и в летописном тексте, повествующем о вокняжении Ярослава в Киеве: «Ярослав же седе Кыеве, утер пота с дружиною своею, показав победу и труд велик» (*ПВЛ*. С. 64); ср. летописные слова о Мономахе и его сыне Мстиславе: «Се бо Мьстислав великыи и наследи отца своего пот Володимера Мономаха великаго. Володимир сам собою постоя на Доноу, и много пота оутер за землю Роускоую» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 299). «Золотой пот» государя, пролитый во благо своих подданных, — общее место в панегириках византийским императорам (*Каждан* 1968. С. 138). Но русская традиция не оставляла возможностей для утверждения этого «статичного» образца единовластия.

Младший брат Ярослава Мстислав, княживший в отдаленной Тмутаракани, пришел с хазарами и касогами к Киеву в 1024 г., когда Ярослав был в Новгороде. «И не прияша его кыяне», — отмечает летопись. Мстислав сел в Чернигове — втором по значению городе Русской земли. Ярослав послал за варягами и пошел с ними на брата, но был разбит. Мстислав отправил послов к побежденному со словами: «Сяди в своем Кыеве: ты еси старейший брат, а мне буди си сторона». Лишь через два года, по летописи, братья заключили мир и «разделиста по Днепр Русьскую землю: Ярослав прия сю сторону (Правобережье с точки зрения киевского летописца — *В. П.*), а Мьстислав ону». «Оная сторона» уже упоминалась как территория, имевшая своего

https://RodnoVery.ru

князя, в связи с печенежским нашествием на Киев в 969 г. Дело здесь, видимо, не только в «старейшинстве» или верности киевлян Ярославу и податливости черниговцев: напомним вслед за А. Н. Насоновым, что Русская земля — первоначальный домен киевских князей в Среднем Поднепровье — сформировалась на основе той территории, с которой брали дань хазары. До присоединения Древлянской земли эта территория располагалась в Левобережье: Киев был ее форпостом в Правобережной стороне. Наследник хазарских владений Мстислав претендовал на традиционную податную территорию: и после того, как сам Ярослав разделил Русскую землю между своими тремя сыновьями, их потомки признавали власть черниговских князей над своей «Черниговской стороной» (ср. *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 615) в Левобережье Днепра. Внук Ярослава и сын черниговского князя Святослава Олег, сохранявший за собой Тмутараканское княжество и соперничавший с двоюродными братьями — прежде всего с Владимиром Мономахом — за власть на Русской землей, именовал себя не «архонтом Росии», как принято было называть по-гречески русских князей со времен Константина Багрянородного, а «архонтом Матрахи (Тмутаракани — *В. П.*), Зихии и всей Хазарии», как об этом свидетельствует его печать (*Янин, Литаврин* 1962. С. 208—210; *Янин* 1970. С. 26—29). Найденный на Тамани «брактеат» с характерным «знаком Рюриковичей», близким по начертанию знаку на монетах Святополка Окаянного, главного соперника Ярослава, видимо, демонстрирует претензии Мстислава на власть над Русской землей (ср. *Молчанов* 1982). Когда Русское государство было поделено «по Днепру», Ярослав оказался как бы в том же положении, что и Вещий Олег до его «ряда» с племенами Левобережья, и лишь после смерти Мстислава, не оставившего наследников, в 1036 г. «перея власть его всю Ярослав и бысть *самовластець в Русьстей земли*».

Сам князь садится в Киеве, своего старшего сына Владимира отправляет в Новгород — традиционная для русского «единовластия» ситуация. Остается правда еще один брат — Судислав Владимирович, но того князь заключает в поруб во Пскове[36]. Внук Владимира, Брячислав Изяславич, который пытался в 1021 г. расширить свою отчину и пошел из Полоцка в поход на Новгород, когда Ярослав ушел оттуда в Киев, был тогда еще разбит Ярославом. За исключением этой полоцкой отчины вся Русская земля была подвластна Ярославу. Разгромив окончательно печенегов и укрепив сеть городов (в первую очередь, воздвигнув «город Ярослава» в Киеве), тот мог вернуться к традиционной внешней политике своих предшественников — вмешиваться в польские дела, отправить сына Владимира с новгородским воеводой Вышатой в поход на Византию (1043 г.).

Последняя военная акция связывается с опять-таки традиционной для Руси со времен Ольги политикой маневрирования между Византией и Запа-

[36] В поздних летописях (в том числе Софийской первой и Новгородской 4-ой) упоминается смоленский князь Станислав; предполагают, что русский «архонт» Зинислав — это и есть Станислав, причем он упомянут у Скилицы под 1036 г. не случайно — это год смерти Мстислава: год установления Ярославом единовластного правления оказывается, таким образом, годом очередной расправы над соперниками и «внезапной» смерти князей-братьев (ср. *Шахматов* 1908. С. 89—90). Учитывая те подозрения, которые множатся в историографии в связи с усобицами 1015—1019 гг., реконструируемый путь Ярослава к единовластию принимает все более криминальный характер.

https://RodnoVery.ru

дом: матримониальные связи устанавливаются с правящими династиями Польши, Венгрии, Норвегии, Франции. Но осложнившиеся отношения Руси с греками не ослабили притягательности византийского образца; напротив, при Ярославе Киев становится русским Царьградом: «В городе Ярослава четко прослеживается ось, идущая с запада на восток от Золотых до Софийских ворот города Владимира, ... и намечается перпендикулярная ось с севера на юг (от Львовских до Лядских ворот). Ориентация осей на несколько градусов сдвинута от компасного направления на т. н. летний восток, что свидетельствует о том, что разбивка города происходила в весеннее время... Градостроители, планировавшие город Ярослава, исходили из разработанной еще в античности в римской архитектуре; системы, при которой две главные улицы ("кардо" и "декуманос") пересекаются под прямым углом.» Относительно этих осей строились Софийский собор и монастыри Ирины и Георгия (ср. *Асеев* 1982. С. 43—45; Древняя Русь. Город. Замок. Село. С. 61). Грандиозный храм Святой Софии не имеет аналогов в современной ему византийской архитектуре — он воспроизводит давний образец, Святую Софию в Царьграде (соответственно, устав Святой Софии был положен в основу богослужения в древней Руси — *Лисицын* 1911). Как и византийские императоры (исключая иконоборческий период), Ярослав особо покровительствовал монастырям — основанные им монастыри Георгия и Ирины носили имена святых покровителей князя и княгини Ирины-Ингигерд.

Градостроительная политика Ярослава обнаруживает преемственность и в основных «этногеографических» направлениях, в которых развивалось Древнерусское государство, и в символическом осмыслении этого развития. Им были основаны три города, носившие его имена: первый — Ярославль — носил традиционное княжеское имя и был построен на Верхней Волге, в прежней земле мери. Два других именовались крестильным именем князя — Юрьев, — и располагались на Роси, в пограничье со степью, и в земле чуди. Княжие города в крайних пределах Русской земли в самом широком смысле — ее «трех концах», напоминающих о летописном соотнесении трех частей Русской земли и трех уделов сыновей Ярослава с «жребиями» сыновей Ноя — воплощали единовластные амбиции Ярослава.

Любовь Ярослава к книгам, в том числе покровительство деятельности писцов и переводчиков, — деяния, благодаря которым князь заслужил в позднейшей русской традиции прозвище «Мудрый», — не были, конечно, простыми проявлениями «библиофильства». При Ярославе, по гипотезе А. А. Шахматова, стал составляться Древнейший летописный свод, включавший сказания о первых русских князьях — историческое обоснование становящегося Русского государства; тогда же, по предположению Д. С. Лихачева, формировалось летописное «Сказание о распространении христианства на Руси» — тексты о крещении и житии Ольги, крещении Владимира, объединенные стилистически и сюжетно (*Лихачев* 1947. С. 62—67), составившие основу гипотетического Древнейшего свода; при Ярославе распространилось христианское (книжное) учение, церкви «по градом и по местом» и «умножишася прозвутери и людье хрестьяньстии»- говорится в «Сказании». Видимо, при Ярославе переводятся или переписываются на Руси болгарские переводы византийских хроник, в том числе Хроника Георгия Амартола, положенная в основу начального русского летописания (ср. *Приселков* 1996. С. 61 и

https://RodnoVery.ru

сл.), — деятельность русских книжников организована Ярославом и направлена на создание древнерусской государственной идеологии.

Эти общегосударственные задачи, стоящие перед первыми русскими книжниками, явствуют уже из первого русского литературного произведения. Будущий митрополит Иларион, русский по происхождению, в своем «Слове о Законе и Благодати» наделяет князя традиционным для Руси высшим титулом — каган (как и его отца Владимира) и превозносит славу «нового народа» и вновь крещеной Русской земли, которая для него превыше славы древних, как новая Благодать выше ветхого Закона. В его славословии Русской земле слышится опровержение сказанных почти два столетия назад слов Фотия о руси как «народе неизвестном», «племенах с крайних пределов земли», ибо русские князья «не в худе...и неведоме земли владычьствоваша, нъ в Руськe, яже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли». «Все четыре конца земли» — это не просто метафора вселенской славы: Русь оказывается наследницей ушедшей славы древнего Израиля — ср. слова Иезекииля «Земли Израилеве конец прииде, конец прииде на четыри краи земли» (VII.2) — и преходящей славы Царьграда[37]. Фотий в знаменитом окружном послании 867 г. восточным патриархам говорит, что даже пресловутые «рос, которые, поработив находящихся кругом себя и отсюда помыслив о себе высокое, подняли руки и против Ромейской державы, в настоящее время даже и сии променяли эллинское и нечестивое учение [...] на чистую и неподдельную веру христианскую» (*Голубинский* 1997. Т. 1. С. 51), и евангельское слово достигло «концов ойкумены». В науке не утихают споры о том, насколько ревностной могла быть христианская вера руси за 40 лет до похода Олега на Царьград и 120 лет до официального крещения, но очевидна эсхатологическая суть послания Фотия (*Чекин* 1998). Русский книжник унаследовал и продолжил эту традицию, но центром, откуда распространяется «благая весть» для него становится не Константинополь, а Киев. Более того, из подтекста «Слова» следует, что внове призванный к Благодати русский народ — «работники одиннадцатого часа» (*Топоров* 1995. Т. 1. С. 257 и сл.) — выше не только ветхого иудейства, но и самих греков. При этом нет оснований усматривать в «Слове» антивизантийскую (равно как и антииудейскую) *политическую* направленность (ср. *Мюллер* 1999) — поход 1043 г. на Царьград был лишь очередным эпизодом в достаточно последовательной византийской политике Руси (см. ниже); характерно, что и сюжет, и риторика Илариона основываются на константинопольских образцах красноречия (ср. *Молдован, Юрченко* 1989; *Чичуров* 1990. С. 127 и сл.; *Франклин, Шепард* 1996. С. 204; *Щапов* 1989а. С. 160). Однако на митрополичий престол Илариона «посадил» сам

[37] Ср. «Плач о падении Константинополя» — гибели Византии в 1453 г. — византийского историка Дуки: «О город, город, глава всех городов! О город, город, центр четырех стран света! О город, город, гордость христиан и гроза варваров! О город, город, второй рай, выращенный на Западе...» (*Памятники византийской литературы*. С. 421—422). Другой плач о павшем Царьграде — «Рыдание» Иоанна Евгеника — был переведен на Руси и повлиял на сложение концепции «Москва — третий Рим» (*Мещерский* 1964. С. 229—231). Мечтавший о киевском столе Юрий Долгорукий, видимо, не случайно назвал свой киевский двор за Днепром Раем (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 489) — «Раем» и «Святой землей» называют при Петре Петербург, очередного наследника «Третьего Рима» (*Лотман, Успенский* 1982. С. 240).

https://RodnoVery.ru

Ярослав, возможно, помимо константинопольского патриарха, следуя при этом тому же образцу — византийскому «самовластию», императору, ставившему патриархов[38].

Кажется парадоксальным при этом замечание современного исследователя «Слова» (*Чичуров* 1990. С. 130—131) о том, что византийская «мысль о божественном происхождении княжеской власти не нашла у Илариона ни прямого, ни косвенного выражения». Правда, в «Слове», обращенном к крестителю Руси Владимиру, говорится о сыне его Ярославе-Георгии: «его же сътвори Господь наместника по тебе твоему владычьству не рушаща твоих устав, нъ утверждающа [...] Иже недоконьчаная твоя наконьча, акы Соломон Давыдова, иже дом божии великыи святыи его Премудрости създа на святость и освящение граду твоему». Но здесь речь идет о наследовании и следовании ветхозаветному образцу (Св. София сменяет дворцовую Десятинную церковь как Храм Соломона — скинию Завета), а не о происхождении власти, и это представляется естественным и в контексте «Слова» (ср. *Чичуров* 1990. С. 131 и сл.), и в контексте собственно русской истории. Действительно, власть, которую наследовал сам Владимир — от деда и отца, Игоря и Святослава, «мужьством и храборъством прослуша в странах многах», никак не могла быть божественной, ибо принадлежала язычникам: злополучный конец этих князей, как и смерть «Вещего» Олега, в летописи противопоставлен тем панегирикам, которые заслужили там же Владимир и Ярослав, а также Борис и Глеб, вообще отказавшиеся от этой власти. Вместе с тем государственная власть, прежде всего — **единодержавие** — имела провиденциальный смысл, подобный тому, который в христианской традиции приобрела империя Августа, время земного воплощения Божества и грядущего единобожия[39]. Язычник Владимир «единодержець быв земли своеи [...] И тако ему в дни свои живущю и землю свою пасущю правдою, мужьством же и смыслом», но земная *правда* и смысл противопоставлены Иларионом Божественному промыслу, которого приобщился Владимир, достигший единодержавия (ср. *Мюллер* 1999).

Более того, титул кагана, которого добивались и, судя по всему, добились русские князья к концу X в., также не предполагал «божественной» санкции с точки зрения Илариона: напротив, в соответствии с идейным замыслом «Слова», этот титул — титул главы иудейского государства — прямо отсылал к

---

[38] При Ярославе его сыном новгородским князем Владимиром был совершен последний поход руси на Царьград (1043 г.), что не стало препятствием ни для строительства греками соборов в Киеве и затем в Новгороде, ни для брака другого сына Ярослава — Всеволода — с византийской «царицей» (ср. *Литаврин* 1972; *Франклин, Шепард* 1996. С. 216—217).

[39] Ср. предположение Л. Мюллера (1999) о том, что гимн Христу в «Похвале» Илариона (*Христос победи, Христос одоле, Христос въцарися, Христос прославися*) соответствует латинской литургической формуле Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat, характеризующей отношение феодальной Европы к Христу как воцарившемуся императору. К предполагаемым исследователем путям проникновения этой формулы в сочинение русского книжника из Западной Европы можно добавить, что ситуация в самом Киеве до схизмы 1054 г. и даже позднее, судя по «Посланию» Феодосия Печерского, способствовала возникновению таких «двоеверных» форм культа (см. ниже о двоеверии — 5.6).

https://RodnoVery.ru

«ветхому» Закону, но не к новой Благодати. «Съвлече же ся убо каган нашь (Владимир — *В. П.*) и с ризами ветъхааго человека съложи тленнаа, отрясе прах неверия и вълезе в святую купель, и породися от Духа и воды, в Христа крестився». Вместе с тем и этот титул, и проводимая Иларионом генеалогическая линия — от деда Игоря Старого к внуку и правнуку — свидетельствовал о той тенденции, пути к единовластию, которая пробивала себе дорогу в русском княжеском роде начиная с того времени, когда русские князья стали претендовать на хазарский титул. Очевидно, что Иларион следует здесь той же княжеской традиции, которой следовал летописец, составлявший «сказания» о первых русских князьях (о предполагаемом участии самого Илариона в начальном русском летописании ср. *Розов* 1974, *Мюллер* 1999): но в этой традиции само призвание князей не есть «божественный акт», а связано с «земным» рядом, уподобленным ветхозаветному самовластию народа, потребовавшему себе царя (см. главу 4.1). При этом упор делается на прямую генеалогическую линию, не упоминается «прочая княжья», известная по договорам руси с греками («архонты» Константина Багрянородного), нет упоминаний даже Бориса и Глеба — вообще мотив князей-братьев и братнего согласия внутри княжеского рода отсутствует у Илариона и остается периферийным в сказаниях о первых русских князьях вплоть до рассказа о братьях Ярославичах. «Каганы» Владимир и Ярослав стремились всеми средствами утвердить идею «самовластия», в государственной идеологии осуществлялся синтез славяно-русской, хазарской и византийской традиций, но «родовая» традиция парадоксальным образом сопутствовала этой идее даже там, где ей, казалось бы, не оставалось места — в том же «Слове о законе и благодати».

Иларион обращается к Владимиру: «Виждь чадо свое Георгия[...], виждь красящааго стол земли твоеи», — и продолжает — «виждь благоверную сноху твою Ерину, виждь вънукы твоа и правнукы»... Это обращение к покойному «кагану» как бы воспроизводит словесно знаменитую ктиторскую сцену на фреске Святой Софии (известной по рисунку А. Вестерфельда) — предполагалось даже, что само «Слово» было произнесено Иларионом при освящении киевской Софии (ср., однако, *Алексеев* 1999; ср. так же предположение Л. Мюллера о том, что «Похвала» Владимиру была произнесена у его гроба в Десятинной церкви). Наблюдения современного филолога (*Сендерович* 1999. С. 52) выявляют глубинный смысл, связующий историософию Илариона с храмом и храмовой литургией: «литургический цикл имеет трехслойный характер: он представляет события и формулы еврейской истории в качестве пророчеств о Христе, в центре его находится цикл жизни Иисуса, и третий его слой составляют службы святым пост-евангельским, т. е. самой новой истории. Этому соответствует и трехъярусный принцип декорирования храма. Д. С. Лихачев когда-то говорил о монументальном принципе древнерусской культуры (см. о монументальном историзме начального периода древнерусской литературы: *Лихачев* 1979. С. 34 — *В. П.*). Это он и есть. Храм был центральным феноменом, воплощавшим этот монументальный принцип, определявший строительное религиозное сознание. Космологический план храма не должен заслонять его исторической основы. Можно сказать, что историческая парадигма Илариона — это проекция литургико-храмовой концептуальной структуры на историческую ось». Новая русская история у Илариона

https://RodnoVery.ru

венчает историю христианскую, пришедшую на смену ветхозаветной — княжеское семейство в ктиторской сцене Софии предстоит Христу.

Там были изображены сам Владимир и Ярослав, подносящий храм Христу: он носит императорский венец — стемму, но показательно, что здесь же изображено все семейство Ярослава — жена Ирина, его сыновья и дочери, что нехарактерно для византийских ктиторских композиций (ср. *Лазарев* 1959; *Комеч* 1987. С. 180; *Толочко* 1996а. С. 168 и сл.). Огромные хоры Софийского собора были построены для того, чтобы вмещать это многочисленное княжеское семейство, а тринадцать глав Софии не только напоминали о Христе и его апостолах (а также Владимире и его 12 сыновьях) — они призваны были освещать просторные хоры: архитектура Софии, как и других первых русских храмов, включая Десятинную церковь и Спасский собор, построенный Мстиславом в Чернигове, учитывала специальный «княжеский заказ» — размещение княжеского рода (*Комеч* 1987. С. 138 и сл.).

Очевидные парадоксы отношения к византийскому образцу — стремление не только воспроизводить его, но и адаптировать для русских условий и одновременно от него «отталкиваться» — свойственны средневековому восприятию вообще: летописная ремарка о греках, склоняющих в 971 г. Святослава к переговорам и одновременно готовящих военный удар, — «суть бо греци лстивы до сего дни» — характерна, как уже говорилось, для средневековой литературы. Характерны эти парадоксы и для древнерусских политических реалий — в том числе походов на Царьград ради устроения выгодного для Руси «мира и любви» с греками: поход на Византию старшего Ярославича Владимира в 1043 г., предпринятый с целью демонстрации силы на дунайской границе империи, завершился, по русской летописи, разгромом из-за алчности наемников-варягов, стремившихся к самому Царьграду. Тем не менее мир был отсрочен ненадолго, так как в 1047 г. на стороне греков уже сражается русско-варяжский вспомогательный отряд, а Ярослав женит своего сына Всеволода (Андрея) на родственнице — видимо, дочери императора Константина IX Мономаха. Под 1053 г. летопись сообщает о рождении «от царице грькыне» Владимира, сохранившего родовое византийское имя Мономах, но сама Мария Мономах(?) в греческой легенде на своей печати именуется по-прежнему архонтиссой (как и «царица» Анна именуется в Уставе князя Владимира «княгиней» — *ДКУ*. С. 15) — архонтом Росии именуется впоследствии и ее сын. Наконец и Ярослав Мудрый, в начале своего правления выпускавший монету с изображением князя с императорскими регалиями, на печатях, видимо, именует себя в архаичной византийской манере — «архонтом»; такова печать с изображением Георгия — святого патрона князя: этому изображению целиком соответствует образ святого на печати, недавно обнаруженной в Новгороде, — там на лицевой стороне помещен сам Ярослав в русском коническом шлеме с древнерусской надписью «Ярослав князь русский» (ср. *Янин, Литаврин* 1962; *Янин, Гайдуков* 1998. С. 113).

Претензии на родство и завоевание этого родства с императорским семейством и даже претензии на преемство Руси в отношении Византийской империи, свойственные более поздней русской средневековой традиции о «Мономахове даре» («Сказание о князьях Владимирских»), касались, прежде всего, амбиций русского княжеского рода. Этими амбициями, а также «родовым» династическим сознанием, которое оставалось свойственным русским князь-

https://RodnoVery.ru

ям — их летописцам! — может объясняться во многом непонятная история «династических» браков этих князей с представителями византийских императорских домов (ср. *Каждан* 1989). Собственно говоря, и Владимирова Анна лишь условно могла именоваться «царицей», хотя она была «багрянородной» сестрой императора Василия; «царица», от которой был рожден Мономах, остается неизвестной византийским источникам; под 1104 г. летопись сообщает о том, что дочь Володаря Ростиславича Перемышльского «ведена... за царевичь за Олексиничь Цесарюгороду» (*ПВЛ*. С. 119) — но среди сыновей императора Алексея Комнина нет «подходящего» для такого брака «царевича». Остается предположить вслед за А. П. Кажданом, что «царицами» и «царевичами» в летописи именовались не дети самого императора, а все представители императорского рода (на это обратил мое внимание Б. Н. Флоря) — в полном соответствии с тем, как на Руси князьями именовались все представители русского княжеского рода. Соответственно, потомок «царицы» в русской традиции получал право и на родовое имя «Мономах».

Очевидно, это не давало официального права русским князьям — свойственникам императоров, носить царский титул. Зато Владимир, как и Ярослав имели право именоваться каганом, так как сохраняли власть над частью Хазарского каганата (Тмутаракань). В граффито на стене той же Софии Киевской Ярослав именуется «царем» (ср. *Рыбаков* 1984), в летописи — «самовластцем», предполагалось даже, что он действительно получил венец-стемму из Константинополя (*Василевски* 1991. С. 16—18), но скорее в Византии его продолжают по традиции считать «архонтом Росии», как и других князей и княгинь его рода — сыновей и внуков. Дело здесь, видимо, не только в нежелании Царьграда признавать и тем усиливать единовластие киевского князя. Так или иначе Ярослав устранил соперников-братьев, но не отменил системы «родового сюзеренитета» над Русской землей: его старший сын княжит в Новгороде, совершает оттуда поход на греков. В Новгороде, которому князь обязан своей властью, строится своя София, но и в Полоцке, где правит независимый от Ярослава князь, — своя, причем в строительстве принимают участие те же греческие (константинопольские) мастера (*Комеч* 1987. С. 181 и сл.), освящают соборы греческие священники — в Константинополе хорошо представляли положение на Руси, где правил не один князь.

Ярослав сам раздает сыновьям столы в традиционных и новых волостях — его второй сын Изяслав сидит в Турове, где при Владимире княжил Святополк Окаянный, претендент на киевский стол; как и Святополк, Изяслав породнился с польским королем, женившись на его сестре. Когда смерть в 1054 г. настигает Ярослава в Вышгороде — традиционной резиденции киевского князя — Изяслав, видимо, уже сменил умершего в 1051 г. Владимира на новгородском столе (ср. *Янин* 1970. С. 36) в соответствии с «лествичным» восхождением, Святослав же правит во Владимире Волынском. При отце пребывает (как некогда Борис при Владимире) Всеволод, женатый на «царице» из рода Мономахов — но не этому «соправителю» завещан киевский стол; напротив, напутствуя Всеволода перед смертью, Ярослав говорит о той же «лествице»: Бог может «подасть [...] прияти власть стола моего, **по братьи своей** (подчеркнуто мною — *В. П.*), с правдою, а не с насильемь» — ситуация далека от византийской традиции престолонаследия. Старший Изяслав при жизни отца «по ряду» объявлялся наследником киевского стола (ср. *Назарен-*

https://RodnoVery.ru

ко 1995. С. 87). «После смерти Ярослава, — заключает Т. Василевски (1991. С. 18) — никто их его наследников уже не носил титула кагана и не получал императорского хрисовула о присвоении ему этого титула».[40]

Упоминавшийся «ряд» Ярослава, разделивший землю между сыновьями, воспринимается как закономерный и даже сакрализованный в русской летописной историографии — той же историографии, что сохранила и «сказания» о единовластии первых русских князей: этот ряд соотносился с библейским образцом. От предыдущих разделов его отличает то, что сыновья Ярослава рождены в христианском браке — «братья единого отца и матере», что должно удерживать их от усобиц под главенством старейшего Изяслава: сам Ярослав должен был бороться за престол со Святополком, который был от другой матери и от «двух отцов». Здесь «частное» право по-прежнему не отделено от публичного — государственного (что, впрочем, свойственно средневековой эпохе в целом, в том числе и Византии — ср. *Литаврин* 1989. С. 11 и сл.). «Рядом кровавых опытов доходят исторически молодые династии на заре славянского средневековья до попыток выработать компромиссы для примирения непримиримых начал: государственного и семейно-династического», — писал об усобицах между братьями, делившими отцовские владения в Польше, Моравии и на Руси, А. Е. Пресняков (1993. С. 34). Эти «кровавые опыты» становились, в конце концов, прецедентами[41], которые даже не «подменяли» (по выражению Ключевского), а выражали **право**: «Княжеские усобицы принадлежали к одному порядку явлений с рядами, имели юридическое происхождение, были точно таким же способом решения политических споров между князьями, каким служило тогда *поле*, судебный поединок в уголовных и гражданских тяжбах между частными лицами; поэтому вооруженная борьба князей за старшинство, как и поле, называлась "судом Божиим". *Бог промежи нами будет* или *нас Бог рассудит* — таковы обычные формулы объявления междоусобной войны» (*Ключевский* 1987. С. 191), восходящие, опять-таки, к фразеологии Ветхого завета. Поэтому Ярослав в цитированном завете наставлял детей: «Да аще будете в любви межю собою, *Бог будет в вас* (курсив мой — *В. П.*), и покорить вы противныя под вы. И будете мирно живуще. Аще ли будете ненавидно живуще, в распрях и которающеся, то погыбнете сами, и погубите землю отець своих и дед своих же, юже налезоша трудомь своимь великым» (*ПВЛ*. С. 70). «Погибель» от княжеских «котор» — характерный мотив древнерусской литературы вплоть до «Слова о погибели Русской земли», но лексика летописного пассажа (ср. выше о характерном для древнерусского права употреблении союза *аще*) и, главное, его содержа-

[40] По догадке С.А. Высоцкого (1976. С. 218 и сл.), граффито «Спаси, господи, кагана нашего» на фреске со св. Николаем в Софии Киевской относится к Николаю — Святославу Ярославичу, черниговскому князю, сохранявшему власть над Тмутараканью. Но граффити, упоминающие кагана, как и граффити, упоминающие царя, конечно, не могут считаться свидетельством официального титулования.

[41] Ср. предположение А. А. Шахматова (1908. С. 55) о составлении «Чтения о Борисе и Глебе», где говорилось об убиении «детских князей» — в период усобиц 1078—1079 гг., когда в битве с Изяславом у Нежатиной нивы погиб Борис Вячеславич, а выступивший против Всеволода Роман Святославич был убит половцами. Сами имена князей напоминали о Борисе-Романе, но они не сподобились благодати, так как выступили против старейших — дядей.

https://RodnoVery.ru

ние, как мы видели (4.1.2), далеки от чисто литературного «этикета», вполне историчны.

Князь решился на крайнюю форму компромисса в государственно-правовом аспекте: он сделал то, чего не сделал его отец Владимир, сажая в городах и волостях своих сыновей, — разделил между наследниками Русскую землю в Среднем Поднепровье — былой домен киевского князя-кагана, наделил их равными легитимными правами. И здесь полномочия старшего брата и даже старшего князя были далеки от самовластия — власти кесаря; в приписке к древнейшей русской книге — Остромирову евангелию о старшем Ярославиче говорится: «Изяславоу же кънязоу тогда предрьжащоу *обе власти* (курсив мой — *В. П.*), и отца своего Ярослава, и брата своего Володимира, сам же Изяслав кънязь правляаше стол отца своего Ярослава Кыеве» (*Срезневский*. Т. 1. Стб. 1401). Городские волости не были отменены рядом Ярослава, и когда младший Ярославич Всеволод дождался таки «лествичного» права на киевский стол «отца своего и брата своего» и «прием», по словам летописца, «власть русьскую всю», ему принадлежали Переяславль и Чернигов (там он держит Владимира Мономаха), но в Новгороде продолжал сидеть старший сын старшего Ярославича Святополк Изяславич, который имел право наследования на Киев, а второму Изяславичу — Ярополку сам князь дает Владимир Волынский и Туров; после гибели Ярополка в распрях на Волыни Святополк перемещается на стол брата в Туров — ближе к Киеву (ср. *Соловьев*. Кн. XIX. С. 46 и сл.; *Пресняков* 1993. С. 44), туда, где некогда сидел его тезка, прозванный Окаянным. Оба сына старшего Ярославича, как уже говорилось, носили характерные имена киевских князей, напоминающие об их старшинстве.

Тем не менее, на печати Всеволода князь впервые именуется по-гречески «архонтом всей Росии» — *князем всея Руси*; трудно сказать, свидетельствует ли этот титул о власти киевского князя и над Новгородом (ср. *Янин* 1975. С. 66; *Янин, Гайдуков* 1998. С. 20—21; *Успенский* 1998. С. 332), ибо в 1078—1088 гг. там сидел Святополк, и лишь уход Святополка в Туров позволяет посадить в Новгороде Мстислава, сына Мономаха. Византийская традиция могла отражать архаичную (упомянутую Константином Багрянородным) ситуацию, когда архонты «всех росов» обитают в Киеве, а Новгород располагается в далекой «внешней Росии». Если же приблизить значение этого титула к историческим реалиям эпохи княжения Всеволода, то окажется, что *вся Росия* — это Киев, Чернигов и Переяславль, то есть Русская земля в узком смысле. Этому титулу не суждено было закрепиться за киевскими и другими князьями древней Руси — былой домен опять должен был быть разделен. Исключение составляет наследник Всеволода Владимир Мономах, который именуется так в посмертном панегирике в Ипатьевской — киевской — летописи (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 289) и в составленной после вокняжения Мономаха редакции «Сказания о Борисе и Глебе» (Усп. сб. С. 69—70). По «Сказанию», Мономах «предрьжащя вьсю власть», и призвал братьев Святославичей с сыновьями, митрополита с епископами и клиром «от вьсее Русьскы земле... и князи и вьсе болярьство и вьсе стареишинство и воеводы вся Русьскы земле» для очередного переноса мощей (как некогда три Ярославича вместе учреждали культ Бориса и Глеба), но «этикетные» формулы прославляющего киевских князей «Сказания» не заслоняют исторической сути: Мономах уже не мог считать себя «самовластцем» даже в былом домене — Черниговская земля стала отчиной по-

https://RodnoVery.ru

томков Святослава (см. ниже). Титул возрождается, когда внешние исторические обстоятельства объединяют русские земли под единой властью — властью татар в «Русском улусе» (ср. *Успенский* 1998. С. 332 и сл. и ниже).

Летописец изображает «самовластие» Всеволода в посмертном панегирике (1093 г.) отнюдь не в «победных» тонах: «Седящу бо ему Кыеве, печаль бысть ему от сыновец своих (племянников — *В. П.*), яко начаша ему стужати, хотя власти, ов сея, ово же другие; сей же, омиряя их, раздаваше власти им. В сих печали всташа и недузи ему, и приспеваше старость к сим. И нача любити смысл уных, свет творя с ними; си же нача заводити и, негодовати дружины своея первыя и людем не доходите княже правды, начаша те унии грабити, людий продавати, сему не ведущу в болезнех своих» (*ПВЛ*. С. 91—92). Здесь также не обошлось без библейских фразеологизмов: Иеровоам, наследовавший Соломону (вспомним об отождествлении Ярослава с библейским царем), «пренебреже совет старейшин, яже совещаша ему, и советова со отроки воспитанными с ним» — по их совету царь наложил на народ «ярем» более тяжкий, чем его отец (3-я Царств. Гл. 12. 8—11). Но сам Всеволод был не юн, а стар: очевидно, он стремился опереться на младшую дружину, не доверяя старшей — боярам. В летописи «уные» наживаются при помощи поборов с зависимых «людей» — «продаж»[42]: это — один из характерных мотивов всей истории русского феодализма, начиная с обличения Святополка Окаянного («любяй вино пити с гусльми и младыми светникы» — *ПВЛ*. С. 62) и цитированного введения к Новгородской Первой летописи и кончая упреками Грозному, введшему опричнину[43]. Печаль Всеволода заключалась, конечно, не в «смысле уных»: его сыновцы — дети его старшего брата Изяслава, которые могли претендовать не только на окраинные волынские города. Начало русского феодализма — раздача властей/ волостей младшим князьям — совпадает с опорой на гридей, «уных», младшую дружину, живущую при князе (это — будущие *дворяне*), в отличие от бояр — «первой» дружины — имеющих свои усадьбы в русских городах. Становление феодальной иерархии — иерархии волостей и административной иерархии — отделяла «людей» от князей и княжой **правды**, которую князья и призваны были воплощать — «судить и рядить»(ср. *Черепнин* 1965. С. 198—200).

Ярославичи (и последующие князья) должны были соблюдать традиционный ряд с городами и волостями — судить и рядить по праву: когда Ярославичи в 1068 г. потерпели поражение от половцев — не справились с одной из основных задач княжеской власти, обороной своих волостей, а затем не ре-

---

[42] Сам термин *продажа* в русской средневековой традиции сохранял негативные коннотации, был связан со злоупотреблением властью, чрезмерными налогами, предательством (*Сл. РЯ*. В. 20. С. 115—117).

[43] В летописном сказании «О Едегии, князи Ордынском, иже воевал Московскую землю» старцы обличают «думу юных наших бояр, иже приведоша половець (татар — *В. П.*) на помощь» Руси в войне с Литвой в начале XV в., равно как неслыханный издревле обычай — передачу в удел «ляхам» — католикам литовского князя Свидригайла, перешедшего на сторону московского князя Василия, стольного города Владимира. Само сказание завершается поучением (со ссылками на писание): «юнии старцев да почитають и сами едини без искуснейших старцев всякого земскаго правления да не самочиннують», ибо — «красота граду есть старчество» (*ПЛДР*. XIV — первая половина XV в. С. 248, 254).

https://RodnoVery.ru

шились и вооружить киевлян, те восстали и, в соответствии с вечевой традицией, призвали на стол другого князя — Всеслава Полоцкого. Когда же после смерти Святослава (похороненного в Чернигове, что было символично с точки зрения княжеской традиции — ср. *Пресняков* 1993. С. 47) Всеволод стал удерживать за собой его стол — Чернигов, а Олег Святославич бежал в Тмутаракань и привел с собой половцев, чтобы добиться отчего стола, черниговцы, признавая его право на отчину, взяли сторону Олега и «затворились в граде» от подошедших войск Изяслава и Всеволода.

Но раздел Руси был предопределен не только этим «вечевым строем» городов, но и актом Ярослава — разделом домена: этот домен был раннефеодальным, киевский князь имел право собирать там дань и пошлины, «судить и рядить», но Русская земля не была его феодальной собственностью — вотчиной, уделом. Тенденция к формированию новой феодальной структуры землевладения, княжеских уделов и крупной феодальной вотчины — княжеского и боярского домениального хозяйства, на защиту которого (опять-таки после народного восстания в Киеве и движений «волхвов» в Поволжье) направлены специальные статьи Правды Ярославичей (ср. *Тихомиров* 1941. С. 62 и сл.; *Зимин* 1965; *Черепнин* 1965; *Свердлов* 1988. С. 85 и сл. и др. работы), — возникает с разделом Русской земли в узком смысле. «Ряд» Ярослава не был равнозначен позднейшим «завещаниям» князей XIII—XV вв., оставлявшим «уделы» своим сыновьям (или родственникам) в наследство на правах собственности, но это был уже шаг к «отчинному» — феодальному (удельному) распределению и наследованию столов. Возникновение феодальных норм приводит к новому осознанию ценности человеческой жизни, в том числе ценности «рабочей силы»: Ярославичи специальной статьей отменяют кровную месть — пережиток родоплеменного права, сохранявшийся при Ярославе, и запрещают убивать холопа, нанесшего оскорбление (побои) свободному человеку, «умучить» без «княжого слова» смерда и т. п. (ср. *Ключевский* 1987. С. 279; *Черепнин* 1965. С. 203).

«Ряд» Ярослава был, на первый взгляд, восстановлен после смерти Всеволода (1093 г.), когда Киев, Чернигов и Переяславль были вновь заняты прямыми потомками — сыновьями Ярославичей. Очевидно, что этот «ряд» преследовал две цели: во-первых, наряду с «горизонтальным» наследованием, от брата к брату и далее (которое Ключевский называл наследованием «по ломаной линии»), вводилось «вертикальное» отчинное — от отца к сыну; собственно говоря, это наследование не было нововведением — так, от отца к сыну, по преданию, передавался стол первых русских князей. Сочетание вертикальной и горизонтальной линий наследования также не было новостью ни для древнерусского, ни для европейского средневекового права; популярный на Руси с XI в. Иоанн Экзарх в Шестодневе (125б, 10) свидетельствовал: начиная с библейского Давида «и в Болгарех из пьрва роды бывають князи сын в отца место и брат в брата место, и в Козарех такоже слышимь бывающе». Древнерусская специфика заключалась во втором обстоятельстве: легитимность «отчинной» княжеской власти должны были признать главные города Русской земли — Киев, Чернигов и Переяславль и «тянувшие» к ним волости.

После бесконечных усобиц между наследниками Ярославичей тенденция к формированию княжеских уделов получает правовое оформление на кня-

https://RodnoVery.ru

жеском съезде в Любече в 1097 г., инициированном Владимиром Всеволодовичем Мономахом. Уже дети Ярославичей постановляют: «Каждый да держит отчину свою». А. Е Пресняков (1993. С. 37 и сл.) сделал важное наблюдение о том, что «в вопросе о началах преемства в княжом древнерусском владении следует строго различать наследование земель-волостей, с одной, и преемство в старейшинстве над всеми князьями Русской земли, с другой стороны». Действительно, после ряда Ярослава не Киев давал право на старейшинство — напротив, старейший князь получал право на Киев, а старейший внутри каждой из трех ветвей Ярославова рода требовал себе части в домене — Русской земле (если не Киева, то Чернигова или Переяславля: ср. *Соловьев*. Кн. XIX. С. 59—60). Тот же Пресняков отметил, что отчинное право касалось только трех главных столов Русской земли — Киева, Чернигова и Переяславля; города же, расположенные вне Русской земли (в пределах будущей Галицко-Волынской Руси) и раздававшиеся племянникам еще Всеволодом, оказывались и после Любечского съезда условными держаниями — из-за них немедленно начались распри. По характеристике Л. В. Черепнина (1972. С. 370), старейшинство «не тождественно понятию "единовластие", напротив, противостоит ему, ибо связано с представлением о "первом среди равных", а отнюдь не едином носителе власти».

Эти рассуждения, однако, относятся к анализу событий, последовавших в течение всего удельного периода русской истории. Летописный же текст о решении Любечского съезда — едва ли не главного княжеского установления древнерусской эпохи — уже свидетельствует о свершившихся переменах в представлениях о старшинстве. «Кождо да держить отчину свою: Святополк Кыев Изяславль, Володимерь Всеволожю, Давыд и Олег и Ярослав Святославлю, а им же (прочим князьям — *В. П.*) роздаял Всеволод городы: Давыду (Игоревичу) Володимерь, Ростиславичема Перемышьль Володареви, Теребовль Василкови. На том целоваша кресть: "Да аще кто отселе на кого будеть, то на того будем вси и кресть честный"» (*ПВЛ*. С. 110; ср. *БАДР*. Т. 1. С. 270). Прежде всего бросается в глаза, что отчины старших князей — в первую очередь, Святославичей, не расписаны, в отличие от младших, которых наделил еще Всеволод. Отчасти это может объясняться тем, что сам рассказ о Любечском съезде оказывается преамбулой к летописной повести об ослеплении Василька Теребовльского Давыдом Игоревичем (при участии Святополка). Однако существенным представляется то обстоятельство, что летописец вводит характерное уточнение о границах отчины Святополка — «Кыев Изяславль»: старший князь получает не всю отчину, ибо Изяслав правил в «обеих властях» — Киеве и Новгороде, где при нем и сел Святополк. Но при Всеволоде, а потом с 1095 г. до перехода в Переяславль в 1117 г. в Новгороде правит Мстислав Владимирович — старший сын Мономаха (лишь ненадолго Святополк и Владимир перевели Давыда Святославича из Смоленска в Новгород — ср. *НПЛ*. С. 19; *Янин* 1960. С. 121 — где при княжащем в Киеве Святославе княжил его погибший старший брат Глеб Святославич).

Это явное нарушение традиции, при которой в Новгороде должен сидеть сын киевского князя (каковым был в Новгороде и сам Святополк), получает объяснение в летописи дальше, уже под 1102 г. Владимир присылает Мстислава в Киев, и тот является с новгородцами, чтобы урядиться со Святополком: «бе бо Святополк с Володимером ряд имел, яко Новгороду быти Свято-

https://RodnoVery.ru

полчю и посадити сын свой в немь, а Володимеру посадити сын свой в Володимери». Здесь новгородцы и произносят знаменитую речь, очередной раз заявляя о собственных правах на выбор князя. «Реша новгородци Святополку: [...] "Не хочем Святополка, ни сына его. Аще ли 2 главе имееть сын твой, то пошли и; а сего ны дал Всеволод, а въскормили есмы собе князь, а ты еси шел от нас". И Святополк же многу прю имев с ними, онем же не хотевшим, поимше Мстислава, придоша Новугороду» (*ПВЛ*. С. 117). Святополку трудно было переспорить новгородцев не только из-за их преданности собственному обычаю: новгородцы ссылались на то, что Мстислава им дал... киевский князь Всеволод. Очередность явно нарушается — но со ссылкой на традицию.

Нарушение очередного порядка очевидно и в списке участников Любечского съезда. Сам Мономах в списке вотчинников получает не положенное ему по генеалогии третье место, а второе, оттеснив Святославичей. В списке же Святославичей Олег, претендовавший на всю отчину от Чернигова до Мурома, оказывается на втором месте после послушного Давыда (и получает в результате не Чернигов, а Новгород-Северский, Муром же достается Ярославу). Можно было бы заподозрить летописца в тенденциозности — приверженности роду Мономаха, но такой же список составляет в начале XII в. игумен Даниил в Святой земле — значит, эта иерархия князей была общепризнанной в княжение Святополка в Киеве (ср. *Янин* 1960). Таким образом, ряд Ярослава не был восстановлен целиком, генеалогическое старшинство начинает вытесняться политическим — очевидно, что Мономах диктовал на съезде порядок раздела отчин, а у старшего Святополка были все основания поверить оговору Давыда, обвинявшего Ростиславичей в сговоре с Мономахом, и первому нарушить крестное целование.

«Фасад» единого государства, возведенный Ярославом, оказался, с точки зрения современных английских исследователей, «надтреснутым» (*Франклин, Шепард* 1996. С. 208 и сл.). Ситуация не представляется нам столь однозначной: князь не мог остановить процессы разделения волостей, но эти процессы не были только процессами «распада». Даже в параллельном возведении в трех древнерусских городах одного и того же символа Благодати — соборов Софии Премудрости Божией — идея равноправия трех центров выражалась едиными символическими средствами: в этнокультурном отношении Русь даже не оставалась, а именно **становилась единой**, единой в большей мере, чем она была до Ярослава. *Благодать действительно оказывалась выше закона, утверждаемого княжеской властью.*

В результате этого законотворчества ситуация с наследованием и коллективным сюзеренитетом не упрощалась, а усложнялась, и древняя практика «ряда» с городами оставалась более надежным способом упрочения князя в волости, чем попытки утвердить свое право старшинства среди братьев или прямо добиваться права на стол деда и отца. Наибольших успехов в этом маневрировании достиг Владимир Всеволодович Мономах.

2.6. Владимир Мономах и феодальное право

Летописец передает размышления Мономаха после смерти отца (1093 г.): «Аще сяду на столе отца своего, то имам рать с Святополком взяти, яко есть

https://RodnoVery.ru

стол преже отца его был». Он сам посылает к Святополку в Туров, и тот садится в Киеве; летопись использует характерную «этикетную» (опять-таки библейскую[44]) формулу вокняжения: «И изидоша противу ему кияне с поклоном, и прияша и с радостью, и седе на столе отца своего и стрыя (*дяди — В. П.*) своего». Дальнейшие события являются «прогностическими» для древнерусской истории. Половцы, узнавши о смерти Всеволода, «послаша слы к Святополку о мире». Князь, «сдумав с болшею дружиною отнею и стрыя своего, совет створи с пришедшеми с ним, и изъимав слы, всажа и в-истобку». Так, по летописным преданиям, в 1223 г. поступили с татарскими послами русские князья — расплатой стала битва на Калке. Половцы в ответ также начали войну, и Святополк отправляет к Мономаху просьбу о помощи. С. Сендерович обнаруживает в летописной фразе, противопоставляющей позиции русских князей, максиму, которую он считает свойственной всему древнему периоду русской истории: «*Володимер хотяша мира, Святополк же хотяше рати*». Эта характерная пара князей, представляющих старшее и младшее поколения, в которой именно младший воплощает праведность и мир, повторяет историческую «конфигурацию» эпохи Владимира Святославича: соперниками Мономаха были сыновья Изяслава Ярополк и Святополк — тезки летописных зачинщиков братоубийственных распрей. Неправедные и немирные акции Святополка II приводят к тому, что русские терпят поражение на Стугне: это обнаруживает правоту Владимира — впоследствии непримиримого врага и победителя половцев. Расправа над вступившим в мирные переговоры врагом уже приводила к «Божьей казни» — как было с половецким набегом после нарушения крестного целования Ярославичами и заключением в поруб Всеслава. Неясно, насколько архаичная болгарская (?) форма имени *Владимир* была значима для летописца (ср. *Сендерович* 1996. С. 301—302 и ниже, Заключение[45]), да и летописная «этикетная» формула *возлюби мира паче рати* относится отнюдь не только к носителям имени Владимир (ср. о Рюрике Ростиславиче — *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 628), но стремлению к миру действительно оказывается присущим Владимиру Мономаху, равно как и его тезке-прадеду (носящему то же крещальное имя — Василий) в летописных текстах: «и бе (Владимир Святославич — *В. П.*) живя с князи околними миром» и т. д.

Во всяком случае, когда на следующий год (1094) Олег Святославич вновь приходит с половцами из Тмутаракани к Чернигову, Владимир заключает с ним мир, «и иде из града на стол отень Переяславлю, а Олег вниде в град отца своего». Мономах сам описывает свой выход из Чернигова в «Поучении», позднее (видимо, уже при внуке Мономаха Всеволоде Большое Гнездо)

---

[44] Ср. о воцарении Соломона: «И весь народ провожал Соломона, и играл народ на свирелях, и весьма радовался» (3-я Царств. Гл.1. 40).

[45] Свидетельство такого толкования, относящееся уже к началу XI в., сохранилось в «Хронике» Титмара Мерзебургского (VII, 73): «Имя названного короля (Владимира Святославича, Wlodemirus у Титмара — В. П.) несправедливо толкуют как «власть мира», ибо не тот вечно непостоянный мир зовется истинным, который царит меж нечестивыми и который дан детям сего века, но действительного мира вкусил лишь тот, кто, укротив в своей душе всякую страсть, снискал царствие небесное». Неясно, была ли это «риторическая» ошибка хрониста, или народная этимология княжеского имени (А. В. Назаренко связывает вторую часть имени Володимер с реликтовой основой *mĕr* — «слава»: *Назаренко* 1999. С. 319).

https://RodnoVery.ru

включенное в текст Повести временных лет (Лаврентьевский список, ср. *СКК*. XI— первая половина XIV в. С. 98—102): «И выидохом на святаго Бориса день ис Чернигова, и ехахом сквозе полкы половьчские, не в 100 дружине (не более ста человек — *В. П.*), и с детми и с женами, и облизахутся на нас акы волци стояще [...] Бог и святый Борис не да им мене в кориcть, — неврежени доидохом Переяславлю» (Владимир вскоре сквитается с Олегом и также выпустит его из осажденного Стародуба).

Можно было бы заподозрить летописца в особой приверженности к роду Всеволода как истинному носителю русской правовой традиции, завещанной Ярославом (ср. *Приселков* 1993. С. 80 и сл.), но тот же летописец повествует о том, как сын Мономаха Изяслав занял Муром — город, принадлежащий черниговской волости по ряду Ярослава (добавляя при этом — «прияша и муромци»). Между тем в 1096 г. Святополк и Владимир посылают к Олегу со словами: «Поиди Кыеву, да поряд положим по Русьстей земли пред епископы, и пред игумены, и пред мужи отець наших, и пред людми градьскыми, да быхом оборонили Русьскую землю от поганых». Для восстановления поряда — ряда Ярослава — братья готовы собрать *собор* из представителей разных слоев населения Руси, включая горожан: хотя князья регулярно держали совет со своими мужами (дружиной), епископами и «старцами градскими» (соответствие этого библейского термина древнерусским реалиям породило споры в современной историографии — см. *Завадская* 1978), но общерусский *собор* должен был собраться впервые (см. о тех редких случаях, когда сообщается о соборе в домонгольской Руси — *Пашуто* 1965. С. 11 и сл.). «Олег же всъприим смысл буй и словеса величава, рече сице: "Несть мене лепо судити епископу, ли игуменом, ли смердом". И не въсхоте ити к братома своима, послушав злых советник» (*ПВЛ*. С. 96). Помимо традиционного мотива «буести» — гордыни[46] и участия «мужей» — злых советников в княжеских усобицах это летописное известие доносит до нас характерное отношение князя к своей власти как к частному делу, которое не может быть вынесено на публичный суд, т. е. относился к подданным как к *«вручившим себя»* княжеской власти, но не заключившим с ней *договор*. Л. В. Черепнин полагал, что Олег требует для себя «сословного суда» (*Черепнин* 1965. С. 203), но сам термин *сословие* относится к более поздней средневековой традиции и, по наблюдению В. В. Виноградова (1968), встречается в контексте церковнославянских сочинений; Иларион в своем «Слове» имплицитно передает византийскую сословную «модель», в которой князь «пасет свою землю правдою», создавая и опекая церковь, духовники проповедуют истинную веру, бояре — мудрые советники, воины — защитники земли, в городах обитает христианский люд, крестьяне — кормильцы (ср. *Мюллер* 1999). На практике, однако, князья сталкивались с русской «сословной моделью», как это случилось с Ярославичами во время восстания 1068 г.: киевляне потребовали у них оружия, которого не было у «градских людей» — оно было принадлежностью дружинного «сословия».

Характерно, что князь Олег Святославич именует «градских людей» смердами: здесь проявляется не только уничижительное значение этого наимено-

[46] Так и в 1176 г. рязанские князья не прислушались к увещеваниям Всеволода Большое Гнездо — «всприимше буи помысл начаша ся гневати на нь» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 401).

https://RodnoVery.ru

вания — Олег не желает видеть новых социальных реалий, горожане для него — те же смерды, обязанные его кормить (в дальнейшем суздальские бояре будут именовать владимирцев даже не смердами, а холопами-каменщиками — лично зависимыми людьми). Показательно, кроме того, что участие представителей церкви в княжеских делах также ограничено, и не только своеволием Олега — они не принимали участия в составлении «Русской правды»: помимо самих князей к светскому законодательству были допущены лишь княжие мужи. Вече требовало князя к ответу только в период открытых конфликтов — народных восстаний.

Эти конфликты со времен призвания варяжских князей оказывались (в летописном повествовании) движущей силой развития древнерусского государства: Л. В. Черепнин (1965) напрямую связывал развитие древнерусского законодательства — «Русской правды» — с народными движениями X— начала XIII в. Специфика ситуации 1096 г. заключалась в том, что старейшие русские князья — киевский Святополк и переяславский Владимир — признали общенародное («национальное») значение отношений внутри княжеского рода: на съезде-соборе следовало «положить поряд о Русской земле». Перефразируя Ключевского (1987. С. 210), можно сказать, что «федерация» русских земель должна была превратиться из «генеалогической», объединяемой княжеским родом, в *политическую* — на основе нового «ряда».

Отказ Олега участвовать в заключении нового ряда свидетельствует не только о приверженности к «генеалогическому» принципу, не о княжеской «буести» и не просто о презрении к горожанам, названным «смердами». «Суд» был вдвойне неудобен для Олега, так как он получил свою волость при поддержке иноплеменников-половцев, что конечно, делало его непопулярным ни среди «смердов», ни в церковной среде, резко выступавшей против наведения «поганых» на Русскую землю; и ныне князь явно хотел уклониться (как уклонялся и впоследствии) от военных акций против своих союзников. Заподозрив его в том, что князь «поганым помогать хочет», Святополк и Владимир выступают против Олега, тот бежит из Чернигова и запирается в Стародубе. Осажденный Олег просит мира, и князья соглашаются на мир при условии, что тот все же явится с братом Давыдом в Киев. Но Олег, не желающий принимать навязываемые Мономахом условия мира, идет с воями к Мурому, чтобы оттуда, восстановив свою волость, «поряд створити» — договориться с соперником. В Муроме сидит сын Мономаха Изяслав, и Олег, «надеяся на правду свою», велит ему идти в Ростов, волость отца: здесь летописец подтверждает правоту обличаемого им ранее Олега («прав бе в семь»). В битве Изяслав гибнет, горожане Мурома на этот раз принимают Олега, а тот в свою очередь занимает Ростов и Суздаль. Правда, и старший сын Мономаха Мстислав, которого призвали к себе княжить новгородцы, устами летописца признает правоту Олега: несмотря на гибель брата («в ратех бо и цари и мужи погыбають» — представления о царском достоинстве правителя не оставляют русских князей и летописца), он предлагает помирить Олега с отцом, лишь бы тот ушел в свою волость — Муром. Но изгонять Олега приходится силой — Мстислав доходит до Мурома и даже до Рязани, последнего оплота Олега, заключает мир с муромцами и рязанцами, и после этого заявляет Олегу: «Не бегай никаможе, но пошли к братьи своей с молбою не лишать тя Русьскые земли».

https://RodnoVery.ru

Все эти события происходят в 1096 г. — под этим годом и включается в летопись «Поучение» Мономаха, так как оно содержит, помимо самого поучения детям и «автобиографии» князя, «грамоту», обращенную как раз к Олегу Святославичу. Это послание не является официальным документом — договорной грамотой, хотя и здесь признается право Олега на Муром, захват которого сыном Мономаха Изяславом объясняется «безумьем» последнего, и содержится упрек в нежелании Олега уладить все миром, стремление захватить Ростов и т. д. Скорее, это личное письмо о личной драме Мономаха, но княжеская драма на Руси — это драма всей русской истории. Письмо написано Мономахом по просьбе сына Мстислава — крестника Олега Святославича: тот выполнил обещание, данное крестному отцу; но крестником Олега был, видимо, и Изяслав, так как Владимир называет убитого «дитя твое и мое» (ср. *Понырко* 1992. С. 46). Владимир и его сын Мстислав совершают здесь нравственный и государственный подвиг, ибо не вступают на традиционный путь мести, отвергнутый уже в «Правде» Ярославичей, а взывают к братней любви. «Ладимъся и смеримся, а братцю моему суд (судьба, Божий суд — *В. П.* ср. ниже, 5.1) пришел, — пишет отцу Мстислав (и Мономах цитирует его слова в послании к Олегу). — А ве ему не будеве местника (а мы не будем ему мстителями), но възложиве на Бога [...]; а Русьскы земли не погубим». В начале «грамоты» сам «многострастный и печальный» Мономах цитирует библейские тексты, заповедующие братнюю любовь: «Аще не отпустите прегрешении брату, ни вам отпустить Отець ваш небесныи» (Матф. VI.15). Собственно договор предлагается в заключении, когда Мономах советует Олегу, послав своего посла (возможно, епископа), написать «грамоту» и взять свою волость добром. Мстислав «с малым братом своим» (неясно, имеется ли в виду Ярополк, Вячеслав или будущий князь Ростово-Суздальский Юрий Владимирович Долгорукий — ср. *Янин* 1960. С. 120; *Кучкин* 1984. С. 67—69) пусть сидит в своем уделе, «хлеб едучи дедень, а ты седиши в своем [...], понеже не хочю я лиха, но добра хочю братьи и Русьскеи земли».

Конечно, здесь уже ощущается «дух наследственной собственности», хотя и «опутанный патриархальной терминологией» (*Пашуто* 1965. С. 53), «при старшинстве физическом и генеалогическом возникло еще и третье — *юридическое*, условное или договорное» (*Ключевский* 1987. С. 191) — обещание иметь брата или даже племянника «в отца место», конечно, уже не имеет никакого отношения к родоплеменному праву. Л. В. Черепнин (1965. С. 206) даже увязывал отказ Мономаха от патриархального права кровной мести за сына со становлением вотчинного принципа в княжеском землевладении. Но прав и А. Е. Пресняков (1993. С. 51), отмечавший, что «именно борьба Олега утвердила представление об отчине Святославичей» и, стало быть, об отчинной *системе* как таковой. Характерно, что Олег все же был наказан и не получил старшего стола — Чернигова, где сел Давыд: его столом стал Новгород-Северский; младший Святославич — Ярослав — получил окраинные Муром и Рязань. Внелетописный источник характеризует иерархию русских князей начала XII в. как систему, *сложившуюся* в умах древнерусских книжников; в описании паломничества — «Хожении» в Святую землю — «игумен земли русской» Даниил перечисляет князей, внесенных им в ектению монастыря св. Саввы: князья, на первый взгляд, перечисляются *по старшинству* (с упоминанием христианского и княжеского имен) — Михаил-Святополк (Изяславич),

https://RodnoVery.ru

Василий-Владимир (Мономах), Давыд и Михаил-Олег Святославичи, их младший брат Панкратий (Ярослав), Глеб (Всеславич) Минский (*БЛДР*. Вып. 4. С. 116). Характерно, однако, что Мономах занимает второе место в этой иерархии, равно как Олег следует за Давыдом: старшинство становится не просто генеалогическим, а политическим (ср. *Янин* 1960).

При этом патриархальная терминология все же не была лишена смысла ни для князей, действительно являющихся членами одного рода, «братьями» в терминах традиционного славянского семейно-родового права (*Пресняков* 1993. С. 98 и сл.), ни для церкви и летописцев (вплоть до эпохи свода 1448 г.), ни для народа. Конечно, сами распри князей постоянно актуализировали этот смысл, но он был явлен народу и в богослужебных текстах, которые были — в отличие от летописей — общедоступными и опирались на ту же историческую (житийную и летописную) традицию, когда читалась паремия в канун праздника Бориса и Глеба и т. п. (ср. *Подскальски* 1996. С. 378—380). И в конце XV в. покинувший Русскую землю купец Афанасий Никитин, вспоминая о княжеских распрях, писал: «...Турская земля обилна велми. Да в Волоской земле обилно и дешево. [...](и далее — по-татарски, учитывая рискованность темы) А Русская земля да будет Богом хранима! На этом свете нет страны подобной ей. Но почему князья Русской земли — не братья друг другу! Пусть же устроится Русская земля, а то мало правды в ней»... (*Афанасий Никитин* 1986. С. 14). Восклицание тверского купца и даже его «космографический» контекст (с упоминанием Волошской земли) возвращает нас даже не к временам усобиц при Мономахе, а к самому началу русской истории — отсутствию правды и призванию по ряду варяжских князей-братьев. Считается иногда, что сам Мономах (или/и его сын Мстислав), покровительствуя летописанию, способствовал внедрению в летописную традицию варяжской легенды о едином происхождении княжеского рода. Мы видели, что легенда отражает аутентичную древнерусскую традицию, а «патриархальное» генеалогическое единство княжеского рода и отсутствие среди князей-братьев правды было извечной проблемой русской средневековой истории. Не братние чувства вынудили и Олега откликнуться на «грамоту» Мономаха.

Угроза лишиться волости в Русской земле и, стало быть, легитимных прав на владение прочими волостями — стать изгоем — заставляет Олега приехать на Любечский съезд князей и целовать с ними крест о «блюдении Русской земли» — борьбе с половцами — и власти над отчинами, полученными по ряду Ярослава и при Всеволоде. Это традиционное для русской истории завершение длительного периода конфликтов — усобиц — новым правовым установлением не приводит к миру среди князей.

Теперь конфликт переносится из Русской земли, Киева и Чернигова, на периферию, Волынь и западные русские земли — будущее Галицкое княжество, где вновь наделенные волостями князья (и их мужи) не чувствуют себя хозяевами. Летописец включает в Повесть временных лет специальный рассказ о новом преступлении князей, нарушивших крестное целование. Сатанинским внушением — точнее, наветом мужей, членов старшей дружины, Давыд Игоревич, которому достался Владимир Волынский, подговаривает киевского Святополка ослепить князя Василька, получившего Теребовль. Бояре вновь, как и во время первой усобицы при Ярополке и Свенельде, вмешиваются в межкняжеские отношения и внушают Давыду, что Василько всту-

https://RodnoVery.ru

пил в сговор с Мономахом против киевского и волынского князей. Этот наговор мог иметь определенные основания, так как Василько был родным племянником Мономаха — сыном его брата и соратника Ростислава, погибшего в битве с половцами в 1093 г. переяславского князя: но переяславский стол занял сам Мономах... Ослепление Василька, по словам летописца, равно потрясает Мономаха и его соперников черниговских князей: «сего не бывало есть в Русьстей земле ни при дедех наших, ни при отцих наших, сякого зла». Это не просто риторика; русские князья разными способами расправлялись со своими соперниками, но ослепление — способ казни доселе неизвестный на Руси: он был характерен для Византии (ср. *ПВЛ*. С. 534—535) — так расправлялись с незаконными претендентами на престол (и мятежниками вообще — как нарушители договора ослеплены были пленные русские, потерпевшие поражение в походе 1043 г.: ср. *Оболенский* 1998. С. 240). На Руси так расправились с вероятным претендентом на волость — княжеский удел. Показательно при этом, что князь-страстотерпец носит в летописи только христианское «царское» имя.

Включение этого рассказа в летопись отражает реалии русской истории и истории русского летописания: рассказ составлен по словам духовника (?) ослепленного князя попа Василия и, как считается, вставлен в Повесть временных лет летописцем Мономаха игуменом Выдубицкого монастыря Сильвестром (редактировавшим текст Нестора в 1116 г.: ср. *Приселков* 1993. С. 80 и сл.). С. Сендерович (см. статью во второй части тома) обратил внимание на параллелизм образов Владимира I (Святого) и Святополка Окаянного и Владимира Мономаха и Святополка Изяславича, также совершившего преступление против брата. Сюжеты Повести временных лет имели, как мы видели, и вневременное звучание: через 350 лет, в 1446 г. во время феодальной войны между удельными князьями был ослеплен тезка Василька великий князь московский Василий II, прозванный поэтому Темным; удельные князья-братья также нарушили крестное целование, и один из летописных сводов XVI в. описывает эту казнь словами, взятыми из Повести начала XII в. (*Лурье* 1994. С. 83—84). Начало и конец удельного периода русской истории отмечены одними и теми же страшными событиями — но урок истории все же был извлечен, и Василий, победитель в последней феодальной войне, провозгласил своего старшего сына — будущего Ивана III — великим князем при своей жизни (см. *Зимин* 1991. С. 187 и сл.).

Младший переяславский князь Владимир Мономах представляется в летописи арбитром в первой удельной усобице: к нему присоединяются черниговские князья, и они посылают мужей к старшему — киевскому Святополку требовать ответа за то, что «вверг нож» «в братьи». Святополк пытается возложить вину на Давыда, но ему возражают: Василько был ослеплен в его граде — Киеве. Князь хочет бежать из града, но в распрю опять вмешиваются «кыяне» и на этот раз не дают князю скрыться: они посылают митрополита и мачеху Мономаха с просьбой о мире, и Владимир опять выбирает мир. С. Сендерович справедливо замечает, что «ввергающий нож в братию» Святополк повторяет преступление своего тезки — убийцы Бориса и Глеба. Но *история* не повторяется: Святополк был вынужден на правах старейшего соблюдать ряд Ярослава и Любечского съезда — выступить против былого союзника Давыда. Тем временем родной брат Василька Володарь и сам ослеп-

https://RodnoVery.ru

ленный князь начинают мстить Давыду: тот вынужден был выдать своих мужей — злых советчиков, которые были повешены; Василько расправляется со всеми жителями городка Всеволож, которые поддержали своего князя Давыда — «пролья кровь неповинну», говорит летописец. В своем мщении он следует, скорее, прародительнице Ольге, чем современнику Мономаху. Окруженный недругами, Давыд бежит «в Ляхи», Святополк же хочет захватить не только волость Давыда, но и волости Володаря и Василька, терпит от них поражение и зовет угров — венгров — на помощь. Поляки и венгры — «угры и ляхи», наряду с половцами, становятся постоянными участникам княжеских распрей; с помощью половцев уже Давыд возвращается на Русь и вновь садится во Владимире Волынском, но здесь все братья — старшие князья — не дают ему Владимира и отправляют в малый град Дорогобуж, за Володарем же и Васильком сохраняется западный град Перемышль.

Относительно единая внутренняя политика старших русских князей позволяет им собрать силы для устранения внешней — степной угрозы: «вся братья князи Рускыя земля», как называет их Новгородская летопись (*НПЛ*. С. 203), выступают в начале XII в. против половцев. Их возглавляет Мономах, что естественно для переяславского князя, чья волость граничит с Половецкой землей. По летописи, сам «ангел вложи в сердце Володимеру Манамаху поустити братью свою на иноплеменникы». Слава русских побед достигла всех стран — «Грек и Угров, и Ляхов, и Чехов» — вплоть до Рима.

Дела же в Русской земле идут своим чередом: князья рядятся о волостях для своих сыновей, и в их ряд вмешиваются горожане. И первыми о своем праве заявляют опять новгородцы: в Новгороде должен по традиции сидеть сын старейшего — киевского князя; но в городе остается сын Мономаха Мстислав. Когда Святополк хочет отправить туда своего сына, горожане отвечают упомянутой угрозой: «Аще ли 2 главе имееть сын твой, то пошли и; а сего ны дал Всеволод, а въскормили есмы собе князь, а ты еси шел от нас» (*ПВЛ*. С. 117). Как уже говорилось, в этой ситуации, характерной для Руси, неясно, кто был прав — новгородцы, державшие у себя князя, посаженного еще старым киевским правителем, или новый князь Киева, желавший по традиции видеть там своего сына. В выигрыше здесь явно оставались новгородцы, ибо их интересы в данном случае очевидно совпадали с интересами Мономаха.

С. М. Соловьев, поклонник Мономаха (как и прочих деятельных русских правителей), называл его «лицом с характером чисто охранительным» (*Соловьев*. Кн. XIX. С. 47—48) — князем-воителем, щедрым предводителем дружины, поборником традиционных ценностей. Но мы видели, что восстанавливая ряд Ярослава на Любечском съезде, князья во главе с инициатором Мономахом не просто реставрировали волости трех Ярославичей: после разделения отчин на съезде уже никто, кроме потомков черниговского князя Святослава Ярославича, не претендовал на его волость; относительную самостоятельность получили и западнорусские окраинные земли, будущее Галицко-Волынское княжество. Неясной оставалась ситуация с Киевом, где успели покняжить все три Ярославича. Эту ситуацию и прояснил своей политикой Мономах.

В 1113 г. скончался киевский князь Святополк. Княжение его не было счастливым — к усобицам и набегам половцев добавились неурожай, распря с западнорусскими князьями лишала Киев соли, поступавшей из Галича и

https://RodnoVery.ru

Перемышля. Вдова князя раздала сразу после его смерти немало богатств «монастырям и попам и убогим», как это делали и другие князья (в том числе Святополк Окаянный), чтобы привлечь на свою сторону горожан. Но кияне «створиша совет» и послали к Мономаху со словами: «Поиди, княже, на стол отен и деден». Мономах «и не поиде, жаля си по брате». Оплакивание брата явно сопровождалось выжиданием — по счету старшинства (лествице) право на киевский стол принадлежало черниговской княжеской ветви, на что указывал еще Татищев, или — по отчине — сыну Святополка Ярославу.[47]

Киевляне вновь посылают к князю с известием, что началось восстание — традиционная реакция на смену или кризис княжеской власти (ср. упоминавшиеся события 1086 и 1146 гг.): уже разграблены дворы прежних княжеских администраторов — тысяцкого Путяты, сотских, а также евреев; восстание угрожает перекинуться на дворы вдовы Святополка — свояченицы Мономаха, бояр и, главное, на монастыри. «И будеши ответ имел, княже, оже ти манастыре разъграбять». Ясно, что посольство отправлено не самими восставшими, и древнерусский памятник начала XII в. — «Сказание о Борисе и Глебе» — уточняет состав посольства к Мономаху: «съвъкупивъшеся вси людие, паче же большии и нарочитии мужи, шедъше причьтъм всех людии и моляху Володимера, да въшьд уставить крамолу сущюю в людьх и въшьд утоли мятежь и гълку (ропот — *В. П.*) в людьх и прея княжение вся русьскы земля» (*Усп. сб.* С. 69). Договорная лексика — лексика «ряда» — нам уже знакома: от имени «всех людей», собравшихся на «причт» — собор, вече, выступают «нарочитые мужи». Тогда Владимир идет в Киев: «Усретоша же и митрополит Никифор с епископы и со всими кияне с честью великою» — продолжает тему «ряда» летопись. Эта тема «перекрывает» предшествующую и, очевидно, болезненную для Мономаха в этой ситуации тему Любечского съезда — «каждый да держит отчину свою». Садясь на киевский стол, князь спасет не только княжеский род (свояченицу — ятровь), но и церковь — действует в соответствии с земным (в том числе вечевым) правом и Божественной правдой. Летописец (возможно, упомянутый Сильвестр) повторяет, что Владимир «седе на столе отца своего и дед своих», настаивая и на отчинном

[47] Иная интерпретация этого выжидания основана на использовании данных того же Татищева о киевском восстании (ср. описание событий и историографию — *Фроянов* 1995. С. 196 и сл.). В летописи сказано, что кияне разграбили двор тысяцкого Путяты, а также «идоша на жиды и разграбиша я»; Татищев комментирует эти известия, приводя свою характеристику Святополка — он был «сребролюбив и скуп», чего ради «жидам многие пред христианы вольности дал»; дальнейшее описание погрома у Татищева — с обороной евреев в синагоге, требованиями горожан выслать евреев и постановлением княжеского съезда о запрете их проживания во всей русской земле — не находят никаких подтверждений в древнерусских источниках и явно навеяны недавними и актуальными для Российского государства событиями казацких восстаний против Речи Посполитой (где евреи действительно имели данные польской короной привилегии) и погромов на Украине XVII в. (ср. *Берлин* 1919. С. 160—161; *Зимин* 1973. С. 159—160). Реконструировать на основании этих известий Татищева политическую ситуацию в Киеве 1113 г. и даже стремление иудейских ростовщиков посадить своего ставленника на киевский стол (*Фроянов* 1995. С. 222) нельзя. Едва ли и Мономах дожидался, когда киевляне сами расправятся с его предполагаемыми соперниками.

https://RodnoVery.ru

праве Мономаха. «И прея княжение всея Русьскы земля» — говорит «Сказание о Борисе и Глебе». Действительно, Мономах начинает свою деятельность на киевском столе, по летописи, с традиционных актов, повторяющих деяния его предшественников, добивавшихся единовластия: сажает сыновей на свободные столы — в Переяславль и Смоленск (в Новгороде продолжает княжить Мстислав, Ростов получает впоследствии Юрий Долгорукий, Владимир Волынский — Андрей, Переяславль — Святослав, Смоленск — Вячеслав: *Соловьев*. Кн. XIX. С. 57; *Кучкин* 1984. С. 71 и сл.). Но не менее традиционной для деяний первых русских князей является и правовая реформа, особенно насущная в периоды социальных конфликтов — ключевых периодов русской истории.

Мономах последовал примеру деда Ярослава Мудрого и его сыновей Ярославичей — при нем была расширена Русская правда: т. н. Пространная правда стала, по характеристике А. А. Зимина, «обобщающим законодательным кодексом», положенным в основу местных памятников феодального права (и даже правовых норм Великого княжества Литовского) вплоть до XV в., подобно тому, как Повесть временных лет, также завершенная при Мономахе, стала основой последующего русского летописания (*Зимин* 1973. С. 159 и сл.; ср. *Свердлов* 1988. С. 106 и сл.). Показательны и состав законодателей, и конкретное содержание правовой реформы — «Устава Володимерь Всеволодича»: сразу «по Святополче» Мономах собирает на княжом дворе в Берестове свою дружину — нового киевского тысяцкого Ратибора, белгородского и переяславского тысяцких, «Олгова мужа» (боярина князя Олега) и других мужей, которые и «уставили» ограничить долговой процент («резы» — статья 53 Пространной правды). Как и при составлении «Правды Ярославичей», в законотворчестве принимают участие князья (их представители) и дружинники — среди них нет клириков, которые участвуют лишь в составлении церковных уставов (ср. *ДКУ*; о размежевании светской и церковной юрисдикций — *Щапов* 1989. С. 113 и сл.). Это разделение светских и церковных властей в процессе правотворчества, несвойственное Западной Европе, можно считать влиянием того же византийского образца: в Византии (в отличие от Запада) император оставался наследником и носителем «светского» римского права (*Рансимен* 1998. С. 20—22).

При этом сам устав Мономаха был ориентирован на древнерусские исторические реалии. М. Н. Тихомиров (1956. С. 192—193) предполагал, что устав этот был принят в соответствии с «рядом», заключенным между князем и горожанами; поэтому традиционно считалось, что устав Мономаха и был направлен против евреев-ростовщиков, бравших с горожан грабительские проценты (поэтому вокняжению Мономаха предшествовал первый в русской истории погром). Однако содержание последующих статей Пространной правды связано не только с урегулированием отношений между должником-купцом и заимодавцем, относящихся к «городской» сфере экономики (ст. 54— 55); статьи 56—64 посвящены правовому положению *закупов*, крестьян-смердов, получивших ссуду от феодала-землевладельца, условиям выплаты этой ссуды или окончательного закабаления закупа — превращения его в *обельного холопа* (*ПРП*. Вып. 1. С. 113—115; *Черепнин* 1965. С. 240 и сл.). О том, что такого рода отношения были характерны не только для Киевской земли, свидетельствуют новгородские берестяные грамоты: в грамоте второй трети XI в.

https://RodnoVery.ru

(№ 526) содержатся сведения по сбору «истины» (капитала) и «намов» (процентов) от жителей разных районов Новгородской земли — очевидно, что такого рода ростовщичеством и здесь занималось боярство, участвовавшее в государственном фиске (ср. *Янин* 1998. С. 342—343).

Интересно, что долги, проценты и штрафы выражаются в денежных единицах — гривнах и кунах — в то время, как на Руси как раз с рубежа XI—XII вв. наступает «безмонетный период» (ср. *Янин* 1985), иссякает поток дирхемов и западных монет (собственный «престижный» чекан прекращается еще в начале XI в.), а в качестве денег используются серебряные слитки — гривны — и (по сообщениям ал-Гарнати и др. авторов) шкурки пушных зверей (*куна* — название денежной единицы, восходящее к наименованию куницы: *Фасмер*. Т. 2. С. 417). Тем не менее **товаро-денежные отношения** проникают в деревню из города как из феодального центра волости — они и воплощают процесс **феодализации**, закабаления крестьянства в нормах древнерусского права (ср. исследования этого процесса, отраженного в Русской правде — *Зимин* 1965; *Черепнин* 1965; в берестяных грамотах — *Янин* 1998. С. 170, 174, 178, 341—343).

Можно считать специфичным для Руси это «проникновение» феодализма из города в деревню. В. О. Ключевский считал (в связи со своей общей теорией торговых городов на Руси), что Пространная правда — это правовой памятник городского торгового капитала с его «черствым мещанским (= буржуазным — *В. П.*) характером» и село в Русской правде «остается в тени». Современные исследования показали, что древнерусский город возник на пахотных землях (следы пахоты открыты, в частности, под древнейшими городскими напластованиями Новгорода — ср. *Янин* 1997 — и Москвы), сельское хозяйство было обычным занятием древнерусских горожан, противоположность города и деревни не была столь резкой на Руси (и в Византии), как на Западе. Более того, именно город был средоточием феодальной власти, и не только княжеской, но и боярской — недаром восставшие городские люди громили, в первую очередь, боярские дворы. Неслучайно и местом составления самого «устава» Владимира Всеволодовича Мономаха в Пространной правде считается пригородная княжеская резиденция в Берестове, а в составлении принимают участие тысяцкие (а среди них и «муж» князя Олега Святославича из Черниговской земли) — представители дружинных верхов, боярства, крупных феодалов, обосновавшихся в городах — центрах волостей. Действительно, уже участие киевских, черниговского, переяславского и белгородского мужей свидетельствует о том, что правовая реформа Мономаха касалась не только киевского прецедента с «ростовщиками» — она относилась, по крайней мере, ко всей Русской земле в Среднем Поднепровье, а в дальнейшем — ко всей Русской земле в широком смысле.

Показательно при этом, что речь в Пространной редакции Русской правды (в отличие от Краткой) идет о действии закона в «абстрактном» городе — *городе* вообще, но «свод» — разыскание преступника, татя, был возможен лишь в пределах «своего города» и тянущих к нему «земель» (ст. 36). «А и своего города в чюжу землю свода нетуть» (ст. 39) — княжеское право должно было считаться с городским и волостным.

По своему значению (во всяком случае, в исторической перспективе) деяния Мономаха очевидным образом превышали тот реальный объем власти,

https://RodnoVery.ru

который он получил, сидя в Киеве — затрагивали не только те волости, которые он контролировал со своими сыновьями. Вероятно, следуя своему деду Ярославу и Ярославичам (да и предшествующим киевским князьям), Мономах осознавал общерусское значение предпринимаемой им правовой реформы. Как Владимир и Ярослав Мудрый, по утверждении в Киеве он вместе с братьями — черниговскими князьями — освящает каменную церковь в Вышгороде (строительство начал еще Святослав Ярославич), куда торжественно переносятся мощи Бориса и Глеба, князей-братьев, «заступников» всей Русской земли. Осознавал он и общерусское значение летописания, недаром князь взял летопись под собственный контроль: «Игумен Силивестр, — говорится в приписке летописца (или, по другим предположениям, редактора-переписчика) к Повести временных лет, — написах книги си летописец, надеяся от Бога милость прияти, при князе Володимере, княжащю ему Кыеве, а мне игуменящу в то время у святого Михаила, в 6624 (1116 г.)». Во введении уже говорилось, что объем и характер работы Сильвестра стал предметом дискуссии в современной историографии (см. *СКК. XI—XIV вв. С. 390—391*), но под тем же 1116 г. Мономах именуется *великим князем киевским*. Титулование *великий князь* известно из договора Олега 911 г. и представляет собой кальку с греческого титула «великий архонт», встречающегося и на печатях русских князей, не занимавших киевский стол (*Янин, Литаврин* 1962. С. 209—210; *Янин* 1970. С 20 и сл.), но в летописном контексте это титулование — как и титул *великий князь всея Руси* — встречается впервые. Правда, и в этом контексте речь идет об отношениях с Византией и не вполне ясно, что в византийской традиции понималось под словами «вся Росия» (см. выше): Мономах посылает войска в помощь своему зятю «царевичу Леону» — самозванцу Лжедиогену — против императора (царя) Алексея Комнина и даже сажает своих посадников в городах по Дунаю (Дунай остается пределом, к которому стремятся русские князья[48]). Более того, сам брак дочери Владимира Мономаха и византийского авантюриста может свидетельствовать о том, что киевский князь выступил против Алексея Комнина как против узурпатора, свергнувшего его родственников Мономахов (ср. *Литаврин* 1999. С. 506).

Отношения с Византией после очередной безуспешной попытки Руси утвердиться на Дунае восстанавливаются к 1122 г., когда Мономах выдал за родственника Иоанна II Комнина внучку — дочь князя Мстислава: Ипатьевская летопись сообщает, что Мстиславну выдали за самого «царя», а в Киев прибыл из Царьграда митрополит Никита. Т. Василевски (1991. С. 18—19) предполагает даже, что тогда Мономах получил от императора титул «сына» и корону, и традиция о «шапке Мономаха» возникла не из простых притязаний великих князей московских и их историографов. Мономах действительно на печати с греческой надписью именуется «благороднейшим» — так же, как именовала себя его мать Мария Мономах (?), подчеркивая тем свое родство с императорским домом, хотя и именовался традиционно — архонтом

[48] Ослепленный Василько Теребовльский рассказывал о своих планах — задуманном им походе «на Ляхов» и на Дунай: он хотел «переяти болгары дунайскые и посадити я у собе». См. о взаимосвязи двух «пограничных проблем», актуальных для Руси и Византии в XII в., — контроле над Тмутараканью, перешедшей под власть Византии, и над Нижним Дунаем: *Литаврин* 1999. С. 500 и сл.

https://RodnoVery.ru

(*Янин* 1970. Вып. 1. С. 19; ср., впрочем, проблему, поднятую *А. П. Кажданом* 1988/89). Как уже говорилось, Ипатьевская летопись в панегирике в связи с кончиной князя под 1126 г. называет его «благоверным и благородным», «христолюбивым великим князем всея Руси» (Лаврентьевская и близкая ей Радзивилловская летописи, именующие Мономаха «великим князем русским» в гораздо более пространном панегирике, не упоминают его «благородства»). «Благородство» Мономаха, однако, не заставляет его следовать тому «репрезентативному» образцу, который являл василевс на престоле — символ незыблемости божественной императорской власти. Скорее, князь походил на сменивших Мономахов деятельных Комнинов (ср. *Литаврин* 1999. С. 472 и сл.; *Чичуров* 1990. С. 148; *Франклин, Шепард* 1996. С. 313 и сл.): его «Поучение» детям формально относится к средневековому жанру «поучений» наследников, но оно рисует тот образ «бодрого и деятельного государя», неутомимого в походах и в жажде знаний, который стал идеалом русской историографии от XII в. до Карамзина и Соловьева.

«Бодрость» и подвижность Мономаха, однако, определялась не просто его деятельным характером, но и спецификой княжеской власти на Руси[49]. Время полюдья — разъездов князя по подвластным землям — казалось бы, давно прошло, но для того, чтобы удержать в своей власти растущую сеть городов, князю (во главе с дружиной) самому приходилось бросаться от одного предела и волости к другому. Вот вкратце маршрут Мономаха, по которому его направлял сначала отец (и дядя), а потом продолжал разъезды он сам, уже будучи полновластным князем: Ростов — Смоленск — Владимир Волынский — Берестье — Переяславль — Владимир — «Ляхи» — Туров — Переяславль — Туров — Смоленск — Новгород — Полоцк — Переяславль — Чернигов — Переяславль — Смоленск — Друцк — половцы — вятичи — Минск — Переяславль — Белая Вежа — Торческ — Юрьев — Владимир — Чернигов — Переяславль и т. д. «И всех путий 80 и 3 великих...»

Вместе с тем Мономах очевидно стремился воспроизвести на Руси византийскую традицию и даже преуспел в этом: в 1117 г. он выводит из Новгорода своего старшего сына Мстислава (оставляя там внука Всеволода Мстиславича и заставляя новгородских бояр целовать ему крест в Киеве — *НПЛ*. С. 21) и сажает поблизости в Белгороде. Это напоминает действия Владимира Святославича, вверившего свою дружину любимцу Борису, поведение Ярослава Мудрого, державшего возле себя Всеволода, и самого Всеволода, посадившего Мономаха в Чернигове; это напоминает и византийский императорский обычай назначать себе при жизни соправителя — наследника (ср. также об обычае десигнации — *Назаренко* 1995); но ни одному из этих русских князей — «соправителей» не удалось сразу унаследовать отчий стол. Этого добился лишь Мономах, при котором на Любечском съезде было установлено отчинное право — Мстислав занял его место как «отчич».

---

[49] И. Н. Данилевский (1999) обнаруживает литературную параллель мотиву охотничьих подвигов Мономаха в апокрифическом «завете Иуды» («Заветы 12 патриархов»); заметим, что апокрифический литературный образец был, как всегда, кстати — охота была не просто «этикетным» свойством княжеского быта: дружина кормилась за счет княжеских охотничьих угодий — недаром и первый конфликт между князьями, потомками Святослава, произошел после нарушения границ этих угодий сыном княжеского воеводы.

https://RodnoVery.ru

2.7. Наследие Мономаха. Андрей Боголюбский и Владимирская Русь

Наследник Мономаха Мстислав, прозванный Великим, потому что он был старшим в роду Мономашичей, считается последним князем Киевской Руси. Он сохранил контроль над большей частью «отчины» («наследовал пот отца своего», по «византийскому» выражению летописца) — в Новгороде сидел его сын Всеволод, в Смоленске Ростислав, в Курске — Изяслав. Ему подчиняются и прочие князья: в 1128 г. он отправляет войска подвластных князей (включая и сына былого соперника Мономаха — Олега Святославича) «четырьмя путями» против князей полоцких, волость которых летопись традиционно называет «Кривичи» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 292) — киевский князь претендует на «древнюю» власть (волость) первых русских князей. Он сохраняет и традиционные связи с Византией — нарушившие крестное целование полоцкие князья отправляются в ссылку «в Грекы». Но «единовластие» Мстислава не отменяет прочих властных традиций: та же Ипатьевская летопись свидетельствует (под 1132 г.) о том, что умирая, Мстислав оставил киевский стол не сыну Всеволоду, но брату Ярополку, «ему же и дети свои с Богом на руце предасть». Это «этикетное» выражение летописца напоминает о предсмертном деянии первого русского князя Рюрика, который передал Игоря на руки Олега, «бе бо детеск вельми»: но сыновья Мстислава отнюдь не были «детьми».

Сопоставляя древнерусскую государственную традицию с византийской, Г. Г. Литаврин (1999. С. 474) замечает, что « ни при Ярославе, ни при Владимире Мономахе, ни позже в домонгольскую эпоху внутренняя жизнь вассальных княжеств-уделов не находилась в сфере прямой компетенции старейшего князя, главы древнерусской княжеской федерации. Эта сфера была значительно уже всевластия василевса в любой из провинций империи. Обладавший старейшинством князь находил юридически признанное ограничение своего волеизъявления в традиционных правах боярства и дружины, в привилегиях самоуправляющихся городов, в необходимости соблюдать междукняжеские договоры, в развитом иммунитете магнатов, в своих обязательствах сюзерена по отношению к вассалам и т. д.» (ср. *Черепнин* 1972). Интересно, что перечисленные социальные страты и отношения находят — и находили уже в древнерусский период — формальное соответствие в византийской традиции: при воцарении (коронации) императора требовалось формальное одобрение «народа», *горожан* (городских партий-*димов*), сената — синклита (это слово переводилось на древнерусский как *бояре*), войска-дружины, наконец, церкви (ср. *Острогорский* 1972). Летописные формулы о «радостной» встрече нового князя горожанами, боярами и епископами, очевидно, отражают эту византийскую (и предшествующую ветхозаветную) традицию. Но за подобными формулами, как показал Л. В. Черепнин (1972), скрываются древнерусские правовые реалии.

Характерные для Руси обстоятельства, при которых Мстислав должен был передать престол «по горизонтали» брату, а не «по вертикали» старшему сыну Всеволоду, очевидно, проясняет Лаврентьевская летопись, где сказано: «Преставися Мстислав, сын Володимерь. И седе по нем брат его Ярополк, княжа Кыеве, *людье бо кыяне послаша по нь* (курсив мой — *В. П.*)» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 301). И дело здесь, видимо, не в приверженности «кыян» к старинной

https://RodnoVery.ru

«родовой» традиции, хотя киевляне не раз декларировали свою преданность роду Мономаха, «Володимерову племени» в противоположность «племени» Ольговичей (ср. об убитом Игоре Ольговиче: *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 349, а также *Соловьев*. Кн. XIX. С. 59) — Киев оставлял за собой право выбора князя. Конечно, Ярополк, княживший в Переяславле, по «лествичному» счету «подходил» для «отчины» — киевского стола, но ведь была еще и черниговская ветвь княжеского рода, превосходившая по старшинству переяславскую. Ольговичи ждали своей очереди, но уже не в «генеалогическом», а в политическом смысле. В 1138 г. Ярополк умирает, «и вниде Вячеслав брат его в Кыев, и людем с митрополитом сретшим его и *посадиша и на столе* (курсив мой — *В. П.*) прадеда своего Ярослава» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 306). Этому и воспротивился Всеволод Ольгович «с братьею своею», потребовав «добром уйти из города». «Третья сила», посадившая Вячеслава на княжеский стол, — киевляне — вынуждены были уступить перед угрозой кровопролития, митрополит крестным целованием скрепил ряд между Вячеславом и Всеволодом, занявшим Киев.

Ситуация осложнялась тем, что Мстислав Великий не оставил и отцовской традиции «вертикального» наследования, ибо урядился крестным целованием с братом Ярополком о том, что его сын Всеволод перейдет из Новгорода на освободившийся переяславский стол. Но этот «ряд» встретил вполне традиционное противодействие не только со стороны новгородцев (которые еще попомнят Всеволоду, что он «целовал крест новгородцом, яко "хощю у вас умрети"» — *НПЛ*. С. 207), но и со стороны Юрия Долгорукого, который по «лествичному» счету посчитал себя обойденным племянником и потребовал Переяславль себе. Назрела очередная распря между дядьями и племянниками. Юрий еще мог терпеть старшего (бездетного) брата Вячеслава на переяславском и даже киевском столе, но выступал против племянников. Он готов был даже обменять старейшие города своей волости — Ростов и Суздаль — на Переяславль (по «ряду» 1134 г. с Ярополком) и выплачивать дань, распределяемую между братьями — киевским и смоленским князьями: эту дань сопоставляли с той данью, что выплачивал еще Ярослав Мудрый Киеву, но речь шла уже о переделе волостей, а не об односторонней зависимости от Киева. Юрий так и не смог сразу укрепиться в «Русской земле», перестал выплачивать дань и принялся укреплять границы своего княжества — одним из пограничных городов стала *Москва* на рубеже Смоленской и Черниговской земель, другими центрами княжеской власти стали города с характерными названиями Переяславль (Залесский) и Юрьев (Польский) — реалии Русской земли (в узком смысле) переносились в землю Залесскую[50]. Эта фиксация **границ** и стала переломным моментом в становлении удельной системы (ср. *Насонов* 1951. С. 183 и сл.; *Древнерусские княжества*; *Кучкин* 1984. С. 72 и сл.).

Киев как центр Киевской Руси — Русской земли в широком смысле, естественно, не потерял своей притягательности. Распри внутри Мономахова рода позволили черниговской ветви заявить свои права на старшинство, и Всево-

[50] В Типографской летописи, возможно, использовавшей ростовское летописание XII—XIII вв., говорится, что Юрий «Переяславль град перевед» (ср. *Приселков* 1996. С. 265, сноска 50) — «перевел» на новое место с Клещина озера: «перенос» городов становится характерной чертой градостроительной политики (см. ниже).

https://RodnoVery.ru

лод Ольгович — сын Олега Святославича — стал киевским князем: «седе Олговичь в Кыеве и нача замышляти на Володимериче и на Мстиславиче, надеяся силе своей, и *хоте сам всю землю держати* (*с своею братьею* — дополняет текст Ипатьевской летописи Лаврентьевская — *В. П.*): искаше под Ростиславом Смолиньска, а под Изяславом Володимеря» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 307). Пресняков (1993. С. 80) считал обреченной «попытку Ольговича пойти по следам Мономаха. Даже при жизни Всеволода достигнутые им результаты были меньше тех, каких добился Владимир. Две возросшие в силе и значении окраины — Ростово-Суздальская область на северо-востоке, Галицкая на западе — остались вне сферы его влияния; Полоцкая земля заново обособилась; Новгород не был орудием его политики». Предчувствуя смерть, Всеволод созывает Ольговичей и главного претендента на киевский стол от Мономахова «племени» Изяслава Мстиславича и ссылается на прецедент, созданный самим Мономахом, стремясь назначить преемника из Ольговичей: «Володимир посадил Мьстислава сына своего по собе в Киеве, а Мьстислав Ярополка брата своего, а се а мольвлю, оже мя Бог поиметь, то аз по собе даю брату моему Игореви Киев» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 317—318). Он заставляет князей целовать крест Игорю, но все напрасно: киевляне призывают на стол Изяслава, свергнутого и принявшего постриг Игоря убивают.

Попытка сохранить и реставрировать наследие Мономаха привела к обратным результатам. «*И раздьрася вся земля Русьская*», — пишет Новгородская летопись (*НПЛ*. С. 23). В этих княжеских распрях киевляне готовы были держать и двух князей, принадлежащих к одному роду («племени», как это было с упомянутым Игорем и Святославом Ольговичами, а затем с дядей Вячеславом и племянником Изяславом Мстиславичем) и даже к традиционно враждующим группировкам (в конце XII в. в Киеве и Киевской земле правили совместно Святослав Всеволодович Черниговский и Рюрик Ростиславич Смоленский[51]), — лишь бы избежать соперничества, но борьба за Киев — воплощение прав старейшинства в русском княжеском роде — продолжалась. Характерен ответ черниговских Ольговичей на попытку Мономашичей ограничить их претензии на Киев (и Смоленск): когда Мономашичи ссылаются на «ряд» Ярослава, поделившего «отчины» по Днепру (Святослав получает «Чернигов и всю страну въсточную»), и заявляют, что черниговским князьям «си сторона не надобе», те отвечают, что они «не угры и не ляхи, но одного деда внуки» (*ПСРЛ*. Т. II. Стб. 688—689; ср. *Соловьев*. Кн. XIX. С. 59 и сл.; *Пресняков* 1993. С. 111—112). Киев не является ничьей «отчиной»: он — общая «дедина» ярославлих внуков (*Пресняков* 1993. С. 112). Владение Киевом означает не просто «старейшинство» в роде — власть над Киевом по-прежнему воплощает принадлежность к единому княжескому роду и легитимность этого рода на Руси — в Русской земле в широком смысле, противопоставленной иноземцам — «уграм и ляхам».

Однако к середине XII в. в летописи очевидным становится возрастающее *символическое* значение киевского стола по сравнению с его ролью политического центра. Это значение обнаруживает никто иной, как Юрий Долгору-

[51] Впрочем, М. Д. Приселков (1996. С. 87) заметил, что имя Рюрика в летописном своде могло быть добавлено к деяниям Святослава составителем киевского летописца 1200 г., прославляющего Рюрика Ростиславича.

https://RodnoVery.ru

кий, тянущий руки к этому центру, но уже не оставляющий своей Суздальской земли. Он не оставляет упреков племяннику Изяславу, который «снял» с дяди старейшинство, но предлагает компромисс. «Ныне же, брате и сыну, — говорит Юрий, — Роускыя деля земля и христьян деля не пролеиве крови христьянскы, но *даи* ми Переяславль, ать посажю сына своего оу Переяславли, а ты седи, *царствоуя в Киеве*» (курсив мой — *В. П.*: *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 380). Реальное «причастие» старейшего в княжеском роде Русской земле здесь противопоставляется престижному «царствованию» в Киеве. Распри княжеских группировок, привлекающих к борьбе за киевский стол и половцев, и угров, и ляхов, ведут к тому, что этот стол все чаще занимают ставленники-вассалы (*Черепнин* 1972. С. 364).

Единство русского княжеского рода и отдельных его ветвей уже пребывает в том кризисе, из которого рождается феодальная иерархия. Летописным свидетельством этого рождения стала «котора» не между братьями, не между дядьями и племянниками, а между отцом и старшим сыном. «Старейший сын» Долгорукого Ростислав «раскоторався» с отцом, который не дал ему волости в Суздальской земле, и отправился к брату Изяславу в Киев. «Ты еси старей нас в Володимерих вноуцех, — признал Ростислав Юрьевич, — а за Рускоую землю хочу страдати и подле тебя ездити». Эта присяга вассала опирается еще риторически на представления о старшинстве в Мономаховом племени, но киевский князь поправляет брата: «Всих нас стареи отец твои, но с нами не оумеет жити, а мне *даи* бог вас братию свою всю имети и *весь род свои в правдоу*» (курсив мой — *В. П.*), ако и душу свою. Ныне же аче отец ти волости не дал, а яз ти даю»(*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 366—367).

Несмотря на то, что отношение Изяслава к Юрию по видимости совпадает с отношением киевлян («Нам с Гюргем не ужити», — заявляют они), *правда* междукняжеских отношений — *княжеского рода* — и *правда* городов и их волостей остаются разными правдами (ср. *Черепнин* 1965. С. 247 и сл.; 1972. С. 362—363). Несколько утрируя роль городов в избрании князя, М. Н. Тихомиров (1956. С. 193) писал: «Характерный термин "посадиша" (посадили), так часто впоследствии употребляемый в новгородских летописях, показывает, что в обряд вокняжения вкладывался особый смысл: великий князь не сам занимал княжение по праву наследства, а с согласия людей, сажавших его на стол. Это различие в словах "седе" и "посадиша" было прекрасно усвоено древнерусскими летописями, среди которых имеются такие тексты, где новгородская республиканская терминология заменена великокняжеской» (ср. выше наблюдения Я. С. Лурье).

Действительно, в «неявном» виде правовая основа обнаруживается в таких «этикетных», но в то же время показательных формулах, которые относятся в летописи к началу княжения того или иного князя: ср. в «княжеской» Лаврентьевской летописи о вокняжении Мстислава Великого — «И седе Кыеве Мстислав», в Ипатьевской — со ссылкой на отчинное право: «Мьстислав, стареишии сын его, седе на столе в Киеве, отца место своего» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 289); в Новгородской — «Мстислава *посадиша* (курсив мой — *В. П.*) на столе отци», и тут же — о собственном князе: «В то же лето посадиша на столе Всеволода новгородци» (*НПЛ*. С. 21).

Новгород со времен Игоря Старого был городом, где «сидел» сын киевского князя или его посадник. В жалованной грамоте 1130 г. новгородскому

https://RodnoVery.ru

Юрьеву монастырю говорится: «Се аз, Мьстислав Володимерь сын, дьржа Русьску землю, в свое княжение повелел есмь сыну моему Всеволоду отдати Буице (село—*В. П.*) святому Георгию с данию, и с вирами, и с продажами» (*ГВНП*. С. 140). Стало быть, уникальность новгородской ситуации заключалась в том, что новгородский князь оставался «посадником» киевского (при том, что в Новгороде с 1126 г. избирался собственный «городской» посадник). Но после смерти Мстислава в 1132 г. уже не киевский князь, а новгородцы «посадиша» Всеволода. Наконец, в 1136 г. Новгород при участии пригородов—ладожан и псковичей—изгнал Всеволода Мстиславича (который за год до этого воевал с суздальским дядей Юрием) с уже упомянутой «резолюцией»: князь не «соблюдал» смердов и стремился в свою отчину—Переяславль. Князь, возможности «кормления» которого в самом Новгороде были ограничены, видимо, усердно кормился в сельской округе, чем вызвал недовольство всех новгородцев, постоянно испытывавших у себя на севере нужду в продукции земледельческого хозяйства, и особенно бояр, самостоятельно эксплуатировавших новгородскую волость (*Черепнин* 1965. С. 250; ср. об этих отношениях на материале берестяных грамот—*Янин* 1998. С. 119 и сл.[52]). Кроме того, князь продолжил раздачу земель со смердами в частное церковное владение (грамота Юрьеву монастырю 1134 г. на погост Ляховичи « с землею, и с людьми, и с коньми»—*ГВНП*. С. 139—140). Новгородцы посчитали преступлениями против Новгорода традиционную для самого князя политику. Видимо, занимая место отца Мстислава на новгородском столе еще в 1117 г. или 1132 г., Всеволод заключил ряд с новгородцами о пожизненном княжении (ср. *Янин* 1962. С. 63). Становление Новгородской боярской (вечевой) «республики» связано было с решением традиционного для Новгородской земли вопроса о размежевании власти князя и боярства—крупных вотчинников (ср. *Янин* 1981. С. 241 и сл.; 1997): вече контролировало исполнительную власть князя, реальная власть в Новгородской земле принадлежала боярству, посадники стали избираться из бояр на вече, новгородцы же были «вольны в князьях»—их могли приглашать из любого княжеского рода (племени) и изгонять в соответствии с вечевой традицией (ср. *НПЛ*. С. 43)[53]. Не прошло и ста лет после изгнания «не соблюдавшего смердов князя», как призванный в 1229 г. в Новгород Михаил Черниговский должен был целовать «крест на всеи воли новгородьстеи и на всех грамотах Ярославлих; и вда свободу смьрдам на 5 лет дании не платити, кто сбежал на чюжю землю, а сим повеле, къто сде живеть, како уставили переднии князи, тако платите дань» (*НПЛ*. С. 67). Речь идет о льготах для смердов, которые прежде бежали от упомянутого в летописи князя Ярослава Всеволодовича (отца Невского) (ср. данные берестяных грамот—*Янин* 1998. С. 394—395). Боярские группиров-

---

[52] Характерна грамота № 607/562 последней четверти XI в., в которой проявлена «забота» о наследстве (заднице) убитого смерда: *Жизнобоуде погоублене оу Сычевиць новъгородьске смърде а за ним[и и] з[а]дьниця* (*Зализняк* 1995. С. 228—29).

[53] Показательно, что «возвращение» княжеской власти в Новгород при Иване III в изображалось великим московским князем как реставрация традиционного княжеского права — судебного права: князь должен рассудить «земских людей и чернь» с «посадниками и бояры», «обидящие братию свою», — заступиться за обездоленных (*Синицына* 1987. С. 178).

https://RodnoVery.ru

ки включились в борьбу соперничающих княжеских родов, приглашая на стол представителей разных ветвей то Мономашичей, то Ольговичей, которые продолжают усматривать и в Новгороде свою «отчину» (ср. *Черепнин* 1972. С. 403). «Докончания» — ряды — новгородцев с князьями содержат характерные формулы: «на всеи воли нашеи и на вьсех грамотах Ярославлих ты *нашь князь*»; новгородский князь противопоставляется «русскому» — киевскому (*Водов* 1989), Новгород — как *первая волость* — Киеву и Русской земле в узком смысле.

Перемены происходят не только в Новгороде. Возвратившиеся из Византии полоцкие — «кривичские» — князья также включились в княжеские усобицы, но и полочане считают себя вправе самостоятельно заключать «ряд» и целовать крест другим князьям Русской земли. Старый ряд Ярослава Мудрого и продолжившее его отчинное право укрепляется среди потомков Мономаха и Ольговичей — уже никто реально не претендует на Черниговскую землю, доставшуюся в удел последним, и, конечно, на Ростово-Суздальское княжество Юрия Долгорукого[54]. После очередного поражения в борьбе за Киев (1152 г.) сын Юрия Андрей советует отцу уступить требованию победителей — племянника Изяслава Мстиславича и брата Вячеслава — и пойти к Суздалю *в свою волость*[55] (при этом ему оставляют вожделенное «причастие» в Русской земле — он может посадить сына в Переяславле — *ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 335). Но этот младший сын Мономаха не оставляет претензий на Киев как на свою отчину — уже говорилось, как он, вновь овладев Киевом, пытался в 1155 г. воспроизвести в подвластных ему городах Русской земли в узком смысле деяния Мономаха и Мстислава, посадив там своих сыновей. Причем он не забывает своих земель в Верхнем Поволжье и оставляет в Ростове и Суздале младших детей — Михалка и Всеволода (в будущем — получил прозвание Большое Гнездо). Это предприятие завершилось неудачей, и не только из-за внезапной смерти самого Юрия и противодействия ему как других князей, так и киевлян (ср. о летописных известиях: *Приселков* 1996. С. 116): его не поддержал и собственный сын, посаженный им в непосредственной близости от Киева, в Вышгороде, — Андрей.

* * *

Несмотря на то, что Андрей был вероятным претендентом на киевский стол (в 1152 г. он, уже будучи «стареи в братьи», командовал отцовской дружиной), он тайно от отца покинул Вышгород, отправившись к Суздалю, точнее, как становится ясно из последующих событий — во Владимир (ср. *Кучкин* 1984. с. 86 и сл.). Это было не просто бегство непокорного сына в привычную с детства волость: летописи сообщают, что уже после смерти Юрия Долгорукого (который, видимо, не наделил сына волостью) «Ростовци и Суждальци (и Владимирци — добавляет Ипатьевская летопись) здумавши вси, пояша Андрея сына его (Дюргева) стареишаго и посадиша и в Ростове на отни столе и Суждали (и Володимири» — ср. *ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 348; ср. Т. 2.

[54] Показательно, что претензии Ольговичей на Смоленск, очевидно, связаны с тем, что по «ряду» Ярослава он не принадлежал Всеволоду и его потомкам.

[55] Соответственно Изяслав, вынужденный оставить Киев, возвращается в «свой Владимир» Волынский (*Пресняков* 1993. С. 118).

https://RodnoVery.ru

Стб. 490). Очевидно, что «старшие» города Суздальской земли хотели, по примеру Новгорода, иметь своего, независимого от Киева, князя. Они его получили. Андрей взял с собой из Вышгорода меч князя Бориса и самую знаменитую древнерусскую икону Божьей матери, которую, по преданию, писал сам евангелист Лука, — будущую Божью матерь Владимирскую. В «Сказании о чудесах иконы Владимирской Божьей матери», составленном в княжение Андрея и, видимо, при его участии, перенос святыни на новое место знаменовал и перенос Божественной благодати в новую волость (подобно тому, как переносили библейский ковчег Завета и — во время Богослужения — икону Богоматери во Влахернах: *Этингоф* 1999): когда князь из Владимира отправился в Ростов, лошади, везущие киот с чудотворной иконой, остановились на Клязьме (характерный для древнерусской и византийской литературы мотив «вещих» коней). Явившаяся Андрею после молитвы Богородица велела не переносить ее образ в Ростов, а оставить во Владимире, на месте же видения построить храм Рождества Богородицы. Князь создает там храм, монастырь и свой двор — «замок», названный Боголюбовым (ср. *Кучкин, Сумникова* 1996; *НПЛ*. С. 467). Сам дворец, «совмещенный» с храмом, напоминает строительство Соломона (и подражающих ему правителей христианских государств — см. ниже о Десятинной церкви Владимира, резиденции Карла Великого в Аахене и т. п.). Таким образом, перемещение Андрея получает санкцию свыше — списанная с византийского образца икона Богородицы Одигитрии («Путеводительницы») освящала его путь, как некогда скиния Завета освящала путь Богоизбранного народа и деяния Константина Великого (см. ниже, гл. 5.5).

Образ Владимирской Божьей матери стал настоящим палладием Владимирской, а затем и Московской Руси (ср. *Плюханова* 1995. С. 3 и сл.; *Гребенюк* 1997): в 1164 г. 1 августа Андрей с помощью Спаса и Богородицы разбил волжских болгар; в приписываемом самому Андрею «Сказании о победе над волжскими болгарами и празднике 1 августа» говорится о том, что и император Мануил Комнин разбил в тот же день сарацин — Богородица стала заступницей Руси и всего православного мира от «басурман» (ср. выше о Покрове Богоматери, оборонившем Царьград от «безбожной руси» в 860 г.[56]). Андрей помещает ее образ в построенном им Успенском соборе во Владимире. Но «палладий» действует не только против внешних врагов Руси, но и против своей старой обители: в 1169 г., когда киевский стол занимает двоюродный племянник Андрея Мстислав, владимирский князь посылает в Киев коалицию из войск 11 русских князей во главе со своим сыном — тезкой киевского князя (само число князей — 12 — вызывает библейские ассоциации). Войска русских князей берут и разоряют город — «весь Киев пограбиша, и церкви и монастыри за 3 дни, и иконы поимаша, и книги, и ризы» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 354; видимо, тогда же во Владимир из Киева попадает и Повесть временных лет, положенная в основу владимирского летописания вплоть до Лаврентьевской летописи — *Приселков* 1996. С. 115). Благодать, о которой повествовал Иларион, называвший Киев «градом святеи всеславнеи

[56] Во время триумфа после победы над Святославом Цимисхий велел поместить на колеснице триумфатора икону Богоматери, вывезенную из Болгарии (*Оболенский* 1998. С. 141).

https://RodnoVery.ru

скореи на помощь христианом Святеи Богородицы», уходит из Киева[57] — уходит, конечно, из-за грехов самих киевлян, в том числе «митрополичьей неправды» (как комментирует разгром Киева владимирская — Лаврентьевская летопись: князь Андрей разошелся с митрополитом в споре о постных днях — ср. о подобных прениях в Киеве и Царьграде ниже). Демонстрирующий уход из Киева Благодати князь не садится там сам, а сажает своего брата Глеба Юрьевича. Летописец вкладывает в уста половецких послов, прибывших к новому киевскому князю, слова: «Бог посадил тя и князь Андреи на отчине своеи и на дедине в Киеве», — деяния Андрея получают божественную санкцию.

Русская история начиналась с «переноса» столицы, когда Рюрик покинул Ладогу ради Новгорода, а Олег — Новгород ради Киева. Святослав мечтал о центре своей земли в Переяславце на Дунае. Андрей избрал в качестве стольного города Владимир, основанный в начале XII в. его дедом Владимиром Мономахом. И дело было не только в том, что князь избрал «новый» город, чтобы отделиться от старых «боярских» городов Ростова и Суздаля, считавших Владимир своим «пригородом».

Градостроительная политика князей преследовала не только конкретные политические или военно-тактические цели: это была государственная стратегия, охватывающая Русскую землю в самом широком смысле. Мономах не просто назвал город на Клязьме своим именем: он повторил акт своего прадеда и тезки Владимира Святославича, основавшего Владимир Волынский на крайних юго-западных рубежах тогдашнего Русского государства, но Владимир — город Мономаха — стоял уже на крайних северо-восточных рубежах. Как уже говорилось, и Ярослав Мудрый основал Юрьев на Роси, в системе порубежных со степью городов-крепостей, и другой Юрьев на крайнем северо-западе, в землях покоренной чуди (нынешний Тарту). Юрий Долгорукий продолжил градостроительную традицию своего прадеда и прапрадеда, основав Юрьев Польский и Переяславль Залесский; в том же XII столетии был, видимо, основан и Переяславль Рязанский (современная Рязань), причем оба северо-восточных Переяславля стояли на реках, называвшихся Трубеж, как и Переяславль Южный: иногда возникновение этих городов и заселение их волостей связывают (со времен В. О. Ключевского: 1987. С. 275 и сл.) со «стихийной» земледельческой колонизацией, бегством населения от усиливающегося феодального гнета, спасающегося от половецкой угрозы из приграничных южнорусских областей и т. п. Конечно, гидронимика определенно свидетельствует о том, что население пришло в Залесскую, Рязанскую и другие северо-восточные волости с юга: в Переяславле Рязанском, упомянутом в летописи только под 1300 г., есть не только свой Трубеж, но и своя Лыбедь и даже ручей Дунай (!) (*Монгайт* 1961. С. 162 и сл.). «Имена киевских речек Лыбеди и Почайны встречаются в Рязани, во Владимире на Клязьме, в Нижнем Новгороде», — писал Ключевский. И все же колонизация Северо-Восточной Руси, особенно Ростово-Суздальского ополья, начиная с IX—X вв., со времени верхневолжских погостов, проводилась под эгидой княжеской

[57] Андрей перемещает из Киева во Владимир не только «благодать»: полагают, что он уводит в полон киевских мастеров, в частности, эмальерного и черневого дела (*Макарова* 1991. С. 34).

https://RodnoVery.ru

власти (ср. *Спицын* 1909; *Петрухин* 1995. С. 154 и сл.; *Дубов* 1999), новые города не только основывались, но и заселялись князьями, как и при Владимире Святославиче. Так представлялось дело и позднейшим русским летописцам; в Типографской летописи конца XV — начала XVI вв. под 1152 г. сохранилось уникальное известие о строительной деятельности Долгорукого: «Георгий князь в Соуждале бе и отверъзл емоу Бог разумнеи очи на церковное здание и многи церкви поставиша по Соуздальскои стране: и церковь Спаса в Соуздале, и святаго Георгия в Володимери каменоу же, и Переяславль град *перевед от Клещина* (курсив мой — *В. П.*) и заложи велик град и церковь каменоу в нем доспе святаго Спаса, и исполни ю книгами и мощми святых дивно, и Георгиев град заложи, и в нем церковь доспе каменоу святаго мученика Георгиа» (ср. *Приселков* 1996. С. 120, 265—266. Прим. 50, 65). При этом Юрий Долгорукий «перенес» название отчины Мономашичей из Переяславля Русского в Переяславль Залесский. Можно продолжить идею Ключевского — и Нестора с его преданием о Киеве и Киевце Дунайском — и сказать, что князьями (государством) продолжалось дело великой славянской колонизации. Правда, строительство городов в Ростово-Суздальской земле имело особый «местный» смысл — новые города укрепляли и фиксировали границы нового государственного образования, Ростово-Суздальского княжества, внутри Русской земли в широком смысле.

При этом современные исследования, прежде всего, археологические, показали, что рост новых городов не был связан с запустением «днепровской Руси»: именно XII в. становится временем расцвета древнерусской городской культуры, и новые города возникают повсюду. В первой половине XIII в. по письменным источникам было известно около 150 городов — археологи открыли почти столько же поселений с городской культурой (ср. *Древняя Русь. Город. Замок. Село*; *Куза* 1989; 1996). Речь может идти, таким образом, об интенсификации процесса **внутренней колонизации** территории всей Русской земли в XII в., но не о бегстве из ее центральных районов.

В. О. Ключевский связывал два главных потока этой колонизации — на юго-запад, в Галицко-Волынскую землю, и на северо-восток, во Владимиро-Суздальскую землю, даже с процессами этнической дифференциации — формированием «малорусской» (украинской) народности в Галиции и на Волыни (М. С. Грушевский вообще относил этот процесс к антской древности). В действительности, как и столетие назад при Ярославе Мудром, очевидные процессы дифференциации, формирования разнонаправленных колонизационных потоков, и, прежде всего, формирования удельных княжеств, феодальной раздробленности, не перекрывали процессов культурной интеграции, сохранения этнокультурного единства Руси. Звенигород в Галицкой земле и Звенигород Московский, равно как и сам Галич — столица могущественного в XII—XIII вв. княжества — и Галич Мерский, в земле древней мери, отмечают те же «пределы» Руси в широком смысле, что и другие упоминавшиеся города, включая и оба Владимира.

Ключевский (1987. С. 320) основывался в своих заключениях на свидетельстве позднейшей (XVI в.) Никоновской летописи, которая объясняла уход Андрея Боголюбского из Киева «нестроеньем» его братии, распрями из-за великого киевского княжения: от них и «все княжения запустели», а половцы «попленили» их население. Официозный московский свод, как и «Ска-

https://RodnoVery.ru

зание о князьях Владимирских», настойчиво проводил идею исторической закономерности власти московских государей — наследников владимирский князей — над всей Русью. Очевидно, однако, что эта идея — властвовать над Русью не из Киева, быть старейшим в Русской земле, сидя во Владимире, — вполне овладела и владимирским князем Андреем (а может быть и не им первым, если вспомнить мечты Святослава Игоревича о Дунайской державе).

В старом представлении Ключевского о запустении днепровской Руси есть зерно исторической правды: сам Киев, в котором после Мономаха не удавалось прочно утвердиться ни одной ветви русского княжеского рода, святое место Древней Руси, оказывался в определенном — *политическом* — смысле «пустым» (и реально оставленным князьями в момент монголо-татарской угрозы). Можно заметить, что процесс древнерусской колонизации как бы повторял в Восточной Европе процесс расселения славян от Дуная: «дунайская прародина» славян также оказалась, в конце концов, «пустой» — там обрели «новую родину» венгры-угры.

Андрей Боголюбский, отказавшись от Киева, демонстрировал, тем не менее, преемственность по отношению к политике и идеологии своих прадедов: он расширил город и построил там собственные Золотые ворота, как в Киеве (и Царьграде). Вместо Десятинной церкви и Софийского собора он посвятил Богоматери Успенский собор (также имеющий в качестве образца киевский Успенский собор Печерской лавры; ср. *Щапов* 1989а. С. 161—162), которому дал десятину так же, как Владимир Десятинной церкви (см. ниже, главу 5.5); это «Богородичное ставление» (1158 г.) воспринималось летописцами как начальное и, стало быть, главное событие в истории Владимиро-Суздальской земли (ср. НПЛ. С. 467)[58]. В Ипатьевской летописи, повествующей о деяниях и смерти князя, Владимир прямо соотносится с Киевом, как Боголюбово — с Вышгородом, где не захотел оставаться князь, сам же строитель церкви Рождества Богородицы в Боголюбове уподобляется Соломону, как и его предок Владимир Святославич — строитель Десятинной церкви Богородицы (ср. *ПЛДР*. XII в. С. 234 и сл.). Историки древнерусской архитектуры (О. М. Иоаннисян) обращают внимание на то, что даже размещение соборов во Владимире на Клязьме — на горах — повторяет топографию киевских церквей.

Естественно, что строительная программа, начатая Андреем и продолженная Всеволодом, призвана была придать статус «Нового Иерусалима» новой

---

[58] Одновременно Успенский собор строится в Галиче, другой окраине Русской земли, которой суждено стать соперницей Владимиро-Суздальской Руси. При этом именно галицкие мастера работали на Юрия Долгорукого и на Андрея (*Иоаннисян* 1995). Характерен для понимания культурного единства древнерусского пространства и параллелизм названий самого Галича на юго-западе и Галича Мерского в земле летописной мери на северо-востоке. В ту же сеть древнерусских городов в XII в. включаются Перемышль в верховьях Оки и подмосковный Звенигород (*Куза* 1996. С. 130, 137—138), чьи названия очевидно воспроизводят имена городов галицкой земли (впрочем, Звенигород известен с 1097 г. и под Киевом — ср. *Нерознак* 1983. С. 76—77); ср. о градостроительной политике Юрия Долгорукого: *Кучкин* 1984. С. 84—85. Характерно, что тезка и внук Долгорукого, утвердившийся на владимирском столе, основал «вторый Новгород» на Волге (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 468) — Нижний, не оставив претензии на «верховские» земли, как называлась Новгородчина (ср. о понятиях «низа» и «верха» в раннем русском летописании — *Чекин* 1997).

https://RodnoVery.ru

столице и новой Святой земли — Суздальской земле: центральные образы Давида-псалмопевца на троне в резном декоре церкви Покрова на Нерли и Дмитриевского собора во Владимире, как и самый декор передавали символику небесного Иерусалима (см. *Лидов* 1997).

«Символические» деяния князя сопровождались политико-правовыми акциями, которые явно разрушали старый порядок: после смерти Долгорукого (1157) Андрей был призван на княжение ростовцами и суздальцами, хотя они целовали крест его младшим братьям Михаилу и Всеволоду, которым прочил эти столы отец (ср. *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 595; *Лимонов* 1987. С. 43 и сл.; ср. анализ летописных известий: *Приселков* 1996. С. 122—123). Вечевому своеволию городов Андрей тут же противопоставил собственное самовластье, оставшись в своем Владимире как стольном городе прежней Ростово-Суздальской земли. Князь прогнал отцовских бояр — «передних мужей», то есть тех, кто, должно быть, и являлся инициатором призвания Андрея: это, как заметил еще С. М. Соловьев (Кн. 1. С. 664), отличает *самовластие* Андрея от *единовластия* его предшественников; этого самовластия, в конце концов, не простили Андрею его собственные «милостники», составившие заговор против князя.

Но князь высылает и возможных соперников, претендентов на стол или, скорее, на *столы* в Ростово-Суздальской земле — братьев и племянников Ростиславичей, детей старшего (также непокорного) сына Долгорукого. Те отправились (как и изгнанный Андреем епископ Леон[59]) в Царьград, взяв с собой мать (возможно, гречанку), и там получили «волости» от царя Мануила, в том числе четыре города на вожделенном для русских князей Дунае (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 521) — эта земля и впоследствии передавалась одному из русских князей, перешедшему на византийскую службу (*Бибиков* 1997. С. 67).

Трудно сказать, была ли это ссылка или приглашение императора — сюзерена «Византийского содружества», и какое значение придавали в Византии княжеским распрям внутри Ростово-Суздальской земли, хотя греков волновали отношения между Киевским, Ростово-Суздальским и Галицким княжествами как потенциальными союзниками в борьбе против половцев и Венгрии (*История Византии*. Т. 2. С. 352; ср. *Бибиков* 1997. С. 67, 138—139; *Оболенский* 1998. С. 246, 282, 293). Особые связи с Царьградом характерны для правления Андрея: об учреждении им праздника Спаса вслед за сходным деянием императора Мануила уже говорилось — утверждение «самовластья в Суздальской земле» основывалось на традиционных для Руси образцах. Но очередной акт «самовластья» князя — установить собственную митрополию во Владимире — не встретил поддержки в Византии; когда же князь сделал своего ставленника Федора епископом ростовским (вместо изгнанного

[59] Князь разошелся с епископом в толковании правил соблюдения постных дней: но и в канонических прениях он следовал византийскому образцу: «Леон епископ... поча в Суждали учити не ести мяс в Господьскыя праздники в среды и в пяткы ни на Рожьство Господне, ни на Крещенье. И бысть тяжа про то велико пред благоверным князем Андреем и предо всеми людьми. И упре его владыка Феодор. Он же иде на исправленье Цесарю-городу, а тамо упрел и Анъдриан епископ Болгарьскыи перед цесаремь Мануилом». Прения имели общерусское значение: «сущи ту у цесаря всем слом: Кыевськыи сол, и Суждальскыи сол Илья, и Переяславьскыи, и Черниговьскыи» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 351—352).

https://RodnoVery.ru

Леона), и тот перестал признавать власть киевского митрополита, то Андрею пришлось все же выдать своего иерарха на митрополичий суд, и Федор был казнен как еретик. Не только Андрей, но и киевские князья (Изяслав и Ростислав) добивались права ставить митрополитов, как византийский император ставил патриарха (первым был Ярослав Мудрый, поставивший Илариона), но реально в их власти были епископские кафедры (*Щапов* 1989б. С. 137). Неслыханная на Руси по жестокости расправа над «лживым владыкой Феодорцем», как его именует летописец (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 355), с урезанием языка и отсечением правой руки, очевидно, была демонстрацией, направленной против самовластия Андрея: так в Византии казнили политических преступников по императорскому указу, и киевский митрополит Константин II, поставленный в Византии, посчитал себя вправе так казнить отщепенца (ср. *Приселков* 1996. С. 124; *Воронин* 1965). В. Л. Янин (1970. С. 48, 49, 53) предположил, что эти события привели к важной инновации в легенде митрополичьих печатей — киевских митрополитов, начиная с Константина II, стали именовать «митрополитами всея Росии» (по-гречески)[60]: церковь сохраняла и охраняла единство своей организации во всей Русской земле[61].

Вероятно, напряженность, которая возникла в отношениях между Андреем и Византией, равно как с киевской митрополией, способствовала распространению невизантийской — романской — традиции белокаменного декора владимиро-суздальских церквей: князь использовал менее традиционный, но все же привлекательный для светской власти альтернативный «германский» («латинский») образец — со времен Татищева предполагают, что у Андрея работали мастера из империи Фридриха Барбароссы (см. *Лидов* 1997).

Успешнее были деяния князя в распространении своей светской власти. Он заставил признавать свою власть Новгород (несмотря на неудачный поход 1170 г.), куда послал сына Юрия, и после смерти Глеба отдал Киев с пригородами своим племянникам — смоленским князьям Ростиславичам, рассчитывая на их покорность (каковую они уже проявляли в походе на Киев в 1169 г.). Расчет оправдался не вполне: до Андрея дошли слухи, что Глеб был умерщвлен киевскими боярами, и владимирский князь потребовал выдать заговорщиков, но смоленские Ростиславичи отказались. Тогда они получили знаменитую отповедь Андрея. Ипатьевская летопись передает его послание старшему Ростиславичу Роману: «не ходиши в моей воли с братьею своею, а пойди с Киева, а Давыд ис Вышгорода, а Мстислав ис Белагорода», — князь отправляет их обратно в Смоленск и предоставляет право там самим делить свою волость. Роман повиновался, но Давыд и Мстислав оказали сопротивление, в ответ на что Андрей велел им отправляться в изгнание из Русской земли. Мстислав, прозванный Храбрым, остриг голову и бороду Андреевому послу и отправил его назад с характерным упреком: Ростиславичи почитали Андрея как старейшего «в отца место», он же такие речи прислал «не акы к князю, но акы к *подручнику* и просту человеку» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 573; так уже проявил себя Андрей по отношению к другим Ростиславичам, — детям старшего брата, — изгнанным в Византию). В таком случае, сказал Мстислав, Бог

[60] Впрочем, ранее «архипастырем всея Росии» именуется митрополит Никифор (1104—1121: см. *Янин* 1970. С. 48—49).

[61] О заинтересованности Византии в этом единстве см.: *Литаврин* 1999. С. 514—516.

https://RodnoVery.ru

должен быть судьей («Бог за всем»). Оскорбленный Андрей («образ лица его попуснел», — говорит Ипатьевская летопись) вновь собирает огромную рать в поход на Киев, но она не может взять Вышгорода, где засел Мстислав (см. описание событий — *Соловьев*. Кн. 1. С. 518 и сл.).

Несколько важных и новых обстоятельств, существенных для русской истории, отмечаются в летописном описании этой очередной княжеской распри. Во-первых, Андрей считает себя вправе распоряжаться киевским столом как *леном* (ср. *Черепнин* 1972. С. 365), и это право признают за ним как за старейшим в роду смоленские князья. «Княжеское старшинство, — пишет Ключевский, — оторвавшись от места (Киева — *В. П.*), получило личное значение, и как будто мелькнула мысль придать ему авторитет верховной власти» (1987. С. 322). Представляется, что эта мысль, «мелькавшая» уже и раньше, по крайней мере, со времен Мономаха (ср. упомянутое наблюдение Преснякова), стала уже явью — «самовластье» стало целью продуманной политики междукняжеских отношений и государственной идеологии у Андрея и касалось уже не только Суздальской земли. Во-вторых, представления об объеме прав старейшего князя, естественно, не совпадают у «северного» и «южных» князей, дяди и племянников, самовластца и сторонников «родового сюзеренитета»: слово «подручник» воспринимается последними как оскорбительное для княжеского достоинства. И хотя это понятие (вопреки Ключевскому) было известно междукняжеским отношениям уже в эпоху Вещего Олега (если верить упомянутой формуле договора 911 г. о «великих и светлых князьях», «иже суть под рукою его»), а обиженный Юрием Долгоруким сын Ростислав перешел в 1148 г. к брату Изяславу в Киев, обещая «подле него ездити», видимо, во второй половине XII в. подручниками считались уже не представители княжеского рода, а служилые («простые») люди — вассалы князей, «вручившие себя» князю (ср. *Пашуто* 1965. С. 51—53). Однако, как ни далеко простирались «самовластные» амбиции Андрея, кого бы из князей ни держал он за подручников в Киевской — Русской земле, он считает себя не в праве вторгаться в чужую отчину — в Смоленской волости властны распоряжаться сами смоленские князья Ростиславичи. Зато и его Владимиро-Суздальская отчина стала «великим княжеством».

Андрею не суждено было разрешить этих достаточно назревших исторических противоречий. Он сам пал жертвой вполне традиционного для Руси конфликта: в 1174 г. князь был убит в своем Боголюбове заговорщиками из ближайшего окружения, возглавляемыми его шурином. Летописец сетовал, что князь изгнал из своей земли старших отцовских бояр и доверился своей дружине — обычный упрек, делавшийся князьям, полюбившим «смысл уных». Но и «смысл уных» — опора князя на младшую дружину, а не на старое боярство, — приобретал на Руси к XII в. особое значение. Формировался непосредственно зависимый от князя и воплощаемого им государственного права служилый слой — «милостники»: М. Н. Тихомиров (1975. С. 233 и сл.; ср. *Лимонов* 1987. С. 85 и сл.) сравнивал этих дворовых слуг князя с западноевропейскими министериалами, получившими «милость» — бенефиций (ср. также *Павлов-Сильванский* 1988. С. 47 и сл.). Неясно, насколько эта «милость» касалась условных земельных пожалований (ср. позднейшие предания о Кучкове селе в Москве), но очевидно, что она выражалась в традиционных для раннесредневекового «дружинного» строя материальных ценностях: убийцы,

https://RodnoVery.ru

покончив с князем, отправились на сени, откуда взяли «золото и каменье дорогое, и жемчуг и всяко узорочье, и до всего любимаго имения, и вьскладаше на *милостьные коне*, послаша до света прочь. А сами, воземьше на ся *оружья княже милостьное* (курсив мой — *В. П.*), почаша совокупити дружину к собе» (*ПЛДР*. XII в. С. 332).

Тихомиров полагал, что уже в XIII в. термин «милостник» был заменен термином «дворянин»: само слово *дворане* впервые употреблено в Лаврентьевской летописи в связи с рассказом о разграблении княжеского дома в Боголюбове (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 370) — это и есть упомянутые в Ипатьевской летописи милостники князя (*Назаров* 1978. С. 116; ср. данные о дворянах берестяных грамот — *Янин* 1998. С. 123, 415); по наблюдениям В. Д. Назарова (1978. С. 116), в то же время термин «двор» начинает вытеснять слово «дружина» в летописных памятниках. Дворянство — тот слой, идеологию которого выражало (по крайней мере, к середине XIII в., ибо в нем упоминается Боголюбово) «Послание Даниила Заточника». Автор послания («моления»), обращенного к неназванному князю, поименованному «сыном великаго царя Владимера», носит прозвище «Заточник»: оно означало человека, оказавшегося в «заточении», в зависимом состоянии, и Даниил именует себя «рабом» и даже сыном княжеской «рабы». Это вовсе не свидетельствует о его рабском — холопском — состоянии (ср. *Романов* 1965. С. 24 и сл.) уже потому, что слово «раб» характерно для «литературного» старославянского языка и неупотребительно в древнерусском праве, где речь идет о челяди и холопах (ср. *Живов* 1988. С. 53). Смысл послания в том, что Даниил *молит о милости* князя — наследника Владимира, ссылаясь на традиционные и установленные этим князем ценности «дружинной культуры», соблюдения которых вправе были *требовать* мужи — дружинники: «Ты, княже, многими людми честен и славен по всем странам [...]; зане мужи злата добудуть, а златом мужеи не добыти» и т. д. (*ПЛДР*. XII в. С. 392). При этом Заточник предпочитает службу на княжом дворе службе на боярском: «лучше бы ми в дерюзе служити тебе (князю. *В. П.*), нежели в багрянице в боярстем дворе» и т. п.[62]

Вместе с тем, «милостники»-дворяне, составлявшие окружение Андрея Боголюбского, представляли разные социальные слои древнерусского (и даже восточноевропейского) общества. Один милостник, *Кузмище киянин*, упрекал другого — одного из убийц князя Анбала Ясина, яса (алана) по происхождению, возможно, «заточника», взятого князем из «полона» и сделанного своим ключником[63]: Анбал хотел бросить убитого князя псам, Кузмище же напоминал ему — «Помнишь ли, жидовине, вь которых порътех пришел бяшеть? Ты ныне в оксамите стоиши, а князь нагь лежить» (*ПСРЛ*. Т. II. Стб. 590—591). Характерен состав этих милостников — Кузма из разгромленного Киева, Ан-

---

[62] А. Л. Юрганов (1998. С. 229 и сл.) противопоставляет архаичную традицию совещания — думы — князя со своей дружиной и раздачи ей богатств «молению» Заточника; неясно, насколько тональность «моления» определялась его жанровыми особенностями, но очевидно, что оборотной стороной «милостничества» было «несытство» дружины, которая не желала ограничиваться «правой вирой» и требовала себе все больших богатств — на что и сетовал составитель Новгородской Первой летописи.

[63] Характерно, что «милостьницей» Ольги названа в Повести временных лет (по Ипатьевскому списку) Малуша, мать князя Владимира, которая в Лаврентьевском списке именуется ключницей княгини (*Тихомиров* 1975. С. 235).

https://RodnoVery.ru

бал, выходец с Северного Кавказа, но возглавили заговор Кучковичи и их зять Петр — представители местного суздальского боярства и свойственники Андрея. Они не стерпели самовластья князя, который, по летописи, казнил одного из братьев Кучковичей (видимо, продолжая преследование «передних мужей» своего отца).

Парадоксальные события сопровождали продвижение Андрея к самовластью и в его собственной волости — Владимиро-Суздальской земле. Бояре и милостники-дворяне объединились против его самовластья. Лаврентьевская (владимирская) и Ипатьевская летописи в панегирике (ср. *ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 370—371; Т. 2. Стб. 593—594) князю его — крутого на расправу с близкими родичами — сравнивали со святыми Борисом и Глебом, которые не подняли меча на убийц, ибо те были подосланы братом (Андрей также не смог поднять меч — принадлежавший ему меч того самого Бориса — потому что, по летописи, его заранее выкрал ключник Анбал...). Как и Мономах, он именуется там *великим князем*. В изображении летописца самовластье Андрея воплощало закон: «идеже закон, ту и обид много, и пакы Павел апостол глаголет, всяка душа властелем повинуется, власти бо от Бога учинены суть. Естеством бо земным подобен есть всякому человеку царь, властью же сана яко Бог [...] Князь бо не туне меч носить, Божий бо слуга есть». Уподобление царя Богу — цитата из трактата византийского автора VI в. Агапита, дьякона Константинопольской Софии, написанного для Юстиниана, весьма популярная в средневековой, в том числе русской книжности, но особенно — в московский период (ср. *Шевченко* 1954; *Бобров* 1994. С 56 и сл.).

И все же здесь, кажется, впервые русские летописцы резко расходятся в характеристике самовластного князя, ибо в Ипатьевской — киевской — летописи под 1174 г. приводится иная оценка деятельности Андрея. Сочувствовавший Мстиславу, который не желал быть подручником владимирского самовластца, летописец ссылается на тот же апостольский авторитет: «Андреи же князь толик оумник сы, во всих делех добль (доблестный — *В. П.*) сы и погуби смысл свои и невоздержаниемь, располевься гневом, такова оубо слова похвална испусти, яже Богови студна и мерьска хвала и гордость» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 574). Оскорбленный Андреем Мстислав оборонил Киев от очередной рати, присланной Боголюбским: заступниками Киева почитались Богоматерь и те же Борис и Глеб.

Противоречия в этих оценках (ср. *Насонов* 1969. С. 146 и сл.) не повлияли на отношение церкви к боголюбивому князю; показательно, что пространная редакция повести о его убиении была включена именно в Ипатьевскую летопись. Его деяния были объявлены следующими Божьему промыслу, сам он, как и другие князья-страстотерпцы — Борис и Глеб, Игорь Ольгович, был канонизирован (ср. о культе князей в главе 5). В произведениях, связанных с его деяниями — «Сказании о чудесах Владимирской иконы Богоматери» и других, сохранившихся в составе нового летописного свода, начатого при Андрее владимирского летописания, — он и его дед Владимир Мономах именуются «царями и князьями всея Руси»; он назван «великим князем всея Руси» и в Грамоте константинопольского патриарха Луки Хрисоверга (о невозможности учреждения митрополии в Ростове), сохранившейся в рукописных собраниях XVI в. (Макарий. Ч. 2. С. 582; ср. *Щапов* 1989а. С. 164; *Водов* 1978), но это титулование, очевидно, отражает позднейшую — московскую — тради-

https://RodnoVery.ru

цию (*Дмитриева* 1997. С. 279—280): носителем титула, включающего упоминание «всея Руси», стал в княжение Андрея как раз киевский митрополит. Так или иначе, у идеологов русского средневековья были основания видеть не только в Мономахе, но и в его внуке основателей этой традиции Российского самодержавия.

Самая смерть Андрея в описании русских книжников также напоминает тот «византийский образец», которому стремился следовать князь при жизни. Как правило, перевороты в Византии совершались ближайшим окружением императора. Сходство «сценариев» здесь поразительно — достаточно сравнить убийство Никифора Фоки его полководцем Иоанном Цимисхием (будущим победителем Святослава) в описании Льва Диакона (V, 6—9) и в следующих этому описанию хрониках Скилицы-Кедрина, Глики, Зонары (*Сырку* 1883). Опальный полководец привлекает к заговору жену Никифора Феофано; она выполняет роль коварного ключника, оставляя открытыми двери императорских покоев; впрочем, среди заговорщиков есть и постельничий императора; ночью тайно проникшие во дворец заговорщики сначала не обнаруживают Никифора на ложе и цепенеют от страха: в летописном «Сказании об убиении Андрея Боголюбского» этот эпизод остается немотивированным — заговорщики просто боятся сразу ворваться к князю, пока не подкрепляют свою решимость вином. Наконец они обнаруживают спящего на полу императора и принимаются истязать его мечами и копьями — напрасно тот призывает на помощь Богородицу; тело Никифора целый день остается лежать на снегу неприкрытым — киевлянин Кузьмище требует, чтобы «еретик и жидовин» Анбал дал хотя бы корзно, прикрыть убитого и выброшенного псам князя и т.д. Очевидно влияние на летопись византийского описания — возможно, из «Хроники Зонары», болгарский перевод которой известен с 1170-х гг. (*СКК* XIV—XVI вв. Ч. 2. с. 492).[64]

Сходство усугубляется тем, что и Андрей, и Никифор почитались церковью как святые страстотерпцы.

Конечно, не менее существенны и различия: Цимисхий именует Никифора «тираном» — правителем, правившим беззаконно; на Руси это понятие оставалось неизвестным — власть русского князя не могла быть «незаконной», он имел право на власть по рождению — принадлежности к княжескому роду; традиционный «ряд» и «дружинные» отношения, а не закон ограничивали власть русского князя[65]. В Византии заговорщики провозгласили Цимис-

[64] В свою очередь, византийский сюжет явно повторяет античный — убийство Домициана (Светоний. Домициан. 17; «Жизнеописания цезарей» были образцом для жанра византийской биографии): в «Повести о Никифоре Фоке», популярной в раннесредневековом мире, в том числе у славян (ср. *СКК* XIV—XVI вв. Ч. 2. С. 255—256) Феофано незаметно берет меч у молящегося императора (*Сырку* 1883. С. 112, ср. С. 92) — у Светония «декурион спальников» римского императора оказывается среди заговорщиков, и похищенный из ножен кинжал Домициана напоминает о похищенном мече Бориса... Проблема формирования сюжета «Повести об убиении Андрея Боголюбского» нуждается в специальном рассмотрении.

[65] Когда конфликт между князем и боярством разразился в Галицко-Волынской земле, и Роман Мстиславич казнил одних и изгнал других, польская «Великая хроника» посвятила специальную (49-ю) главу его «жестокости»: Роман, утвердившийся в Галиче при помощи поляков, «войдя в роль жестокого *тирана* (курсив мой — *В. П.*),

https://RodnoVery.ru

хия императором, но вместе с ним — соблюдая византийскую традицию — объявили «самодержцами ромеев» сыновей прежде царствовавшего Романа — Василия и Константина, которые считались царями и при Никифоре. Среди «милостников» Андрея не было своего претендента на престол — в них самих усматривают орудия боярского заговора: ростово-суздальское боярство искало более сговорчивых и менее самовластных князей (ср. *Лимонов* 1987. С. 85 и сл.).

Казалось, что традиция самовластия рухнула с насильственной смертью князя Андрея. «И много зла створися вь волости его, посадников и тивунов домы пограбиша, а самех и детския его и мечникы избиша». Не следует преувеличивать архаичность этих народных движений, возводимых чуть ли не к первобытным традициям (*Фроянов* 1995), — «технология» переворота и его последствия схожи в описании летописцев и византийских историков: к примеру, Лев Диакон пишет, что «во время такого рода переворотов встречаются праздные из народа и неимущие, которые грабят добро и разрушают дома, а иногда и убивают соотечественников» (VI.1)[66]. Люди не знают, сетует летописец, что сказано: «иде же закон, там и обид много...» Лишь обход города с привезенной Андреем иконой Богородицы помог остановить грабежи. Правда, награбившись, владимирцы не примкнули к заговорщикам — напротив, во Владимир на съезд-собор съехалась «вся дружина»: ростовцы, суздальцы и переяславцы. Они послали «в Русь»(в Чернигов) за теми князьями — племянниками Андрея Ростиславичами, которых он выгнал из своей волости: Русская земля в узком смысле стала местом изгнания лишенных стола князей, хотя еще отец Ростиславичей сам ушел в Русь, обиженный их дедом Долгоруким.

Призванные князья стали вести себя традиционно — начали раздавать «грады земли тоя дружине своей (в другом месте они названы "русскими детскими" — младшей дружиной), иже бяху с ними из Руси пришли». Покусились новые князья, опираясь на старых ростовских бояр, и на владимирскую епископию, ее «грады, власти и дани». Ростовцы же, суздальцы и муромцы грозили пожечь владимирцев: «то суть наши *холопи* каменьници», — говорили они о строителях белокаменных церквей. Но владимирцы возмутились: «мы есмы *волная* (курсив мой — *В. П.*), князя прияли к собе и крест целовали на всемь»; князья же вели себя так, будто «не в своей волости правят». Ос-

---

захватывает не ожидавших этого знатнейших галицких сановников. Кого убивает, кого живым закапывает в землю, у других срывает кожу... И благодаря несчастью других он благоденствовал и в короткое время стал могущественным настолько, что повелевал всесильно почти всеми русскими князьями и провинциями». Усилившийся Роман стал врагом поляков, и «хроника» отплатила ему описанием его тиранического правления, используя традиционную латинскую лексику. Показательно, что Ипатьевская (Галицко-Волынская) княжеская летопись вообще не описывает историю вокняжения Романа в Галиче.

[66] Византийские авторы и в распрях, имевших место за пределами империи, видели влияние имперского образца. Ср. у Никиты Хониата (532.14—20): «Так, пример братоубийства, показанный в Царе-граде, сделался как бы образцом, моделью или даже общим правилом для всех концов земли; так что не только персидские, тавроскифские (т. е. русские — *В. П.*), далматские [...] паннонские государи, но и владетельные лица разных других народов, обнажив мечи против единокровных родственников, наполнили свои отечества убийствами и мятежами» (*Бибиков* 1999. С. 139).

https://RodnoVery.ru

корбленные владимирцы послали в Чернигов за братом Андрея Михаилом, как старейшим в княжеском роде: он победил племянников, ибо «поможе Бог Михалку и брату его Всеволоду и отца и деда его молитва и прадеда» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 375)—в летописи упомянут весь род, включая прародителя Всеволода.

Этот очередной акт призвания князя по ряду—а Михаил восстановил порядок («створи людем всемь наряд») и вернул владимирской церкви ее владения—и «законная»победа старейшего дяди над племянниками получили, однако, характерное истолкование во владимирской (Лаврентьевской) летописи. Там описывается традиционный вечевой строй русских городов: «Новгородци бо и смолняне и кыяне и полочане и вси власти яко на дому на веча сходятся, на что же стареишии сдумають, та том же пригороди стануть. А зде город старыи гради Ростов и Суждаль и вси боляре хотяще свою правду поставити, не хотяху створити правды Божиа [...] Не разумеша правды Божья исправити Ростовци и Суждалци давнии творящеся стареишии, новии же люди мезинии Володимерьстии ouразумевше, яшеся по правду крепко и рекоша вси собе: любо Михалка князя собе налезем [и брата его Всеволода—добавлено в Радзивилловской летописи, ср. *Насонов* 1969. С. 159—160], а любо головы свои положим за святую Богородицу и за Михалка князя» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 377—378). В Лаврентьевской летописи сохраняется лексика легенды о призвании варяжских князей, но «**Божьей правдой**» оказывается новый порядок, устанавливаемый князем из новой столицы «*новыми людьми мезинными владимирцами*», а не старый вечевой строй, по которому владимирцы оказываются боярскими «холопами-каменщиками», живущими в пригороде старых городов (ср. *Черепнин* 1965. С. 270—271). Евангельская максима о *новых людях* остается действенной для древнерусского летописания—и русской истории.

Кроме того, для княжеского летописания становится характерной **сакрализация княжеской власти** и самой **персоны князя**, воплощающей Божью правду, а не земную—«ряд» с городами: ср. упомянутое киевское восстание 1147 г., при котором расправа киевлян с князем Игорем—нарушителем «ряда»—описывается как надругательство над «царским и священным телом», уподобляется надругательству над самим Христом; ср. также уподобление заговорщиков против Андрея Боголюбского Иуде и т. п. Этот феномен имеет очевидные византийские истоки (*Живов, Успенский* 1987) и кажется по преимуществу риторическим: сакральное «царское» достоинство приписывается, как правило, князьям-мученикам, начиная с «украшенных цесарским венцом» Бориса и Глеба (ср. *Водов* 1978; *Франклин* 1983. С. 528—529; А. Поппэ считает, однако, упоминание цесарского венца Бориса и Глеба свидетельством их принадлежности к императорскому роду—1997. С. 115). Однако, эта риторика оказывается включенной, как правило, в исторический контекст тех конфликтов, которые были главными для летописцев (и современных историков) событиями в истории древнерусского государства и его права: это был конфликт между «рядом» и «самовластьем». Там, где победил «ряд», была иная концепция права, и новгородская летопись, повествуя о конфликте с князем в 1270 г., основывается на иной традиции; новгородцы, совокупившись с ладожанами, псковичами и прочими, как в 1136 г. заявляют изгнанному князю, явившемуся с ратью: «у нас князя нетуть, но Бог и *правда* и святая Софея, а тебе не хощем» (*НПЛ*. С. 320—321). Правда здесь—«земная», та, что дал еще Ярослав Мудрый, уравняв в правах новгородцев с княжеской

https://RodnoVery.ru

дружиной, но она получила собственную божественную санкцию. Стремление к самовластию сдерживалось тем, что «ряд» (уже при первом призвании князей) заключался между княжеским родом в целом и целой «сетью» городов: горожане воспринимали «ряд» как право выбора, чем и пользовались в периоды конфликтов с княжеской властью.

Так и после смерти Михаила (1176 г.) ростовские бояре опять зовут из Новгорода изгнанного им князя Мстислава Ростиславича, а Всеволод садится во Владимире. В назревающей усобице Всеволод предлагает компромисс: он посылает к Мстиславу со словами: «брате, оже тя привели стареишая дружина, а поеди Ростову, а оттоле мир възмеве; тобе ростовци привели и боляре, а мене был с братом Бог привел и володимерци; а Суздаль буди нама обче, да кого восхотят, то им буди князь. Он (Мстислав—*В. П.*) же, послушав речи ростовьское и болярьское величавы будущи и хресьтнаго целованья забыв [...] не ведуще яко Бог даеть власть ему же хощеть, поставляеть бо цесаря и князя Вышнии. Аще кая земля оуправится пред Богом, поставляеть еи князя праведьна, любяща суд и правду» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 380—381). Любящий «суд и правду» Всеволод побеждает (завладевая селами боярскими, конями и скотом), а новгородцы не пускают к себе обратно неудачливого князя. Здесь оказывается, что идея самовластья не умерла с Андреем: владимирцы «целоваша ему (Всеволоду—*В. П.*) крест и *на детех его*» (*ПСРЛ*. Т. XXV. С. 87). Как и Боголюбский, Всеволод опирается в своем стремлении к самовластию на противоречия между вечевыми городами, выбирая младшие города, пригороды (как для княжеского совета — думы — предпочитает младшую дружину, «уных», а не старое боярство). Несмотря на то, что самому Андрею наследовали его родные братья, а младший брат Всеволод изгнал его сына из Русской земли (тот обретался в Грузии и Византии), этот самый Всеволод еще до окончательной расправы над соперниками получил право передать свой владимирский стол детям (ср. *Соловьев*. Кн. 1. С. 531 и сл.; *Пашуто* 1965. С. 44 и сл.).

Прозванный за свое многочисленное семейство Всеволодом Большое Гнездо, этот князь продолжил политику старшего брата Андрея: он совершает победоносный поход на болгар и добивается права ставить своего епископа. Этот эпизод проливает свет и на драматическую историю с «Феодорцем»: «князь Всеволод посла г Кыеву к Святославу к Всеволодичю и к митрополиту к Никифору прося епископа хотя поставити Луку» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 390). Но Никифор «на мьзде» хотел поставить Николу Гречина — и за ним, очевидно, была поддержка киевского князя (получавшего дары и при поставлении митрополита). Всеволод, однако, настоял на своей кандидатуре: «несть об достоино наскакати на святительскыи чин на мьзде, но его же Бог позоветь и Святая Богородица, *князь въсхочет и людье* (курсив мой—*В. П.*)».

После смерти киевского князя Святослава Всеволодовича (1194) Всеволод получает «стареишиньство вся братиа во Володимири племени», сажает своего свата Рюрика Ростиславича смоленского на киевском столе (*Лимонов* 1987. С. 105 и сл.), по первому требованию получает от него «часть» в Русской земле в узком смысле — земли по Роси (города, со времен Ярослава Мудрого входившие в княжеский домен), сохраняет за собой и Переяславль. Его «старейшинство» признавали во всей Русской земле не только князья, но и церковь — киевский митрополит освобождает Рюрика от крестного целования, чтобы тот отобрал у Романа Волынского и передал Всеволоду требуемые зем-

https://RodnoVery.ru

ли; новгородцы звали на стол его сыновей. Галицкий князь, чтобы удержать свой стол от притязаний Романа Волынского, молил Всеволода: «Отче господине, удержи Галичь подо мною, и яз Божии и твои есмь со всимь Галичемь, а во твоей воле есмь всегда» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 667). Ему вторит уже сам Роман, договаривающийся с Рюриком после распри из-за Киева: «пошли ты моужа своего ко свату своему (Всеволоду — *В. П.*), а я слю своего моужа *ко отцю и господину великому князю Всеволоду* (курсив мой — *В. П.*), и ты ся моли, и я ся молю, абы ти дал Киев опять» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 419).

Характерно, что «родовая» терминология, согласно которой старший князь почитается «во отца место», здесь дополняется «феодальной» — *господин великий князь*. Полагают, что Всеволод первым официально носил титул *великого князя* — так его именуют летописи, регулярно поминая при этом его отца Юрия и деда Владимира Мономаха, таковым признают его (устами летописцев) и другие русские князья (ср. *ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 412; Т. 38. С. 157 и сл.; Т. 41. С. 129; ср. *Поппэ* 1989а). Всеволод пошел дальше Андрея, не успевшего распорядиться своим столом, и провозгласил своим наследником не старшего сына Константина (хоть и признавал его «старейшинство», когда отправлял на новгородский стол), а второго по старшинству — Юрия: значение этого акта хорошо поняли, во всяком случае, составители Московского свода конца XV в. — для утверждения такого чрезвычайного решения, согласно этому своду, пришлось созвать земский собор, «всех бояр своих с городов и с волостей, епископа Иоанна, и игумены, и попы, и купце, и дворяне и вси люди». В современной историографии высказывались сомнения в аутентичности этого известия позднего свода (ср. *Пресняков* 1993. С. 130—132; *Назаров* 1978. С. 114; *Хорошкевич, Плигузов* 1989. С. 18; *Феннел* 1989. С. 40, 83 и сл.). Однако Ипатьевская летопись приводит сходное известие под 1187 г. в связи с завещанием галицкого князя Ярослава Владимировича (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 656—657): князь «созва моужа своя и всю Галичкоую землю, позва же и зборы вся, и манастыря, и нищая и силыя и хоудыя», чтобы раздать имение перед смертью; правда, далее, завещая Галич младшему (незаконному) сыну Олегу, а не Владимиру, который «не ходил по воле его» и должен был получить Перемышль, он обращается только к *мужам*, которым предстоит целовать крест. *Собор* здесь объединяет клирошан — церковных людей (включая «этикетных» нищих и худых). Но позиция князя уже несравнима с заявлением Олега Святославича: «Несть мене лепо судити епископу, ли игуменом, ли смердом» (ср. *Пашуто* 1965. С. 11 и сл.; *Щапов* 1989б. С. 137). Так или иначе, «старейшинство» стало отделяться от генеалогической очередности, великое княжение передавалось по завещанию князя. Но этот самовластный правитель, который в летописном панегирике именовался «миродержцем всея Суждальскыя земля [...] Бе бо заступник тверд и непобедим во всех местех, силою честнаго креста, и не токмо единои Суждальскои земли заступник бе, но и всем странам земля Русьскыя и Новгородскои и Муромъскои» (ср. *ПСРЛ*. Т. 38. С. 164; Т. 41. С. 129), князь, действительно контролировавший Муромскую и Рязанскую волости, как старые киевские князья пославший своего старшего сына Константина на княжение в Новгород (см. *Янин* 1998. С. 269—270)[67], которое

[67] Первоначально Всеволод держал в городе своего малолетнего сына Святослава, а десятилетнего сына Ярослава (отца Александра Невского) отправил в Переяславль

https://RodnoVery.ru

называл «старейшим княжением во всей Русской земле», все же не был «великим князем всея Руси». Он получает «стареишиньство вся братиа во Володимири племени» — среди потомков Мономаха, но не у черниговских Ольговичей, также претендовавших на титул великих князей и не забывших, что Муромская и Рязанская волости некогда, начиная с «ряда» Ярослава Мудрого, «тянули» к Чернигову (ср. *Феннел* 1989. С. 67); Всеволод оставляет за собой «причастие» в Русской земле — в Переяславле княжат его племянники и сын, «сажает» в Киеве Рюрика Ростиславича, но Киев не остается в его власти.

На другой окраине Русской земли уже возникло могущественное Галицко-Волынское княжество. Князь Роман, объединивший-таки к 1200 г. Галич и Владимир Волынский, в местном галицко-волынском летописании удостаивался тех же почестей, что и владимирские князья во владимирском. Роман именуется там «великим князем, державшим бывша всей Руской земли князя галичкого» (*ПЛДР*. XIII в. С. 236), сравнивается с тем же Владимиром Мономахом, который называется его «дедом» и которого также считали своим прямым предком владимирские князья (в западных источниках Романа именуют «русским королем», «королем рутенов» — *Феннел* 1989. С. 61 — хотя польская «*Великая хроника*» и считает его вассалом краковского князя Лешка). Этот князь также претендует на контроль над Киевом, а Рюрик не ждет помощи из далекого Владимира, призывая на подмогу Ольговичей; традиционная для княжеских усобиц «третья сила» вмешивается в конфликт — кыяне отворяют ворота Роману, и тот сажает в городе своего ставленника — волынского (луцкого) князя. Правда, владимирский летописец и здесь видит руку Всеволода: «посади великыи князь Всеволод и Роман Ингъвара Ярославича в Кыеве» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 418); но владимирский князь явно не может полностью контролировать ситуацию на юге — в 1202 г. Киев подвергается страшному разгрому. Город был взят Рюриком, Ольговичами и «всей Половецкой землей». Разорению были подвергнуты христианские святыни, в том числе Святая София и Десятинная церковь, «иноплеменники» увели в свои «вежи» множество плененных киевлян. «И створися велико зло в Русстей земли, якого же зле не было от крещенья на Киевом», — сетует владимирский летописец, сравнивающий разорение Киева с пророчеством Давида о пленении Иерусалима «языцами» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 418; ср. *ПСРЛ*. Т. 41. С. 124); ему вторит Новгородская летопись[68] — теми же словами русские летописцы будут еще описывать грядущее бедствие, татаро-монгольское нашествие (ср. Лихачев 1978. С. 54; *Прохоров* 1974. С. 79). Враждующим сторонам в этом конфликте приходится обратиться к Всеволоду как высшему арбитру: тогда Роман и предлагает Рюрику отправить посла «к отцу своему и господину, великому князю Всеволоду, чтобы тот дал Рюрику "Кыев опять"». Всеволод «не помяну зла Рюрикова, что есть сотворило оу Русте земли, но да и ему опять Кыев».

Русский: обычай держать на зависимых столах малолетних детей восходит, очевидно, еще к X в., когда Святослав Игоревич сидел в Новгороде при жизни отца, а Владимир Святославич отправился туда с дядькой Добрыней.

[68] Ипатьевская хранит молчание: панегирик Рюрику (под 1199 г.), где он за укрепление фундамента Михайловской церкви Выдубицкого монастыря сравнивается с библейским Зоровавелем — строителем второго Храма, никак не согласуется с его последующим деянием — разорением «первых» храмов, Десятинной церкви и Софии.

https://RodnoVery.ru

Так или иначе, Всеволоду приходилось маневрировать между тремя группировками русских князей — смоленскими Ростиславичами, черниговскими Ольговичами и галицко-волынскими князьями, не давая усилиться и прочно утвердиться в Киеве ни одной из них (ср. *Феннел* 1989. С. 63 и сл.). По выражению Преснякова (1993. С. 92), «киевский центр, земля Русская в коренном значении термина, стал жертвой своего исключительного исторического положения, жертвой традиции старейшинства».

Вместе с тем, памятники северо-восточного, киевского и юго-западного летописания конца XII—XIII вв. свидетельствуют о новых важных явлениях общерусской истории: прежде всего, на смену представлениям о коллективной власти княжеского рода над Русской землей приходит идея (и титул) **великого князя**, как верховного сюзерена не «всей Руси», но своей волости — Владимиро-Суздальской (ср. *Лимонов* 1987) и Галицко-Волынской земли. Великими именуются и некоторые киевские князья — от Мономаха до Рюрика Ростиславича, но часто это — «этикетное» именование в панегирике, посмертном у Мономаха, прославляющем благочестие и щедрость — у Рюрика, укрепившего стеной Выдубицкий монастырь (ср. *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 289, 710—711; о «великокняжеском своде» Рюрика см.: *Приселков* 1996. С. 87). Но впервые под 1186 г. Всеволод Большое Гнездо именуется великим князем в связи с известием о рождении у него сына-первенца Константина (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 396—397): и хотя именно с Константином впоследствии возникли проблемы при престолонаследии, этот генеалогический контекст первого употребления великокняжеского титула представляется показательным. Показательно и то, что в известии о смерти туровского князя участвующий в его похоронах Рюрик Ростиславич также именуется «великим князем Киевским»: Туров входил в Киевскую волость, и, стало быть, речь в летописи идет о феодальной иерархии. В Лаврентьевской летописи титул «великий князь» стал употребляться не только при описании междукняжеских отношений, но и жена владимирского князя стала именоваться великой княгиней (ср. под 1206 г.: «постриженся великая княгиня Всеволожая во мнишеский чин в монастыри святые Богородицы,[...] и проводи ю великии князь Всеволод сам со слезами многими до монастыря» — *ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 424; ср. также о вдове Романа Галицкого: «прислаша князи Литовьскии к великои княгини Романове» — *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 735). Не менее характерно, что то же титулование переносится на политические реалии иного народа: в Ипатьевской летописи говорится, что перед битвой на Калке «великыи князь Половецкыи крестися Басты» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 741). В новгородских берестяных грамотах XIII в. упоминается и «великий посадник» — возможно, так именовался глава новгородской администрации, в отличие от посадников, сидящих в пригородах — Пскове и Ладоге (*Янин* 1998. С. 373). Очевидно при этом, что великий князь, сидящий во Владимире на Клязьме, Киеве или на Волыни, мог претендовать на старейшинство во всем княжеском роде, но не мог претендовать на власть во всей Русской земле — реально он распоряжался лишь в своей отчине.

Идея великого княжения не вытеснила сразу традиционных представлений о роде князей-братьев, доживающей вместе с распрями этих князей до эпохи феодальных войн первой половины XV в. и времени составления т. н. Свода 1448 г. Но тогда великий князь, по-прежнему признававшийся старей-

https://RodnoVery.ru

шим в роде, был уже не столько «отцом», сколько «господином» — *великим князем всея Руси* (ср. ниже, а также *Соловьев*. Кн. XIX. С. 135 и сл.).

В домонгольскую эпоху представления о *старейшинстве* не упрощали отношений внутри рода: в Ипатьевской летописи говорится, что на совет *всех князей* в Киев перед битвой на Калке сошлись (помимо Мстислава Романовича Киевского), Мстислав Козельский и Черниговский и Мстислав Мстиславич Галицкий (Удалой) — «то бо бяху стареишины Роускои земли» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 741); несогласованность действий (и гордыня) трех старейших князей, равно как и «многих младых» привела к роковому поражению. Но тенденция, истоки которой были намечены еще первыми русскими князьями, претендующими на титул *кагана*, тенденция к самовластию, в исторической перспективе — к самодержавию, стала вполне определенной и даже преодолевающей «родовую» традицию власти в XIII в. Путь от «ряда» к «самовластью» лежал через отчинную систему.

Несмотря на очевидный «распад» Русской земли на самостоятельные земли-волости с собственными «династиями» и их дальнейшее дробление при Всеволоде и других князьях (на «наделки»-уделы и т. п. — ср. *Черепнин* 1972. С. 368; *Хорошкевич, Плигузов* 1989. С. 15 и сл.), сопровождающее становление отчинной — вотчинной системы, сохраняется живое представление о единстве Русской земли в широком смысле. Это представление основано не только на «архаическом» родовом сознании русских князей, носителями которого оставались и дети Всеволода. Новгородское летописание сохранило «Повесть о битве на Липице», где новгородцы в 1216 г. вступились за свои вольности, нарушенные Ярославом Всеволодовичем. Сыновья Всеволода Большое Гнездо — Юрий, Ярослав и Святослав — проиграли битву новгородцам, призванным ими смоленским князьям Ростиславичам и их союзнику — старшему брату Константину (поэтому повесть о битве не вошла во владимирское и последующее московское летописание — ср. *Лурье* 1979). Характерна похвальба одного из Юрьевых бояр: «Оже бы кто вшед ратью в силную Суждалскую землю, оже бы вышол цел. Хотя бы и *вся Рускаа земля* (курсив мой — *В. П.*) и Галичскаа, и Киевскаа, и Смоленскаа, и Черниговскаа, и Новгородскаа, и Рязанскаа, ни тако противу сей силы успеют. Ажь нынешние полцы, право, навержем их седлы». Сами владимирские князья после совета с дружиной «отпустивша людии... и начаста делити грады, и рече Юрьи: "Мне же, брате Ярославе, Володимерскаа земля и Ростовскаа, а тобе Новград, а Смоленск брату нашему Святославу, а Киев даеви черниговъскым князем, а Галич нам же"» (*ПЛДР*. XIII в. С. 118). Конечно, эти неосуществленные претензии могли быть приписаны князьям позднейшим новгородским летописцем (*Лурье* 1979. С. 113), но они не противоречили известным по ранним летописям устремлениям Ольговичей и других князей на власть вне их отчин: так, смоленский (торопецкий) князь Мстислав Удалой, герой Липицкой битвы, овладел-таки Галичем[69]. Характерно, что сам новгородец включает свою землю в состав Русской земли в широком смысле, противопоставляя ей лишь Суздальскую землю — эта летописная конструкция остается свидетельством пред-

[69] В 1218 г. он созывает в Новгороде вече на Ярославле дворе, объявляя: «Кланяюся святеи Софии и гробу отця моего и вам; хощю поискати Галиця, а вас не забуду; даи Бог леци у отця у святеи Софии» (*НПЛ*. С. 57).

https://RodnoVery.ru

ставлений о единстве Русской земли (сама структура летописного перечня с введением обобщающего понятия *вся Русская земля* воспроизводит древнюю традицию — ср. выше о «всей руси»).

Актуальность этих традиционных представлений для княжеской политики подтверждается тем, что во время княжеской распри, разразившейся уже накануне монголо-татарского нашествия в 1235—36 гг., Ярослав Всеволодович оставляет свою Суздальскую землю и садится в Киеве, сына же Александра (будущего победителя в Невской битве) держит в Новгороде. Конец древней Руси воспроизводит ее начало — в Новгороде княжит сын киевского князя[70]. Русский книжник, автор «Слова о погибели Русской земли», очевидно, следует той же древней традиции Киевской Руси, ибо в перечне русских князей от Ярослава Мудрого и Владимира Мономаха до «ныняшняго Ярослава, и до брата его Юрья князя володимерьскаго» киевский князь упомянут прежде владимирского (ср. *Горский* 1990. С. 24 и сл.).

Как уже говорилось, общую политическую и культурную ситуацию на Руси характеризует возникновение и упрочение местных княжеских (великокняжеских) летописных традиций: уже не только Киев и Новгород — центры начального летописания — создают свои своды, но Владимир, Галич и Смоленск пишут свою историю и прославляют, в первую очередь, *своих* князей (замалчивая или принижая деяния других и т. п. — ср. *Приселков* 1996. С. 84 и сл.). В XIII в. формируется жанр исторического повествования, несвойственный начальному летописанию — «история»: Галицко-Волынская летопись, главным героем которой стал князь Даниил Романович, не имела разбивки на «лета» (М. Д. Приселков предполагает здесь прямое византийское влияние — 1996. С. 96). Конечно, жанр летописного свода «переварил» и это новшество — Галицко-Волынская летопись была включена в Ипатьевскую, но осталась «отдельной» историей в контексте общерусского летописного повествования. Главными героями новых летописных «историй» становятся великие князья, и это не связано не просто с «политизацией» летописания. Для начального летописания Киев был тем центром, обладание которым делало легитимной власть князя, и вопрос о том, «кто в Киеве нача первее княжити», стал заглавным вопросом Начальной летописи. Со второй половины XII в. старейшинство, а не обладание Киевом, Владимиром или Галичем, дает князю легитимные права — великий князь становится гарантом единства своей волости.

Летописи уже с XII—XIII вв. отражают не только противоречия, раздиравшие русские земли и княжеский род, но и формирование *регионального самосознания*, в соответствии с которым Новгородская, Суздальская или Галицкая земли могли противопоставляться всей прочей Русской земле, равно как и Русской земле в Среднем Поднепровье (ср. *Кучкин* 1995; *Ведюшкина* 1995), — вспомним приведенную речь суздальского боярина перед битвой на Липице. Но еще показательнее то, как летописец «проговаривается» о своем региональном самосознании: в описании той же битвы, сохраненной новгородскими летописями, смоленские князья Мстислав и Владимир названы «нашими», что обнаруживает след смоленского летописца в составлении повести (ср. о «наших» во владимирском летописании — *Приселков* 1996. С. 110

[70] Характерно и появление имени *Рюрик* среди Ростиславичей и Ольговичей, претендующих на власть над Русской землей.

https://RodnoVery.ru

др.). Ранним примером такого противопоставления «наших» чужим оказывается рассказ о походе Андрея Боголюбского на Новгород в 1170 г. в той же Лаврентьевской летописи: осажденные новгородцы крепко бились «и многы избиша от наших»: «се же бысть за наши грехы», добавляет летописец, но «не глаголем же прави суть Новгородци, яко издавна суть свобожени Новгородци прадеды князь наших (так! — *В. П.*), но аще бы тако было, то велели ли им преднии князи крест преступити?» За грехи неверных новгородцев Бог их «наказал по достоянью рукою благоверного князя Андрея» (*ПСРЛ.* Т. 1. Стб. 361—362).

В более ранних текстах «наши» могли означать русских в противопоставлении общим врагам — половцам («се видевше половци и побегоша, а наши погнаша в след ратных» — *ПВЛ.* С. 97). Похвала смоленским Ростиславичам — «князи же милостивы, племя Ростиславле, и до крестьян добри» (*Лурье* 1979. С. 102) — напоминает древнюю летописную речь древлян к Ольге о своих князьях — добрых пастырях, но это — не возврат к родоплеменной архаике, а, скорее, ответ на требования эпохи: вспомним упрек новгородцев князю, который «не соблюдал смердов»[71]. «Племена» Владимира (Мономаха), Ростислава (его внука, княжившего в Смоленске), черниговских Ольговичей были уже династиями в «своих» княжениях — землях. Тот же летописец, составлявший повесть о битве на Липице, не забывал, что все князья, сошедшиеся на поле брани, были «племянниками» — принадлежали к одному «племени» Мономаха, но князья «нашей» земли противопоставлялись «чужим». Соответственно, владимирский летописец, описывающий распрю между Всеволодом Большое Гнездо и рязанскими князьями, говорит о победе «наших сторожей» (*ПСРЛ.* Т. 1. Стб. 387) — владимирского передового отряда — над рязанскими[72]. Княжеский русский род уже давно перестал быть единым родом призванных из-за моря варягов. Но деление на «наших» и «не наших» отодвинуло в прошлое и времена Мономаха, когда «все князья» Русской земли выступали против «поганых». И когда «иноплеменники» — безбожные татарове — пришли в Рязанскую зѣмлю в 1237 г., «и послаша же князи Рязанстии ко князю Юрью Володимерьскому просячи себе помочи или самому поити, князь же Юрьи сам не иде, ни послуша князь Рязаньских молбы, но хоте сам особь брань створити» — так Лаврентьевская летопись попрекает

---

[71] Характерна реакция горожан на претензии князей, стремящихся объявить их «своими людьми». Когда Юрий Долгорукий обратился в 1151 г. к белгородцам: «Вы есте людье мои, а отворите ми град», — те дерзко отвечали, ссылаясь на неудачу князя овладеть Киевом: «А Киев ти ся кое отворил, а *князь наш* (курсив мой — *В. П.*) Вячеслав, Изяслав и Ростислав» (смоленский: ср. *ПСРЛ.* Т. 2. Стб. 433; *Черепнин* 1972. С. 382). Когда Михаил Черниговский посадил в Галиче своего сына Ростислава, изгнав Даниила (1235), тот явился к Галичу, зная, что «любяхуть и горожане. Подъехавшу же ему под город и рече им: *«О мужи градьстии, доколе хощете терпети иноплеменьных князий державу?»* Они же воскликнувше реша, яко: *«Се есть держатель нашь Богомь даный!»* (*ПЛДР.* XIII в. С. 288).

[72] В. А. Кучкин (1995. С. 74) подчеркнул различие в описании одного и того же события — похода Всеволода Большое Гнездо на волжских болгар 1183 г. — Ипатьевской летописью, где говорилось о походе Руси, и владимирским летописцем, употреблявшим вместо упоминаний Руси слово *наши*. И. В. Ведюшкина (1995. С. 111—112) отметила, что киевская (Ипатьевская) летопись в целом более последовательно продолжает традицию Повести временных лет, придающей понятию *Русская земля* широкий общерусский смысл.

https://RodnoVery.ru

Юрия, вторя Новгородской (*НПЛ.* С. 74—76). Расплата, в описании Новгородской летописи, не заставила себя ждать: татары взяли и Владимир, а оставивший город князь Юрий «не успев ничтоже, побеже; и бы на реце Сити, и постигоша и, и живот свой сконча ту. Бог же весть, како скончася: много бо глаголют о нем инии», — завершает свой рассказ новгородец почти теми же словами, какими Начальная летопись описывала смерть Святополка Окаянного. Лаврентьевская летопись содержит традиционный панегирик «своему» князю как новому Иову, но в оценке пришедшего бедствия обе летописи используют один и тот — библейский — текст: «Ино уже бяше Божию гневу не противитися [...] от нас господь силу отнял. А недоумение и грозу и страх и трепет вложи в нас за грехи наши» (*ПСРЛ.* Т. 1. Стлб. 515; ср. о составе «Повести о Батыевом нашествии» — *Прохоров* 1974. С. 87).

Церковь, в том числе русские книжники и монахи-летописцы, оставались носителями *идеи* единства Русской земли, ибо церковная организация с киевским митрополитом «всея Росии» во главе реально воплощала это единство. В самом начале XII в. игумен Даниил совершил паломничество в Святую землю и явился к иерусалимскому королю Балдуину с просьбой: «Молю ти ся Бога деля и князей деля русских: повели ми да бых и аз поставил свое кандило на Гробе Святем от всея Русьскыя земля!» (*БЛДР.* Т. 4. С. 108). Он записывает имена русских князей в лавре святого Саввы для поминания «во октении, с женами и с детьми их»: уже говорилось, что список возглавляет киевский Святополк, за ним следует Мономах и далее — черниговские Святославичи; характерно, что список заключает один из полоцких — отделившихся — князей, Глеб Минский. В этом самом раннем русском «Хожении» — памятнике паломнической литературы — игумен одного из черниговских (?) монастырей именуется «Русьскыя земли игуменом»: за пределами Руси он представляет всю Русскую землю (ср. *Гардзанити* 1995). В совершенно ином уже цитированном и более позднем «хожении» русский человек — мирянин Афанасий Никитин, волею судеб посещающий отнюдь не святые с православной точки зрения земли (по Б. А. Успенскому, совершающий «антипаломничество»), — также размышляет о единстве Русской земли и сокрушается об отсутствии братней любви у русских князей.

Ни Владимир, ни Галич не могли претендовать на ту роль общерусского центра, которую играл Киев при Владимире Святославиче и Мономахе — у князей возникали трудности в отношениях не только с пригородами, но и с самими стольными городами (особенно в Галиче). И вместе с тем единство Русской земли, несмотря на раздробленность и усугубление противоречий между волостями, группировками бояр и князей, реально сохранялось не только в правовом пространстве — где действовала Русская правда и единые церковные уставы, — и не только в пространстве книжной культуры с Начальной летописью и «Словом о законе и благодати», популярными как на Северо-Востоке Руси, так и на Юго-Западе (ср. Насонов 1969. С. 244—245), но и в древнерусской городской сети и — шире — сети поселений, разраставшейся в процессе внутренней колонизации и освоения русскими людьми новых территорий. И «бытовую» культуру древнерусского города — традиции строительства и ремесла, и древнерусское зодчество — характеризует высокая степень единства: при том, что в Киеве, Новгороде, Полоцке, Галиче сложились свои архитектурные школы, одни и те же артели зодчих строили в разных

https://RodnoVery.ru

городах, и владимирская архитектура, в частности, развивалась под влиянием самой отдаленной — галицкой школы, впитывая импульсы романского искусства, донесенные мастерами от «угров, ляхов и немец» (*Иоаннисян* 1995). Не только князья со своими дружинами, артели зодчих и других мастеров, но и простые горожане, как о том свидетельствуют, в частности, берестяные грамоты, свободно перемещались и осваивались в русских городах, отправляя берестяные письма в Новгород из Ярославля, сообщая в них о прибытии жителя Полоцка, о деньгах, взятых на Руси в Переяславле, и т. п. (См. из обобщающих работ о материальной культуре и архитектуре домонгольской Руси: *Древняя Русь. Город, замок, село.* 1985; *Древняя Русь. Быт и культура.* 1997; *Раппопорт* 1993. С. 18—108; о берестяных грамотах — *Янин* 1998; *Зализняк* 1995). Лучше всего эту ситуацию характеризует замечательное берестяное письмо из южной Руси эпохи Мономаха, обнаруженное в Новгороде в слоях первой четверти XII в.: «Грамота от Гюрьга к отцеви и к матери: продавъше двор идите же семо Смольньску ли Кыевоу ли: дешеве ти хлебе: али не идете а присъте ми грамотицу сторови ли есте» (грамота № 424, ср. *Зализняк* 1995. С. 248, *Янин* 1998.С. 211—212). Вероятно, дороговизна хлеба в Новгороде связана с политическим конфликтом конца XI — начала XII в., когда князья делили волости (а киевский Святополк соперничал с Мономахом из-за Новгорода), но ясно, что возможность продать свой двор и переселиться туда, где *сейчас* дешевле хлеб, не была связана повседневно и напрямую с междукняжескими отношениями: больше Георгия заботило здоровье родителей. У новгородцев как частных лиц могут быть свои отношения с князьями — ср. грамоту № 745: новгородец пишет из Ростова в Новгород, чтобы князю сообщили, прислана ли ладья киевлянина — иначе на него будет «присловье» (будет возведена напраслина — *Янин* 1998. С. 280). Этими отношениями — связанными с традиционной для Руси присылкой ладьи по пути «из варяг в греки» — оказывается охвачена вся Русская земля в самом широком смысле.

Конечно, княжеские распри волновали новгородцев, и *мир* был для них отнюдь не библейской метафорой; Новгородская летопись (*НПЛ*. С. 25) пишет сокрушенно о событиях, последовавших за переворотом 1136 г., когда мира не стало даже с псковичами, поддержавшими изгнанного князя Всеволода: «И не бе мира с ними, ни с суждальци, ни с смольняны, ни с полоцяны, ни с кыяны. И стоя все лето осмьнъка великая по 7 резан». Осминка хлеба дорога, потому что нет мира в Русской земле — но главными действующими силами для новгородского летописца оказываются уже не князья, а суздальцы, смольняне, полочане, киевляне. В целом эпоху раздробленности характеризовал скорее не «распад» Русской земли и, тем более, древнерусской культуры, а политическая (региональная, а не этническая) и культурная *дифференциация*.

Можно лишь гадать, как сложилась бы история Русской земли при очевидных тенденциях к ее этнокультурному и даже относительному политическому единству, сохранявшихся и в период раздробленности, если бы не монголо-татарский разгром и последующее разделение Русской земли извне — Ордой и Литвой — новыми политическими границами. Во вводной главе уже говорилось, что этнокультурные связи той общности, которая именовала себя *Русью, Русской землей, русскими людьми*, не были разрушены этими границами. Эти связи сохранялись, не в последнюю очередь, благодаря общности конфессиональной.

https://RodnoVery.ru

ГЛАВА 5.
ЯЗЫЧЕСТВО И ХРИСТИАНСТВО В ДРЕВНЕЙ РУСИ. МИФЫ И РЕАЛИИ

1. Боги, бесы и святилища

Конец XX столетия стал в отечественной историографии древнерусского язычества временем второго низвержения кумиров. Исследования языческой религии, в том числе весьма объемные компендиумы Б. А. Рыбакова о язычестве древних славян (1981) и язычестве древней Руси (1987), строились на антитезе известному положению Е. В. Аничкова, чье старое исследование письменных источников по древнерусскому язычеству (1914) остается лучшим до сего дня. Аничков писал, сравнивая языческие культы варварской Европы: «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» (*Аничков* 1914. С. XXXVI). Само это высказывание полемически заострено против построений «мифологической школы» А. Н. Афанасьева, в романтическом духе конструировавшей «поэтические воззрения славян на природу», для чего — при недостатке собственно славянских древних источников — привлекался огромный сравнительный материал, от «арийских» Вед до древнеисландской «Эдды» (см. переиздание — *Афанасьев* 1994; современный критический анализ — *Топорков* 1997). Такой трезвый исследователь славянских архаических верований, как С. А. Токарев, не принимавший «романтических увлечений и домыслов» мифологической школы, возражал и Аничкову: «Дело, видимо, просто в недостаточной изученности религии древних славян и в скудости источников. Знай мы о ней столько же, сколько о религии, например, древних римлян, славянская религия едва ли показалась бы нам более убогой и жалкой, чем римская» (*Токарев* 1976. С. 215).

Конечно, ни племенные культы славян, ни даже «синкретический» пантеон Владимира не могут быть сопоставлены с государственной религией Рима и культами античной цивилизации: такие сопоставления были характерны как раз для раннесредневековых христианских авторов, но не ради демонстрации всего богатства архаических верований, а ради обличения их древнего языческого — эллинского — «окаянства». Однако и сама скудость письменных источников по дохристианской религии Руси (и славян) весьма показа-

https://RodnoVery.ru

тельна. Действительно, в Начальной летописи сведения о культах дохристианской Руси сводятся, практически, к нескольким эпизодам: брачным «игрищам» и погребальным обычаям славян, клятвам руси (Перуном и Волосом) при заключении договоров с греками, описанию пантеона, установленного Владимиром в Киеве в 980 г. Никаких языческих мифов русские книжники не записывали, и это — характерная черта древнерусской христианской культуры.

Суть здесь не только в том, что письменность на Руси распространилась с христианством. В отличие от Византии, где отношение к «языческому» эллинскому наследию было двойственным, поэмы Гомера оставались высочайшим культурным образцом (нашествие руси Фотий называл «Илиадой бедствий»), а подвиги эллинских героев могли трактоваться как деяния, прообразующие жизненный подвиг самого Христа (ср. об аллегорическом и эвгемеристическом толковании языческой традиции — *Элиаде* 1995. С. 156 и сл.), для Руси «эллинство» было лишь синонимом «язычества». Уже эта специфика восприятия византийской культуры не оставляла на Руси «ниши» для собственного дохристианского наследия, во всяком случае, в «официальной» книжной культуре. Кроме того, высокий сакральный статус древнерусского (словенского) языка как языка Священного писания, созданного Кириллом и Мефодием, святыми мужами, а не эллинскими языческими мудрецами (Черноризец Храбр)[1], не создавал на Руси тех условий, которые были свойственны, к примеру, древнеисландской культурной традиции, где языком Писания была латынь, а собственный «национальный» язык мог использоваться для записи языческих мифов.

1.1. Род и рожаницы

Информация о язычестве могла «проскальзывать» в русской книжности либо в «конфессионально нейтральных» официальных текстах, вроде договоров руси с греками, либо в обличениях, вроде летописных пассажей, посвященных «поганым» обычаям славян, и специальных «Слов», направленных против язычества. Правда, образцом и для этих «Слов» были византийские полемические сочинения (ср. ниже в параграфе, посвященном двоеверию), поэтому и те «реликты» языческого культа, которые уцелели в сочинениях русских книжников, необходимо исследовать в контексте этой полемической традиции, с учетом «общих мест» и стереотипов описания языческих культов, к чему стремился Е. В. Аничков.

Пытающийся пересмотреть взгляды Аничкова Б. А. Рыбаков прямо опирается в своих реконструкциях славянских верований на построения древнерусских книжников. Так, язычники-славяне в описании «Слова святого Григория изобретено в толцех о том, како первое погани суще языци кланялись идолом» поклонялись сначала упырям и берегыням (женским духам вроде русалок), потом роду и рожаницам (духам рода и судьбы), наконец — богу Перуну (подробный анализ см. *Аничков* 1914. С. 58 и сл.). Эта схема «подку-

[1] См. о сакральном статусе кириллического (и глаголического) алфавитов, в том числе об «азбучных молитвах, см. *Толстой* 1988. С. 128 и сл.

https://RodnoVery.ru

пает», в частности, тем, что «объясняет» изменения в обрядах, фиксируемых археологами, в культовых изображениях и т. п. Б. А. Рыбаков увязал эту книжную трехчастную схему с археологическими эпохами и отнес возникновение культа упырей и берегынь к каменному веку, культ рода и рожаниц сопоставил (вслед за древнерусским книжником) с культом древневосточных и античных богов плодородия и связал с эпохой земледелия (от энеолита до железного века); культ громовержца Перуна — высшего божества древнерусского пантеона — исследователь отнес к эпохе формирования древнерусского государства, подчеркивая, что все культы сосуществовали в пережитках в древнерусскую эпоху (*Рыбаков* 1981. С. 24—25 и сл.). «Историческая» схема Б. А. Рыбакова оказывается чрезвычайно уязвимой при обращении к аутентичным, а не книжным источникам по славянскому язычеству: так, само имя громовержца Перун является, безусловно, общеславянским и праславянским, имеющим индоевропейские истоки (*Иванов, Топоров* 1974. С. 4—30); Прокопий Кесарийский в VI в. н. э. сообщает о том, что славяне поклонялись громовержцу как верховному богу (*Свод*. Т. 1. С. 182—183).

Но дело не только в том, что культ Перуна намного древнее Древнерусского государства, а «культ» упырей надолго это государство пережил. Дело в истоках самой древнерусской книжной схемы, которая спровоцировала Б. А. Рыбакова на выделение «исторических» эпох славянского язычества. Русский книжник опирался на византийскую традицию обличения язычества, классический образец полемики — «Слово» Григория Богослова, сравнивая славянских «идолов» с античными богами, которым поклонялись «окаянные эллины»: «...От тех (египтян) извыкоша древле халдеи, начаша требы им творити великия, своима богома роду и роженицам порожению проклятого и сквьрьнаго бога Осира... Оттуда же извыкоша елени класти требы Артемиду и Артемиде, рекше роду и роженице. Тации же игуптяне, таже римляне. Такоже и до словен доиде се слово. И ти начаша требы класти роду и рожаницам преже Перуна, бога их. А преже того клали требы упирем и берегыням» (*Аничков* 1914. С. 385). Итак, для русского книжника род и рожаница — это близнецы Артемид (Аполлон) и Артемида, породившие, вдобавок, «скверного бога Осира» (Осириса), какового, кроме того, упоминали «лживые и скверные» книги «сарацинского жреца» Бахмита (так именовался пророк Мохаммед)... Сопоставление с древними богами было достаточно точным в «функциональном» плане: Аполлон (Артемид) и, особенно, Артемида, ипостасью которой была богиня *Илифия* — «Рожаница», действительно были наделены функциями божеств, связанных с родильной обрядностью и судьбой новорожденного, не говоря уж о боге Осирисе (который также имел сестру-близнеца — Исиду); характерно и античное представление о множественности илифий-рожаниц (ср. уже у *Афанасьева* 1994. Т. 3. С. 319 и сл.). В недавнем исследовании «Слова» Григория (*Зубов* 1998) предлагается даже конъектура в древнерусский текст, в результате которой род и рожаницы оказываются не объектами культа, известными *преже* Перуна, а «рожаницами» родительницами самого Перуна, их «*пороженья*». Эта конъектура, впрочем, противоречит античной мифологеме об Аполлоне и Артемиде как порождениях громовержца Зевса и современным реконструкциям славянского «основного мифа», где жена и дети громовержца оказываются «низшими»

https://RodnoVery.ru

хтоническими существами (ср. *Иванов, Топоров* 1983 и др.). Так или иначе, в древнерусском «Слове» сменяющие друг друга языческие божества оказываются связанными цепью «порождений», и это «учение» («слово») было передано славянам. При этом само древнерусское поучение воспроизводит и иной — неславянский и неантичный — образец.

Еще И. И. Срезневский (1855) указал библейскую параллель древнерусскому «Слову» Григория. Пророк Исайя обличает иудеев: «Вы же, оставльшии мя и забывающе гору святую мою и готовающии трапезоу родоу и рожаницам, наполняюще бесом черпала, аз предам вы на оружье» (Паремийник 1271 г.). Н. М. Гальковский (1913. Т. 2. С. 96) обратил внимание на еще одно древнерусское (XV в.?) «Слово», приписываемое уже Иоанну Златоусту — «Слово Исайи пророка о поставляющих вторую трапезу роду и рожаницам», где также обличаются идолопоклонники (ср. *Рыбаков* 1981. С. 444 и сл.). В Книге Исайи (LXV, 11—12) текст имеет характерные отличия: «А вас, которые оставили Господа, забыли святую гору Мою, приготовляете трапезу для Гада и растворяете полную чашу для Мени, вас обрекаю Я мечу». А. П. Лопухин (1908. Т. 5. С. 538) заметил в своих комментариях, что в греческой Септуагинте и славянском переводе Библии не указаны имена сирийских (западно-семитских) богов, которым готовили трапезу и подносили чашу иудеи: там речь идет просто о демонах. Между тем, эти божества — *Гад* и *Манат* — действительно считались божествами судьбы, и русский книжник (равно как и его византийский источник) неслучайно конкретизировал и «восстановил» библейский контекст: бог судьбы и удачи Гад был отождествлен с *родом*, женская богиня возмездия Манат — с рожаницами (ср. Артемида и Артемиду в греческом «варианте»)[2].

Степень «персонифицированности» рода в славянских верованиях неясна (в отличие от женских персонажей типа рожаниц, суденицы, орисниц и т. п. — ср. *Афанасьев* 1994. Т. III и соответствующие статьи в словаре *СМ*). Н. И. Зубов (1995. С. 46) считает, что *род и рожаницы* в исходном значении — имена нарицательные, пояснительная глосса к упоминанию Артемида и Артемиды, обозначение новорожденного и собственно роженицы (напомним, что по античному мифу рожденная первой Артемида помогала матери при родах Аполлона), ср. в Макриевских четьях минеях (Житие Трифона) — «Артеми, юже нарицають род» (*Срезневский*. Т. 3. Стлб. 138). Более того, уже в славянской Кормчей XI в. приводится правило Трульского собора (79: см. *Бенешевич* 1907. С. 191), запрещающее после Рождества Христова «варить муку» и чествовать так пресвятую «деву-матерь»: правило явно направлено против языческих обычаев, сохраняющихся в христианской среде, — хлеб, первые плоды у урожая, приносили в жертву той же Артемиде (ср. Нильссон 1998. С. 42); этот ритуал, вызывавший те же обличения у православных иерархов, относился у славян к дню собора Пресвятой Богородицы (26. XII ст. ст.), следующим за Рождеством — грамота киевского митрополита 1590 г. запрещает женщинам приносить в церковь пироги, чествуя Богородицу (ср. *Калин-*

[2] Как соответствие славянским духам *вилам* древнерусский книжник «реконструирует» и вавилонского «идола Вила» — Ваала, уничтоженного пророком Даниилом: ср. в «Речи Философа» — «в Иерусалиме начаша забывати Бога и поклонятися Валу, рекъше ратьну богу, еже есть Орей, и забыша Бога отець своих» (ср. также ниже).

https://RodnoVery.ru

ский 1990. С. 76; *Гальковский* 1916. Т. 1. С. 168—169); у южных славян это был Бабин день (день чествования повитух), у русских — «бабьи каши» (ср. *ЭССД*. Т. 1. С. 123—125) — и в Русском Требнике XVI в. содержится вопрос исповедника «женам и девицам»: «Или каши варила во Христове Рождестве» (*Алмазов* 1894. Т. 3. с. 167). Для русского «христолюбца» этот культ был «двоеверным», ибо в нем смешивались «некия чистыя молитвы со проклятым моленьем идольским, — тресвятыя Богородиця с рожаницами, иже ставят лише (свыше меры — *В. П.*) кутья ины трапезы законьнаго обеда, иже нарицаются безаконная трапеза менимая Роду и Рожаницам в прогневанье Богу» (ср. *Аничков* 1914. С. 378; *КДР*. С. 125)

Вместе с тем *род и рожаницы* — это действительно воплощение судьбы, *родословья*, того, что *на роду написано*: ср. в Новгородской Кормчей 1280 г.: «Иже в полоучаи (получай — случай, судьба, счастье, *В. П.*) вероують и в родъсловие, рекъше в рожаница» (*Срезневский* 1903. Т. III. С. 141); соответственно, в азбуковниках «рожаницами еллинстии звездословцы наричют седмь звезд, глаголемых планиты» (*Ковтун* 1989. С. 248). Еще более ранние памятники церковного права — славянская Кормчая XI в. и «Пандекты» Никона Черногорца, переведенные во второй половине XII в., — помещают «родословие» в контекст иных традиционных забав и предрассудков (со ссылкой на решение того же Трульского собора): «эпитмью възложити подобает, иже медведи[3] водящая и ины животьны игры на пакость слабымь, и часть имармению (греч. жребий, судьба, рок — *В. П.*) и родословья и таковыми речми народ по льсти блядогласяще, глщих же облакогонител и чаровники, и кобники» (гадатели)... (*Максимович* 1998. С. 346; ср. *Бенешевич* 1907. С. 182; ср. у Иоанна Экзарха 137б, 19—20: «мармения рекше род»).

Тем не менее род и рожаницы оказываются центральными «персонажами» древнерусского «Слова» св. Григория, и именно происхождению их культа посвящен экскурс в египетскую, халдейскую и эллинскую древность. Этот экскурс имеет характерную параллель в Начальной летописи, где дан не менее яркий образец сравнения славянского и греческого (египетского) язычества: она включает фрагмент славянского перевода византийской хроники Иоанна Малалы, где языческие боги Гефест и Гелиос изображаются «историческими» правителями, культурными героями, учреждающими новые традиции. Существенно, что эта глосса призвана комментировать русское известие о чуде в Ладоге, где из тучи выпадают «глазкы стекляныи» — «глазчатые» бусы: такие чудеса-знамения, описанные в «фронографе» (Хронографе по великому изложению), творились и в иных странах с начала времен.

«И бысть по потопе и по разделеньи язык, "поча царствовати первое Местром от рода Хамова, по нем Еремия, по нем Феоста, иже и Соварога нарекоша егуптяне. Царствующю сему Феосте в Егупте, в время царства его, спадоша клеще с небесе, нача ковати оружье, преже бо того палицами и каменiем бьяхуся. Тъ же Феоста закон устави женам за един мужь посагати и ходити говеющи, а, иже прелюбы деющи, казнити повелеваше. Сего ради прозва-

[3] Эта русская забава также обнаруживает «эллинские» истоки; ср. в Кормчей XII в. — *Бешевич* 1907. С. 182. Соответственно инвективы протопопа Аввакума никонианским иерархам, забавляющимся медведем (ср. *Успенский* 1982. С. 98—99), имеют каноническое обоснование.

https://RodnoVery.ru

ше и бог Сварог"». Далее следует важное уточнение: «аще ли кто переступить (закон введенный Сварогом — *В. П.*), да *ввергнуть и в пещь огнену. Сего ради и прозваша и Сварогом* и блажиша и египтяне» (*ПВЛ*. С. 126—127; курсив мой — *В. П.*). Сварог как божество упомянут лишь в этой летописной глоссе — в поучениях против язычников, очевидно, упоминается «низший дух» — *сварожич*: «огневе молятся, зовуще его сварожичем»; известно и место, где молились огню и приносили ему «идольские жертвы» — «молять огневи под овином» (о молитве под овином известно и церковным уставам — ср. Срезневский. Т. 2. Стб. 592; *ДКУ*. С. 84 и др.). Вряд ли древнерусский книжник «реконструировал» образ бога Сварога из имени Сварожича (ср. предположение об искусственном — книжном — происхождении Сварога: *Зубов* 1995. С. 47— 48): характерно, что функции божественного кузнеца — небесных ковалей Кузьмы и Демьяна в восточнославянском фольклоре (см. *СМ*. С. 235) — включали и кование брачных уз — свадьбы, и образ культурного героя, создателя ремесла и законов брака, был свойствен славянской традиции. Но ясно, что «привязка» Сварога к Феосту связана не столько с культом «небесного огня» (Солнца), сколько с упоминанием *печи*, в свою очередь напоминающей об огне в овине. Видимо, само имя *сварожич* давало возможность русскому книжнику восстанавливать родственные связи славянского пантеона по примеру пантеона античного — *Солнце царь, сын Сварогов, еже есть Дажьбог* — но в источниках нет прямых оснований для того, чтобы считать Дажьбога[4] Сварожичем...

Сам синкретический культ поздней античности, где равно почитались и даже отождествлялись греческие и египетские боги, позволял христианским обличителям включать в их круг новые персонажи, объекты местных верований (ср. выше о Мохаммеде как жреце культа Осириса[5] и ниже об «эллин-

[4] Один характерный мотив объединяет Дажьбога-Солнце Начальной летописи, Гелиоса Хроники Малалы и *Дажбога* украинской свадебной песни: Дажбог встречает жениха («князя») по пути на свадьбу (*Топоров* 1995. Т. 1. С. 527; см. ниже — глава 5.6 — о вере во встречу), и «князь» просит Дажбога уступить ему путь; Дажьбог-Гелиос русской летописи, как и Сварог-Гефест, является покровителем брачных уз, хотя в свадебной песне доминирует временной, а не правовой, аспект — жених торопится на свадьбу, и просит солнце повременить.

[5] Чтобы не усматривать в этих построениях древнерусской специфики, напомним начало «Песни о Роланде», где мусульманский правитель Сарагосы Марсилий «чтит Магомета, Аполлена славит». В одном из поздних списков древнерусских «слов» против язычников (XVI в.: *Срезневский* 1855. С. 104) обличаются поклоняющиеся «роду и роженицам, Порену (вместо Перуна — *В. П.*) и Аполину, и Мокоши, и перегыни (ср. берегыни), и всяким богом». Уже Н. М. Гальковский (1916. Т. 1. С. 176) отмечал, что имена древнерусских мифологических персонажей, даже Перуна, были непонятны средневековому русскому книжнику — он включил в их число Аполина (Аполлиона; в украинской пьесе XVII в. *Аполлином* именуется Сатана — *Сафронова* 1998. С. 364), «ангела бездны» христианской традиции (Откр. 9,11). Основания подозревать у русского книжника какие-то представления о функциях античного Аполлона (ср. *Васильев* 1999. С. 29—31) могут быть подкреплены ссылкой на Георгия Амартола — источник знаний об античных богах у русских книжников: он отмечает функции Зевса и Аполлона как «богов» неба (аер) и солнца, что напоминает о «русской» паре богов Перуне и Хорсе; но главное для греческого книжника — традиционное обличение: «Зевес и Аполон и прочии аще быша истиньнии бози были, якож слово яви, но ова же их часть твари есть, ина же бездоушна соут» (*Истрин* 1920. С. 66; 42г).

https://RodnoVery.ru

ском старце Перуне» и т. п.), даже объявлять их порождениями древних богов. Очевидно, что «моделью» для таких построений послужила античная мифологема о смене мифологических эпох (а не археологических веков) и поколений богов (Уран — Кронос — Зевс) и последующая византийская эвгемерическая традиция, изображающая богов реальными правителями и культурными героями древности, а не воспоминание русских книжников о культах каменного века. Но собственно древнерусской книжности в целом был чужд и этот эвгемеризм (ср. *Буланин* 1991. С. 154—171 и ниже — 5.6)[6]; скорее, русские книжники ориентировались на традиционное для христианства противопоставление творца и твари: ср. в переводе популярной на Руси Хроники Георгия Амартола — «Человеци... сущая на аере (небо, воздух — *В. П.*) богы нарекоша... Аще бо аер есть Зевесь, аер же несловесен и неразумив, о(т)того бо баснь (миф — *В. П.*) разоумееть(с), ибо аер не бы(с) отець никомоу(ж), никоего же роди състава, яко же складають баснословци» (*Истрин* 1920. С. 60, ср. 68: 39 в, 44а). В Хронике Амартола — в отличие от Хроники Малалы — имена античных богов лишь упоминаются и обличается обожествление царей и героев; этой тенденции следовали Нестор и другие русские книжники. Недаром летописец благочестиво прерывает славянский перевод Хроники Малалы как раз там, где начинается пересказ мифа о блудодействе Афродиты с Арием, и цитирует псалом Давида (137,7): «Вся елико въсхоте и створи Господь на небеси и на земли, в мори, в всих безнах, възводяй облакы от последних земли».«Се бо и бысть последняя земля, — завершает свой рассказ о знамениях в Ладоге летописец, — о ней же сказахом первое» (ср. Творогов 1979. С. 8—11). О значении знамений в «последней земле» еще придется говорить ниже — сейчас отметим еще раз, что в своих рассуждениях летописец не оставляет места для эвгемеризма.

Даже его «формальное» восприятие уже в XVII в. служило традиционному делу обличения чуждых и ложных ценностей; ср. слова протопопа Аввакума в его сочинении «О внешней мудрости» (так и в Византии именовали наследие дохристианской культуры): «Алманашники (гадатели — *В. П.*) и звездочетцы, и вси зодейщики познали Бога внешнею хитростию, и не яко Бога почтоша и прославиша, но осуетишася своими умышленьми, уподоблятися Богу своею мудростию начинающе, якоже первый блядивый Неврод, и по нем Зевес прелагатай (изменяющий облик), блудодей, и Ермис пияница, и Артемида любодеица, о них же Грнограф и вси кронники свидетельствуют; та же по них бывше Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Галин: вси сии мудри быша и во ад угодиша, достигоша с сатаною разумом

[6] Исключение представляет «Слово о полку Игореве», где и сами «русичи» или русский княжеский род названы «Дажьбожьими внуками»(*ЭСПИ*. Т. 2. С 79 и сл.) — но «исключительно» и место этого памятника в литературе древнерусской эпохи (ср. об эвгемеризме «Слова о полку Игореве» — *Аничков* 1914. С. 329 и сл.; *Лихачев* 1978. С. 27 и сл.). Более «привычными» для древнерусской традиции являются «языческие» личные имена, среди которых — Ярила (берестяная грамота XII в. из старой Русы — *Янин* 1998. С. 415; ср там же об именах — С. 416, 436), Данила Дажьбогович (XIV в.), Русалка (XV в. — см. *Турилов, Чернецов* 1986. С. 98; ср. *Франчук* 1998; *Васильев* 1999. С. 70—71), относимые уже к феномену «двоеверия», хотя боярин Михаило Русалка, дворецкий Ивана III, был ревностным христианином и водил верхового осла под митрополитом Симоном при его поставлении (*Успенский* 1998. С. 458).

https://RodnoVery.ru

своим небесных твердей, и звездное течение порозумевше, и оттоле пошествие и движение смотрях небеснаго круга, гадающе к людской жизни века сего, — настоящей, или стчету, или гобзование (изобилие), — и тою мудростию своею уподобляхуся Богу, мняшеся вся знати. Якоже древле рече диавол: поставлю престол мой на небеси и буду подобен Вышнему (ср. Кн.Исайи XIV. 13—14), такли тии глаголют: мы разумеем небесная и земная, и кто нам подобен!» (*Пустозерская проза*. С. 104—105; ср. *Панченко* 1992. С. 203). Для древнерусских книжников языческие боги остаются бесами или идолами — бессильными обрубками дерева, участвовать в мифологических сюжетах и схемах — вроде мифологемы о смене божественных поколений — они могут лишь постольку, поскольку оказываются включенными в контекст византийских описаний языческого культа.

Собственно эту средневековую эвгемерическую традицию и продолжил Б. А. Рыбаков. Он справедливо выступил против историографического стереотипа, в соответствии с которым (начиная с А. Н. Веселовского) исследователи сближали средневекового рода со славянским домовым — домовой не имел отношения ни к культу рожаниц, ни к «родословью». Не менее обоснованно он отметил, что в христианских поучениях род противопоставляется самому Богу-Творцу (или Христу — как рожденному Богородицей), но не учел исключительно христианского контекста этого «культа рода».

Собственно «языческий» аспект этого культа, как культа высшего божества — демиурга, казалось бы, угадывается в еще одном средневековом полемическом сочинении, которое Н. М. Гальковский (1913. Т. 2. С. 97—98) назвал «О вдухновении духа в человека»: «То ти не род, седя на воздусе мечеть на землю груды и в том раждаются дети... Всем бо есть творец Бог, а не род». Стремясь выявить порождающую функцию рода как прерогативу высшего божества, Б. А. Рыбаков (1981. С. 449—451) интерпретировал метаемые на землю «груды» как капли плодоносного дождя (грудие) — тогда Род действительно оказывался эквивалентом громовника Перуна. В действительности значение «груды» проясняется из того же контекста христианских полемических сочинений: ср. в Толковой палее 1477 г.: «И созда человека не взят реч(е) груду персти, ни велику землю, но дробну персть и созда человека» (*СлРЯ*. вып.4. с. 144; ср. выше популярные книжные и фольклорные мотивы сотворения человека как сосуда, для чего необходима была «груда» земли). Прямо следуя античной мифологеме, Б. А. Рыбаков избирает «бога Рода» в качестве высшего божества эпохи, предшествующей утверждению Перуна. Малосимпатичный упырь, конечно, не может претендовать на роль высшего славянского божества в каменном веке — чтобы лишить его божественного статуса, достаточно сослаться на представления о множественности духов в верованиях первобытной эпохи. Но в контексте славянских верований род и рожаницы, равно как и суд[7] и суденицы, тоже относятся как раз к категории низших духов семейно-родового культа и судьбы, но не к высшему — божественному — уровню (ср. *СМ*. С. 11, 335; *Клейн* 1990). Но что заставило древнерусского книжника поставить культ рода и рожаниц в центр своей реконструкции язычества?

[7] Ср. цитированные выше слова князя Мстислава отцу Мономаху о смерти братьа: «братцю моему суд пришол».

https://RodnoVery.ru

Ответ на этот вопрос содержится в заключительной части «Слова о том, како погани сущи языци кланялися идолом». Там говорится, что и по крещении «не могут ся лишити проклятого ставления вторыя трапезы, нареченныя роду и рожаницам [...] По святем крещении черевоу роботни попове оуставиша трепарь прикладати Рожества Богородици рожаничьне тряпезе, отклады деюче» (*Аничков* 1914. С. 385—386). Е. В. Аничков (1914. С. 164 и сл.) считал, что участие попов в рожаничной трапезе было формой обеспечения — «покорма» — низшего духовенства, получавшего «натурой» то, что некогда жертвовалось объектам языческого культа: они оказывались, таким образом, участниками отправления традиционных — нехристианских или, скорее, неканонических — обрядов. Естественно, что участие самих попов в «откладывании» части трапезы ложным «божествам» не могло не вызвать праведного гнева, подобного гневу ветхозаветных пророков против избранного и забывающего о Завете народа. Так складывалось представление о древнерусском двоеверии (см. ниже главу 5.6).

1.2. Святилища и мнимости в археологии

При очевидной спорности и малой достоверности тех «фрагментов» язычества, которые сохранились под пером средневековых русских книжников, первостепенное значение приобретают данные археологии. Но и здесь казалось бы «классические» памятники языческого культа, вошедшие во все обобщающие работы по славянским верованием, — такие как «жертвенник» в Киеве из старых раскопок В. В. Хвойко (1908 г.) и даже «святилище» в Перыни под Новгородом — после новых исследований и придирчивого анализа старой документации стали предметами дискуссий.

Знаменитый благодаря красивому рисунку начала XX в. жертвенник, раскопанный Хвойко на Старокиевской горе, в пределах древнейшего киевского городища, в действительности представляет собой каменную вымостку неправильной подчетырехугольной (а не круглой) формы с двумя неявными выступами неопределенной ориентации (см. последнюю публикацию материалов — *Орлов* 1998). Рядом располагался «столб», состоящий из прослоек обожженной глины, золы и угля, возле которого обнаружили скопление костей домашних животных. Здесь нужно отметить, что общим — и, естественно, слабым — местом археологической интерпретации «непонятных» сооружений, к каковым относился и киевский жертвенник, оказывается тенденция, хорошо осознаваемая самими археологами: все непонятное относится исследователями к объектам культа. Соответственно, «жертвенник» приписывался то Перуну, то Святовиту (балтийско-славянскому божеству, которому поклонялись в Арконе на Рюгене). Открытие в 1975 г. в черте «города Владимира» другого «загадочного сооружения» (как первоначально определили его авторы раскопок — ср. *Толочко, Боровский* 1979) — фрагментов кладки из плинфы, использовавшейся для церковного строительства в домонгольскую эпоху, рва с шестью (или пятью) выступами — «лепестками» и ямы с прослойками золы и костями крупного рогатого скота — позволили «реконструировать» уже целый «комплекс» языческих святилищ. В отличие от не да-

https://RodnoVery.ru

тированного определенно «жертвенника» Хвойки, дата рва с выступами относительно ясна — его прорезывает могила конца X в., в заполнении — строительный мусор, свидетельствующий о том, что неподалеку строилась (или была разрушена) церковь. Значит, археологами могло быть открыто само капище Владимира, где тот поставил кумиры шести богов, главному из которых — Перуну — приносили в жертву быков, как об этом свидетельствовал еще Прокопий Кесарийский. Капище было уничтожено при крещении, на его месте или рядом построена церковь. Правда, выступов рва могло быть и пять, но и среди богов Владимира оказывался некий Семаргл, в интерпретации Б. А. Рыбакова — собака-птица, не заслуживавшая кумира (*Рыбаков* 1987. С. 430). Тогда становилось возможным, в соответствии с общей схемой Рыбакова, интерпретировать жертвенник из раскопок Хвойко как более раннее капище «бога Рода», чей культ предшествовал культу Перуна и т. д.

Л. С. Клейн, которому принадлежит последний критический анализ археологических памятников славянского язычества, с полным основанием предположил, что «столп» из раскопок Хвойко — не более, чем спрессованные следы заполнения позднейшей ямы, а все заполнение рва в «капище Владимира» может относиться к строительному мусору (*Клейн* 1995). Недавно была уточнена датировка «жертвенника» — обнаруженные при его исследовании гончарная керамика и стеклянные браслеты относятся к XI—XIII вв., к христианской эпохе, в заполнении «столпа» также обнаружены материалы X—XII вв. (*Орлов* 1998. С. 195—198). Несмотря на это, последний интерпретатор комплекса Р. С. Орлов настаивает на его «языческом» характере: следы огня, обнаруженные при раскопках «жертвенника», должны свидетельствовать о культе Дажьбога или Хорса; этот культ должен был сохраняться даже после крещения Руси в княжеской среде, в непосредственной близости от дворца и Десятинной церкви, возле которой Владимир поместил также «языческую» квадригу, привезенную из Корсуня; все это объясняется характерным для Руси «двоеверием».

Стереотип археологических интерпретаций связывает киевские «капища» с другим не менее знаменитым памятником славянского язычества — святилищем в Перыни. Поздние новгородские летописи XVII в., в соответствии с общей тенденцией летописания того времени увязывавшие название этого возвышенного урочища на берегу Волхова с Перуном, вдохновили на поиски здесь святилища, основанного Добрыней в 980 г., когда он учредил культ Перуна в Новгороде. Открытие В. В. Седовым в 1951 г. фрагментов рва с ямой — местом «идола» — посередине, казалось бы, оправдали надежды исследователей. Была реконструирована и общая конфигурация рва, которая в плане должна была представлять собой восьмилепестковую розетку: «лепестки», возможно, выявлялись не без влияния упоминавшихся «выступов» киевского жертвенника и, в свою очередь, повлияли на интерпретацию «лепестков» рва в «капище» Владимира. Так или иначе, и восемь лепестков в Перыни, и четыре угла «жертвенника» в Киеве вполне соотносились с культом Перуна, включавшим символику числа *четыре*, с посвященным громовнику четвергом и т. п. Однако раскопки в Перыни были продолжены, и были обнаружены фрагменты еще двух подобных рвов; это не обескуражило Б. А. Рыбакова, который вновь применил свою схему и предположил, что первоначаль-

https://RodnoVery.ru

но святилище было посвящено Роду и двум рожаницам. Лишь Добрыня в 980 г. заменил культ прежнего бога на княжеский культ Перуна.

Между тем, сам автор раскопок В. В. Седов (1953) отметил сходство открытого им рва с ровиками, окружавшими насыпи славянских курганов. Исследователь новгородских сопок В. Я. Конецкий (1995) показал, что расположение перынских «святилищ» на возвышенности соответствует традиционному размещению этих гигантских насыпей, также окруженных рвами; в центре этих курганов прослеживаются остатки деревянных столбов, что соответствует положению «идола» в Перыни[8]. Те же позднейшие летописные легенды, повествующие о Перыни как об обиталище *лютого чародея* Перуна, рассказывают, как над телом утопленного бесами в реке Перуна язычники насыпали высокую могилу, которая через три дня провалилась в ад (ср. *Гиляров* 1878. С. 15—33). Этот рассказ как раз отнесен к тому типу урочищ — сопкам, память о которых долго сохранялась в преданиях. Почему были сниверлированы перынские сопки и было ли это связано с распространением христианства, — покажут дальнейшие исследования результатов раскопок. Сейчас следует отметить, что др.-рус. (и праслав.) *Перынь* — 'возвышенность, горная местность', несмотря на семантическую связь с именем самого громовержца Перуна и мифологическую соотнесенность с его местопребыванием на горе — небе, вовсе не означает того, что здесь было святилище (ср. *Николаев, Страхов* 1987. С. 158). Напротив, «народная этимология» стала основанием для составителей позднейших летописных сводов XVII в., помещавших в Перыни святилище Перуна (см. *Васильев* 1999. С. 297 и сл.).

Проблема определения и интерпретации «культовых мест» — общая проблема археологии. Это относится не только к «открытым» святилищам Киева и Новгорода, но и к храмам, подробно описанным западноевропейскими хронистами в Арконе или в Старой Упсале и др., — несмотря на многочисленные усилия, более или менее очевидные следы этих культовых сооружений так и не обнаружены (см. из последних обзоров — *Слупецкий* 1994). Археологии, однако, хорошо известны многие тысячи памятников культа — дохристианского и раннехристианского: это многочисленные погребальные памятники — курганы, характерные для всей Руси на протяжении почти всей домонгольской эпохи.

2. Курганы: княжеские и племенные культы в древнерусском язычестве

Представляется актуальным хотя бы в предварительной форме охарактеризовать язычество Руси не с точки зрения ставших традиционными «отрывочных» данных летописи («пантеон Владимира» и др.) и археологии (Збручский идол или упомянутое «святилище» в Перыни), а учитывая материал массовых культовых памятников — погребений.

[8] Ср. сходную конструкцию «святилища» во Пскове, обнаруженного на языческом некрополе древнерусского города: ровик «святилища» имел также перемычку — вход — на юго-западе, что характерно для ровиков древнерусских курганов (*Лабутина* 1989).

https://RodnoVery.ru

Важную роль в археологических, а в последнее время и в культурологических исследованиях они приобретают не только в силу их «массовости», но, в первую очередь, потому, что погребальный памятник воплощает целенаправленное и завершенное действие древнего коллектива. Кроме того, погребальные памятники (в отличие от остатков поселений и т. п.) связаны не только с выполнением некоторых функций внутри окружающего их коллектива и специально ориентированы на передачу «информации» об этом коллективе «вовне» — от предков к потомкам, то есть являются **памятниками** в собственном смысле слова.

Самыми массовыми памятниками древнерусской культуры IX—XI вв. были курганы: в крупнейшем древнерусском некрополе в Гнездове под Смоленском насчитывалось до четырех тысяч насыпей, тысячи курганов были насыпаны под Киевом и Черниговом (многие из них были снивелированы еще в древности в результате роста городской территории и в процессе христианизации), возле Тимерева и других погостов Верхнего Поволжья, во Владимиро-Суздальском ополье; огромные насыпи — сопки — возводились на Новгородчине и т. д. Уже те физические усилия, которые затрачивало древнерусское общество на сооружение курганов — памятников предкам, свидетельствуют о важности тех проблем, которые были связаны со смертью сородича (особенно вождя, воеводы или князя). Само по себе сооружение надгробного памятника во всяком обществе было залогом связи поколений и, стало быть, единства этого общества — общности предков и потомков. Однако реконструкция конкретных представлений о смерти и посмертной судьбе, свойственных славянской (и древнерусской) дохристианской культуре, предельно затруднена.

Славянскую языческую погребальную обрядность второй половины 1-го тыс. н. э. можно считать явлением парадоксальным: ее характерными (с точки зрения археологии) признаками является, как указывал еще Л. Нидерле, отсутствие явно выраженных характерных признаков. Погребальный обряд славян сохранил традицию полей погребений раннего железного века, усугубленную нивелирующим влиянием позднеримской провинциальной культуры: остатки трупосожжений, совершенных преимущественно на стороне, захоранивались на бескурганных могильниках или под небольшими полусферическими насыпями в ямках, реже — в урнах, практически без сопровождающего инвентаря. В сравнении с синхронными древностями соседних народов — тюркских, германских, балтских и финно-угорских — славянский погребальный обряд выглядит **бедным**. Это обстоятельство, однако, не должно давать оснований для прямолинейных социологических выводов о неразвитости у славян социальной дифференциации. «Бедность» и «богатство» характеризуют в данном случае не прямо социальную действительность, а погребальный культ, традицию, а не просто реальность: к примеру, отсутствие оружия в славянских погребениях свидетельствует об отсутствии традиции оставлять оружие с умершим, но, конечно, не об отсутствии вооружения у славян.

Эту специфику погребального обряда как источника для социологических реконструкций необходимо учитывать и при анализе погребальных древностей соседних народов — в том числе балтских и финно-угорских. У этих народов, особенно в Литве и Поволжье (мордва, мурома), наличие социальной

https://RodnoVery.ru

дифференциации, в том числе воинских погребений, прослеживается по погребальным памятникам на протяжении почти всего 1-го тыс. н. э. На этом основании делались выводы чуть ли не о процессах классообразования и феодализации у балтов и финнов, хотя в действительности погребальные и другие почести, воздаваемые родоплеменной знати, были наибольшими в последний период первобытнообщинного строя. Соседи славян — балты и финны — не превосходили их, а скорее отставали от славян по уровню социального развития, процессам государствообразования.

«Бедность» инвентаря остается дифференциальным признаком славянских погребений вплоть до X в. (до конца языческого периода), что наглядно проявляется, в частности, когда в одних и тех же некрополях встречаются славянские и «богатые» скандинавские курганы. При этом богатство и бедность инвентаря также не являются надежным показателем социального ранга погребенного без учета иных признаков — размеров кургана, количества жертвоприношений и т. п. Недавние остеологические исследования в Гнездове показали, что малоинвентарные кремации содержали кости принесенных в жертву животных — коня, собаки и птицы; эта иерархия жертв характеризует, скорее, ритуал социальных верхов, чем бедных низов, во всяком случае примыкает к жертвенному комплексу дружинных курганов (с набором вооружения, богатым инвентарем и т. п.).

Разумеется, проблемы как этнической, так и социальной интерпретации погребальных памятников должны решаться конкретно, с учетом места погребального памятника в могильнике, могильника — в культурном ареале и т. д. Сам по себе обычай трупосожжения (и вообще погребения) с конем свойствен всем соседям славян, включая финнов, тюрков, «находников»-скандинавов, не говоря уже о считающемся «классическим» примере балтов, у которых погребения с конем известны с начала н. э. Обычай сожжения коня вместе с хозяином известен и культуре смоленских длинных курганов, приписываемой кривичам, но развивающейся в традициях восточнобалтской культуры.

Так или иначе, судя по тому, что кости лошади и собаки обнаружены и в безурновых кремациях середины 1-го тыс. н. э. в Подесенье, традиция сожжения с жертвенными животными может быть признана достаточно архаичной, даже балто-славянской; как уже говорилось, для древностей первой половины — середины 1-го тыс. н. э. различение славянских и балтских традиций проблематично.

Наличие костей лошади и собаки в погребении не свидетельствует прямо о знатности (или богатстве) погребенного: в большинстве индоевропейских традиций эти животные могли не столько отмечать социальный статус, сколько выполнять культовую функцию — служить проводником умершего на тот свет: ср. смерть Вещего Олега «от коня» (глава 4.2.1) и т. п. В частности, в балто-славянской традиции (и индоевропейской ретроспективе) конь может быть связан с божеством загробного мира и «скотьим богом» Волосом/Велесом — Велсом (Вялнясом). Впрочем, тот же Волос является и богом богатства, воплощением которого служит скот (*Топоров* 1987. С. 17—18; см., в частности, об обрядах сожжения жертвенных животных, в том числе коня — С. 47—48). Итак, соотношение бедность/богатство в обрядовой сфере неравнозначно этому же соотношению в сфере социальной, точнее, «имущественной» (ср. *Петрухин* 1995. С. 195 и сл.).

https://RodnoVery.ru

Другое дело, когда речь идет о погребальных монументах, и величина кургана призвана была увековечивать социальный статус погребенного. Но и здесь в догосударственную пору славянского язычества архаичные родоплеменные традиции оставались самодовлеющими: в археологических культурах, восходящих к кругу памятников Прага-Корчак, в южнорусских землях распространены были полусферические курганные насыпи небольшой высоты (до 1—1,5 м), определенно не демонстрирующие признаков социальной — по величине насыпи (и имущественной — по погребальному инвентарю) — дифференциации.

Более определенными были «племенные» различия, о которых говорилось в главе 2. Длинные курганы псковских и полоцко-смоленских кривичей отличались по обряду от полусферических курганов юга Руси: впрочем, в основе длинной насыпи также был полусферический («круглый») курган, что, может быть, свидетельствует о единых истоках этой обрядности (до сих пор не выявленных); насыпь удлинялась по мере подзахоранивания новых кремированных останков и достигала в псковском ареале 100 м и могла содержать десятки захоронений (на Смоленщине длина колебалась в пределах 10—30 м; из последних обзорных работ см. *Седов* 1995. С. 211 и сл.). В отличие от длинных курганов, новгородские сопки наращивались в высоту (от 2 до 5, иногда до 10 м) в 2—3 и более приемов, и каждый ярус мог содержать по нескольку захоронений. В основании крупных сопок устраивался круг из камней, каменные выкладки другой формы и жглись костры — последний обряд, как уже отмечалось, напоминает костры «святилища» в Перыни. При всей монументальности описанных сооружений, особенно сопок, располагавшихся, вдобавок, цепочками на возвышенных местах, погребальный обряд оставался «бедным», большая часть кремаций вообще была безынвентарной. Правда, и в сопках обнаружены были кости коней (в отдельных случаях — целый скелет лошади или череп), а также других животных, но это — показатель архаичной балто-славянской традиции (ср. свод материалов: *Седов* 1970). Каменные конструкции в основании сопок также находят аналогии в балтийском ареале — в курганных древностях северной Литвы и Латвии 1 тыс. до н. э. — 1 тыс. н. э., что может свидетельствовать об участии балтов (и прибалтийских финнов?) в формировании племенной традиции словен новгородских (ср. *Петренко* 1994. С. 114). Ныне т. н. сопковидные насыпи относят и к культуре псковских длинных курганов. Эти процессы — естественные для эпохи расселения славян в VI—X вв.

В погребальных памятниках «племенных» славянских культур — длинных курганах, приписываемых кривичам, и сопках словен новгородских интерпретаторы обряда видят обычно «семейно-родовые» усыпальницы: в одной насыпи хоронили членов одного рода. Как бы то ни было, «племенной» погребальный обряд культуры сопок и длинных курганов разительно отличается от того обряда, который формируется в X в. на погостах типа Гнездова в Верхнем Поднепровье, Тимерева в Верхнем Поволжье и в Русской земле в Среднем Поднепровье, в округе Киева и Чернигова. Здесь очевидны уже и социальные, и имущественные различия в ранге погребенных, и различия в типах обрядов. При том, что господствующей формой погребального памятника становится обычный полусферический курган, а формой обряда — трупосожжение, высота насыпи, размеры и устройство погребального костра

https://RodnoVery.ru

сильно варьируют. В последние годы на этих памятниках обнаруживают все больше погребений, совершенных по обряду ингумации: кроме богатых языческих ингумаций в просторных камерах, где (в соответствиями с описаниями восточных авторов) русский дружинник погребен с конем, а иногда — и с женщиной, отрыты также камеры и простые могильные ямы, где умерший погребен головой на запад, а среди прочих украшений X в. встречается нательный крест. При всем кажущемся разнообразии обрядов и даже конфессиональных различиях, отмечающих появление первых христианских погребений, совершенно очевидно, что материалы этих некрополей отражают единые тенденции развития древнерусской культуры от Поднепровья до Верхнего Поволжья и Ладоги, тенденции, связанные с деятельностью дружины и ее «служебной организации» — населения, обслуживающего потребности дружины в городах и на погостах (*Петрухин* 1995. С. 154 и сл.). Эти тенденции пронизывали не только «дружинную» культуру Руси — те же типы ритуала синхронно развиваются и в начальном пункте великого пути из варяг в греки, в Бирке, шведском городе IX—X вв. «Ансамбль» этих некрополей (термин Г. С. Лебедева) венчали т. н. большие курганы — насыпи, выделяющиеся своими размерами и пышностью обряда.

Древнерусские монументальные погребальные памятники (высотой от 2 до 10 м) по обряду близки «большим курганам» Скандинавии, но не сопкам (там нет «ярусных» погребений). Собственно в Киеве — столице Древнерусского государства — большие курганы были, очевидно, снивелированы в христианскую эпоху как памятники языческого культа: в летописи под 1044 г. сохранилось известие о перезахоронении князей Ярополка и Олега Святославичей по христианскому обряду. Но большие курганы были исследованы в Гнёздове — центральном пункте на пути из варяг в греки, связующем Волховский и Днепровский бассейны, Чернигове — втором по значению (после Киева) городе южной Руси и в Черниговской земле северян, известны и в древлянской земле, подчиненной киевскими князьями в том же X в.: один из курганов под Искоростенем назывался «могилой Игоря» — под этим городом, согласно летописи, действительно погиб и был похоронен этот русский князь.

И скандинавская, и древнерусская раннеисторическая традиция (и Снорри Стурлусон, и Нестор-летописец), описывая деяния первых правителей, особое внимание уделяют мотивам их смерти и месту погребения; Ибн Фадлан, видевший сожжение в ладье знатного русского дружинника в Болгаре, рассказывает, что по завершении обряда на свеженасыпанном кургане водружается столб, на котором пишут имя погребенного мужа и «царя русов» (*Ковалевский* 1956. С. 146). Погребальный памятник — это не просто могильная насыпь, конструкция, закрывающая погребение, это памятник становления государственной традиции, «памятник истории», воплощение исторической памяти народа, необходимое и особенно актуальное в дописьменный период государственного развития (как и всякий могильный памятник, воплощающий генеалогическую память племени, рода, наконец, семьи).

Характерные для больших курганов Руси и Скандинавии черты погребального обряда — «языческое» трупоположение или трупосожжение (на Руси), часто в ладье, использование оружия и пиршественной посуды, иногда размещенных на кострище особым образом (оружие — в виде «трофея»), жертвоприношения (в том числе человеческие). Жертвенный котел со шку-

https://RodnoVery.ru

рой и костями съеденного во время погребального пира козла (или барана) располагался в центре кострища курганов Гнёздова и Чернигова; в кургане на королевской усадьбе Хофгарден возле Бирки котел содержал человеческие волосы (видимо, принадлежавшие жертве, подобной той «девушке» на «похоронах руса», которую описывал Ибн Фадлан), как и в самом большом кургане могильника Кварнбакен на Аландских островах — оттуда группа скандинавов переселилась в Верхнее Поволжье в середине IX—X вв. Вся обстановка погребального обряда свидетельствует о том, что совершавшие ритуал следовали представлениям о Вальхалле, загробном чертоге Одина, где бог принимал избранных героев — ярлов и конунгов, павших в битве, зале, украшенном доспехами, с пиршественным котлом, где варится мясо «воскресающего зверя» и т. д. (ср. *Петрухин* 1999).

Эти представления были исполнены для язычества — особенно язычества последней, дохристианской поры, эпохи кризиса родоплеменных традиций — особого смысла. Правитель — вождь, конунг или князь — был не только гарантом права и благополучия («мира и изобилия» в скандинавской традиции) своей страны: он был гарантом всех традиционных устоев, включая сферу религиозного, «сверхъестественного» — устоев Космоса. Один набирал в Вальхалле дружину героев, чтобы сразиться с угрожающими миру богов и людей силами Хаоса, и смерть правителя — особенно смерть в бою — должна была усилить эту дружину; поэтому при похоронах правителей соблюдался воинский ритуал и сам погребальный обряд воспроизводил загробную жизнь в Вальхалле. Поэтому особую значимость в сфере религиозного культа вообще получали погребальные памятники правителей — большие курганы.

Большие курганы и в русской, и в скандинавской научной литературе принято называть княжескими, или королевскими. Скандинавская традиция сохранила предания о родственных связях погребенных в больших курганах. Старая Упсала была столицей династии Инглингов, конунгов Свеаланда, предком которой, через Ингви-Фрейра, считался сам Один. К этой династии Снорри Стурлусон (Сага об Инглингах, глава XLVIII) возводил и династию норвежских конунгов, погребенных в своих кораблях под большими курганами в Борре. Конечно, полулегендарные генеалогии, возводящие род правителей прямо к божественным первопредкам, — это мифологический мотив, предыстория, а не история. Тем не менее, и датская легенда о Скьольдунгах, погребенных в Лейре и возводящих свой род к Одину, и англосаксонское предание, записанное Бедой (Bede 1;15), о королях — потомках Хенгиста и Хорсы, считавших своим предком то же божество, позволяют представить себе тот относительно единый этнокультурный контекст, в котором развивалась и традиция больших курганов, моделирующих Вальхаллу — загробный чертог Одина. Показательно, что эти генеалогические легенды связаны с другим широко распространенным мифоэпическим мотивом — переселенческими сказаниями, легендами о прибытии правителей из-за моря (Скьольдунг) и прямо с легендами об их призвании как в англосаксонской, так и в древнерусской традициях. Помимо чисто «типологического» сходства русскую и англосаксонскую легенды объединяет и единая «формульность»: ср. «земля наша велика и обильна» в легенде о призвании варяжских князей — terra lata et spatiosa в легенде о призвании Хенгиста и Хорсы и т. д. (*Тиандер* 1915).

https://RodnoVery.ru

Уже говорилось, что эвгемеризм — возведение генеалогии правителей к языческим богам — не был свойствен древнерусской традиции: конечно, происхождение первых русских князей было «заморским» — это характерный мотив преданий о культурных героях; но их происхождение было не божественным, а историческим — они были призваны «по ряду». Согласно древнерусской легенде о призвании варяжских князей, три брата-правителя садятся в древнерусских городах: русская раннесредневековая история во многом сводится к распределению городов и их волостей между братьями, принадлежащими единому княжескому роду, осуществляющими «родовой сюзеренитет» над Русской землей. И хотя по летописи, вплоть до эпохи Святослава на Руси правил один князь, напомним, что договоры руси с греками Олега 911 и Игоря 944 гг. заключались от имени «всей княжьи» и их доверителей «от рода русского»; большие же курганы насыпались как раз в эпоху Игоря и Святослава. Считалось, что в Чернигове, на Левобережье, при Святославе сидел не князь, а воевода Претич, которому даже приписывают Черную могилу (*Лебедев* 1985. С. 243). Но, как уже говорилось (4.2.3), из летописи не вполне ясно, воеводой какого князя был Претич — самого Святослава, или его родича, княжившего в Левобережье. Кроме того, князь и воевода в древнейший период русской истории — ближайшие родственники: не случайно Олег при малолетнем Игоре, судя по договору с греками 911 г., имел титул *князя*, не случайно он назвал Аскольда и Дира узурпаторами, поскольку те сами не были князьями и не принадлежали княжескому роду. Д. А. Авдусин (вслед за Б. А. Рыбаковым) обращал внимание и на уникальные черты ритуала — жертвенные котлы, — которые объединяют большие курганы Гнездова и Чернигова, и предполагал, что в этих курганах похоронены родственники. Вероятно поэтому, что в главных центрах Руси, в Верхнем и Среднем Поднепровье, сидели ближайшие родственники князя, как в Новгороде, а затем и в других городах сидели его сыновья. Очевидно, всему княжескому роду и принадлежали большие древнерусские курганы X в.

Характерно, что большие курганы сохранились лишь в Верхнем и Среднем Поднепровье — их нет в Поволховье, в том числе возле Новгорода — первой «столицы» Руси. Небольшой скандинавский некрополь IX—X вв. исследован возле Ладоги и приписывается иногда дружине самого Рюрика (*Кирпичников* 1985), но этот некрополь состоит из невысоких насыпей. Доминирующими в историческом ландшафте Поволховья остаются сопки, и это знаменательно. Исследователи этих памятников давно предполагали, что почестей быть погребенным под сопкой удостаивались отнюдь не все члены словенского племени, а лишь представители родоплеменной знати. Это была та знать, которая продиктовала «ряд» о призвании варяжских князей. В одной из волховских сопок под Ладогой, в погребении второй половины — конца X в., найдена трапециевидная привеска с княжеским знаком (*Петренко* 1994. С. 82, 88) — тем же знаком, который отмечал упомянутые деревянные пломбы для опечатывания дани из раскопок в Новгороде. В. Л. Янин (1982) предположил, что и эти привески были знаками вирников — сборщиков дани: словенская племенная знать принимала участие в сборе и перераспределении государственных доходов. Если в Перыни действительно обнаружены не святилища, а основания снивелированных сопок (ср. *Конецкий* 1995), то они могли принадлежать представителям языческой новгородской знати,

https://RodnoVery.ru

чьи погребальные памятники, как и курганы киевского и древлянского князей, были уничтожены после крещения Руси[9].

Для понимания истоков княжеского культа на Руси существенно, что имена первых князей — *Рюрик (Хрёрек)*, *Олег (Хельги)*, *Игорь (Ингвар* — антропоним, содержащий имя Ингви-Фрейра) — относятся к княжеским и в скандинавской, и в древнерусской традициях: это позволяет предполагать не просто «этнокультурные», но и ранние генеалогические связи княжеских родов, практиковавших погребение под большими курганами. Значение самих «варяжских» имен первых русских князей, очевидно, осознавалось в славяно-русской среде: не случайно Олег-Хельги был прозван *Вещим* — прозвище в целом соответствовало «сакральному» значению др.-сканд. имени *Helgi*, «священный (святой)» (ср. *де Фрис* 1970. 1. С. 338—339). Особая распространенность этого имени в русской княжеской среде уже в X в. засвидетельствована и летописью, где это имя носят жена Игоря, наследника Вещего Олега, Ольга (*Helga*) и ее внук, сын Святослава Олег Древлянский, и т. н. Кембриджским документом, повествующем о конфликте некоего *Хельгу*, «царя Руси», с Хазарией и Византией в 941 г. Многочисленные попытки отождествить последнего князя, погибшего где-то «за морем» в Персии (?), с Вещим Олегом безосновательны не только потому, что противоречат русским летописям, которым, в частности, хорошо известна «Могила Олега» в Киеве (ср. *Приселков* 1996. С. 78), но и потому, что они не учитывают «родового» характера древнерусской княжеской власти — «князьями» («царями» в восточной традиции) именовались представители княжеского рода в целом. Легендарная смерть Вещего Олега «от коня» (в изложении летописца-христианина призванная разоблачить его «вещий» дар) напоминает этиологический миф о происхождении смерти (конь и змея как хтонические существа — проводники умерших в иной мир: ср. выше о конях в «дружинных» погребениях и т. п.); даже новгородская редакция легенды о смерти Олега на пути *за море* может оказаться вариантом описания посмертного пути на тот свет. Вместе с тем «исторический» контекст Начальной летописи свидетельствует о традиционных и даже «ритуализованных» конфликтных отношениях между князем и его дружиной — *русью*, клянущейся громовержцем Перуном при заключении победоносного договора с греками, и рядовым войском — *словенами*, приверженцами «скотьего бога» Волоса. Не является ли мифологизированная смерть Вещего Олега, отнесенная летописцем к осени — началу *полюдья* у подвластных князю славянских племен, — отражением гибели князя во время сбора дани? Сама «мифологизация» его смерти выглядит как «месть» со стороны Волоса, атрибутами которого (в реконструкции — см. *Иванов, Топоров* 1974) были змея и конь, — князь был принесен в жертву «скотьему богу».

Мифологизированная смерть Олега в контексте социального и ритуального противостояния *руси* (княжеской дружины) и *словен* может быть соотнесена с ритуализованной смертью его наследника Игоря, казненного восставшим славянским племенем древлян во время сбора дани (ср. *Петрухин* 1995.

[9] Сохранилось позднее новгородской предание о том, что новгородские богатыри были похоронены на *Волотовом поле*: там же была могила Гостомысла. Это предание соотносит богатырей и Гостомысла с **доисторическими великанами** — волотами (*Веселовский* 1906. С. 15).

https://RodnoVery.ru

С. 128—153). Чрезмерная алчность Игоря, требовавшего, несмотря на протесты древлян, дани сверх договора — «пакта», едва ли может быть объяснена лишь настоянием его дружины (большую часть которой он распустил по домам). Неудачи его походов на Византию требовали не только «материальной» компенсации — Игорю изменила «удача»: ср. скандинавские представления об удачливости — др.-исл. *heill* (буквально — «невредимый, здоровый, целый») и т. п., которая должна быть присуща конунгам, и славянские представления о *доле* и т. п. вплоть до «языческого» понимания *святости* как «цельности — целостности», постоянно увеличивающей свой плодоносный (и властный) потенциал (ср. *Гуревич* 1972. С. 52 и сл.; *Топорова* 1994. С. 113 и сл.; *Топоров* 1995. Т. 1. С. 441 и сл.). Так или иначе, Игорь отправился с малой дружиной на верную смерть, которая была «ритуализована» древлянами — носила характер казни-жертвоприношения.

Вероятность такой интерпретации деяний Игоря подтверждается внелетописными известиями о схожем поступке его не более удачливого компаньона — упомянутого Хельгу Кембриджского документа: разбитый хазарами, а затем греками, «постыдившись вернуться в свою (собственную) страну, он бежал морем в Персию(?), и там он и все его войско пало» (ср. *Голб, Прицак* 1997. С. 142). Наконец, сын Игоря — первый русский князь, носивший славянское имя, — Святослав практически повторил «судьбу» своих предшественников. После исследований В. Н. Топорова, посвященных феномену «русской святости», стало очевидным, насколько само имя *Святослав* соответствовало его деяниям: *Святослав* — «это не тот, чья слава "сакральна", но тот, у кого она возрастает, ширится» (*Топоров* 1995. С. 486 и сл.). Вначале он был более удачлив, чем Хельгу и Игорь — его деяния продолжали и «расширяли» сферу активности Вещего Олега, равно как и его имя оказывалось славянским «продолжением» скандинавского антропонима. Разгромивший Хазарию князь хочет утвердиться «в Переяславци на Дунаи, яко то есть середа земли моей, яко ту вся благая сходятся: от Грек злато [...], из Чех же, из Угорь сребро и комони, из Руси же скора» и т. д. Разбитый греками, Святослав пренебрегает мудрым советом старого воеводы и по пути на Русь идет в печенежскую засаду. Следуя своей максиме — «мертвые сраму не имут», — он избирает героическую — *славную* — смерть на Днепровских порогах. Эта смерть (как и смерть Игоря) находит свое ритуализованное воплощение — печенежский хан делает из черепа Святослава пиршественную чашу. Эта смерть-жертвоприношение достойна героя Вальхаллы, но одновременно — и той *славы*, которая характеризует феодализирующуюся княжескую этику и славянские княжеские имена — Ярослав, Всеслав и т. д.: ср. предполагаемую Ю. М. Лотманом (1993. С. 111—126) оппозицию *честь — слава*, отражающую в древнерусских текстах различение княжеской (державной) славы и дружинной (вассальной) чести.

Предел славы, положенный Святославом, был пределом и концом того архаического понимания «святости», которое требовало «экстенсивного» расширения собственного культурного пространства и власти («своей земли») находящимся в центре этого пространства князем-воителем[10]. Характерно,

[10] В удельный период князья могли повторять «рыцарскую» максиму: «луче братья измрем сде, нежели сором възмем на ся», — говорит Изяслав Мстиславич перед битвой с Юрием Долгоруким (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 401). Для них изгнание из отчины (из-

https://RodnoVery.ru

что киевляне упрекали Святослава как раз в том, что тот «чужой земли ищет, а свою оставил». Освоение славянами «своей земли» — будущей Святой Руси, земледельческая колонизация, не воспринималось как завоевание: в летописной традиции это освоение приравнивалось к обретению Земли обетованной.

Уже мать Святослава княгиня Ольга, носившая сакральное княжеское имя и усмирившая восставших древлян как воительница — «валькирия», обратившись к обустройству Русской земли — обновлению договорных отношений с данниками-славянами, отказалась от традиционных языческих «ценностей», приводящих к внутренним межплеменным конфликтам, и приняла крещение. Княгиня, расправившаяся с древлянами на тризне по мужу и насыпавшая курган над его могилой, после крещения «заповедала ...не творити трызны над собою». В раннем списке «Жития Ольги» (XIII-XIV вв.) княгиня завещает Святославу «погрести ся с землею равно» (*Гриценко* 1989. С. 284—285) — не насыпать кургана. Новый княжеский обряд погребения явил первым русским христианам и новое чудо: по свидетельству «Памяти и похвалы Владимиру» Иакова Мниха (XI в.?) « в гробе тело еа честное и нераздрушимое пребывает и до сих дний», в чем можно было убедиться благодаря оконцу, которое оставил в ее гробу князь Владимир, когда перезахоранивал останки своей бабки в Десятинной церкви. Сама Десятинная церковь была построена на месте старого киевского некрополя, где обнаружены и погребения первых русских христиан — современников Ольги: возможно, место строительства первого каменного собора Руси было приурочено к месту погребения ее первой христианской правительницы.

Чудеса, происходившие у мест упокоения первых князей-христиан, в том числе Бориса и Глеба, были не только основанием для канонизации: княжеские гробницы были местами культа и в дохристианский период, и новые святыни оказывались включенными в традиционный контекст княжеского погребального культа. Характерно, что определенного места смерти Святополка Окаянного, убийцы своих братьев Бориса и Глеба, летописец не указывает (в отличие от мест упокоения прочих князей) — тот «испроверже зле живот свой» в пустыне «межю Ляхы и Чехы». Наконец, «могилы» последних языческих князей были раскопаны в 1044 г. при Ярославе Мудром: «Выгребоша 2 князя, Ярополка и Ольга, сына Святославля, и крестиша кости ею, и положиша я в церкви святыя Богородица» — Десятинной (*ПВЛ*. С. 67). Неканоничность этого акта Ярослава Мудрого (крещение умерших было запрещено Карфагенским собором) до сих пор является предметом обсуждения: допускают, что Ярополк и Олег приняли «оглашение» при жизни их бабки

гойство) действительно было подобно смерти, равно как для их дружины — лишение сел. Ср. слова того же Изяслава, возвращающегося в Русскую землю, своей дружине: «Вы есте по мне из Рускы земли вышли, своих сел и своих жизнии лишився, а яз пакы своея дедины и отчины не могу перезрети, но любо голову сложю, пакы ли отчину свою налезу и вашю всю жизнь» (там же. Стб. 409—410). Еще более знамениты слова Игоря Святославича, сказанные перед битвой с половцами на Каяле: «Оже ны будеть не бившися воротитися, то сором ны будеть пуще и смерти; но како ны Бог даст» (там же. Стб. 639). «Рыцарский» порыв Игоря получает, однако, характерную отповедь со стороны великого киевского князя Святослава Всеволодовича: «Дал мне Бог притомити поганыя, но не воздержавше уности отвориша ворота на Русьскую землю». (Там же. Стб. 645).

https://RodnoVery.ru

Ольги (ср. *Макарий* Ч. 2. 1995. С. 59). Но возможно, задачи создания усыпальницы всего княжеского рода имели и более прагматический и специфически «древнерусский» характер: Ярополк и Олег, равно как Борис и Глеб, погибли в распрях между братьями — членами княжеского рода, тех распрей, главным участником (и даже инициатором) которых был победивший и добившийся единовластия в Русской земле Ярослав. Так или иначе он устранил своих соперников-братьев, но не отменил родового характера княжеской власти на Руси: единственное, что могло сохранять порядок и целостность Русской земли — это братняя любовь и подчинение старшему брату, киевскому князю; такой «завет» Ярослав, по летописи, оставил своим сыновьям-наследникам. Ярослав «объединил» в усыпальнице Десятинной церкви распадающийся княжеский род — инициаторов и жертв первой усобицы. И последующие (в частности, в Киевском своде 1200 г. — *Приселков* 1996. С. 88) посмертные летописные панегирики говорят о кончине князей, используя ветхозаветный фразеологизм — «и приложися к отцемь своим и дедом своим»: русский княжеский род уподоблялся роду праведных ветхозаветных царей.

Не случайно и последней совместной акцией князей — наследников Ярослава было перенесение — и объединение — мощей Бориса и Глеба в новую церковь в Вышгороде в 1072 г. (накануне нового всплеска усобиц). Для княжеской власти христианский подвиг Бориса и Глеба заключался, в первую очередь, в том, что они не подняли руки против старшего брата — правителя, совершили подвиг братней любви и — в то же время — подвиг мудрых устроителей христианского государства, приносящих добровольную жертву ради единства Русской земли. Как мы видели, представление о «жертвенности» не было чуждо и языческим предкам первых христианских князей, равно как и представление о княжеском роде, правящем Русской землей в целом (ср. *Комарович* 1960). Так, перед смертью в 1194 г. киевский князь Святослав поклоняется раке Бориса и Глеба в Вышгороде, «по сем же приде ко отни гробонице» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 679—680). Молитва «дедня и отня» спасала князей в битвах, что позволяло современным исследователям считать ее «полуязыческим» пережитком культа предков (см. ниже).

То обстоятельство, что смерть правителя воспринималась как *жертва*, приносимая ради спасения страны и даже мира (ср. сюжет «Золотой ветви»), проясняет традиционные основы христианского королевского и княжеского культа на Руси, равно как и в Скандинавии. Культ Олава Святого и культ князей Бориса и Глеба, погибших в усобицах эпохи становления Норвежского и Русского государств и ставших покровителями новой христианской государственности, в этом отношении продолжили древнюю дохристианскую традицию. Однако «вольная жертва» Бориса и Глеба (*Топоров* 1995. Т. 1. С. 490), не поднявших меча против брата и даже подосланных убийц, носила совершенно иной характер, противоположный жизненным установкам и ритуализованной героической смерти князя-воителя. Осознание этой противоположности было свойственно русской культуре уже первого века христианства, судя по тем словам, которые вложил в уста Бориса составитель «Сказания о Борисе и Глебе» (*ПЛДР*. XI век. С. 282): «Аще поиду в дом отьца своего, то языци мнози превратять сьрдьце мое, яко прогнати брата моего, яко же и отьць мои преже святаго крещения, славы ради и княжения мира сего, и иже все мимоходить и хуже паучины. [...] Чьто бо приобретоша преже братия

https://RodnoVery.ru

отьца моего или отьць мои? Къде бо их жития и слава мира сего, и багряница и брячины, сребро и золото, вина и медове, брашьна чьстьная и быстрии кони, и домови красьнии и велиции, и имения многа, и дани, и чьсти бещисльны, и гърдения, яже о болярех своих?»

Эта противоположность вольной жертвы героической смерти в бою (ср. гибель норвежского конунга Олава Святого в битве при Стикластадире и т. п.) имела особое значение для формирования собственно древнерусской — русско-славянской — христианской традиции. Показательно, что варяжские князья-воители не оставили памяти в фольклоре: центральная фигура былин киевского цикла — князь Владимир — отнюдь не воин, но устроитель эпического мира. Ср. летописную характеристику: «Бе бо Володимер любя дружину, и с ними думая о строе земленем, и о ратех, и о уставе земленем, и бе живя с князи околними м и р о м ь (разрядка моя — *В. П.*), с Болеславом Лядьскымь, и с Стефаномь Угрьскымь, и с Андрихомь Чешьскымь», по которой Владимир являет противоположность своему отцу Святославу, ждущему от этих стран дани. Эта — повторяющаяся «этикетная» формула Повести временных лет о князьях (Вещем Олеге, Игоре Старом и Владимире), княжащих в Киеве, в своей земле, «мир имея ко всем странам» — имеет, как и многие другие летописные формулы, библейский, ветхозаветный источник: в III Царств (4.28) о Соломоне говорится, что «был у него мир со всеми окрестными странами» (ср. *Барац* 1926. Т. 1. С. 624). Но эта цитата указывает на центральный для летописца сюжет — княжение Владимира, который и сопоставлялся с Соломоном: его предки с их «устроеньем отчим и едним» воспринимались как предтечи подлинного устроителя и просветителя Русской земли. С. Сендерович (1994, 1996) усматривает парадигму начального летописания в противопоставлении княжеских имен с формантами *-мир* и *-полк*: князья с «воинственными» именами — соперники Владимира Святого и Владимира Мономаха Ярополк и Святополк (добавим к ним скандинавское по происхождению имя главного противника Мономаха Олега) — хотят не мира, но «рати».

Соответственно, Борис и Глеб стали культурными героями восточнославянского фольклора, продолжающими архаические традиции «русской святости» — благодатной силы, простирающейся над миром: они (замещая других «парных» святых — Козьму и Демьяна) куют первый плуг — совершают подвиг, который в славянской культуре ставится выше воинских подвигов (как пахарь Микула сильнее князя Вольги). Очевидно, что популярность святых Бориса и Глеба в немалой степени связана с их иконописным изображением — мотив двух всадников в балто-славянской и индоевропейской ретроспективе воплощал миф о священных близнецах — носителях плодородия, в русской фольклорной «перспективе» — всадников у мирового дерева (в росписях на прялках и т. п.). При этом дни памяти Бориса и Глеба приходятся на 2 мая и 24 июля (старого стиля), что отмечено соответствующими пословицами — «Борис и Глеб сеют хлеб», «Борис и Глеб — поспел хлеб» (*Афанасьев*. Т. 1. С. 560—562); даже мольба Глеба, обращенная в древнерусском «Сказании о Борисе и Глебе» к убийцам, — «не пожинать несозревшего колоса» — отсылает к тому же земледельческому архетипу «русской святости» (*Топоров* 1995. Т. 1. С. 500 и сл.), которому не противоречит и идея жертвы, обеспечения заступников на том свете. Таким образом, Борис и Глеб оказывались не только первыми святыми князьями, но и первыми **общерусскими святыми**,

https://RodnoVery.ru

объединяющими государственный — княжеский — культ святых покровителей Русской земли в широком (и постоянно расширяющемся с расширением государственных границ) смысле и народное почитание носителей ширящегося «святого» плодородия, матери сырой земли.

3. Пантеон Владимира

Судя по всему, в X в. в руках рода русских князей в основном сосредоточилась не только государственная, но и религиозная власть. Княжеский культ становился государственным культом — князь был гарантом мира и благополучия.

Племенные культы, естественно, вступали в противоречие с этой тенденцией — противоречие, очевидное уже в летописных известиях, относящихся к Вещему Олегу. Его дружина — *русь* — при заключении мира с греками клянется Перуном, тогда как словене — Волосом, смерть самого князя окружена атрибутами «скотьего бога». Восприятие варяжской русью славянского культа громовержца было характерно для «языческого» мировоззрения — поклоняться следовало богам той земли, где пребывает и от которой зависит своя «дружина» (эти языческие обычаи проклинали ветхозаветные пророки); не случайно и то, что при заключении договора 911 г. русские послы в Царьграде отправились осматривать «церковную красоту» и «страсти Господни», греки же «учаще е к вере своей» (*ПВЛ*. С. 20). При этом восприятие русью славянских культов, как мы видели (глава 4.2.1—2), не привело к преодолению межплеменных противоречий и конфликтов.

Показательно, что при Игоре, в чьей дружине уже были варяги-христиане, упоминание Волоса исчезает из процедуры клятвенного подтверждения договора о мире в 944 г.: языческая русь клянется на киевском холме перед идолом одного Перуна, возлагая «оружье свое, и щиты, и золото», хотя последний атрибут может быть связан с культом «скотьего бога» — бога богатства. Христиан ведут «на роту» в церковь св. Ильи, которую летописец в своей глоссе помещает здесь же в Киеве, над Ручаем в урочище Козаре. В этом известии традиционно усматривается древнейшее свидетельство русского «двоеверия»: ведь Илья-пророк в русской фольклорной традиции воспринял функции громовника и стал «замещать» Перуна, значит, христианский культ Ильи был изначально введен на Руси «на смену» Перуну. Последние изыскания показали, что летописец неверно понял свой источник, перенеся клятву руси в Киев: христианская русь должна была клясться в самом Царьграде, в дворцовой церкви Ильи (*Малингуди* 1996. С. 90). Тем не менее, отсутствие имени «племенного» бога Волоса в противоположность «дружинному» Перуну и равноправие христианской части дружины, представляющей Русь в Царьграде, можно считать показательным для княжеской политики Игоря.

Святослав, при котором наступила «языческая реакция», восстановил в 971 г. клятву Перуном и Волосом, и сам погиб в битве, следуя своей максиме — «мертвые сраму не имут», как языческий герой, заслуживающий Вальхаллы. Наконец, последний русский языческий князь — Владимир Святославич, достигший единовластия в «своей» Русской земле, как и его предки на

https://RodnoVery.ru

престоле, завершает борьбу за власть общегосударственной реформой, но не «правовой», а «религиозной». Это различение «права» и «культа», конечно, можно считать условным для языческого периода, когда эти сферы идеологии были непосредственно скреплены ритуалом (ср. клятвы богами при заключении договоров и т. п.). Но для Владимира, утвердившего свою власть в старых «племенных» центрах — городах Новгороде, Полоцке, а затем в стольном Киеве, то есть в тех городах, где русские князья имели «право» на власть в соответствии с древним рядом, видимо, насущной была необходимость дополнить это право религиозной санкцией на власть над всей Русской землей.

Владимир совершает попытку «реформировать» язычество. Утвердившись в Киеве и отправив непокорных варягов в Царьград, Владимир учреждает «пантеон»: «постави кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса, Дажьбога и Стрибога и Симаргла и Мокошь. И жряху им, нарючюще я богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бесом, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля Руска и холмо-тъ» (*ПВЛ*. С. 37). Описание идольских жертв в летописи — цитата из Псалтири — в Псалме 105 (35—38) избранный народ обличается в том, что смешался с язычниками в Ханаане и служил «истуканам их» (ср. о почитании идолов на высотах — «холмах» — Пс. 77, 58).

Исследователи давно обратили внимание на то, что в пантеоне нет «варяжских» божеств: варяжская русь, судя по договорам с греками начиная с Олега, клялась славянским Перуном по «русскому закону». Дело здесь не только в известной восприимчивости варягов, как и «язычников» вообще, к местным культам — именно от местных богов зависела удача, но и во вполне «прагматической» ориентации на славянские обычаи и язык, необходимые в отношениях как с данниками-славянами, так и с Византией и Халифатом (ср. данные Ибн Хордадбеха о том, что переводчиками *ар-рус* уже в IX в. были славяне). Вместе с тем, особое значение придается в последнее время тому, что летописный список владимировых богов лишь «окаймлен» собственно славянскими божествами (Перун и Мокошь), прочие же, по наблюдениям В. Н. Топорова (1995. Т. 1. С. 526 и сл.) и других исследователей, относятся к иранским (Хорс) или могут рассматриваться как славянские «кальки» с индоиранского (дающие — простирающие — благо Дажьбог и Стрибог; ср. также давнее сопоставление Симаргла с иранским Сэнмурвом/Симургом: *Васильев* 1999. С. 97 и сл.). В этом нет ничего удивительного — иранский этнокультурный компонент был достаточно силен если не в самом Киеве (представление о его доминировании в X в. в связи с интерпретацией письма киевской еврейско-хазарской общины — явное преувеличение: ср. комментарии автора к русскому изданию: *Голб, Прицак* 1997), то в Северской земле, само название которой, очевидно, имеет «иранское» происхождение, и в салтовской — хазарской культуре, непосредственно влиявшей на развитие Русской земли в Среднем Поднепровье, с которой хазары некогда брали дань (см. *Петрухин* 1995; о вековом воздействии иранской цивилизации на Древнюю Русь см. *Лелеков* 1978; ср. о древних «сармато-аланских» и даже антских истоках культов Хорса и Симаргла — ср. *Васильев* 1999). Включение в древнерусский пантеон иранских (славяно-иранских) божеств связано с этим воздействием и, не в последнюю очередь, с хазарским наследием: под контролем Руси оставались Саркел — Белая Вежа и Тмутаракань — там князь Вла-

https://RodnoVery.ru

димир, носивший титул кагана, посадил своего сына Мстислава. Библейская цитата о жертвах богам иных языков и здесь носила «исторический» характер.

В большей мере бросается в глаза отсутствие в летописном пантеоне, возглавляемом Перуном, Волоса. Эту недостачу стремились восполнить другие (более поздние) средневековые авторы, и А. А. Шахматов (1906) считал сведения проложного «Жития» князя Владимира о низвержении идола Волоса в Почайну, где затем были крещены все киевляне, достойными доверия (ср. позднейшие легенды о Волосовом капище на Оболони — месте выпаса скота, где в христианские времена была поставлена церковь Власия, и т. п.), а Е. В. Аничков, в свою очередь, предположил, что идол Волоса стоял на Подоле, а не на холме (Горе) с прочими богами (*Аничков* 1914. С 311—312). В «житии» Волос, сброшенный прямо в Почайну, опять-таки противопоставляется Перуну, которого велено было с особыми ритуалами (см. ниже) «транспортировать» за пороги. Действительно, эта реконструкция вписывается в противопоставление Перуна и Волоса в клятвах руси, в более широком смысле — в воссоздаваемый главный сюжет славянской мифологии (основной миф) о громовержце и его змеевидном противнике, воплощении низа, преисподней (*Иванов, Топоров* 1974. С. 35 и сл.).

Перуна и Волоса (а в реконструкции — и Мокошь) можно считать праславянскими богами, как и миф о преследовании небесным громовержцем демона преисподней, обладателя хтонических земных богатств, похитителя плодородия и т. п. Но в языческом культе древней Руси Перун оказывался богом княжеской дружины — руси, а Волос — покровителем «близкого к земле» рядового населения, в еще более узком смысле — племенным богом словен, которые, как мы видели, сохраняли в Новгородской земле определенную политическую и религиозную автономию. Поэтому стремящийся к единовластию Владимир, утвердившийся в Киеве при поддержке тех же словен, посылает своего дядьку Добрыню в Новгород, где тот ставит одного кумира над Волховом — идол Перуна. Княжеский культ торжествует над племенным, но торжество это не могло быть полным — «скотий бог» Волос «функционально» не мог быть вытеснен громовником Перуном. Более того, характерный мифологический (позднее — сказочный) мотив отсутствия среди «всех богов» одного (не званого на собрание, пир и т. п.)[11] как бы моделировал «ущербность» Владимирова пантеона на ритуальном уровне.

Учрежденный Владимиром в Киеве пантеон, несмотря на высокий уровень организации, предполагаемый В. Н. Топоровым, едва ли мог представлять собой реальное средоточие религиозного культа, собрание богов с дифференцированными функциями. Действительно, функции божеств этого синкретического пантеона дублировались и пересекались — Хорс и Дажьбог воплощали солнце, Дажьбог и Стрибог «простирали» благо (*бог* — праслав. заимствование из иранского со значением «доля, благо» — ср. *богатство* и т. п.), Симаргл, если сопоставлять его с Сэнмурвом, вообще «выпадал» из высшего «божественного» уровня, будучи химерическим существом, собакой с птичьи-

[11] Ср. в скандинавской мифологии сюжет Локи, не приглашенного богами на пир: тот затеял перебранку, которая привела к вселенской катастрофе. Существенно, что в реконструкции Локи — эквивалент славянского Волоса: он оказывается прародителем чудовищ, в том числе мирового змея, с которым сражается громовержец Тор.

https://RodnoVery.ru

ми крыльями, вестником богов, но не персонажем одного с ними «ранга». Вместе с тем, летописный список богов не был и конструкцией древнерусского книжника — летописные списки имен (этнонимов, антропонимов) вообще отличались, как уже говорилось, особой точностью передачи традиции и особой структурой, когда список начинался с главного (обобщающего) персонажа и т. д.[12]

Существенно, что структура всего летописного текста, посвященного деяниям Владимира, ориентирована на вполне очевидный библейский образец — летописец сравнивает Владимира с царем Соломоном: вслед за описанием пантеона он обращается к мотиву женолюбия князя и перечисляет жен и наложниц Владимира, «эпическое» число которых (800) соперничает с гаремом иерусалимского царя (и во много раз превосходит число наложниц — 40 девушек — приписываемых «царю русов» Ибн Фадланом). При этом в Библии прегрешение Соломона связано как раз с тем, что «во время старости Соломона жены его склонили сердце его к иным богам[...] И стал Соломон служить Астарте, божеству Сидонскому, и Милхому, мерзости Аммонитской» (3-я Царств, 11, 4—5). Летописец противопоставляет библейского царя русскому князю: «Мудр же бе, а наконець погибе; се же бе невеголос, а наконець обрете спасенье» — принял крещение. Мотивы женолюбия и учреждения «пантеонов» приводятся в летописи и Библии в разном порядке — это может означать, что летописец не прямо следовал библейскому образцу, а, опираясь на него, интерпретировал русскую реальность. Трудно сказать, влияло ли происхождение Владимировых наложниц на состав пантеона; во всяком случае, обычай брать жен из среды покоренных народов и волостей был свойствен правителям раннегосударственных образований (включая ближайшее к Руси — Хазарию); ср. судьбу Рогнеды и претензии древлян на руку Ольги. Однако, «законные» жены Владимира — бывшая греческая монахиня, чешки и болгарка — были христианками. Так или иначе, можно полагать, что введенный князем пантеон в целом оставался чуждым и непонятным и для Киева, и для Руси, в отличие от традиционной еще «балто-славянской» пары Перуна и Волоса, которыми клялись русь и словене, и в отличие от христианства, распространявшегося на пути из варяг в греки.

---

[12] В реконструированном «полном» составе древнерусский пантеон должен был включать семь богов (*Иванов, Топоров* 1965. С. 26—29), что вызывало архаические «скифские» и более древние ассоциации (семь богов у скифов и т.п.), интерпретацию имена Симаргла/Семаргла как «Семиглавого» воплощения целостного пантеона и т. п. Е. В. Аничков (1914. С. 279) обратил, однако, внимание на то, что в Ипатьевском списке летописи некий волхв, чье явление в Киеве описано под 1071 г., пророчествует от имени *пяти богов*: через пять лет Днепр потечет вспять, а земля Русская «переступит» на землю Греческую (*ПСРЛ*. Т. 2. Стлб. 164). Это подвигло самого Аничкова на «отсечение» от богов Владимирова пантеона Мокоши, Б. А. Рыбакова — Симаргла, а М. А. Васильева (1999. С. 112) — на отождествление Хорса и Дажьбога и т.п. Между тем волхование в Киеве явно связано не с пережитками язычества, а с событиями 1068—1069 гг., когда восставшие киевляне грозили князьям, что сожгут город и уйдут в Греческую землю (*ПСРЛ*. Т. 2. Стлб. 162—163, ср. *ПВЛ*. С. 497): соответственно и пять богов, на которые ссылался волхв, относились не к богам древнерусского пантеона, а означали пять планет (ср. в той же Хронике Малалы: *Истрин* 1994. С. 18) — на их расположение и ссылался волхв.

https://RodnoVery.ru

Между тем этот пантеон действительно должен был служить средоточием культа, причем в его самых крайних и жестоких проявлениях, свойственных культу варварских государств: успехи этих государств, в первую очередь, воинские победы, отмечались кровавыми жертвоприношениями, что должно было происходить и в Киеве. Под 983 г. летопись упоминает победу Владимира над ятвягами. Князь «иде Киеву и творяше требу кумиром с людми своими. И реша старци и боляре: "Мечем жребий на отрока и девицю; на него же падеть, того зарежем богом"». Жребий, видимо, не случайно выпал на «чужого» — сына варяга-христианина, вернувшегося на свой киевский двор из Царьграда: варяг был чужим уже и в этническом, и в конфессиональном смысле (ср. информацию *Гельмольда*, 1, гл. 52, о ежегодном принесении в жертву Свентовиту христианина, на которого укажет жребий, у полабских славян). Варяг, естественно, воспротивился дикому обычаю, но государственная «треба» должна была быть сотворена: отец и сын — варяги-христиане — стали первыми русскими мучениками. Конечно, повествование о мученической смерти варягов-христиан (равно как и описание пантеона Владимира) принадлежит христианину-летописцу, составлявшему еще Начальный свод, если вообще не относится к самым ранним пластам русского летописания — предполагаемому Д. С. Лихачевым «Сказанию о распространении христианства на Руси»; Г. М. Барац (1926. Т. 1. С. 573) указал библейский источник летописного текста о «требах», приносимых язычниками на киевском холме — псалом 105 (стихи 28, 35—38). Но слова варяга о Владимировых богах — «не суть то боги, но древо», самый традиционный для полемики против язычников мотив, — имели особый смысл в отношении к синкретическому киевскому пантеону. Смысл этот был понятен не только киевской христианской общине — Хорс и Симаргл должны были оставаться деревянными истуканами и для русских язычников.

«Эксперимент» с языческой реформой оказался для Владимира началом «выбора веры».

4. Крещение Руси. От выбора веры к основанию Церкви

«Выбор веры» в племенном обществе был невозможен. В отличие от христиан, «язычники» — последователи племенных культов — не сомневались в «реальности» иноплеменных богов, но они были заведомо враждебны, покровительствовали «чужим» народам и землям. Варяги Олега и Игоря могли клясться Перуном, но не в силу «выбора» и не в силу предпочтения его Одину и Тору, а потому, что он был богом той славянской земли, где они жили, и богом славянского войска, которое возглавляла русская княжеская дружина. Выбор веры стал возможен тогда, когда Русская земля «стала есть» — Русское государство обрело свое место в мире раннесредневековой цивилизации.

Сказание о выборе веры князем Владимиром, помещенное в Повести временных лет под 986 г., по-разному и не без противоречий трактуется в историографии: естественно, первым делом исследователи учитывают то очевидное обстоятельство, что «выбор веры», или, в более широком смысле, диспут о вере — это распространенный средневековый книжный сюжет с достаточно

https://RodnoVery.ru

явными византийскими истоками (обнаруженными еще Е. Е. Голубинским; из последних исследований, в частности «Речи Философа», — см. *Франклин* 1982; *Шварцбанд* 1989) и даже предполагаемым иудейским влиянием (см. сопоставление летописного сюжета с «выбором веры» хазарским каганом в еврейско-хазарской переписке и позднейшей еврейской традиции XII в.: *Голубинский* 1997. Т. 1. С. 141 и сл.; *Барац* 1926. С. 585 и сл.; *Архипов* 1995. С. 17 и сл.)[13]. Согласно письму хазарского царя Иосифа (*Коковцов* 1932. С. 78—80), к хазарскому царю-иудею явились послы от Византии (Эдома) и Халифата «вместе со своими мудрецами, чтобы склонить его (перейти) в их веру». Священник первым был принят царем, и от его лица излагаются основы вероучения от избранности Израиля до рассеяния евреев за грехи. Он обличает веру измаильтян, у которых «нет ни Субботы, ни праздников, ни закона [...]; они едят всякую нечисть...» В целом эта речь соответствует гораздо более пространной летописной вероучительной Речи Философа, хотя та имеет выраженный антииудейский полемический характер. Еще более лапидарна речь кадия, который также признает истинность древней веры Израиля, не преминув помянуть о гневе Божьем, приведшем к рассеянию, и о нечистой пище христиан. Итог диспута — провозглашение веры Израиля как истинной самими оппонентами иудаизма.

Более существенной для древнерусской книжности была, конечно, кирилло-мефодиевская традиция, в данном случае — пространные прения о вере Константина-Философа с иудеями в Хазарии (Житие Константина. Гл. IX—X: см. *Флоря* 1981. С. 78 и сл.) — недаром произносящий при дворе Владимира вероучительную речь грек именуется Философом[14]: еще поздними русскими летописцами XV в. он был отождествлен с самим Константином — просветителем славян, что повлияло на концепцию В. И. Ламанского, возводившего летописную «Речь Философа» ко времени хазарской миссии Константина (ср. *ПВЛ*. С. 454). В меньшей мере обращали внимание на то обстоятельство, что и славянские князья, призывавшие Константина и Мефодия, также стояли перед выбором веры, правда, внутри еще относительно единой христианской конфессии: ср. формулу призвания учителей в «Пространном житии Мефодия» (гл. V) — «и соуть в ны вълшли оучителе мнози крьстияни из влах и из грьк, и из немьць, оучаще ны различь. А мы, словени проста чадь и не имам иже бы ны наставил на истиноу и разоум съказал. То, добри владыко (Михаил III — *В. П.*), посъли так моужь, иже ны исправить всякоу правьдоу» (*Климент Охридский*. Т. 3. С. 188). Уже говорилось (глава 4.1), что эта традиция отражена не только летописным сюжетом о миссии первоучителей, но повлияла и на описание другого — не религиозного, а «государственного»

[13] Прения о вере с иудеями — традиционный сюжет и для христианской литературы, в том числе византийской и славянской — ср. позднейшее апокрифическое «Сказание о двенадцати пятницах» и т. п.

[14] Неприятие эллинской образованности привело на Руси к противопоставлению Божественной премудрости, которую являл Владимиру Философ, и эллинского «мудрствования», ценность которого отрицалась древнерусскими книжниками: слова «не бо взрастохом в Афине, ни философии учихомся» (*Буланин* 1991. С. 242) приписываются самому митрополиту Илариону, хотя как раз он принадлежал к кругу книжников-интеллектуалов.

https://RodnoVery.ru

выбора славян — легенду о призвании варяжских князей. Было бы, однако, поспешным сводить сам мотив «выбора веры» только к древнеславянскому (и хазарскому) историческому и литературному контексту кирилло-мефодиевской традиции.

В совершенно ином этноисторическом контексте, правда, имеющем непосредственное отношение к конечным судьбам Древней Руси, — в Монгольской империи (1254 г.) — великий хан Менгу отправляет своих секретарей к миссии, возглавляемой Гильомом де Рубруком, с почти теми же словами, что славянские князья четырьмя столетиями раньше. «Вы здесь христиане, сарацины (мусульмане) и туины (буддисты, которых католический миссионер именует идолопоклонниками — *В. П.*). И каждый из вас говорит, что его закон лучше и его письмена, то есть книги, правдивее. Поэтому хан желал бы, чтобы вы все собрались воедино и устроили сравнение [закона]; пусть каждый напишет свое учение так, чтобы хан мог узнать истину». Несториане — представители христианской конфессии, распространенной в Центральной Азии, как свидетельствует Рубрук, «написали хронику от сотворения мира до Страстей Господних [...] коснулись Вознесения, Воскресения мертвых и пришествия на Суд». По содержанию эта «хроника» соответствует «Речи Философа» в Повести временных лет. Рубрук вынужден опираться на поддержку несториан (еретиков) в далекой от христианского мира стране и не спорит с ними, предлагая лишь некоторые исправления в их текст, а от своей миссии — просто символ веры. Более того, хитроумный монах отсоветовал несторианам сначала вступать в диспут с сарацинами, ибо те оказывались естественными союзниками христиан по вопросу о единобожии. Это уже напоминает уловку иудея, перед лицом хазарского кагана вынудившего христиан и мусульман признать святость Ветхого завета, согласно письму хазарского царя Иосифа. Прения ведет сам Рубрук с «туинами», касаясь не только проблемы единобожия, но и теодицеи — происхождения зла в мире; конечно, он побеждает. Даже сарацины признают истинность Евангелия (*Рубрук*. Гл. 45. С. 164—169).

«Литературность», во всяком случае, последнего мотива очевидна: прения о вере происходили в эпоху крайнего напряжения отношений между христианским миром и миром ислама — в монголах искали союзников против мусульман. Неслучайно и сам диспут был приурочен Рубруком к Пятидесятнице — началу апостольской проповеди среди «языков». «Историчным» следует признать пессимистическое описание концовки диспута: «Все выслушали без всякого противоречия, но никто, однако, не сказал: "Верую; хочу стать христианином"» (после проповеди Константина, как отмечает Житие, крещение приняли лишь 200 хазар). Рубрук сетует на свою неспособность обратить хана: «Если бы я, подобно Моисею, имел возможность делать знамения, может быть, он преклонился бы» (там же. Гл. 46. С. 171). Вместе с тем, в рассказе Рубрука, конечно, не только дань литературному этикету — миссионер повествовал о том, как все должно было быть на самом деле.

«Чисто» литературным представляется другое сочинение, популярное в средневековой Руси, — византийский новозаветный апокриф «Сказание Афродитиана» (известное в древнерусском переводе с XIII в., см.: *Бобров* 1994). Оно вновь возвращает нас к проблеме типологического сходства сюжетов «выбора веры». В «Сказании» прения о вере происходят в Персии во време-

https://RodnoVery.ru

на Рождества Христова, когда языческие волхвы увидели звезду, знаменующую рождение Мессии. Жрец в «кумирнице» персидского царя интерпретирует чудесные знамения «по языцы» — объявляет, что «Ира» (Гера) зачала младенца-спасителя. Этот риторический (но не религиозный) «синкретизм» свойствен византийской литературе: «персидские» божества не только отождествляются с эллинскими, но и «включаются» в совершенно чуждый им контекст новой побеждающей веры. Сам Дионис с сатирами предвещает волхву, видящему склоненных ниц кумиров, победу христианства. Царь, узнавший от жреца о знамениях новой веры, созывает на диспут язычников, иудеев и христиан. Победа христиан, естественно, предрешена, но популярность апокрифа на Руси объясняется не просто этой победой. Важно было, что именно язычники, поклонявшиеся кумирам, восприняли истинную веру, в отличие от «ветхого» народа — иудеев. Сходство с летописным рассказом показательно и в том отношении, что в прениях принимают участие представители трех конфессий (как и в соответствующем сюжете еврейско-хазарской переписки и книги Рубрука)[15], но существеннее все же различия. Летопись не упоминает никаких волхвов при дворе Владимира во время выбора веры. Не менее важно и то, что участники сюжета, хвалящие каждый свою веру перед князем, — «болъгары веры бохъмиче» (волжские болгары-мусульмане), «немцы от Рима», «жидове козарьстии» и, наконец, грек («Философ») — были реальными «партнерами» Руси в эпоху раннего средневековья.

Сам сюжет вводится летописцем в реальный исторический контекст. Под 985 годом рассказывается о походе Владимира с Добрыней на волжских болгар. Поход рисуется победным, но Добрыня обращает внимание князя на то, что колодники — плененные болгары — носят сапоги: «Сим дани нам не даяти, поидем искать лапотников». Владимир заключает мир с болгарами и возвращается в Киев. И здесь вместо положенных жертв по случаю победы описывается приход болгарских послов: «Придоша болъгары веры бохъмиче, глаголюще, яко: "ты князь еси мудр и смыслен, не веси закона; но веруй в закон нашь и поклонися Бохъмиту"». Установление договорных отношений с Болгарией Волжско-Камской имеет свое продолжение: болгары проповедуют ислам. Владимир для них действительно не ведает «закона», ибо закон — это Священное писание (ср. о кирилло-мефодиевской традиции: *Верещагин* 1997. С. 57 и сл.), строго регламентированный религиозный культ. На Руси такого культа не существовало.

---

[15] Ср. свидетельство совершенно иной эпохи о сходных и вполне исторических реалиях испытания вер: в 1741 г. русский посланник при дворе знаменитого иранского завоевателя Индии Надир-шаха доносил, что «неслыханных его затей понять не может: 28 мая призваны были к нему (шаху — *В. П.*) армянские архиереи, католический епископ с патерами, жиды и муллы, которые Евангелие и Талмуд на персидский язык переводили. Когда один из армянских архиереев объявил шаху, что они закончили перевод св. Писания, то шах сказал: «Вы совершили богоугодное дело, за что будете нами пожалованы. Вы видите, что всевышний нам даровал величество, власть и славу и в сердце наше вселил желание рассмотреть различие столь многих законов и, выбрав изо всех них, сделать новую веру такую, чтоб Богу угодна была и мы бы от того спасение получили; для чего столько на свете разных религий и всякий своею дорогою идет, а не одною; если Бог один, то и религия должны быть одна?» (*Соловьев*. Кн. XI. С. 84—85).

https://RodnoVery.ru

Вопросы Владимира к послам об их законе соответствуют контексту летописи: язычник Владимир рисуется «побежденным женской похотью» и имеющим то же число наложниц, что и сам библейский Соломон, поэтому его прельщает мусульманский рай, но отвращает обрезание, запрет есть свинину и особенно пить вино. Он ссылается на обычай пировать с дружиной: «Руси есть веселие пити...». Но посольство болгар очевидно соответствует и общеисторическому контексту — контексту традиционных исторических связей Киева в X в.: через Болгар, в частности, поступает на Русь (в обход Хазарии) восточное серебро и осуществляются связи с исламским Востоком, державой Саманидов и Хорезмом (ср. *Моця, Халиков* 1997). Характерно для летописных прений о вере, что посольство приписывается не неким «абстрактным» агарянам или измаильтянам, но имеет конкретный этноконфессиональный адрес, как и другие партнеры Руси. Первое ответное посольство для «испытания веры» Владимир, по летописи, также посылает «в болгары», и послы наблюдают «скверные дела» при богослужении в мечети. Этому летописному известию есть, казалось бы, параллель в собственно исламских источниках: у арабского автора XI в. ал-Марвази (и более позднего персидского писателя XIII в. ал-Ауфи) рассказывается о посольстве русского князя к хорезмшаху. Правда, в описании мусульман русские, конечно, избрали ислам; более того, ал-Марвази сообщает, что до того русы обратились в христианство (300 г. хиджры — 912/913 гг.), но эта религия лишила их воинственного духа, и они обратились к исламу, чтобы вести священную войну (см. *Новосельцев* 1987. С. 68 и сл.). Естественно, что восточные авторы должны были свидетельствовать об успехах ислама в отношении языческой Руси так же, как христианские — начиная с патриарха Фотия — об успехах христианства. Прямое перенесение этих известий в область исторических реалий неправомерно.

Соответственно, и исторический «реализм» летописного сюжета о «выборе веры» в конкретный исторический момент, и его связь с конкретными конфессиональными задачами и религиозной политикой Русского государства отнюдь не очевиден. Даже наиболее «привязанные» к историческому контексту X в. хазарские евреи оказываются под сомнением как реальные участники диспута, ибо Хазария уже разгромлена Святославом[16], и на вполне риторический вопрос Владимира о том, где находится их земля, те вынуждены устами летописца отвечать, что «предана бысть земля наша хрестеяном», явно имея ввиду Палестину, а не Хазарию (*ПВЛ*. С. 40). Соответственно, к евре-

[16] Рассказ о Ибн ал-Асира об обращении хазар в ислам после разгрома каганата Святославом вообще наводит на мысль об «ошибке» составителя Речи Философа (ср. *Шварцбанд* 1989. С. 140), продолжавшем считать хазар иудеями: в 965 г. «племя из турок (огузы — *В. П.*) напало на страну хазар, и хазары обратились к людям Хорезма, но те не оказали помощи и сказали: вы неверные (ал-куффир), но если примете ислам, то поможем вам. Те приняли ислам, исключая их царя, и тогда помогли им люди Хорезма и заставили турок отступиться от них, а после этого и их царь принял ислам» (*Новосельцев* 1990. С. 222). Очевидно, речь идет о хазарах-язычниках, ибо иудеи — это не неверные, а «люди Писания» (Ахл ал-Китаб): недаром мусульманский автор специально выделяет хазарского царя — иудея, который обратился в ислам отдельно от народа. Видимо, и болгарские послы обусловили мирное соглашение с Русью переходом язычника Владимира в «истинную веру» — миссионерские устремления были здесь исторически предопределены.

https://RodnoVery.ru

ям не было и посольства для испытания веры, и это обстоятельство даже позволило исследователям летописного сюжета, в том числе издателям Повести временных лет (*ПВЛ*. С. 454) предположить, что мотив спора с хазарскими евреями — позднейшая вставка. Правда, последующая «Речь Философа» продолжает антииудейскую полемику, начатую самим Владимиром, и это наводит на мысль о реальности иудейского посольства (ср. *Архипов* 1995. С. 17 и сл.). С не меньшим основанием можно догадываться, однако, что именно эта антииудейская полемика, свойственная византийской литературе и унаследованная литературой древнерусской (*ПВЛ*. С. 454—455; ср. у Илариона — «Отжени иудейство и с законом расточи по странам»: *БЛДР*. Т. 1. С. 30), «породила» мотив еврейского посольства к Владимиру в русской летописи и т. д.

В отличие от иудеев (и даже греков), которым в принципе не свойственно было миссионерство, немцы, как и вся латинская церковь, действительно были чрезвычайно активны на этом поприще, постоянно соперничая с греками на славянских землях. Мотив этого соперничества — вариант прений о вере — был известен уже Житию Мефодия (и, стало быть, древнерусской литературе): цитированное Житие Мефодия достаточно точно передают реальность времен миссии Кирилла и Мефодия, когда отношения между собственно Римом — итальянцами-влахами, немцами и греками были напряженными (ср. *Флоря* 1981. С. 97, 147). Однако, не повлияла ли эта кирилло-мефодиевская традиция на русскую летопись (ср. *Шахматов* 1940), и не оказываются ли немцы в Киеве такой же «риторической фигурой», какой могут быть и хазарские евреи?

Видимо, нет, потому что посольство именуется «немцами от Рима». Может быть так в летописи описан «синкретический образ» латынянина? Ср. антилатинское послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху, где говорится о том, что после того как немцы завладели «старым Римом», истинно верующие оставили город и там распространилась «немецкая прелесть» (*Понырко* 1992. С. 71). В другом послании тот же автор относит падение истинной веры в Риме к вандальскому завоеванию: «Потом же покорени быша римляне, иже латина наричется, от уандил, иже нарицаются немцы» (там же. С. 74; ср. выше о наименовании римлян «лангобардами» в Константинополе X в.). Далее следует разоблачение пагубных латинских обычаев. Не случайно эти обычаи возводятся к вандалам — они были еретиками, арианами[17]. Смысл этих исторических экскурсов в том, чтобы показать, что истинная вера осталась с истинными римлянами — ромеями-греками, жители же «старого Рима» олатинились и даже онемечились. В Повести временных лет этого смысла нет, в космографическом введении к летописи римляне и немцы — явно отдельные народы (наряду с фрягами, венецианцами и прочими включенные в состав волохов — *ПВЛ*. С. 8).

Обратимся к контексту Повести — фрагменту о немецком посольстве. «Потом же (после болгар — *В. П.*) придоша немьци от Рима, глаголюще: "Придо-

[17] В «Слове об отпадении латин» Карл Великий обвиняется в распространении ереси в Риме (*Подскальски* 1996. С. 416): показательно, что он не упоминается (в связи с волохами-франками) в Начальной летописи. Сами германские императоры, включая Карла, не стремились прямо подражать римским обычаям: Фридрих Барбаросса объявил, что «римская честь» перешла к немцам (*Брецци* 1997. С. 89).

https://RodnoVery.ru

хом послании от папежа". И реша ему (Владимиру — *В. П.*): "Рекл ти тако папежь. Земля твоя яко и земля наша, а вера ваша не яко вера наша. Вера бо наша свет есть. Кланяемся Богу, иже створил небо, и землю, звезды, месяць, и всяко дыханье, а бози ваши — древо суть". Володимер же рече: "Кака заповедь ваша?" Они же реша: "Пощенье по силе. "Аще кто пьеть или ясть, то все в славу Божью", — рече учитель нашь Павел". Рече же Володимер немцем: "Идите опять, яко отци наши сего не прияли суть"».

Вероятно, что слова «немцы от Рима» отражают ту реальную историческую обстановку, которая сопутствовала времени выбора веры и крещения Руси, когда германские императоры, начиная с Оттона I (962 г.), овладели Римом, подчинили своему влиянию пап (по летописи, немцы пришли из Рима «от папежа») и вступили в конфликт с Византией: в этом конфликте они стремились заручиться поддержкой Руси (*Назаренко* 1994, 1996). А. В. Назаренко усматривает в летописном известии о немцах из Рима сведения о посольстве от Оттона II (которое датирует 982/983 г.) и даже в самом летописном диалоге с немцами видит намек на неудачную миссию Адальберта, присланного епископом на Русь еще в 961 г., — недаром Владимир отсылает послов со словами, что «отци наши сего не прияли суть». Едва ли можно, впрочем, рассматривать летописный сюжет вне греко-латинской (и греко-иудейской) полемики: ср. упрек того же митрополита Никифора латинянам, что свои обычаи они не могут объяснить Писанием и Преданием, «но от немец прияли суть» (*Поныpко* 1994. С. 74), и даже традиционное для полемики с латынянами сближение их с иудеями (в «Стязании с латиною» митрополита Георгия говорится, что «молодии» жители старого Рима, оказавшиеся под властью немцев, в «жидовство явлене впадоша», ибо употребляют опресноки — см. *Макарий*. Ч. 1. С. 558).

Не вполне ясно, чего именно «не прияли» предки Владимира — «заповеди» в целом или «пощенья». В недавних комментариях к этому мотиву А. С. Демин предположил даже, что речь в первоначальном летописном тексте («Древнейшем своде») вообще не шла о посте, а имелось ввиду «потщенье» — посильное усердие в служении Богу, цитата же из Павла была приведена редактором Начального свода, переиначившим исходный смысл фразы (*Демин* 1996. С. 114 и сл.). Однако, структура самих прений о вере — слов, произносимых послами, — предполагает описание пищевых запретов: они приводятся в речах болгар и иудеев и относятся к числу обязательных объектов полемики с иноверцами в древнерусской литературе. В полемике с латинянами наиболее остро переживались как раз расхождения в области пищевых запретов и поста (ср. «Слово о вере христианской и латинской Феодосия Печерского» — *Кириллин* 1996. С. 51 и сл.; *Поныpко* 1994. С. 6 и сл. — и т. п.). Вообще требование ритуальной чистоты было свойственно начальному русскому христианству (ср. *Смирнов* 1913 и ниже) — вопрос о сути Божества, равно как о добре и зле, по летописи, не затрагивался в прениях о вере при дворе Владимира (в отличие от диспута при дворе Менгу-хана). Владимир также резко реагировал на чуждые пищевые запреты, но, скорее, речь в его отповеди немцам идет все же о латинском «законе» в целом. Ответные посольства князя к болгарам, немцам и грекам призваны испытать их «закон», и отсутствие «красоты» в богослужении отвращает послов, пришедших «в Немци». Тогда послы идут далее «в Греки» и возвращаются на Русь, пораженные красо-

https://RodnoVery.ru

той греческого богослужения: «не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли». Показательно, что маршрут летописного посольства не включает Рим — послы не следуют по пути из варяг в греки, а идут напрямую «в Немци», а затем в Царьград, в чем также можно усматривать в летописи отражение исторических реалий второй половины X в. — они следуют путем немецких миссионеров. Конечно, эти реалии погружены в контекст традиционной полемики (доходящей до религиозных наветов в отношении мусульман — ср. *Голубинский* 1997. С. 12 и сл.; ср. там же об употреблении греч. обозначения мечети — *ропата* — в летописи, а также характерное для греков представление о соединении неба и земли во время литургии и т. п.), но историческая актуальность самого выбора веры — греческого или латинского обряда, «обретение» веры в Византии или крещение от немецких миссионеров — в начальной истории христианства на Руси и в начале княжения Владимира представляется достаточно очевидной.

Соответственно, более пристального внимания заслуживает и конкретно-историческая характеристика иудейского посольства — «жидове козарьстии», тем более, что это едва ли не единственный случай в древнерусской (и византийской) литературе, когда говорится об иудаизме хазар (или в Хазарии — ср. *Чекин* 1994; ср. о полемике с иудеями Константина Философа перед лицом хазарского кагана — *Шварцбанд* 1989; *Архипов* 1995. С. 17 и сл.). Признание иудеев о том, что «их земля» — Иерусалим — «предана хрестеяном», было воспринято исследователями как свидетельство позднего происхождения всего мотива иудейского посольства: действительно, Иерусалим был захвачен христианами-крестоносцами в результате Первого крестового похода в 1099 г. (*ПВЛ*. С. 454: ср. *Берлин* 1919. С. 134—135;). Это соображение, однако, не может быть принято по двум причинам. Во-первых, прения о вере включены не только в *ПВЛ*, но и в Новгородскую Первую летопись и, стало быть, имелись уже в Начальном своде 1095 г. Во-вторых, крестоносцы были латынянами, и сам Первый поход состоялся в период греко-латинской (и русско-латинской) полемики, обострившейся после разделения латинской и греческой церквей в 1054 г. Как уже говорилось, прения о вере выдержаны в традиции этой полемики, и едва ли захват крестоносцами Иерусалима мог интерпретироваться летописцем как передача города христианам, тем более, что город был отвоеван не у иудеев, а у мусульман. Ср. характерное негативное отношение игумена Даниила к «латине», занимающей «великий алтарь» у Гроба Господня (при общем «феодальном» пиетете к принявшему русского игумена королю иерусалимскому Балдуину, который изображается идеальным правителем — *ПДР*. XII в. С. 110). Скорее, в летописных прениях о вере речь идет о традиционных «имперских» притязаниях Византии на Святую землю: в «Речи Философа» (равно как и в идейно близком Речи «Слове о Законе и Благодати» Илариона — ср. *Шварцбанд* 1989. С. 140—141) и говорится о том, что иудейской землей завладели «римляне» — ромеи (*ПВЛ*. С. 40). Значит, в мотиве о хазарских иудеях летопись следует ранней традиции, а не конструкции начала XII в.

Ныне, после открытия письма еврейско-хазарской общины г. Киева, датируемого X в. (*Голб, Прицак* 1997), представляются очевидными местные киевские истоки этой традиции. Иногда считаются даже неслучайными слова летописца о хазарских иудеях, которые заявляют, что сами слышали о приходе

https://RodnoVery.ru

болгар и немцев к Владимиру. Это, конечно, свойственный летописным прениям о вере риторический прием, ибо по летописи следом за иудеями является Философ, которого присылают греки, и также говорит о дошедших до них слухах: правда, Философ «слышал» лишь о немецком и болгарском посольствах — тогда Владимир сообщает ему о посольстве иудеев и в ответ выслушивает «Речь Философа», содержащую антииудейскую полемику. Вопреки распространенному мнению (ср. *Макарий*. Ч. 1. С. 230 и сл.; *Топоров* 1995. Т. 1. С. 517 и сл.; *Настасе* 1997. С. 256—260), как уже говорилось, активность иудеев не могла сравниться с миссионерской деятельностью латынян и мусульман уже потому, что миссионерство не было свойственно иудейской традиции (что верно отмечал еще Татищев — т.2. С. 231), а желающих обратиться в иудаизм необходимо было первым делом предупредить о гонениях, которым подвергается за веру еврейский народ (а не выдавать желаемое за действительное) — ср. мотив рассеяния евреев за грехи в еврейско-хазарской переписке. При этом евреи могли (и даже были обязаны) способствовать распространению т. н. заповедей сыновей Ноя, которым должны были следовать «языки» — потомки библейского праотца (запреты идолопоклонства, богохульства, кровопролития, воровства, прелюбодеяния и т. д.), но в число этих заповедей не входили собственно иудейские Моисеевы законы, в том числе обрезание и соблюдение субботы. К историческим «реалиям» X в., таким образом, можно относить упоминание самих «жидов козарьстих», даже их участие в «диспуте» при дворе Владимира, но едва ли их посольство — «миссию».

Наконец, сама «вопросно-ответная» форма прений о вере находит отражение в характерной средневековой практике канонических вопросов, обращенных к духовным авторитетам: ср. упомянутые вопросы крестителя Болгарии Бориса к папе Николаю, также стоявшего перед проблемой «выбора веры» между Римом, Константинополем и языческими традициями болгарской знати (источники сообщают и о попытках многочисленных миссий ко двору Бориса склонить князя к своей вере — среди них были не только мусульмане и иудеи, но и армяне-монофиситы и павликиане — предшественники богомилов: см. *Литаврин* 1988. С. 46 и сл.). Его вопросы касались, как и вопросы Владимира, прежде всего, обрядовой сферы испытуемой «веры» — справедливы ли запреты посещать баню по средам и пятницам, устраивать молебен о ниспослании дождя и т. п., но были и вопросы, имеющие государственный характер, в частности, можно ли христианскому правителю заключать договор с языческим; ответ папы напоминает нам позицию послов от волжских болгар при дворе Владимира: договор возможен, если христианская страна намерена приложить усилия к обращению язычников (*Оболенский* 1998. С. 98 и сл.). Эту традицию канонических вопросов продолжает на Руси «Вопрошание Изяславле» — внука Владимира — о вере латинской, адресованное Феодосию Печерскому (см. ниже), знаменитое «Вопрошание» Кирика Новгородца XII в. (см. ниже), более ранние вопросы Якова Черноризца митрополиту Иоанну II (1080—1089) (*РИБ*. Т. IV. Стб. 10 и сл.) и т. п. (ср. *Голубинский*. Т. 1. С. 436 и сл.).

Речь не идет, конечно, об исторической реальности прений о вере в Киеве накануне крещения Руси (хотя и отрицать возможность такого диспута также нет прямых оснований). Можно, однако, утверждать, что «прения о вере» от-

https://RodnoVery.ru

носятся к раннему пласту русской летописной традиции: ср. реконструируемое Д. С. Лихачевым «Сказание о начальном христианстве на Руси» в связи с шахматовской гипотезой о Древнейшем своде и т. п. (ср. *Шахматов* 1908. С. 147 и сл.). В контексте летописи «Речь Философа» являет не только «катехизис», но и методологию истории: ветхозаветные «исторические» события — события «временных лет» — есть прообраз событий новозаветных, когда «исторический» первородный грех человечества был искуплен жертвой Христа, и смысл истории стал заключаться в восприятии всем человечеством — «языцами» — этой спасительной Благой вести (в конкретном историческом воплощении — христианского учения, распространяемого греками). В этом отношении сюжет «выбора веры» составил основу не только начальной истории русского христианства, но и древнерусской истории вообще — этому выбору Русь следовала и в эпоху испытаний «русской веры», во времена монголо-татарского нашествия.

* * *

Выбор Руси, как уже отмечалось, был в общем предрешен — столетие регулярных межгосударственных отношений Руси с Византией на пути «из варяг в греки», осевой магистрали Руси, и крещение в Константинополе «росов» и их архонтиссы Ольги во многом предопределяли «выбор веры», культурную и государственную ориентацию Руси в целом[18]. Очевидно, что русских князей (как и крестителя болгар Бориса) устраивала византийская традиция главенства «светского» правителя над церковным владыкой при видимой взаимной дополнительности двух властей в самой Византии (ср. *Принятие христианства*. С. 240—241; *Чичуров*, 1990). Но в самом акте принятия крещения обращают на себя внимание собственно русские традиции: князь принимает решение, созвав «бояр своих и старцев градских» (*ПВЛ*. С. 48) — дружину; бояре, побывавшие сначала у болгар-мусульман и немцев-латинян, а затем у греков и пораженные красотой их церковной службы, советуют князю принять «закон греческий», как сделала его бабка Ольга. Тогда Владимир спрашивает бояр: «Где крещение приимем?», получает ответ: «Где ти любо» (*ПВЛ*. С. 49). Это совещание с дружиной (старшей дружиной — боярами) предшествует «Корсунской легенде» — повествованию, приведенному под 988 г., о походе Владимира на Херсонес и крещении в этом греческом городе. Вопрос о том, где следует принять крещение, обычно связывают с последующим летописным известием о противоречивых преданиях: «не сведуща право» говорят, что князь крестился в Киеве, Василеве или других местах (*ПВЛ*. С. 50). Василев — один из городов на Стугне, в системе крепостей, по-

[18] Ср. характерные реминисценции сюжета выбора веры в Новгородской Первой летописи (1347 г., с. 359): «Магнушь, король Свейскыи, прислал к новгородцом, рек: "пошлите на съезд свои философы, а яз пошлю свои философы, дажь поговорят про веру, уведают, чья будет вера лучьши: аще ваша будет вера лучьши, яз иду в вашю веру, и будем все за один человек; аще ли будет наша вера лучши, вы пойдите в мою веру, и будем все за один человек; или не поидете в одиначьство, яз хощю ити на вас со всею моею силою". Владыка же Василии и посадник Федор Данилович и тысячкыи Аврам и вси новгородци, погадавше, отвечаша Магънушю: "аще хощеши уведати, коя вера лучши, наша ли или ваша, пошли к Цесарьскому граду к патриарху, занеже мы прияли от Гричь правоверъную веру, а с тобою не спираемся про веру"».

https://RodnoVery.ru

строенных Владимиром после крещения Руси: город носит крещальное имя самого князя — очевидно, это и повлияло на сложение самого предания о крещении Владимира в Василеве (ср. *Голубинский* 1997. Т. 1. С. 133). Возможно, собственно «киевское» предание отражало практику упомянутого prima signatio, «оглашения» — готовности принять христианство, которую «огласил» Владимир в Киеве после прений о вере (ср. *Арранц* 1993. С. 62; *Водофф* 1993. С. 90). Более того, учитывая, что эта практика была принята у скандинавов и ей последовал, согласно исландской саге, норвежский конунг Олав Трюггвасон, принявший оглашение в Константинополе (см. *Джаксон* 1993. С. 147 и сл.), исследователи летописного сюжета (начиная с Е. Е. Голубинского — 1997. Т. 1. С. 128 и сл.; ср. *Оболенский* 1998. С. 208; *Водофф* 1993. С. 90) предположили, что и Владимир принял оглашение под влиянием киевских варягов до похода на Корсунь: сага об Олаве повествует о том, как этот норвежский конунг склонил и «конунга Гардарики» — Владимира — к крещению.

И вместе с тем вопрос Владимира к дружине о месте, где следует принять крещение, мог одновременно означать и иное: Ольга, согласно Повести временных лет, приняла крещение в самом Царьграде. Здесь нельзя не вспомнить о летописном известии, относящемся именно к этому эпизоду: Ольга, согласно этому известию, была недовольна приемом в Царьграде как унизительным для нее. Не суть важно, насколько была действительна унижена княгиня (Константин Багрянородный описывает ее прием как традиционную церемонию византийского двора с дарами и т. п.); ясно, что крещение в Константинополе так или иначе демонстрировало зависимость вновь обращенного от Византии. По летописи, Владимир выбрал иной — традиционный для Руси — путь: военную кампанию. Он захватывает Корсунь и требует у царей Василия и Константина сестру Анну в жены, иначе, грозит князь, он захватит и Царьград (*ПВЛ*. С. 49—50). Эти действия целиком соответствуют принципам русской военной дипломатии X—XI вв.: так и Игорь остановился на Дунае в 944 г., границе Византии, ожидая заключения выгодного договора. На это рассчитывал, останавливаясь на Дунае, и Владимир Ярославич в 1043 г. (см. *Литаврин*, 1972). Но требование руки багрянородной принцессы было беспрецедентным для Руси; у греков был готов ответ на подобного рода претензии, и Константин Багрянородный поучал своих наследников: «Если когда-либо народ какой-нибудь из этих неверных и нечестивых северных племен попросит о родстве через брак, т. е. либо дочь его получить в жены, либо выдать свою дочь, василевсу ли в жены или сыну василевса, должно тебе отклонить и эту их неразумную просьбу, говоря такие слова: "Об этом деле также страшное заклятие и нерушимый приказ великого и святого Константина начертаны на престоле вселенской церкви христиан святой Софии: никогда василевс ромеев не породнится через брак с народом, приверженным к особым и чуждым обычаям, по сравнению с ромейским устроением, особенно же с иноверным и некрещеным, разве что с одними франками"» (гл. 13. С. 59). Видимо, военно-дипломатические аргументы Владимира были достаточно убедительны, чтобы разрушить ромейскую предубежденность[19].

[19] Показательно, что почти через полтысячелетия (1561 г.) константинопольский патриарх Иоасаф II подтвердил легитимность царского титула Ивана Грозного, ссылаясь на то, что царь является потомком Владимира и багрянородной Анны (*Мейендорф* 1993. С. 20).

https://RodnoVery.ru

Цари требуют, чтобы Владимир крестился в обмен на руку их сестры, и князь добивается, таким образом, сразу двух преимуществ: он становится свойственником царей и получает крещение как победитель, а не как проситель[20]. «Память и похвала» князю Владимиру Иакова Мниха со всей очевидностью свидетельствует о том, что корсунский поход воспринимался на Руси как завоевание права на крещение всей Русской земли; ср. молитву Владимира: «Господи Боже Владыко всех, сего у тебе прошю: даси ми град, да приму и да приведу люди кристианы и попы на всю землю, и да научать люди закону кристианскому» (*БЛДР*. Т. 1. С. 324). В проложном житии Владимир, взяв Корсунь, обращается к «цесарю гречьскому» теми же словами, что некогда его отец Святослав: «Дай за мя сестру свою. Аще ли не даси, то створю граду твоему, якоже и сему створих» (*БЛДР*. Т. 2. С. 402).

А. А. Шахматов (1906) справедливо писал, что Корсунь заменил для Владимира недостижимую (идеальную) цель военных предприятий первых русских князей — сам Царьград. Зачин летописного описания похода Владимира на Корсунь дословно совпадает с началом описания легендарного похода Олега на Царьград. Мотив женитьбы на царевне в покоренном городе также можно считать «архетипическим» для древнерусской традиции, особенно для преданий о Владимире — ср. его женитьбу на Рогнеде в покоренном Полоцке. Власть над правительницей воплощает власть над покоренной землей, но Владимир добивается от греков иных благ. Женившись на Анне, князь возвращает Корсунь Византии в качестве свадебного дара — вена. Конечно, политическая реальность была более сложной, чем это изображалось летописцем, следующим собственным установкам христианского просвещения; так, в Повести временных лет использован и традиционный агиографический мотив крещения после чуда — сомневающийся Владимир слепнет и прозревает лишь после принятия христианства по настоянию царевны Анны: ср. вероятный источник летописного рассказа — мотив болезни Константина Великого, от которой тот избавился благодаря крещению, у Георгия Амартола (и библейско-агадические параллели — *Барац* 1926. Т. 1. С. 617 и сл., обращение Савла/Павла — *Сендерович* 1996. С. 309—310), а также книжные мотивы иного происхождения, где князь склоняется к христианству (как и хазарский правитель — к иудаизму) благодаря увещеваниям благочестивой жены — в Саге об Олаве Трюггвасоне и сообщении миссионера Бруно Кверфуртского, посетившего печенегов в 1008 г. (ср. также *Голубинский* 1997. Т. 1. С. 153; *Рогов* 1988. С. 156). А. Поппэ иначе реконструирует корсунский эпизод: Владимир призван был в поход на мятежный Херсонес, присоединившийся к восстанию Варды Фоки, как союзник Византии, за что он получает — вместе с крещением — право на руку багрянородной принцессы; это, в частности, прояс-

[20] Ср. известие Яхьи Антиохийского (ок. 1066 г.): мятеж Варды Фоки привел к тому, что Василий II вынужден был «послать к царю русов, — а они его враги, — чтобы просить их помочь ему в настоящем положении. И согласился он на это. И заключили они между собой договор о свойстве, и женился царь русов на сестре царя Василия, после того как он поставил ему условие, чтобы он крестился и весь народ его страны, а они народ великий. И не причисляли себя русы тогда ни к какому закону и не признавали никакой веры. И послал к нему царь Василий впоследствии митрополитов и епископов, и они окрестили царя и всех, кого обнимали его земли, и отправил к нему сестру свою, и она построила многие церкви в земле русов» (*Коновалова* 1999. С. 232).

https://RodnoVery.ru

няет выдающуюся роль, которую играл впоследствии при дворе князя Настас Корсунянин, предавший город Владимиру (см.: *Поппэ* 1987; *Подскальски* 1996. С. 29 и сл.). Так или иначе — представление о крещениии как о культурном завоевании Руси имело глубочайший исторический смысл.

Заслуживает особого внимания еще один летописный мотив, который также традиционно относится к литературным стереотипам. Когда Владимир вернулся с царицей и греческими попами в Киев и велел креститься в реке всему народу, «людье с радостью идяху, радующееся и глаголюще: "Аще бы се не добро было, не бы сего князь и боляре приняли"»(*ПВЛ*. С. 53). Летописи вторит «Похвала Владимиру» Илариона: «И не бе ни единого же противящася благочестивому его повелению, да аще кто и не любовию, нъ страхом повелевшааго́ крещаахуся, понеже бе благоверие его с властию съпряжено» (*БЛДР*. Т. 1. С. 44). Естественно предполагать, что христианство было принято, прежде всего, в интересах и по настоянию правящих верхов русского государства. Но два обстоятельства заставляют понимать взгляды русских книжников как конкретно-исторические, а не просто «книжные».

Во-первых, отказ князя и бояр от языческих культов — разрушение капища и низвержение кумиров — практически лишало эти культы смысла, т.к. князь в славянской дохристианской религии был и верховным жрецом (ср. значение праславянского слова *kъnezъ: *ЭССЯ*. Вып. 13. С. 200). Владимир сам «учредил» этот пантеон, который затем ниспроверг. Очередное обращение социальных верхов к новому культу, очевидно, было не столь уж необычным для киевлян (тем более, что христианская община уже с середины X в. существовала в Киеве). Низвержение кумиров, однако, описывается в летописи как церемониальный государственный акт, символизирующий отказ от прошлого. Когда князь вернулся в Киев из Корсуня, «повеле кумиры испроврещи, овы исещи, а другие огневи предати. Перуна же повеле привязати коневи к хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа пристави тети жезльемь. Се же не яко древу чюющю, но на поруганье бесу [...] Влекому же ему по Ручаю к Днепру, плакахуся его невернии людье, еще бо не бяху приняли святого крещенья.» Владимир повелевает спустить Перуна вниз по Днепру и не давать идолу пристать к берегу, пока он не достигнет порогов — покинет пределы Русской земли. М. А. Васильев (1999. С. 201 и сл.) даже сравнил это действо с уничтожением календарных чучел типа масленицы и костромы — последние «погребальные» почести воздавались Перуну не как обрубку дерева, а как божеству. Действительно, «пускать по воде» в фольклорной традиции означало отправить на «тот свет», но едва ли плач «неверных» по Перуну можно сравнивать с карнавальным оплакиванием фольклорного Кострубоньки. В целом, источник летописи и, стало быть, того пафоса, с которым низвергал кумиров Владимир, очевиден: это Ветхий Завет, деяния пророков и праведных царей — ср. с летописным зачином деяния иудейского царя: «И изрубил Аса истукан ее, и сжег у потока Кедрона» (3-я Царств, 15, 13) и т. п. (ср. *Барац* 1926. Т. 1. С. 575—576). 12 мужей, бьющих жезлами кумира, напоминают о двенадцати апостолах, равно как и о двенадцати сыновьях Владимира, посаженных им в городах всей Руси сразу после крещения.

Этот акт — очередная государственная реформа — естественно должен был сопровождаться распространением новой государственной религии. С ним связано второе и несравненно более важное, чем низвержение кумиров,

https://RodnoVery.ru

обстоятельство крещения. Можно сомневаться в радости, с которой, согласно летописи, киевляне и все русские люди приняли крещение. Более того, та же летопись свидетельствует, что когда Владимир «нача поимати у нарочитые чади дети, и даяти нача на ученье книжное», матери «чад сих плакахуся по них, еще бо не бяху ся утвердили верою, но акы по мертвеци плакахся» (*ПВЛ*. С. 53). Дело здесь не только в нетвердости веры первых русских христиан — дети нарочитой чади действительно должны были *уйти из мира*, стать священниками: в «народном православии» всегда сохранялось отношение к клиру, как к существам иного мира — см. ниже (параграф 6) о «поганых» приметах, связанных со *встречей* с монахом и т. п.; А. М. Панченко (1993) сравнивает оплакивание детей нарочитой чади с традиционными в народной культуре плачами по рекрутам и т. п. Но совершенно очевидно, что культура всей Руси претерпела существенные изменения прямо на рубеже X и XI веков. Происходит своеобразный «культурный переворот».

После крещения Руси князем Владимиром на всей территории государства развернулся процесс трансформации традиционной языческой культуры. Этот процесс затрагивал не только естественные центры христианизации города, но и сельскую глубинку, о чем свидетельствует, прежде всего, трансформация погребального обряда. На смену древнему обычаю трупосожжения приходит христианский обряд ингумации покойного. Конечно, случаи крещения «огнем и мечом» имели место не только в самом начале христианизации (так, по преданию, Добрыня крестил новгородцев — ср.: *Янин*, 1984); они зафиксированы и археологически: так интерпретируются скелеты со следами рубленых ран, обнаруженные при раскопках кривичской курганной группы в с. Каблуково (Подмосковье); после расправы, произведенной над язычниками, местные жители стали хоронить своих умерших не на «горизонте», а в могильной яме, по-христиански. Но в принципе «спланировать» эволюцию обряда с нарастанием христианских черт насильственными методами было невозможно. Все это позволяет отчасти прояснить механизм т. н. двоеверия, сформировавшийся в процессе христианизации (о содержательной стороне «двоеверия» см. ниже).

Очевидно, что неофитами достаточно активно воспринимались обряды, связанные с индивидуальной эсхатологией, спасением души, Страшным судом и т. п.: впечатление, произведенное сценами Страшного суда, — традиционный мотив, связанный с обращением языческих князей, в том числе Владимира (см. *ПВЛ*. С. 48); в исландской (Саге об Олаве Трюггвасоне) этот норвежский конунг также принял крещение после того, как ему явилось видение Страшного суда; согласно саге, именно он уговаривал Владимира креститься (см.: *Джаксон*, 1993. С. 138— 139). Оба мотива — древнерусский и скандинавский — восходят к византийским реалиям: для оглашенных — готовящихся принять крещение — отводилось место в западной части храма, где росписи воспроизводили сцены Страшного суда и адских мук (*Каждан* 1968. С. 117). Хотя иконография Страшного суда еще не была разработана в X в., крещение Руси (равно как и Норвегии) происходило в знаменательном для средневековой эпохе историческом контексте — наступал конец первого тысячелетия христианской эры, и повсеместным стало ожидание Второго пришествия (*Гуревич* 1984. С. 133, 158), что, безусловно, активизировало миссионерскую деятельность и церковных, и светских властей.

https://RodnoVery.ru

Еще одно историческое обстоятельство характеризует начальную эпоху распространения христианства в Восточной Европе: после крещения киевлян князь Владимир должен был предпринять миссионерские усилия по обращению всей Русской земли, прежде всего — «второй столицы», Новгорода. Эти усилия продолжались в XI в. в отдаленных от Киева Ростовской и Муромской землях, наконец, у вятичей (после походов на них Владимира Мономаха — *Голубинский* 1997. Т. 1. С. 199 и сл.; *Щапов* 1989. С. 33 и сл.), и процесс христианизации не был бесконфликтным, о чем свидетельствует гибель миссионеров — епископа Леонтия Ростовского, Кукши у вятичей. Но характерно, что в ближней к Киеву земле печенегов миссионерскую деятельность продолжили «немцы», отосланные до того из Русской земли: дело здесь, видимо, не только в предполагаемой веротерпимости Владимира и после выбора веры, разрешившего эту деятельность у своих границ, и не только в том, что епископ Бруно Кверфуртский, получивший это разрешение у князя в 1008 г., мог рассматриваться как представитель Руси и подчиняться киевскому митрополиту (ср. *Назаренко* 1999. С. 316)[21]. Древняя Русь была пассивна в отношении миссионерской деятельности у «иных языков» — в этом она следовала византийской традиции (где миссия Кирилла и Мефодия к моравским славянам была явлением уникальным, а отношение к ней греческой церкви, по меньшей мере, неясным). Печенежская земля была не просто за границами Руси (как Моравия была за границами Византии) — печенеги и пришедшие им на смену половцы (а потом и татары) были для Руси не просто «погаными» варварами, которые «закон держать отцов своих: кровь проливати, а хвалящеся о сих, и ядуще мерьтвечину и всю нечистоту» и т. д. (*ПВЛ*. С. 11); это были носители Божьего гнева, осуществлявшие Божьи казни против грешащих христиан и ассоциировавшиеся с народами Гога и Магога, которым суждено вырваться из-за горной стены накануне Страшного суда (ср. *Чекин* 1992). Недаром во введении к Начальной летописи половцы упоминаются вслед за амазонками, оказываются за пределами христианской ойкумены, куда не доходит Божье слово. Когда «Бог вложил в сердце» Мономаху отправиться в поход на половцев в 1111 г., и князь «Володимер пристави попы своя, едучи пред полком, пети тропари и коньдаки хреста честнаго и канун святой Богородици», у русских князей не было помыслов о распространении христианства на Половецкую землю (их военное предприятие лишь условно можно было назвать «крестовым походом») — они призывали «Бога вышняго» для военной победы над погаными. Даже союзники (федераты) Руси, обитающие на ее границах, — черные клобуки, отличавшиеся от *диких половцев*, были не более чем *своими погаными* (ср. статью Л. С. Чекина во второй части тома).

---

[21] Конечно, миссионерская деятельность у кочевников значительно осложнялась их бытом: неслучайно, согласно хазарской традиции, обратившийся к иудаизму каган избрал передвижную скинию как главный культовый объект, подражая евреям эпохи Исхода. Бруно изумлялся тому упорству, с которым Владимир отговаривал его от безуспешного, с точки зрения крестителя Руси, предприятия: «Государь Руси [...] в течение месяца удерживал меня против [моей] воли, как будто я по собственному почину хотел погубить себя, и постоянно убеждал меня не ходить к столь безумному народу, где, по его словам, я не обрел бы новых душ, но одну только смерть, да и то постыднейшую» (*Назаренко* 1999. С. 314).

https://RodnoVery.ru

Зато в границах собственного государства у княжеской власти были все возможности продемонстрировать актуальность христианских идей — погребальный костер, разводимый упорствующими язычниками, был хорошим сигналом для княжеских дружинников. При этом восприимчивость неофитов к эсхатологическим идеям, сценам и мотивам Страшного суда понятна не только в силу этих демонстраций со стороны государственной власти. Язычество, особенно первобытные племенные культы, было в принципе ориентировано на посюстороннее благополучие коллектива (племени), циклическое воспроизводство рода и природы, но с разрушением традиционного племенного быта, становлением государства, включением индивида в совершенно иные социальные связи, проблема индивидуальной судьбы, в том числе загробной, становилась все более актуальной. Ответ на вопрос об этой судьбе давали князь и его дружина, епископ и христианство, а не волхвы и язычество: ср. ниже рассказ летописи о мятежах волхвов и испытание их «пророческого» дара воеводой Яном Вышатичем в Ростовской области и князем Глебом в Новгороде — волхвы не могут предсказать собственной смерти, что и демонстрируют восставшей толпе князь и воевода, убивая их. Недаром почитаемый «невегласными» язычниками Вещий Олег не мог предугадать своей судьбы (см. гл. 4.2; ср. о ложном пророчестве волхва в Киеве — гл. 5.3. сноска 11). При этом, как говорилось выше, погребальный культ воплощал те религиозные тенденции, которые были свойственны Русскому государству в дохристианский период: поэтому важными государственными актами, наряду с основанием церквей, были описанное под 1044 г. христианское перезахоронение останков князей Ярополка и Олега при Ярославе Мудром и последующее (1072) перенесение в Вышгород останков (мощей) Бориса и Глеба — первых святых князей, покровителей Русской земли, при Ярославичах и т. д. Традиционный княжеский культ утверждался на новых — христианских основаниях.

Само основание церквей в древнерусской книжности изображалось как воплощение победы над язычеством. Так, в зачине к Новгородской Первой летописи говорится: «куда же древле погании жряху бесом на горах, ныне же паки туды святыя церкви златъверхия каменнозданные стоят» и т. д. Считается, что речь здесь идет о Киеве, а не о Новгороде, расположенном не на горах, в отличие от Киева, а на плоской равнине. Но на упомянутом киевском «холме», где Владимир поставил свой языческий пантеон, он основал после крещения деревянную, а не каменнозданную церковь св. Василия. Скорее, в упоминании церквей на месте языческих капищ можно видеть общее место раннехристианской литературы: ср. у Козмы Пресвитера — « Кто ли не веселится, видя кр(е)сты на высоких местех стояща, на них же прежде жряху бесом человеци» (*Бегунов* 1973, С. 308; ср. Усп. сб. С. 206 и т. п.). Показательно, что Десятинную церковь князь возвел на месте старого Киевского **некрополя**, как о том свидетельствует археология (см. полное издание материалов: *Толочко* 1996), но «Слово на обновление Десятинной церкви» повторяет ту же фразу: «идеже бо жертвицы бесом беша, ту святыя церкви» (*Гладкова* 1996. С. 26). В летописи это деяние князя Владимира приравнивается к строительству иерусалимского Храма Соломоном.

https://RodnoVery.ru

5. Основание Десятинной церкви: «Ветхий завет» и древнерусская традиция

Ветхий завет являл для древней Руси, как и для всякого формирующегося раннефеодального государства, те исторические образцы, на которые ориентировались создающие государственную идеологическую традицию книжники (ср. *Пиккио* 1973; *Мюллер* 1995). Старославянский и древнерусский литературный языки создавались как языки Библии. Эта аксиома стала настолько привычной для исследователей древнерусских памятников, что нередко навеянные ветхозаветной традицией тексты воспринимаются как непосредственно отражающие древнерусские реалии, даже в тех случаях, когда в текстах имеются прямые ссылки на ветхозаветный образец.

Это относится и к древнерусским текстам, описывающим деяния князя Владимира Святославича, в том числе — к Повести временных лет. Там князь — основатель христианского государства прямо сопоставляется с Соломоном и одновременно противопоставляется ему: мотив женолюбия и идолопоклонства в летописи (*ПВЛ*. С. 56—57) приурочен к началу княжения Владимира, Соломон же предался греху после совершения им главного подвига — строительства Храма (III Царств, гл. 11); соответственно, заключает летописец, Соломон «мудр же бе, а наконец погибе; се же (Владимир) бе невеголос, а наконец обрете спасенье»[22].

Этому зачину христианского «жития» Владимира соответствует и описание последующих его деяний, где сопоставление князя с Соломоном продолжается в связи со строительством первого соборного храма крещеной Руси — церкви Богородицы, или Десятинной, входившей в комплекс княжеского дворца. Киевский храм, заложенный, согласно *ПВЛ*, в 989 г. и освященный в 996 г., неслучайно был посвящен Богородице (вероятно, Успению) — Десятинная церковь была предшественницей Софийской и аналогом главного собора Константинополя — св. Софии (ср. *Вагнер* 1994). Освящение произошло 12 мая — в воскресный день, связанный с предшествующим праздником «обновления Царьграда», освящения новой столицы империи — «второго Рима» — Константином Великим в 330 г. (ср. *Голубинский* 1997. Т. 1. С. 182; *Лисовой* 1995). В Повести временных лет строительство Десятинной церкви — как в свое время и строительство св. Софии в Константинополе — естественно ассоциируется со строительством первого Храма в Иерусалиме[23]. На совпадение отдельных мотивов в описании этих деяний Владимира и Соломона дав-

---

[22] Мотив греховности языческого периода жизни Владимира (среди его грехов есть и братоубийство!) остается весьма существенным для христианского самосознания Древней Руси: после смерти князя не были явлены чудеса, что препятствовало его канонизации, так что летописец сетовал даже, что князь не был достаточно почитаем на Руси — иначе Бог *прославил* бы его (ср. *ПВЛ*. С. 58; *Водов* 1988/89). Впрочем, как отметил А. А. Турилов (1999а. С. 23), в странах Восточной и центральной Европы крестители не были удостоены посмертного церковного почитания.

[23] Показательно также, что на 11 мая приходится совместное почитание Кирилла и Мефодия — «питомцев Софии Солунской» (*Лисовой* 1995. С. 62).

https://RodnoVery.ru

но (начиная с Н. И. Костомарова: ср. из последних работ — *Сендерович* 1994. С. 38—39) обращали внимание исследователи, специальным разбором их занимался в начале XX в. Г. М. Барац (1908; 1926. Т. 1. С. 620 и сл.).

Барац отметил совпадение определенной последовательности мотивов в сюжете строительства Храма в Ветхом завете и русской летописи: призвание мастеров из Тира и «от грек», строительство храмов на горе, украшение и снабжение их обрядовой утварью[24]; время, отведенное на строительство (семь лет: обстоятельство, само по себе существенное для изучения летописной хронологии); молитва Владимира, начало которой находит соответствие в Псалме 79, окончание — в молитве самого Соломона, произнесенной по завершении Храма (III Царств, гл. 8, 27—29). По освящении храма Владимир «створи праздник велик в те день боляром и старцем градским[25], и убогим роздал имения много» (*ПВЛ*. С. 56); ср.: III Царств, гл. 8, 65 — «и сделал Соломон в это время праздник и весь Израиль с ним» и т. д. (см. также сравнительный анализ летописного и ветхозаветного текста: *Данилевский* 1995. С. 150—151).

В библейском и летописном сюжетах строительства первого храма есть, вместе с тем, существенное для нас различие: мотиву жертвы, принесенной Соломоном после освящения храма, и молитвы в летописи соответствует мотив десятины, пожертвованной храму (ср. *Муръянов* 1978). «Даю церкви сей святей Богородици от именья моего и от град моих десятую часть», — говорит Владимир (*ПВЛ*. С. 55). «И вдасть десятину Настасу Корсунянину». Поэтому сама церковь Богородицы была прозвана Десятинной.

Византийские истоки древнерусской церковной организации, равно как и византийское происхождение текстов, относящихся к сюжетам распространения христианства на Руси в летописи, традиционное и для Византии соотнесение Константина Великого с Соломоном (а для Руси — Владимира с Константином: ср. *Плюханова* 1995. С. 120—124), на первый взгляд, делают очевидным происхождение и древнерусской десятины. Однако ни в Византии,

---

[24] Следует отметить, что возведение трех храмов — Иерусалимского, константинопольской и киевской Софии (равно как и Десятинной) — сближают отнюдь не только «литературные» ассоциации: для реального строительства требовались мастера и материалы из разных земель — ливанский кедр поставляли в Иерусалим, колонны из Рима и Эфеса — в Константинополь, архитектурные детали и утварь из Херсонеса — в Киев. Барац отмечает, в частности, что Никоновская летопись добавляет к 4 коням, привезенным Владимиром из Корсуня, 3 медных львов: львы служили украшением Соломонова храма — позднейшие русские летописцы продолжали следовать тому же образцу описания, что и Нестор (*Барац* 1908. С.72). Владимир следовал не литературным, но традиционным «архитектурным» образцам, как и другие устроители раннесредневековых государств: Карл Великий должен был использовать для строительства базилики в Аахене колонны и мрамор из Рима и Равенны (*Эйнхард* 26); Д. В. Айналов (1903. С. 22) сравнил трофей Карла — конную статую Теодориха, вывезенную из Равенны, — с квадригой, которую вывез из Корсуня Владимир. Таким образом, приведенная выше архитектурная метафора Иоанна Экзарха, сопоставляющая литературный труд с возведением дворца, соответствует средневековым реалиям.

[25] «Старцы градские» в этом «древнерусском» контексте также указывают на ветхозаветный источник самой лексики — старейшин Израиля собрал Соломон, чтобы перенести в Храм Ковчег Завета (III Царств, глава 8, 1) и т. п. (ср. *Строев* 1918; *Завадская* 1978).

https://RodnoVery.ru

ни в Западной Европе, где, как и во всем средневековом мире, была известна десятина, этот налог не был централизованным, а в Византии десятина вообще не шла церкви (*Оболенский* 1998. С. 340; *Щапов* 1965. С. 315— 316)[26]. Юстиниан, строитель константинопольской Софии, который воскликнул при освящении храма: «Я победил тебя, Соломон!», отписал на содержание церкви доходы от 365 «имуществ» — на каждый день (*Кулаковский* 1996. С. 86), но это не была десятина.

Ближайшие параллели десятине как централизованному налогу, идущему церкви от князя, как показал Б. Н. Флоря, известны в западнославянских землях. Это позволяло исследователям предполагать общеславянское (*Флоря* 1992а. С. 15 и сл.) и даже языческое происхождение десятины — клиру полагалось то, что некогда шло на содержание «волхвов» (ср. *Щапов* 1965. С. 315— 325, о новгородском монастыре «на Десятине» — *Передольский* 1898. С. 203— 207); языческое «наследие» кажется совершенно очевидным в описании Повестью временных лет того деяния Владимира, которое следовало сразу за крещением: «повеле рубити церкви и поставляти по местом, иде же стояху кумири. И постави церковь святаго Василья на холме, иде же стояше кумир Перун и прочии, иде же творяху потребы князь и людье». В Киеве церковь Василия действительно была построена на месте капища: князь стал отправлять новый культ. Существенно, что и в Византии с введением христианства как государственной религии церковь получила богатства, конфискованные в языческих храмах (*Лебедев* 1997. С. 336 и сл.). Однако, как уже говорилось, в контексте древнерусской христианской литературы строительство церквей на месте капищ — «общее место», «этикетное» прославление победы христианства над язычеством.

Собственно древнерусские тексты указывают на иной, отнюдь не языческий, источник традиции взимания десятины в пользу церкви. Во всяком случае, мотив передачи десятины Владимиром Настасу (Анастасу) Корсунянину соответствует тому ветхозаветному сюжету, где также впервые упоминается десятина: праотец Авраам дает Мелхиседеку, «первому священнику (иерею) Всевышнего», десятую часть «от всего» (Бытие, глава 14, 20: ср. также о десятине жреческому сословию — левитам, от которой десятая часть должна идти первосвященнику Аарону — Числа, глава 18, 21—32, в новозаветной традиции — К евреям, гл.7: ср. *Татищев*. Т. 2. С. 236). Показательно, что Мелхиседек (*мелех цадек*) — не только жрец Всевышнего, но первый «праведный царь» в библейской традиции: Владимир, однако, не претендует на иерейские функции, в отличие от византийских императоров (ср. *Сендерович* 1996. С. 304 и сл.) и языческих князей — «священство и царство» были разделены в соответствии с ветхозаветной традицией.

Может быть, этот мотив несколько проясняет загадочную роль Настаса Корсунянина, наделяемого «книжной» функцией первожреца, — не случайно в «Повести о Николе Заразском» он именуется епископом и крестит князя

[26] Актуальным историческим образцом для Владимира (и его советников) могли послужить трофеи, взятые Никифором Фокой в 965 г. после успешного похода на Тарс: он привез в Константинополь ворота Тарса, святой же Софии как дар и «десятину» от войска император поднес честные кресты, отбитые у неприятеля (*Сырку* 1883. С. 33) — но это не была десятина «от имения и град».

https://RodnoVery.ru

Владимира в Корсуни (*ПЛДР*. XIII в. С. 176), а в Новгородской летописи Настас назван «иереем»; едва ли, вопреки некоторым предположениям, он был первым русским митрополитом или даже епископом — приписываемые ему в источниках «хозяйственные функции» явно заслоняют «иерейские». Впрочем, экономическое обеспечение церкви должно было сопутствовать и даже предшествовать ее созданию, во всяком случае, созданию русской митрополии (ср. *Поппэ* 1968. С. 46—48; *Щапов* 1989. С. 30).

Существенно, что древнерусские тексты, повествующие о пожертвовании князем десятины «от всего имения» (ср. *Флоря* 1992а. С. 17) и т. п., ориентированы на ветхозаветный образец (ср. *Поппэ* 1968. С. 215—218; *Щапов* 1989. С. 85). В полном виде предписание десятины дано во Второзаконии, где Моисей обращается к народу Израиля: «Егда же совершиши одесятити всю десятину плодов земли твоея в лето третье, вторую десятину да даси левиту и пришельцу и сироте и вдове, и ядят во градех твоих и насытятся». Соответственно, передача Владимиром десятины «от имения моего и от град моих» тяготеет к тому же библейскому контексту. В «Памяти и похвале Владимиру» Иакова Мниха упоминание о десятине, данной церкви Богородицы, прямо продолжается цитатой из Второзакония: князь дал десятину для того, чтобы «тем попы набдети и сироты и вдовича и нищая» (*БЛДР*. Т. 1. С. 318, ср. 322; *Зимин* 1963. С. 68). А. Поппэ (1968. С. 215—218) полагает, что первоначально Владимир следовал ветхозаветной заповеди и дал десятину только одной — княжеской — церкви. Еще Е. Е. Голубинский (Т. 1. С. 507 и сл.) подчеркивал, что и впоследствии десятина шла епископам (ср. замечание Я. Н. Щапова — 1989. С. 77 — о том, что десятина причиталась не всем вновь основанным церквам, а лишь соборным). При этом централизованная княжеская десятина, конечно, отличалась от ветхозаветной, которую должны были платить все праведные иудеи (к последней ближе десятина, взимавшаяся со всех свободных дворовладельцев в империи Каролингов — ср. *Голубинский*. Т. 1. С. 506—507; *Щапов* 1989. С. 85). Но эта древнерусская специфика не снимает вопроса о том, насколько дар Владимира был «историческим актом», и насколько — данью книжному «этикету»: действительно ли в десятину шла «десятая мера всякого произращавшегося хлеба и десятая голова всякого прибывавшего скота» (*Голубинский* 1997. Т. 1. С. 514)? Ведь цитированный пассаж Второзакония, очевидно, был популярен на Руси (очевидно, при посредстве Паремийника — собрания отрывков из Ветхого завета, читаемых в церкви) и относился не только к князьям. Так, в «Поучении духовника исповедующимся» (Кормчая XIII в.) говорится: «Десятину же от всего имения своего, лоучшее отъем, дажь Богови, совокупив же ю, держи оу собе, да от того даеши сироте и въдовици, и странным, и попом, и черньцем, и убогим» (РИБ. Т. VI. Стб. 125; Флоря 1992а. С. 35)[27].

Соответственно, и слова т. н. Устава Владимира Святославича, составленного во второй половине XII в., о десятине, которую князь дал церкви «из домов на всякое лето десятое от всякого стада и от всякого жита» (*ДКУ*. С. 18, 23 и др.) и т. п. древнерусские установления (ср. *Щапов* 1989. С. 76—87; *Фло-*

[27] О позднейшей внедренности этих библейских социальных категорий в древнерусский «быт» свидетельствуют, в частности, берестяные грамоты, где сиротами (с XIV в.) именуются крестьяне, есть послания, посвященные защите «вдовкиных детей» и т. п. (*Янин* 1998. С. 124—125).

https://RodnoVery.ru

ря 1992а. С. 21—35), нельзя рассматривать без учета библейской «книжной» традиции: ср. о царской дани — десятой части от посевов и от мелкого скота: I-я Царств, глава 8, 15 и т. п. Эта естественная для Руси ориентация на Ветхий завет создает дополнительные сложности для различения «книжного» и реального в ранней русской истории. Кажется, что сами древнерусские тексты такого рода не дают возможности, во всяком случае напрямую, обнаруживать связь с «реальной» историей, и древнерусских книжников заботит больше соотнесение русских реалий с историей «идеальной», чем сами эти реалии (ср. *Сендерович* 1994). Но сам акт наделения церкви Богородицы, прозванной Десятинной, десятиной, относится, скорее, к русским реалиям, чем просто к переиначенным библейским цитатам — цитаты были «приспособлены» к этому акту, совершенному Владимиром. Историческая конкретизация этого акта — уточнение источников десятины в том же уставе Владимира, где говорится, что князь «создах церковь святую Богородицю и дах десятину к ней во всей земли Руской ис княженья *от всего суда десятую векшу, ис торгу десятую неделю* (курсив мой — *В. П.*), из домов на всякое лето десятое всякого стада и всякого жита» — свидетельствует о действенности ветхозаветной традиции на Руси, включении в десятину судебных и торговых пошлин. Наконец, в уставной грамоте смоленского князя Ростислава Мстиславича, связанной с учреждением епископии в Смоленске, церкви Богородицы и епископу жалуется десятина «от всех данеи смоленских», которая выражается уже в денежном счете — гривнах (*ДКУ*. С. 141—142).

В большей мере не от библейского, а уже от летописного текста кажется зависимым описание церковной десятины в «Чтении о Борисе и Глебе», которое Шахматов возводил к т. н. Древнейшему своду (*Шахматов* 1908. С. 61— 97; ср. полемику о времени составления «Чтения» — *Абрамович* 1916. С. II). После строительства храма Бориса и Глеба (в Вышгороде) и его обновления Ярослав Мудрый «створи [...] пир велик, праздник святою, не токмо боляром, нъ и всем людем, паче же нищим и всем вдовицам и всем убогим, повеле же и от имения своего даяти им. Створи же тако, празднующе до осмого дне. Таче потом христолюбец, шед в столный град, повеле властелину града того даяти от дани церкви святою десятую часть. Архиепископ же остав постави попы и дьяконы [...]. И постави им старейшину, ти тако отъиде в свою кафоликани иклисиа» — Десятинную церковь (*Абрамович* 1916. С. 19). Вместе с тем, нетрудно обнаружить исторические основания для такого акта: Вышгород — «княжеский» пригород Киева, со времен Ольги получал часть княжеской дани. Интересно также известие о поставлении «старейшины» архиепископом: неясно, как и в случае с Анастасом Корсунянином, имеется ли ввиду архиерей, или эконом, распоряжающийся десятиной. Однако близость текстов «Чтения» и летописи о пиршестве, завершившем строительство храма, и десятине заставляет вернуться к проблеме их общих источников эпохи Ярослава, каковыми Шахматов считал Древнейший свод, Лихачев — «Сказание о распространении христианства».

Конкретные исторические истоки акта наделения десятиной киевского храма казались очевидными энтузиастам, ищущим непосредственного влияния ветхозаветной — иудейской или еврейско-хазарской — традиции на древнерусскую. Г. М. Барац хоть и считал рассказ о строительстве Десятинной церкви в целом «плодом сочинительства» летописца, но усматривал вместе с

https://RodnoVery.ru

тем следы хазарского влияния в обильных библейских цитатах, содержащихся в летописи. При этом Барац основывался на летописном тексте, повествующем под 944 г. о первых христианах в Киеве, утверждая, что летопись свидетельствует не о варягах-христианах, живущих в квартале, называемом «Козаре», а о варягах и хазарах, исповедующих христианство. Эта его догадка мало приемлема, если учесть, что Ипатьевский вариант летописи явно свидетельствует о том, что «Козаре» — название киевского урочища (*ПСРЛ*. Т. 2, Стб. 43—44; ср. также о хазарском влиянии — *Вернадский* 1941).

Более интересным и перспективным в плане понимания летописи и замыслов средневековых книжников вообще представляется другое наблюдение Бараца (1908. С. 80), который обратил внимание на сходство сюжетов обращения Владимира и обращения хазарского правителя Булана по данным еврейско-хазарской переписки. Действительно, обратившийся в иудаизм Булан слышит повеление Господне построить храм, сетует на то, что у него нет серебра и золота для учреждения святыни. Ангел повелевает ему завоевать богатства, и тот берет чужеземный город, где получает все необходимое для учреждения культа (*Коковцов* 1932. С. 77, 94). Этот мотив тождествен мотиву Владимирова похода на Корсунь[28], где князь получил необходимую для строительства храма утварь. Предполагалось даже, что на летописный рассказ повлияла хазарская традиция (ср. *Архипов* 1995. С. 17 и сл.), но не менее очевиден и общий исток обоих мотивов: Господь отдает Иерихон войску евреев, шествующих со скинией Завета — «и все серебро и золото, и сосуды медные и железные да будут святынею Господу, и войдут в сокровищницу Господню» (Кн. Иисуса Навина. 6.18). Дальнейшие действия русского князя и хазарского царя различаются, и эти различия весьма симптоматичны — это свидетельства истории, а не воздействия книжного образца. Булан, получивший имя Савриила, строит не храм, а шатер — скинию, помещает туда ковчег, светильник, стол, жертвенник и т. п., то есть ведет себя не как Соломон, а как Моисей (Исход, глава 35, 11—16: см. *Коковцов* 1932. С. 76—77). Хотя в проложном житии Владимира Киев называется новым Иерусалимом, а сам князь — вторым Моисеем (*Голубинский* 1997. Т. 1. С. 236; *Зимин* 1963. С. 72), образец пророка, ведущего свой народ через пустыню, конечно, больше подходил для предводителя полукочевого народа, чем для строителя Храма; при этом трудно себе представить, чтобы книжники или сам автор письма — царь Иосиф, знакомые с синагогальным культом, приурочили мотив скинии к сюжету об обращении Булана, а не следовали собственно хазарской традиции. В свою очередь, параллель этому мотиву известна в традиции, которая едва ли могла повлиять на хазарскую: Сократ Схоластик (кн.1, глава 18) свидетельствует, что любовь к христианству самого Константина Великого «была столь велика, что перед наступлением персидской войны, устроив из пестрой ткани палатку, представлявшую подобие церкви, он приказал носить ее за войском, как некогда делал Моисей в пустыне»[29].

---

[28] Мотив «овладения водой» города во время его осады, как было при осаде Корсуня, также имеет ветхозаветные истоки (II Царств, глава 12, 27; ср. *Сендерович* 1994. С. 39).

[29] Ср. известие другого раннехристианского писателя Евсевия Памфила (1.29; 2.12) о знамении креста Константину — тот велел изготовить labarum, крестовидное знамя, в соответствии с увиденным вещим сном: перед битвой на далеком расстоянии от лагеря «поставил он палатку кресту, и держась там непорочного и чистого образа жизни, возносил молитвы к Богу, по примеру того древнего пророка Божьего, который, как уверяет божественное слово, поставил свою скинию также вне войска».

https://RodnoVery.ru

Очевидно, библейский образец был более действенным и влиявшим на реальную жизнь раннесредневековых правителей, особенно в эпоху «выбора веры», кардинальных перемен как в сфере культа, так и в сфере быта. Три упомянутых правителя — византийский император, хазарский «царь» и русский князь — были неофитами, и с энтузиазмом неофитов следовали образцу Священного писания. Реальное применение этого образца в практике обеспечения церкви было, как уже говорилось, различным на Руси и в Византии: историк древней церкви А. П. Лебедев (1997. С. 348 и сл.) отметил, что призывы ее отцов «по крайней мере подражать начинаниям иудеев» в пожертвовании десятины (Иероним) имели в Римской империи «относительный успех», и то лишь «в областях со смешанным, преимущественно варварским, населением — у галлов и германцев». «Последнее явление понятно, — писал он. Полуварварские народы легче усваивали внешние требования религии, чем внутренние, духовные. Да им и легче было внушить то, чего хотелось духовенству». Можно заметить, что Владимир был в этом отношении к «внешним требованиям» наиболее последовательным: таким его изображает летописец, но ему вторит сторонний и почти современный наблюдатель — Титмар Мерзебургский, писавший сразу после смерти князя. Упоминая «врожденную склонность» короля Владимира «к блуду», немецкий епископ заключал все же, что «услыхав от своих проповедников о горящем светильнике (евангельская заповедь — Лк. 12, 35), названный король смыл пятно содеянного греха, усердно [творя] щедрые милостыни» (*Назаренко* 1993. С. 141; ср. *Карпов* 1997. С. 290—291). Ср. слова Иакова Мниха: «Князь же Володимер поревнова святых мужь делу и житию их, и възлюби Аврамово житие и **подража странолюбию его** (выделено мною — *В. П.*), Иаковлю истину, Моисееву кротость, Давыдово безлобие, Костянтьина, царя великого, перваго царя кристианского, того подражая правоверие, боле же всего бяше милостыню творя князь Володимер [...] И в градех, и в селех, везде милостыню творяше, нагыа одевая, альчныя кормя и жадныя напаяя, странныя покоя милостью; церковники чтя, и любя, и милуя, подавая им требование, нищая и сироты, и вдовица, и слепыя, и хромыя, и трудоватыя, вся милуя и одевая, и накормя, и напаяя» (*БЛДР*. Т. 1. С. 322). Летописное и житийное нищелюбие, равно как и эпические пиры Владимира оказываются не просто литературными и фольклорными стереотипами.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что наиболее близкий библейский образец для подражания — царь Соломон — здесь «опущен», точнее — заменен христианским «эквивалентом» — Константином. Замена характерная не только в смысле смены религий — Константин, подобно Владимиру, выставил «на позор» языческих идолов — император не менее последовательно подражал ветхозаветному образцу, чем Владимир. Сократ Схоластик, приводящий пример подражания Моисею (со скинией), упоминает специально и о запрете языческих жертвоприношений у Мамврийского дуба, где Авраам принимал ангелов, и, наконец, об основании Константином многих городов, хотя это и «не относилось к христианству», по словам церковного писателя (1.18). Зато последний мотив прямо перекликается с летописным мотивом основания городов, построенных Владимиром около Киева после крещения для защиты от печенегов, и, соответственно, с библейским повествованием о том же Соломоне, который построил города «в пустыне» на границе с Египтом (3-я Царств. Глава 9).

https://RodnoVery.ru

Следует отметить, что ветхозаветным образцам следовали и правители тех раннесредневековых государств, где невозможно обнаружить сколь либо существенное влияние иудаизма, в том числе — Болгарии: традиционное противостояние Византии и Константинополю, как политическому центру христианского мира, актуализировало в Болгарии идеи Нового Иерусалима уже в эпоху Симеона (ср. *Горина* 1995), не говоря уже об эпохе Комитопулов, носивших имена Давида, Моисея, Аарона и Самуила. То же можно сказать и об Армении, где правители из рода Багратуни (согласно Хронике Мовсеса Хоренаци) возводили свой род к переселенцам из Палестины и т. п.; в Армении была известна церковная десятина, и А. Поппэ предположил, что эту традицию принес на Русь первый киевский митрополит Феофилакт (988 г.), занимавший до того Севастийскую кафедру в Армении. Но, как отметил Я. Н. Щапов, древнерусская десятина была учреждена до основания митрополии; если и продолжать поиски конкретных истоков этой традиции, то, скорее, следует обратиться к Великой Моравии, влияние которой на Русь остается практически неисследованным (ср. из последних работ — *Великая Моравия*, 1985), и где церковь очевидно была также обеспечена десятиной от княжеских доходов (ср. *Щапов* 1989. С. 86; *Гавлик* 1978. С. 85). Во всяком случае в Чехии — наследнице Моравского государства — епископ Войтех (Адальберт) получил в 992 г. от князя «разрешение сооружать храмы в подходящих для этого местах и собирать десятину» (*Флоря* 1988. С. 139) практически одновременно со сходным деянием Владимира.

Ветхозаветный образец, однако, был и оставался действенным в истории собственно Руси — России вплоть до начала нового — петровского — времени, и это относилось отнюдь не только к церковной десятине. Уже в 1503 г. соборное послание Ивану III, претендующему на церковное имущество, оправдывает церковные права, в первую очередь, ссылками на кн. Бытия и Левит (во втором послании есть ссылки на Уставы Владимира и Ярослава — ср. Иосиф Волоцкий. С. 322—326; *Синицына* 1987. С. 176). Когда первый русский император испросил мнения церковных властей о готовящейся казни царевича Алексея, те отослали царя к ветхозаветному деянию Давида, умертвившего восставшего Авессалома, но привели и новозаветный образец — прощение блудного сына. Выбор был предрешен — сын был принесен в жертву царству (ср. *Плюханова* 1995. С. 167 и сл.). Конечно, христианская Русь изначально была привержена и ценностям Нового Завета: князья Борис и Глеб стали добровольной жертвой — жертвой братской любви, которую церковь древней Руси хотела сделать государственной идеологией. Показательно, однако, что паремийные чтения о Борисе и Глебе включены в контекст чтения отрывков из Ветхого завета — и здесь русская история соотносилась со священной (*Смирнов* 1991. С. 27)[30]. По летописи, Владимир сам ввел кровавый государственный культ, когда был язычником — «сыновей и дщерей» приносили в жертву кумирам: это «нововведение» опять-таки имеет ветхозаветный образец — ср. Псалом 105 («проливали кровь невинную, кровь сыновей своих и дочерей своих, которых приносили в жертву идолах хананским, и осквер-

[30] Б. А. Успенский обратил внимание на то, что чтения о Борисе и Глебе замещали чтения о Каине и Авеле — начальная русская история соотносилась с началом истории всемирной.

https://RodnoVery.ru

нилась земля кровью»); после крещения, он вообще отменил казни, боясь греха — следуя Новому завету; но от грядущей распри отца и сына уберегла лишь смерть киевского князя («Бог не вдасть дьяволу радости», — писал летописец).

Характерен эпизод прямого столкновения ветхозаветной и новозаветной традиций в ранней истории русской церкви — в конце первого века христианства на Руси: речь идет о соблазне Никиты Затворника (Слово 25 Киево-Печерского Патерика: *Абрамович* 1931. С. 124—127). Молодой затворник, «желаа славим быти от человек», вопреки советам игумена Никона захотел стать затворником и получить «дар чюдотворения» от Бога. Бес является ему под видом ангела, и Никита начинает пророчествовать. Показателен адресат пророчеств: «Посылает же Никита к князю Изяславу, глаголя: "яко днесь убиен бысть Глеб Святославичь в Заволочии, скоро посли сына своего Святополка на стол Новуграду". И отсего прослу затворник яко пророк есть; вельми послушаху его князи и боляре [...] Не можаше же никто же истязатися с ним книгами втъхаго Закона, весь бо изоусть умеаше: Бытие, и Исход, Левгыты, Числа, Судии, Царства и вся прочая Пророчьства по чину, и вся книгы Жидовъскыа сведаше добре. Еуаггелия же и Апостола, яже в благодати преданныа нам святыа книги на утверждение наше и на исправление, сих николи же въсхоте видети, ни слышати, ни почитати, ни иному дасть беседовати к себе». Целый собор преподобных отцов (среди них упоминается и «Нестер, иже написа Летописець») явился к прельщенному, чтобы молиться за него — и бес был изгнан. Его подсказки затворнику не были пророчествами — ведь бес лишь сообщал Никите о собственных злодеяниях, затворник же уподоблялся не пророку, а волхву. Изгнание беса сопровождалось еще одним чудесным явлением — Никита начисто забыл выученные им наизусть «Жидовскыа книги», и отцам пришлось заново учить его грамоте. После этого Никита превзошел всех добродетелью и был поставлен епископом Новгороду (в 1096 г.).

Эта очередная печерская повесть об изгнании беса глубоко исторична Дело не только в том, что Никита обращается к реальному князю Изяславу и сообщает ему о смерти Глеба Святославича (в 1078 г.) — он не просто желает «славим быти» от этих «человек» — князей мира сего: он ведет себя как ветхозаветный пророк, именем Бога не только предрекая, но и указуя князю на те деяния, которые тот должен совершить. После утверждения православного царства, подобного царству Соломона, в Киеве — новом Иерусалиме, должна наступить эпоха пророков, и Никита прямо следует ветхозаветному образцу Пророческих книг. Но в соответствии с греко-православной традицией — неканоническими книгами Маккавеев (ср.1 Мак. 9.27), эпоха пророков прекратилась с основанием Второго храма (V в. до н. э.), а пророческий дар получает церковь в целом (*Живов* 1994. С. 86—89).

Если вернуться к проблеме собственно древнерусских реалий в сюжете о Владимире как Соломоне, строителе первого храма, то они все же просвечивают сквозь ветхозаветную лексику даже там, где русский книжник, казалось бы, целиком следовал библейской традиции. Пожалование десятины церкви Богородицы от княжеского имения и городов находит соответствие в достаточно архаичной экономической системе Русского государства X в., где княжеское «имение» складывалось из его личного хозяйства и из даней, а дань шла с подвластных князю городов. Более того, десятина от княжеского «имения» освобождала от нового побора только что крещеное население Руси (ср. *Голубинский*. Т. 1. С. 517). Земельные пожалования церкви стали входить в

https://RodnoVery.ru

обычай к XII в., и летопись соответственно конкретизирует деяния Андрея Боголюбского (именуемого также «вторым мудрым Соломоном»), сходные с деяниями Владимира: «князь же Андреи сам оу Володимири заложи церковь камяну святои Богородици... и дая и много имениа и свободи (слободы — *В. П.*) купленыя и с даньми и села лепшая и десятины в стадех своих и торг десятыи» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 348). Новые владельческие права, видимо, не были надежно защищены: ср. известия и киевском «граде» Полоном, который считался «святой Богородицы городом десятиньным» в 1172 г. (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 358), а в 90-х гг. из-за него уже спорили князья (*Флоря* 1992а. С. 64 и сл.). Так что и по истечении первой четверти XIII в. епископ Владимирский и Суздальский Симон (1214—1226) писал в своем послании: «И кто не весть мене грешнаго епископа Симона сия соборныя церкве, красоты Владимерьския, и другыя Суздальскыя церкве, юже сам создах, колко же имеета градов и сел, и десятину собирають по всеи земли тои, и тем всем владеет наша худость!» (*Поныpко* 1992. С. 185).

Язык летописи, вводящей Русь во всемирную историю, направляемую Божьим промыслом, был и языком Священного писания, каковым был славянский (старославянский или древнеславянский) письменный язык, созданный Кириллом и Мефодием для перевода Священных книг (ср. о соотношении древнерусского и старославянского — *Успенский* 1994а, *Толстой* 1998. Т. 2. С. 30 и сл.). Столь же естественно собственно русская история излагалась языком Священного писания, начиная с «призвания варягов», на что не раз обращали внимание внимательные читатели летописи (ср. собрание параллелей у Г. М. Бараца и др. и глубинные мотивировки этих параллелей у *Р. Пиккио* 1977, *Л. Миллера, С. Сендеровича* 1994, 1996, *И. Н. Данилевского* 1995 и др.).

Эта «естественность» заключалась и в том, что реалии русской истории подвергались христианской интерпретации без «насилия над фактами». Нестор в «Чтении о Борисе и Глебе» обыгрывает языческое имя *Владимир*, противопоставляя его христианскому имени князя *Василий*: «Бысть бо, рече, князь в тыи годы, володый всею землею Рускою, именемь Владимер. Бе же муж правдив и милостив к нищим и к сиротам и ко вдовичам, Елин же верою». После обращения он стал «исполнь благодати: како вчера заповедая всем требу принести идолом, а днесь повелеваеть хрьститися [...] вчера Елин Владимир нарицаяся, днесь крьстьян Василий наричется. Се вторый Костянтин в Руси явися» (*Абрамович* 1916. С. 4). С. Сендерович сближает значение имени Соломона — *Шломо* — «мир» с первоначальной формой дохристианского имени русского князя *Владимир*, чеканенной на его монетах[31]; В. Н. Топоров (1989. С. 43 и сл.) усматривает дохристианскую основу представлений о *мире* — пребывании мира-вселенной в гармоничном состоянии, мире-покое с культом Митры и иными иранскими культами, засвидетельствованными включением иранских божеств в языческий пантеон Владимира. Так или иначе, само имя

[31] Уже говорилось, что такое толкование имени Владимира было принято и при его жизни, судя по ремарке Титмара Мерзебургского (VII.73: «имя названного короля несправедливо толкуют как «власть мира"»), в то время как основа *мер* в имени *Володимер* восходит к словам, означающим «величие», «славу» (ср. *Фасмер*. Т. 1. С. 326; *Назаренко* 1999. С. 319) — его имя продолжает «языческую» традицию.

https://RodnoVery.ru

князя «вело» к ветхозаветному (и параллельному византийскому) образцу праведного царя («василевс» Василий — Соломон — Константин), и язычник Владимир оказывался «прообразом» христианина Василия, как «ветхий» Соломон был прообразом Константина. Эта историософия, как уже говорилось, была явлена летописцу (и русской раннесредневековой культуре) в Речи Философа, где события ветхозаветной истории служили прообразом истории христианской — и русской. Характерно, при этом, отсутствие в собственно древнерусской традиции «римского» общехристианского образца мировой и «мирной» державы — империи Августа: рождение Христа в эпоху «мира», установленного Августом, со времен Оригена считалось провозвестием распространения Евангелия во всем мире. Ср. стихиру на Рождество: «Августу единоначальствующу на земли многоначалие человеков преста. И Тебе вочеловечшуся от Чистыя многобожие идолов упразднися, под единем царством мирским гради быша и во едино владычество Божества языцы вероваша». Очевидно, что Августа в древнерусской традиции заменил Владимир, установивший собственное единовластие и упразднивший многобожие. В хронологическом прологе «от Адама» в Повести временных лет синтезируются данные «Летописца вскоре» и Хроники Амартола, но Август, упомянутый у Амартола, равно как и Цезарь, опущены — упоминаются лишь Константин и Михаил (ср. *Шахматов* 1940. С. 64 и сл.; *Афиногенов* 1991. С. 105—110). (Зато фигура Августа, как предка русских великих князей, появляется в русской средневековой традиции в связи с формированием концепции «Москва — Третий Рим».)

Христианская история Руси составила основу («Сказание о распространении христианства на Руси», по Д. С. Лихачеву) начального летописания, но несмотря на внушительный объем «конфессиональных» сюжетов — крещения Руси, истории Печерского монастыря и др., о Несторе нельзя сказать (как сказано о других раннесредневековых историках — ср. *Бицилли* 1919. С. 132), что его «рассказы о мирских делах» представляют собой некие «добавления» — глоссы на полях церковной истории. История Руси и история русской христианской церкви объединены общим библейским всемирноисторическим контекстом и деяниями князей, строителей этой **Церкви** (как и отдельных церквей — храмов).

Итак, языком Писания излагалась именно *русская история* — библейский образец не был самодовлеющим, как Владимир не только уподоблялся, но и противопоставлялся Соломону. Вместе с тем этот образец был не просто «книжным», но и реальным историческим образцом для становящейся русской христианской культуры. Можно считать установление древнерусской десятины примером «реального» вклада ветхозаветной традиции в формирующуюся русскую церковную организацию, равно как и примером творческого восприятия высокого образца, целенаправленного поиска в Священном писании конструктивных основ для строительства собственной культуры.

* * *

На протяжении «домонгольского» периода одним из главных источников существования церкви оставалась, таким образом, десятина от княжеских — государственных доходов. Русская православная церковь изначала была государственной — «княжеской», монументальное церковное строительство

https://RodnoVery.ru

велось по инициативе и на средства князей, и хотя русского (киевского) митрополита официально ставил константинопольский патриарх, а епископов — киевский митрополит, князья выдвигали своих ставленников на русские кафедры (ср. *Щапов* 1989. С. 165 и сл.). Культ «равноапостольных» и святых князей — учредителей и покровителей церкви, равных Давиду, Соломону и Константину Великому, становился государственным культом Руси уже в XI в., начиная с проповеди Илариона (несмотря на противодействие греческих иерархов и относительно позднюю канонизацию Владимира). Тем не менее, в отечественной историографии, особенно после работ Б. А. Рыбакова о «языческом мировоззрении русского средневековья», распространилось убеждение о «язычестве», сохраняющемся не только в традиционной «низовой» народной культуре, но и в княжеской среде: ср. упоминавшееся предположение о «языческом» происхождении церковной десятины и т. п.

Представление о том, что «страна, где вспыхивали мятежи волхвов, а в княжеской среде в течение веков сохранялся культ рода и земли, долгое время сверху донизу была двоеверной» (*Прохоров* 1992. С. 223) стало «общим местом» в исследованиях древнерусской культуры. Даже в «Сказании о чудесах Владимирской Божьей матери» усматривается «языческий подтекст», где Богородица замещает «Великую Богиню» и Рожаницу и т. п. (ср. *Филипповский* 1991. С. 14 и сл), а в белокаменной резьбе владимирских соборов — фольклорную основу (ср. *Вагнер* 1969. С. 44 и сл.). Не только восстания волхвов XI в., но и любое народное волнение, сопровождавшееся грабежом княжеского имущества, воспринимается как реставрация догосударственных традиций — обычаев перераспределения богатств типа потлача (или норм обычного права), а расправа над князем Игорем Ольговичем «язычествующих киян» в 1147 г. — как кровавое жертвоприношение (так интерпретируются И. Я. Фрояновым слова летописца о мученической смерти князя — *Фроянов* 1995. С. 295 и сл.). Соответственно, археологи в интерпретации своих находок получили ту «свободу», при которой даже следы монголо-татарского погрома древнерусских поселений могут восприниматься как следы языческих культовых действ, а погребения жертв вражеского нашествия — как свидетельства человеческих жертвоприношений XIII в. (!), совершаемых на капищах языческими жрецами (см. *Русанова, Тимощук* 1993 и рецензию — *Даркевич* 1996).

6. Древнерусское двоеверие: церковь и «народное христианство».

Древнерусский книжный термин «двоеверие» традиционно употребляется в современной науке для обозначения «синкретического» мировоззрения русского средневековья, сочетающего христианскую идеологию с пережитками язычества. В середине XX столетия этот взгляд подытожил Н. А. Бердяев: «То, что называли у нас двоеверием, т. е. соединение православной веры с языческой мифологией и народной поэзией, объясняет многие противоречия в русском народе». « Два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие» (*Бердяев* 1990. С. 47, 44).

Сам по себе этот «синкретизм», однако, не представляет собой ничего специфически «древнерусского»: достаточно сравнить данные о борьбе с «языче-

https://RodnoVery.ru

ством», относящиеся к эпохе христианизации варварской Европы, приводимые в работах А. Я. Гуревича (1981. С. 109 и сл.; 1990. С. 43 и сл.), с этнографическим описанием календарных обычаев народов Европы в XIX — начале XX вв. (*Токарев* 1973—83), чтобы убедиться не только в типологическом сходстве т. н. «пережитков» язычества у славян и других европейских народов, сохранявшихся на протяжении тысячелетней истории христианства, но и усматривать в этих пережитках античные (средиземноморские) и древнеевропейские истоки. В ряде новых работ, актуализирующих проблему античного наследия в древнерусской «народной» культуре, распространился даже введенный (скорее, метафорически) Н. И. Толстым термин «троеверие» (*Толстой* 1995. С. 56—58; *Конт* 1993), обозначающий гетерогенные истоки единой славянской народной культуры: «автохтонные» фольклорные, античные (как правило, в «редакции» византийской городской культуры) и христианские (еще ранее о «греческом двоеверии», как основе древнерусского, писал С. И. Смирнов — 1913. С. 255). Традиционный пример «двоеверного» культа, воспринятого из Византии — древнерусские амулеты змеевики, несущие изображение христианского святого с одной стороны и змеевидного демона, воплощающего болезнь, — с другой; самый знаменитый из них золотой змеевик принадлежал, по-видимому, Владимиру Мономаху (ср. *Бланков* 1973; *Николаева, Чернецов* 1991). Змеевики найдены и на усадьбе другого известного лица XII в. — новгородского художника Олисея Гречина вместе с громовыми стрелами (неолитическими каменными стрелками, использовавшимися как амулет) и др.; В. Л. Янин (1998. С. 289) предположил даже, что наличие этих предметов на усадьбе священника-иконописца свидетельствует о том, что попы отбирали такого рода амулеты у прихожан. Строго говоря, змеевик не является в русской традиции ни «троеверным», ни даже двоеверным, так как воспринят из вполне христианской византийской традиции, давно впитавшей античные, гностические и т. п. элементы. Понятие «троеверие», как и «двоеверие» в этом смысле относится к генетическому плану — истории напластования различных влияний в синтезирующей их культуре. С этой точки зрения и само славянское слово «Бог», воспринятое еще в праславянскую языческую эпоху из иранского и означавшее первоначально мифологический персонаж, дарующий *долю, богатство*, может рассматриваться как памятник «двоеверия». «Двоеверие, — отмечал Н. И. Толстой (1995. С. 58—59), — можно наблюдать, если анализировать элементы культуры в "сильных позициях", т. е. в позициях противопоставления двух начал (христианского и языческого). В позициях же нейтрализации язычество и христианство могли смыкаться, не расслаиваться в диалектных условиях, что и вело к хорошо известным в науке фактам замещения образов Перуна, Волоса, Мокоши и др. образами, а во многих случаях и просто именами пророка Ильи, св. Власия (или Николы), св. Параскевы-Пятницы, св. Георгия и др... "Двоеверие" (или даже "троеверие") выявляется лишь при диахроническом подходе к "традиционной" или архаической народной духовной культуре либо при подходе ортодоксально-теологическом при ответе на вопрос, из каких генетически разнородных пластов состоит или состояла славянская народная духовная культура. При синхронно-структуральном рассмотрении этого явления можно говорить о целостности религиозно-мифологических народных представлений, о диалектном, народном е д и н о в е р и и (разрядка Н. И. Толстого),

https://RodnoVery.ru

которое было характерно для славян и которое было именно таким потому, что составляющие его диахронически "разнородные" элементы находились в народных верованиях в дополнительном распределении, образуя единую, хотя и подвижную, в некоторых случаях и несколько противоречивую систему».

Дискутируемая ныне проблема заключается в том, насколько адекватно сам древнерусский по происхождению термин может отражать «раздвоенность» («дуализм») древнерусской культуры, верхи которой только что отказались от язычества, и существовало ли, наряду с христианским, «языческое мировоззрение русского средневековья», охватывающее даже официальную государственную культуру — «княжескую среду»?

Древнерусские источники, казалось бы, не оставляют сомнения в такой «раздвоенности». В новаторской для своего времени статье «Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв.» В. Л. Комарович (1960) описал свойственные и князьям традиционные ритуалы, обнаруживающие архаичные истоки в славянской традиции: оскорбленный требованиями Андрея Боголюбского Мстислав велел обрить голову и бороду его послу; обряд княжеских постриг можно сопоставить с гаданиями по первым постриженным волосам, которыми занимались «волсви и еретицы и богомерскии бабы», каковые к тому же «каши варят на собрание рожаницам» (согласно источнику XVI в.: *Гальковский* 1913. Т. 2. С. 176; ср. статьи *Борода* и *Волосы* в *ЭССД*. Т. 1). Однако, скорее, ритуалы с волосами следует понимать как «конфессионально нейтральные» (впрочем, княжеские постриги Ростислава в Новгороде в 1230 г. были проведены у св. Софии — ср. *Зеленин* 1994. С. 181—182; ср. постриги св. Вячеслава после благословения перед алтарем: *Рогов* 1970. С. 36), а очевидно, и неславянские по происхождению: в Византии — источнике многих русских «внецерковных» обычаев — также совершались постриги и принято было остригать волосы, бороду, брови и даже ресницы преступнику, которого сажали задом наперед на осла и возили по городу (Эклога. С. 13, 163 и сл.; *Литаврин* 1974. С. 68; ср. в Ветхом завете — 2-я Царств 10.4); вероятно, этим обычаям следовал посаженный Андреем Боголюбским в Ростове епископ Федор, которого церковные власти обвиняли в ереси и мучении людей, в частности, в том, что он «человеком головы порезывая и бороды» (ср. *Романов* 1965. С. 150). Равным образом острижение бороды даже в петровскую эпоху отнюдь не означало смены религиозной принадлежности (так воспринимали это нововведение старообрядцы — в домонгольской Руси осуждался лишь обычай бритья бороды у латинских священников).

В большей мере на историографию повлияло наблюдение Комаровича о культе княжеского рода, имеющем, по его мнению, дохристианские истоки. Здесь налицо «раздвоенность» официальной традиции: князья носили двойные имена — традиционное родовое, имеющее дохристианские (в том числе скандинавские — Рюрик, Олег, Игорь) истоки, и христианское — крещальное. Родовая княжеская традиция давала себя знать, и игумен Даниил, перечисляя имена русских князей, за которых ставит свечу в Иерусалиме, называет первыми крещальные имена, но отчества образует только от традиционных (ср. *Франчук* 1998). Показательно, однако, что православная церковь канонизировала русских князей Бориса, Глеба, Игоря, Владимира именно под традиционными, а не крещальными именами — они также оказались конфессионально нейтральными, именовались в летописях «мирскими» или даже

https://RodnoVery.ru

«княжими» и «русскими именами» (ср. *СлДЯ*. Т. IV. С. 361; об особой семантической значимости княжеских имен в христианской традиции см. *Сендерович* 1996; о христианизации древнерусской антропонимии по материалам берестяных грамот см.: *Зализняк* 1995. С. 193—198). Конфессиональная «свобода» в сфере княжеских — государственных — деяний[32], казалось, противоречила основным установкам православной церкви: свидетельством тому матримониальные связи не только с «латынянами», но и с «погаными» половцами (сыном половчанки был и Андрей Боголюбский); конечно, супруги русских князей принимали православие (ср. *Назаренко* 1999. С. 366), но следует помнить, насколько строгими были церковные запреты на контакты с иноверцами вообще (включая запреты на совместную трапезу — ср. «Слово» Феодосия Печерского о вере христианской и латынской и *ДКУ*. С. 89—90). Согласно «правилу» митрополита Иоанна II, «дщерь благоверного князя даяти замуж во ину страну, идеже служат опресноки... недостойно зело и неподобно правоверным» (*РИБ*. Кн. VI. Стб. 7)[33].

Традиционный княжеский культ был христианизирован, причем останки Ярополка и Олега были крещены (и перезахоронены в Десятинной церкви) в 1044 г. вопреки запрету Вселенского собора, видимо, по настоянию самого князя Ярослава Мудрого (ср. *Макарий* Т. 2. С. 59); предположение об «оглашении» этих князей не снимает проблемы каноничности этого акта — ведь князья были похоронены по-языčески, под курганами. Княжеский род, включая и умерших членов, стал таким образом христианским — «родовое» сознание князей было оцерковлено, ибо христианская церковь (как и традиционная община) включает и живых, и умерших членов. В. Л. Комарович, однако, обнаружил следы «языческого» культа этого рода в летописном известии о князе Михалке, сыне Юрия Долгорукого, который чуть было не погиб в схватке с половцами под Переяславлем в 1169 г.: «Бог отца его молитвою избави его от смерти». Еще С. М. Соловьев в связи с этим отмечал, что Юрий не был канонизирован, и под «богом отца его» Михалко имел ввиду не христианского Бога. Здесь Комарович вспомнил о пресловутых Роде и Рожаницах, которым «ставят трапезу» наряду с языческими богами в «Слове некоего христолюбца»...

Ассоциации с язычеством основаны в данном случае на явном (но и традиционном для историографических представлений о двоеверии) недоразумении. Дело не только в том, что, как уже говорилось, «Род и рожаницы» в самих древнерусских текстах воплощают языческую множественность духов, целый «класс» женских демонов судьбы, возглавляемый мужским персонажем

---

[32] Изгнанный братьями из Киева, Изяслав Ярославич не только искал политической поддержки в Германии, но и отправил сына Ярополка в Рим, где искал покровительства папы (*Назаренко* 1999. С. 363, 366).

[33] В периоды конфликтов с Западом, в частности, в середине XIII в. неприятие браков с иноверцами затрагивало и мирян: князь Владимир Мстиславич из смоленской династии был призван на стол во Псков и отдал дочь в жены брату рижского епископа; псковичи изгнали князя за этот поступок (*Хёш* 1995. С. 70). Отчуждение было взаимным — когда дочь императора Священной Римской империи Фридриха II была выдана замуж на никейского императора Иоанна III, она была проклята в Риме за брак со схизматиком (*Рансимен* 1998. С. 111).

https://RodnoVery.ru

(ср. Суд — суденицы и т. п.). Дело в том, что фразеологизм «Бог отца моего» имеет вполне отчетливое библейское, точнее, ветхозаветное происхождение — выражает обетование, данное Богом роду («лону») Авраама (ср. «От Бога отца твоего, который и да поможет тебе»: Бытие. 49.25; ср. также Исход 3.6 и др.). В «Каноне княгине Ольге» она воспевается как *праматерь* русского народа (*русского языка*) и «**богоизбранного** (выделено мною — *В. П.*) от варяг княжескаго племени» (ср. *Подскальски* 1996. С. 382). Русская «княжеская среда» действительно сохраняла традиционные родовые связи, и самого святого Александра Невского спасла от болезни «молитва отца его Ярослава» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 472), а Ярополк, вступая в бой с «погаными» половцами, «призвав имя Божие и отца своего» — Мономаха, но Богом отцов русских князей был уже библейский Бог (ср. *Еремин* 1966. С. 126; *Франчук* 1998). Однако ситуация с летописной молитвой Михалки весьма показательна для истории русского летописания — и истории древнерусской культуры в целом. Дело в том, что известие о битве Михалки с половцами и его избавлении от смерти приведено в Лаврентьевской летописи дважды — под 1169 и 1171 гг. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 360, 363). Начиная с Шахматова, текстологи (ср. *Приселков* 1996. С. 110—111; *Лихачев* 1983. С. 395—396) объясняли этот повтор тем, что при составлении Владимирского свода были использованы два разных источника: при этом как раз статья 1169 г. возводится к епископскому летописцу Переяславля Южного, где говорилось о вторжении половцев в земли Десятинной церкви (к городу Полоному) и победа приписывалась «Богородице Десятинной» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 361); статья же 1171 г. приписывается княжескому летописцу — в ней «поможе Бог Михалку со Всеволодом на поганыя [и] дедня и отня молитва» (там же. Стб. 363). Едва ли эту «родовую княжескую молитву» можно считать даже «полуязыческой» (Д. С. Лихачев: ср. о молитве «дедне и отне» в комментариях: *ПВЛ*. С. 516), и те же победители возвратились в Киев, «славяще Бога и святую Богородицю и креста честнаго», но определенный параллелизм в обращении к высшим силам князей (с их «родовым» сознанием) и церкви очевиден.

Вместе с тем, естественное присутствие в княжеском и — шире — государственном быту «светского начала» создавало ту «нейтральную аксиологическую зону», которая оказалась неочевидной в силу обостренной полемической направленности древнерусской церковной литературы, обличающей и «язычество», и иноверие, и внецерковные формы культуры как служение бесам (ср. *Лотман, Успенский* 1977). Эту ригористическую направленность можно понять, ибо в народной «низовой» культуре и «нейтральные» формы, заимствованные в той же Византии, приобретали, с точки зрения церкви, бесовское содержание: так *русалии* — русальная неделя — обратились в восточнославянских верованиях в *русалок*, название календарного праздника («бесовских игр», обличаемых в «Слове о русалиях» еще новгородским епископом Нифонтом в XII в.) было перенесено на полевых духов (бесов) (ср. *Шелов, Златковская* 1978; *Виноградова* 1997) — «троеверие» тяготело к «двоеверию».

Государственный и народный быт, князя и общину — вервь, мир — объединяло, прежде всего, право. Характерно, как уже говорилось, что «Русская правда», основанная частично на «обычном праве» и записанная на древнерусском, а не старославянском (церковнославянском) языке, составлялась без

https://RodnoVery.ru

участия клириков — отсюда долгое существование в XI в. обычаев кровной мести, противоречащих церковному учению о жизни как Божьем даре, и т. п. (ср. *Щапов* 1989. С. 181—184), а также самостоятельная трактовка Владимиром Святославичем традиции вир — денежных штрафов, противоречащая, по летописи, настояниям епископов (ср. *Живов* 1988. С. 48 и сл.; *Милов* 1996). Вместе с тем, «Русская правда» оказывается предельно деритуализованной не только в сравнении с варварскими правдами, сохранявшими массу архаичных пережитков обычного права (ср. *Гуревич* 1970. С. 83 и сл.), но и в сравнении с правовыми процедурами недавно заключенных договоров с греками и болгарами, многословными формулами-клятвами и т. п. Это было обычное право, «реформированное» христианским государством[34].

Естественно, что государство — княжеская власть — влияло на конфессиональную ситуацию в древней Руси. «Светское» отношение князей к матримониальным связям с «латинскими» королевскими домами Западной Европы, которые господствовали в практике княжеских брачных союзов несмотря на протесты православной церкви (опасавшейся влияния папства на Русь), способствовало парадоксальному, на первый взгляд, явлению в древнерусской культуре. На Руси, с присущим ей государственным культом князей, почитались не только Вячеслав Чешский (*Рогов* 1970. С. 19 и сл.), но и св. Олав Норвежский: в древнерусской молитве (в рукописной традиции известна с XIII в.) наряду с Вячеславом, Борисом и Глебом упомянуты также свв. Олав, Магнус, Кнут, Албан и др. (*Живов* 1995. С. 20—21), церкви Олава существовали в Новгороде и, видимо, в самом Константинополе, где служили варяги (*Мельникова* 1996; о латинских божницах и отношении к латинянам в православной Византии см. *Рансимен* 1998). Сын Мономаха и Гиты Гаральдовны носил не только русское имя Мстислав и христианское Георгий (в честь прадеда Ярослава-Георгия), но и англосаксонское Гаральд, в честь деда-короля, павшего в битве при Гастингсе (соответственно сын половчанки Андрей Боголюбский имел половецкое имя *Китай* — см. комментарий: *ПВЛ*. С. 516). Латинские романские ротонды XII в. открыты археологами в Киеве и Смоленске: правда, их предпочитали именовать божницами, а не церквами — каноническим типом храма на Руси был византийский крестовокупольный. Но и это «латинское» влияние, особенно ощутимое в пограничной Галицкой земле, где открыты остатки пяти ротонд, свидетельствовало не столько о столкновении, сколько о синтезе традиций: в Галиче ротонды строились венгерскими мастерами для местных православных заказчиков, в Киеве — местными строителями (руководимыми западноевропейским архитектором) для католиков (*Иоаннисян* 1994). Этот «греко-романский» синтез на Руси заметен уже в архитектуре храмов Софии в Новгороде и Полоцке, но ярчайшим образцом романского влияния на древнерусское искусство признается белокаменная резьба соборов Владимиро-Суздальской Руси XII в. (*Вагнер* 1969; см. также о синтезе традиций по материалам древнерусского искусства — *Беляев* 1997). Резьба включает «светские» мотивы — средневековый «бестиарий», восходящий еще к архаичному звериному стилю. Историографический «син-

[34] Многочисленные архаичные пережитки, имеющие параллели в германском и даже индоевропейском правовом наследии, обнаруживаются в русском обычном праве (ср. *Павлов-Сильванский* 1988. С. 483 и сл.), но не в статьях Русской правды.

https://RodnoVery.ru

дром» двоеверия заставлял усматривать и в образах белокаменной резьбы «пережиточные формы славянского культа богини-матери» и т. п., в то время как сама композиция храмового декора в целом явно воспроизводила образ «Нового Иерусалима» (см. *Лидов* 1997).

В этой связи представляется интересным пример различного усвоения в древнерусской книжности и искусстве разных мотивов одного и того же популярного в средневековом мире сюжета — подвигов Александра Македонского, «Александрии». Этот сюжет, восходящий к античному «Роману об Александре», был известен древнерусской книжности и до перевода в середине XIII в. т. н. хронографической Александрии (*Истрин* 1893), но в русской домонгольской литературе не было места для подвигов античных — «языческих» — героев: в Повести временных лет Александр упоминается лишь в апокрифических библейских рассказах о «диких народах», заключенных царем за горной стеной на краю света и о хожении его в Иерусалим. Напротив, в древнерусском искусстве популярен был «языческий» мотив вознесения Александра на небо двумя грифонами (именуемый Климентом Смолятичем «еллинским писанием»: ср. *Истрин* 1893. С. 214; *Даркевич* 1975. С. 154—159): знаменитая княжеская золотая диадема из Сахновки (под Киевом), несущая этот сюжет, считается подражанием византийскому образцу. Напротив, рельефы с вознесением Александра на Успенском и Дмитровском соборах во Владимире считается выполненным в традициях романской резьбы по камню. Конечно, нельзя относить этот рельеф к «светскому» (и тем более языческому) искусству в прямом смысле, но в данном случае примечательны два обстоятельства. Во-первых, романская «латинская» традиция была для официозной церковной идеологии не менее одиозной, чем эллинская языческая. Во-вторых, строители соборов, один из которых — Дмитровский — был княжеской (дворцовой) церковью, Андрей Боголюбский и Всеволод Большое Гнездо, в крещении получивший имя Дмитрий, претендовали на власть над всей Русью. И хотя центральной фигурой рельефов Дмитровского собора был святой царь Давид, для князей мотив «мирской» славы и вознесения легендарного Александра был исполнен особого значения. Недаром Александр держит в руках не зайцев, предназначенных для приманки грифонов, а львов — символов власти владимирского князя (ср. *Вагнер* 1969. С. 111, 260). Эти мотивы княжеская власть черпала из всех доступных традиций (ср. хазарский титул первых русских князей — каган) — подобным образом русские князья роднились с западноевропейскими королевскими домами (и половецкими ханами) вопреки протестам церкви против браков с иноверцами.

Светские мотивы не были чужды и византийскому искусству, в том числе в русской «редакции», — достаточно напомнить о росписях башен Софии Киевской со сценами охоты, игры музыкантов и т. п.: но они предназначались как бы для «внутреннего пользования», прежде всего — для княжеского семейства (ср. *Лазарев* 1978. С. 227 и сл.; *Лазарев* 1973. С. 26—27), как и парадная посуда и т. п. (см. *Даркевич* 1975), начиная с квадриги, трофея, который привез из Корсуня Владимир. Более того, в «Послании пресвитеру Фоме» Климент Смолятич отводил упреки русского ригориста ссылкой на характерный адресат своих сочинений: «А речеши ми: "Философьею пишеши", а то велми криво пишеши, а да оставль аз почитаемаа Писаниа (Священное писание — *В. П.*), аз писах от Омира, и от Аристо[те]ля, и от Платона, иже во елиньских

https://RodnoVery.ru

нырех (заблуждениях — *В. П.*) славне быша. *Аще и писах, но не к тебе, но ко князю, и к тому же нескоро»* (*Поныpко* 1992. С. 124; курсив мой — *В. П.*). Ссылки на Гомера, Платона и Аристотеля русский книжник, брал, конечно, из вторых рук — Книги толкований Никиты Ираклийского на 16 слов Григория Богослова (*Поныpко* 1992. С. 111, см. также ниже) — но оправдывается он не ссылкой на вполне христианский авторитет своего источника, а тем, что писал не священнику Фоме, вводя его в соблазн *елиньскими ныpями*[35], а князю (ср. *Калугин* 1991. С. 93—94). При этом Византия давала (в том числе славянскому читателю) во вполне определенных рамках «хрестоматийные» образцы мудрости дохристианских авторов: ср. заголовок такого сборника изречений («Пчела»), известного в Древней Руси: «Книгы бьчела. Речи и мудрости от Еуангелья и от Апостола и от святых мужь и *разум внешних философ*» (*СКК*. XI — первая половина XIV в. С. 383; курсив мой — *В. П.*).

При общем взгляде на древнерусскую культуру вспоминается приведенный архитектурный образ Иоанна Экзарха, сравнивающего литературное произведение с дворцом, собранным из разных строительных деталей: в древнерусском искусстве византийский образец включал романские, славянские, восточные (см. о восточных влияниях — *Лелеков* 1978) и, конечно, античные «цитаты». Эти «светские» мотивы создавали ту конфессионально нейтральную сферу, где возможен был синтез различных традиций и в рамках которой развивалось «бытовое» декоративно-прикладное искусство и сам «быт» — и эта бытовая сфера подвергалась непримиримому осуждению, прежде всего, со стороны устроителей быта совершенно иного образца — **монастырского**. Исследователи «рецепции» византийской христианской культуры на Руси и у православных славян в целом согласились с принципиально важными наблюдениями Р. Пиккио (1973) о восприятии их идеологами аскетической монастырской «пайдейи» (системы воспитания) и Г. П. Федотова (ср. *Ф. Томсон* 1978) о том, что за первые три века славянской письменности с греческого была переведена средняя монастырская библиотека (ср. *Николаев* 1995. С. 64—65; *Алексеев* 1996; *Турилов* 1999). Это противопоставление монастырского быта мирской культуре — прежде всего дворцовой и интеллектуальной, опирающейся на античное наследие, — было в полной мере свойственна и Византии (ср. *Рансимен* 1998. С. 199 и сл.; *Оболенский* 1998. С. 314 и сл.): монастырский быт, перенесенный на Русь (со студийским уставом и т. п.), стал важным общекультурным фактором, ибо монастырская община принимала представителей всех слоев — как и княжеская дружина; в Киево-Печерском монастыре было начато общерусское летописание, и неслучайно Начальная летопись включала историю этого монастыря и деяния его настоятелей наряду с русской историей и деяниями князей. Соответственно, прежде всего монастырская среда была проводником и «цензором» в процессе усвоения образцов византийской культуры. «О том, что это не было злыми кознями греков, стремившихся утаить от новообращенных полный объем своих культурных ценностей, — пишут С. А. Иванов и А. А. Турилов (1996.

[35] *Еллиньское ныpение* — ложное мудрствование — было традиционным предметом обличения христианских книжников (ср. в славянском переводе Григория Назианзина и у Иоанна Экзарха — *Срезневский*. Т. 2. Стб. 482; ср. русское *проныpа, проныpливый* — *Виноградов* 1977. С. 283—285).

https://RodnoVery.ru

С. 277) — свидетельствует в первую очередь позиция их славянских учеников, соревновавшихся с учителями в пуризме. Идея translatio imperii, привлекательная для православных славян (в особенности южных) уже со времен болгарского царя Симеона (нач. X века), подразумевала для державы-соперницы Нового Рима незыблемость и чистоту православия не меньшую, чем в Византии.» Еще И. П. Еремин (1966. С. 14—15) отметил, что русские — и болгарские — книжники стремились освоить именно древнехристианское святоотеческое наследие: Иоанн Златоуст и Григорий Богослов оставались самыми популярными авторами на протяжении всей средневековой эпохи, им приписывались и поучения против язычников, которых действительно должны были обличать отцы церкви в эпоху становления христианства, но и само их имя, по свидетельству Козмы Пресвитера, наводило страх на бесов (*Бегунов* 1973. С. 439; ср. *Оболенский* 1998. С. 150). Сходным образом начальная древнерусская архитектура ориентировалась не столько на современные ей византийские образцы, сколько на более раннее монументальное строительство — в Византии не было аналогов Десятинной церкви, Софийским соборам в Киеве и Новгороде в XI в.

«Светская» — эллинская — традиция византийской культуры практически не была воспринята древнерусской книжностью (ср. *Франклин* 1983; *Живов* 1995). Д. Оболенский (1998. С. 345) отмечал в связи с этим двойственную роль кирилло-мефодиевской традиции и церковно-славянского языка, который играл роль не только культурного «моста, но и преграды. Благодаря успешному превращению церковно-славянского языка в литературный славянский язык[36] для большинства образованных людей Восточной Европы исчезла необходимость в изучении греческого[...]. Большинство византийских трудов, переводимых на славянский, было духовного содержания. Совокупность этих двух факторов приводила к тому, что православные славяне оказались в какой-то мере отрезаны от достижений классической греческой литературы и философии. Это, несомненно, следует отнести к числу потерь и признать, что именно церковно-славянский язык повинен в том, что славяне имели ограниченный доступ к греческой культуре».

Однако утверждение, что «в Киевской Руси нет оппозиции светской и духовной культуры» (*Живов* 1995. С. 27), справедливо лишь отчасти — в отношении древнерусской книжности. При этом самой книжности такая оппозиция как раз известна. Феодосий Печерский, согласно «Житию», обличал князя Святослава Ярославича не только за то, что тот изгнал старшего брата Изяслава с киевского стола: застав князя в палате с музыкантами, «овы гусльныя гласы испущающем, другыя же оръганьныя гласы поющем, и инем замарьныя писку гласящем, и тако вьсем играющем и веселящемъся», Феодосий не посмотрел, что таков «обычай есть пред князьмь»[37]. Святой тихо задал князю вопрос: «Так ли будет на том свете?» — и Святослав, «умилившись», велел прекратить музыку (*ПЛДР*. XI- начало XII вв. С. 380). Эсхатологическая перспектива воздействовала здесь на князя так же, как «запона» со сценой

[36] См. о процессах развития языка в Древней Руси: *Успенский* 1994.

[37] Впрочем, «Правила» митрополита Иоанна II (XI в.) предостерегают против тех, «иже *в монастырех* часто пиры творят, созывают мужа вкупе и жены, и в тех пирех друг другу преспевают, кто лучей створит пир» (*Романов* 1965. С. 165).

https://RodnoVery.ru

Страшного суда, которая предопределила выбор веры его дедом Владимиром. У того же Нестора в «Повести временных лет» осуждение этого «поганского» образа жизни более сурово, чем в «Житии» Феодосия: «Но сими дьявол лстить и другыми нравы, всячьскыми лестьми пребавляя ны от Бога, трубами и скоморохы, гусльми и русальи. Видим бо игрища утолочена, и людий много множьство на них, яко упихати начнуть друг друга, позоры деюще от беса замышленаго дела, а церкви стоять (пусты—*В. П.*)». Неслучайно не только Святослав Ярославич, но и Святополк Окаянный обвинялся летописцем в том, что любил «вино пити с гусльми и младыми светникы» и т. д. и т. п. Эти слова звучат как диссонанс панегирику Илариона в «Похвале» князю Владимиру: «Мужи и жены, и малии и велиции, вси людие, исполнеше святыя церкви», хвалят Господа (*БЛДР*. Т. 1. С. 44—46). Пророческий пафос обличения земных властей и грехов призванного Богом народа был воспринят древнерусской книжностью из библейских книг, толкований библейских заповедей византийскими и болгарскими наставниками православия. Ср. «Пандекты» Никона Черногорца, переведенные на Руси во второй половине XII в., где сказано—«горе иже с гоусльмы и сопелми писте пиюще» (*Максимович* 1998. С. 122—123), и «Беседу на новоявившуяся ересь Богомилоу» Козмы Пресвитера: «мнози бо от человек паче на игри текут неже в церков, и кощуни и бляда любят паче книг»—«не тако бо сихь християне, аще с гусльми и плесканием бесовскими вино пиют» и т. д. (ср. *Бегунов* 1973. С. 440; *Арнаудов* 1972. Т. 2. С. 148—149; протопоп Аввакум на закате русского средневековья рассказывает о том, как бесы «начаша играт в домры и гутки», чтобы искусить поборника старой веры).

Не следует, конечно, вслед за печерским черноризцем прямо усматривать в русском быту конца XI— начала XII вв. господство «поганских» обычаев—традиционных «бесовских» игрищ и т. п., тем более, что упоминание «скоморохов» и русалий указывает опять-таки на византийский источник если не самих игрищ (ср. *Толстой* 1995. С. 58), то их описания. Достаточно напомнить о «светских» мотивах в росписи *кафедрального Софийского собора* в Киеве, отражающих императорский (княжеский) быт,—ипподром, бой воина с ряженым[38], охота на медведя и музыканты (иногда без особых оснований именуемые скоморохами)—предмет *церковных* обличений! (ср. *Оболенский* 1998. С. 370). Обличительный тон византийских книжников, в том числе известных на Руси «Хроники Амартола» и «Пандектов» Никона Черногроца, не менее уничтожающ: «Сице рекомы каланды (ср. коляда—*В. П.*) и рекомыя воты (жертвы, обеты—лат. votum, *В. П.*) и рекомая роусалия[39] и еже в [первый]

[38] А. Н. Веселовский (1889.С. 282 и сл.) сопоставил эту фреску с «готскими» святочными играми при византийском дворе, описанными Константином Багрянородным (De cerim. I,83). В. Н. Лазарев (1973. С. 116), однако, замечает, что участники поединка не носят вывернутых шуб, как ряженые «готы», и видит в сцене одно из развлечений киевского князя. Ср. также *Арнаудов* 1972. Т.2. С. 113.

[39] В греческом оригинале речь идет о брумалиях/врумалиях— празднестве в честь Диониса-Бромия: Кормчая 1284 г. сохраняет оригинальный термин с комментарием— «Да отвержена боудоуть от верных жития вота и вроумалия и каланьди и плясанья, иже на поч(с)ть б(о)м (совершают на почесть языческим богам — *В. П.*) [...] Каланди соуть первии в м(с)ци днье, в них же обычаи бе и елином творити жертвы и

https://RodnoVery.ru

день марта месяца творимое тържьство по единомоу же къждо от верных жития отъяти хощем, нъ и еще и жен градных плясания яко бещьстьных и многоу пагоубоу и пакость творити могоущих, сии сбор всехсих, неже подобная игры творящая, и оубо аще клирицы суть, сих измещеть, простьца же отлоучаеть» (*Максимович* 1998. С. 133: ср. тексты поучений против русалий и скоморошеских игр — *Веселовский* 1889. С. 278 и сл.). Церковное осуждение грозило не только клирикам и «простецам».

У «Продолжателя Феофана» обличение относится к образу жизни самого императора Михаила III. Он, якобы, устраивал потешные трапезы после бани, подражая в застолье самому Христу, своих сотрапезников — гнусных «сатиров» — наряжал в священнические ризы, их предводителя именовал патриархом, прочих одиннадцать — митрополитами, церковные песнопения велел сопровождать игрой на кифарах, издевался над самими патриархом Игнатием, отправляя ему навстречу своего ряженого, «нечестивца и язычника», и т. п. (см. *Продолжатель Феофана*. С. 86—87, 104—105). Конечно, есть основания вслед за современными исследователями усматривать в этих пассажах этикетное описание «антиповедения», составленное врагами Михаила (ср. статью Я. Н. Любарского к изданию: *Продолжатель Феофана*. С. 255—256 и сходное обвинение императора-иконоборца Константина Копронима в приверженности к «бесовскому празднику» брумалий: *Безобразов* 1919. С. 155), но показательно вместе с тем, что сходным кощунственным образом ведут себя позднейшие русские самодержцы — Иван Грозный и Петр, чье «антиповедение» невозможно просто списать на счет литературного этикета (ср. *Лихачев, Панченко, Понырко* 1984). Очевидно, что суть этой византийской традиции противоположна «карнавальной» народной культуре средневековой и ренессансной Европы в понимании М. М. Бахтина, ибо здесь не народные «низы» подвергали осмеянию официальные «верхи», а, напротив, социальные верхи демонстрировали свое самовластие и даже всевластие (ср. *Лотман, Успенский* 1977). Древняя Русь не знала такой степени кощунства: пародировать Христа и ангелов могли лишь только бесы, что ввели в заблуждение печерского монаха Исакия своими сияющими ликами и заставили его поклониться им и плясать до полусмерти под свои сопели, гусли и бубны (*ПВЛ* под 1074 г.). Игра и игрища были бесовскими и — в силу этого — «поганскими», ибо язычники поклонялись бесам.

* * *

В современной историографии наметились новые подходы к проблеме двоеверия. Этой проблеме в разных ее аспектах посвящены работы двух историков русской культуры — филолога В. М. Живова (1993) и археолога А. В. Чернецова (1994). В определенном смысле эти статьи дополняют одна другую: Чернецова интересует, прежде всего, реальность внехристианского культурного комплекса в мировоззрении и материальной культуре русского средневековья, Живова — реальность «дуализма» древнерусской культуры, степень ее отличия от западноевропейской культуры, для которой календарные действа не были кощунственными и не требовали церковного покаяния, как на Руси

вота же, и вроумалия, и елиньстии бехоу праз(д)ници, Вроум бо порекл есть» (*СДЯ*. Т. 1. С. 499). Ср. ниже в «Стоглаве», 93.

https://RodnoVery.ru

(ср. Лотман, *Успенский* 1977; *Живов* 1993. С. 53; *Смирнов* 1913). Конечно, народные календарные празднества (в том числе святки — «январские календы»), равно как и суеверия, связанные с магией, в эпоху раннего средневековья решительно осуждались и римско-католической церковью, о чем свидетельствуют пенитенциалии (см. *Гуревич* 1981). Источник этих запретов и для западного латинского, и для восточного греческого христианства — решения святоотеческого Шестого вселенского собора (Константинополь, 680 г.), на которые ссылались Никон Черногорец, Кормчие книги (ср. *Арнаудов* 1972. Т. 2. С. 90 и сл.), а затем и «Стоглав» (93): «Тоже правило шестьдесят второе (Вселенского собора — *В. П.*), коленды и ватай-врумалия, Эллинским и Греческим (так! — *В. П.*) языком глаголется, еже есть первые дние коеждого месяца [...] празнование велие и торжественное сотворяюще, играния многая содевашеся по Эллинскому обычаю [...]. Отметает и запрещает, сице же и женская в народех плясания, яко срамна суща, и на смех и на блуд вставляюще многих, такожде и мужем и отроком, женским одеянием не украшатися [...], ни женам в мужеские одеяния облачатися [...]. Також неподобных одеяний и песней, и плясцов и скоморохов; и всякого козлогласования[40] и баснословия их не творити. Егда же вино топчут, или егда вино в сосуды преливают, или кое питие испивают, гласования и вопли творят неразумнии, по древнему обычаю, Эллинския прелести, Эллинскаго бога Диониса, пьянству учителя призывают...» Ср. более раннее (1274 г.) правило митрополита Кирилла II (*РИБ*. Т. VI. С. 95): «Пакы же ouведехом бесовская еще держаще обычая треклятых елин, в божественныя праздникы позоры некакы бесовския творити с свистанием и с кличем и с воплем, сзывающе некы скаредныя пьяница и бьющеся дреколеем до самыя смерти»; далее говорится о запрете посещать русалии и слушать там скоморохов. Действительно, сходные обычаи ряжения (травестии) и т. п. на календы имели место в Византии (*Безобразов* 1919. С. 155—157; *Литаврин* 1974. С. 171—172; *Чекалова* 1989. С. 607), и «эллинские» истоки этих действ были вполне реальными (в отличие от «эллинского» происхождения Перуна или египетского — Дажьбога в конструкциях русских книжников).

Уже говорилось, что несмотря на запреты, святочное ряжение и кощунственное веселье сохранялось в русской традиционной культуре вплоть до но-

[40] Ср. текст Кормчей 1282 г. о врумалиях: святые отцы не велят «ни лиць же косматых възлагати на ся, ни козлих, ни сатоурьских, косматая лица оубо соуть на пороугание некым уохыщрена, козлья же яко жалостьна и на плачь подвизающе, сатоурьская же Дионисов праздник творяще бьяху» (ср. *Арнаудов* 1972. Т.2. С. 90). Речь идет о пережитках античной трагической «песни козлов» и дионисийских мистерий в обычаях ряжения, но этот «пережиток» имел долгую жизнь в фольклоре: ср. позднесредневековое описание святочного ряжения с «косматыми и зверовидными личинами» — сзади ряженые «утверждают хвосты яко видимые беси... и всякое бесовско козлогласующе и объявляюще срамные уды, а иные в бубны бьюще, и плещуще, и пляшуще» (*Власова* 1993. С. 152); в Подмосковье до 1930-х годов идти колядовать значило «козла петь» — ср. святочные обычаи ряжения «козой» и т. п.; другой мотив колядок именовался «Луг кликать» (*Гацак* и др. 1997. С. 221 и сл.), что явно соответствовало обычаям *«плугу кликать»*, запрещаемым еще грамотой Алексея Михайловича (1649) и восходящим, опять-таки, к античным ритуалам новогодней пахоты (ср. *Потебня* 1887. Т. 2. С. 35 и сл.; *Арнаудов* 1972. Т. 2. С. 89).

https://RodnoVery.ru

вого времени (ср. *Чичеров* 1957)[41]. Отметим, однако, характерную практику церковного покаяния, свойственного не только русской культуре, но и Slavia Orthodoxa в целом, и восходящую, видимо, к византийской традиции, где борьба с «бесовскими игрищами» была столь же мало успешной (*Литаврин* 1974. С. 171—172): не только участники русских святочных игрищ должны были смывать с себя грех в крещенской проруби (ср. греческий обычай ныряния за крестом, погружаемым в море при водосвятии[42]) — участники русальных святочных дружин в Македонии проходили специальный очистительный ритуал в церкви, входя в нее с «левой» — «женской» стороны, священник окроплял их крещенской водой и т. п. (*Веселовский* 1889. С. 276—277; ср. *Толстой* 1995. С. 119 и сл.). Русальные действа с их ритуальными боями ряженых дружин не были безобидными карнавальными развлечениями — бои кончались гибелью некоторых участников, что требовало вмешательства церковных властей (известно судебное разбирательство охридского архиепископа первой трети XIII в. — *Литаврин* 1974. С. 172): на Руси был распространен сходный обычай «дратися по мертвеци», приуроченный к календарным праздникам (*Зеленин* 1991. С. 378; см. там же о кулачных боях) — календарные и, в первую очередь, новогодние действа были непосредственно связаны с представлениями о возвращении умерших (и вторжении нечистой силы) в мир живых (ср. *Пропп* 1963; *Виноградова* 1982; см. об античных истоках этих представлений — *Арнаудов* 1972. Т. 2. С. 89 и сл.), о нарушении равновесия между силами космоса и хаоса в начале нового календарного цикла (*Элиаде* 1995). Бои между русальными и т. п. «дружинами» воплощали эту битву между жизнью и смертью (своими и чужими и т. д.). При этом и карнавальная смерть ряженой «козы» («кукера» и т. п. персонажей вплоть до «Царя Максимилиана» русского фольклорного театра — ср. *Арнаудов* 1972. Т. 2. С. 100 и сл., там же — о сходстве этих персонажей со скоморохами[43]) действительно соответствовала скорее мистерии смерти Диониса, но не Рождеству истинного — христианского — Спасителя. В этом смысле отношение церкви к календарным праздникам как к бесовским действам было неизбежным[44].

Вместе с тем, ряжение, «моделировавшее» возвращение покойников и вторжение нечистой силы и нейтрализующее в карнавальном ритуале исходящую от них опасность, «переводило» всю обрядность из сферы языческой мистерии в сферу народного увеселения. Участие в ряжении требовало очищения святой водой. О древности этих очистительных ритуалов свидетельст-

---

[41] Характерно, что и в Византии празднование врумалий в самом императорском дворце (!) было отменено лишь во время царствования Романа Лакапина и возобновлено при Константине Багрянородном (*Безобразов* 1919. С. 156).

[42] Соответственно в русских Кормчих известны запреты писать крест на земле или на льду на Крещение (*Щапов* 1978. С. 196—197).

[43] Ср. «Роусалия — игры скоморошия» в Азбуковнике. О вероятной связи скоморохов с каледарной обрядовой поэзией и обходными ритуалами ср. *Власова* 1993.

[44] Те же проблемы вставали перед церковью и в отношении «семейных» праздников, прежде всего — свадебных обрядов, где сохранялись не только обличаемые Повестью временных лет «игрища» и обычаи умыкания, но и ритуальные бои (между дружками жениха и родственниками невесты): новгородских архиепископ Илья запрещал отпевать убитых в таких боях (*РИБ*. Т. 6. Стб. 370; *Щапов* 1989. С. 110).

https://RodnoVery.ru

вует «Стоглав» (глава 41, XXIV), но там они еще не оцерковлены: в «роусалии Иоанове дьна и навечерие Рожьства Христова и Богоявления сходять ся моужие и жены и девицы на нащное плещование и безчинный говор, на бесовские песни и на плясание и на скакание и на богомерские дела, и бывает отроком осквернение и девкам растление. И егда нощь мимоходить, тогда *в реце с великим кричание аки бесни и оумываять ся водою* (курсив мой — *В. П.*)[45], и егда начноуть заутренюю звонити отъходят в доме своя и падают аки мертвы от великаго клопотания» — церкви «стоят» пусты во время крещенской заутрени. Нестор был прав — народные празднества действительно отвлекали прихожан от праздников церковных. Совершенно очевидно, что запрет на календарные действа был неэффективен, и что средневековая церковь вынуждена была следовать древним традициям, когда водосвятие совершалось для крещения оглашенных — готовящихся принять христианство иудеев и язычников. Им уподоблялись участники «эллинских» празднеств, смывающие грехи крещенской водой. Церковь, осуждающая бесовские действа святочных ряженых, одновременно «нейтрализовала» и даже «легализовала» эти действа. М. Элиаде (1995. С. 171—172) назвал это «политикой ассимиляции язычества»: «Для крестьян Восточной Европы такое положение вещей было вовсе не "оязычиванием" христианства, а напротив, "охристианиванием" религии их предков».

Насколько это «охристианивание» — очищение святой водой воспринималось как *покаяние*, и насколько сами участники календарных действ воспринимали свои обряды как «антиповедение» — сложная проблема исторической психологии (ср. *Успенский* 1994. Т. 1. С. 320 и сл.; *Живов* 1993). Исследователь народной культуры западноевропейского средневековья пишет по этому поводу: «Традиционная магия и христианство не образовывали в сознании средневекового человека разных "этажей" или разобщенных отсеков. Возникшее из их встречи единство не было лишено противоречивости и амбивалентности, но тем не менее оно было единством, в контексте которого и старая магия и учение Христа обретали свой смысл и функции только *во взаимной соотнесенности*. Принося жертвы духам, совершая гадания и колдовство, крестьяне и крестьянки, даже и не являясь на исповедь, не могли не знать, что причастны к запретным деяниям, — их отношение к магической практике [...] в корне изменилось по сравнению с тем нерассуждающим и целостным отношением к ней, какое характерно для эпохи безраздельного господства язычества» (*Гуревич* 1981. С. 155). Упоминавшаяся епитимья за вождение медведя и веру в родословие, казалось бы, не оставляла в русской средневековой культуре места для «нейтральных» зон не только в области суеверий, но и в сфере развлечений.

На первый взгляд, дуальность древнерусской «народной» культуры вполне очевидна: в приводимом А. В. Чернецовым примере двоеверия новгородский архиепископ Геннадий обличает в послании 1488 года попа и дьяка, которые дали некоему крестьянину крест-тельник из «древа плакун» с изображением половых органов — от этого амулета крестьянин зачах. Однако,

[45] Стоглав цитируется по казанскому изданию в списке XVII в.: более поздний список (переиздание — Спб., 1997) свидетельствует о том, что «игрецы... *аки бесы не омываются водою*» — видимо, обряд очищения крещенской водй уже был оцерковлен.

https://RodnoVery.ru

«двоеверия» здесь не больше, чем в упомянутых амулетах-змеевиках, также направленных на исцеление болезней «утробы», в обычаях снимать крест или не совершать христианские обряды («не благословясь и не перекрестясь») при произнесении заговоров и т. п.[46] — речь, скорее, действительно может идти об «антиповедении», ритуализованном кощунственном акте в рамках единой и вполне христианской культуры. Проблема заключается в том, насколько «кощунственным» осознавали свое поведение те, кто изготавливал амулет — наверняка и поп, и дьяк считали себя столь же добрыми христианами, как и те священники, что принимали участие в календарных и свадебных обрядах русских крестьян средневековья (ср. *Романов* 1965. С. 170 и сл.; *Клибанов* 1994. С. 48) и нового времени (ср. *Живов* 1993. С. 52; *Аничков* 1914. С. 300—303). Другое дело — книжник Геннадий, который повсюду усматривал гнездящуюся ересь и преследовал ее методами испанской инквизиции (включая и религиозные наветы): но и тот обличал создателей амулета как *еретиков*, богоотступников, но не как язычников или двоеверцев.

Очевидно, не имеет отношения к двоеверию и обличаемый церковью обычай писать крест «на земли и на леду» (ср. *Клибанов* 1994. С. 46—47) — в этой кощунственной с точки зрения ортодоксального православия практике обвиняли и латынян, но на Руси крест на льду при водосвятии продолжали вырубать вплоть до нового времени (*Максимов* 1993. С. 336; ср. также о начертании креста на земле при святочных гаданиях об урожае — С. 330). Более «двоеверно» выглядят представления прихожан, если судить о них по Покаянным книгам XV—XVI вв., изученных А. Алмазовым (1894; ср. также *Смирнов* 1913). Для исследования народной культуры их привлек в последнее время А. И. Клибанов (1994. С. 48 и сл., вслед за И. С. Смирновым, исследовавшим «Вопрошание» Кирика Новгородца, и А. Я. Гуревичем, обратившимся к западноевропейским пенитенциалиям). Ср. перечень вопросов из Покаянных книг: «Не делал ли еси в вечер святого Богоявления лучиновых крестов, и не втыкал ли еси их в храмех (домах — *В. П.*) своих по углом и в хлеб, и по трех днях не жигал ли еси их на огне? [...] В великий четверток не ходил ли еси по что в лес, и в дому не творил ли какова клича и бесчиния? В великую субботу не вкладывал ли в реки верши на рыбу, егда не подобает и хлеба вкусити? В великую субботу и пятидесятную, егда память творим усопшим, бани не велел ли еси топити? К Рожеству праздника Иоана Предтечи бесчиния какова и плясания не творил ли еси? В лес по траву и по корения не ходил ли еси? На шии у креста на гойтане (шнурке), кореня и узлов не носил ли еси? Или у жены своей, и у детей видя такое злодеяние, или змиины головки и о том не возбранял еси?» (*Алмазов* 1894. Т. 3. С. 170).

Большая часть вопросов должна была получить утвердительные ответы, если прихожане сознавались в том, что следовали традиционным календарным и семейным обрядам. Эти обряды действительно уходят в глубокую древность. Так, обычай «творить мовь» — топить баню для душ предков, возвращающихся во время календарных праздников в мир живых, — известен и по домонгольским «словам» против язычников. Широко были распространены в средние века амулеты — узлы-наузы: упоминания «о наузе и о стреле

[46] Участники упомянутых русальных действ в Македонии избегали не только крестного знамения, но и соприкосновения водой (*Арнаудов* 1972. Т. 2. С. 138).

https://RodnoVery.ru

громней» (и даже топоре громном — неолитических орудиях, использовавшихся как амулеты) есть в Кормчих (правда, поздних списков — ср. *Щапов* 1978. С. 196); в сборнике «Златая цепь» (XIV в.) обличались «злая и скверная дела... разбои, чародеиство, волхованье, наоуз ношение, кощюны, бесовьскыя песни, плясанье, бубны, сопели, гусли» (*СДЯ*. Вып. 4. С. 279; ср. *Афанасьев* 1986. С. 196 и сл.). Этот фрагмент близок 9 статье т.н. Устава князя Владимира, архетип которого сложился не позднее XIII в. (в 1 статье говорится о церковной десятине): к церковному суду относятся разводы, «оумыкание, пошибание (изнасилование — В. П.)... ведство, оурекание, оузлы, зелье, еретичество» и т.д. (в других редакциях статья завершается упоминанием тех, «кто молиться под овином, или в рощеньи, или оу воды»: ср. *ДКУ*. С. 15, 23 и др.). Более того, благодаря издаваемому под редакцией Н. И. Толстого этнолингвистическому словарю «Славянские древности», можно заключить, что большинство этих обычаев имело общеславянский, а, вероятно, и праславянский характер: таковы бесчинства, «плясание» и сбор трав на Ивана Купалу, обычай *втыкать* повсюду охранительные символы (*ЭССД*. Т. 1. С. 458—459) и т.п. Но, во первых, эти обычаи и суеверия воспринимались в православной традиции как «общеязыческие», запрещенные еще законом Моисея: «Тако бо глагола Бог в законе Моисеова: да не будет в Израили ни волхва, ни чяродея, ни потворника, ни наузьника, да не веруют ни чху (чоху — чиханию, *В. П.*), ни встрячу[47]» («Матица златая», *Срезневский*. Т. 3. Стб. 1580). Во-вторых, эти обычаи были приурочены к христианским праздникам, а в некоторых случаях, как с рыбной ловлей в Великую субботу на Пасхе, могут прямо восходить к христианской символике (рыба — символ Христа), истолкованной с позиций «народного христианства»; ср. почитание Петрова дня рыбаками (*Зеленин* 1991. С. 108): для них апостол остался покровителем рыбной ловли, а не «ловцом душ». Для современного исследователя русской средневековой культуры «что-то подкупающе искренное есть в том, что "в навечерие святого Богоявления", изготовив "лучиновые кресты", он расставлял их по углам собственного жилища и ими же украшал-освящал свой хлеб» (*Клибанов* 1994. С. 48); и хотя смысл изготовления крестов заключался в стремлении «откреститься» от нечистой силы, которая покидает свое обиталище — воду — после водосвятия (ср. *Чичеров* 1957. С. 73—74), вряд ли можно не согласиться с Клибановым, что христианство русского средневекового «поселянина» — «не ортодоксальное, но это христианство».

Сложнее обстоит дело с иными вопросами, которые, казалось бы, относятся к актуальным «языческим» верованиям: «Или молилась еси Вилам, рекше идолам?», «Или бесом молилась еси с бабами еж(е) есть Роженицы и Волом?» (ср. *Алмазов* 1894. Т. 3. С. 162; Т. 1. С. 406; *Клибанов* 1994. С. 48). Если средневековый крестьянин, посещавший церковь, действительно поклонялся идолам — Вилам, то он был «двоеверцем».

Проблема, однако, осложняется тем, что *вилы* — женские духи природных урочищ, прежде всего, водных источников, хорошо известны южнославянскому фольклору (где *самовилы*, *самодивы* сближаются с русалками) и средне-

[47] «Не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою через огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обоятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых» (Второзак. 18.10—11; ср. Числа 23.23).

https://RodnoVery.ru

вековой книжности, но неизвестны фольклору восточных славян (ср. *Веселовский* 1889. С. 289 и сл.; *ЭССД*. Т. 1. С. 369—371), и составитель покаянных вопросов явно не знал точно, как их называть — «Вилами» или «Волами». Вилы упоминаются в авторитетной в древней Руси византийской Хронике Амартола, но дискуссионным остается место перевода и этническая принадлежность переводчика (болгарина?: см. *Франклин* 1988); во всяком случае у него были основания сопоставить с вилами античных сирен: «Чьловекообразне животьне, яже и сирины наричються рекше вилы» — вилы в южнославянских верованиях действительно наделяются зооморфными чертами, чаще всего — звериными ногами, но также и крыльями; они поют и водят хороводы (*ЭССД*. Т. 1. С. 369—371). Но в русской книжности эти демонологические «реалии» не получили развития: в средневековых Четьях Минеях вилы — это сирены античной мифологии: «Цвети аки вилам кощунным в слуху место очи ослаждают» (*Срезневский*. Т. 1. Стб. 257). В покаянных вопросах возможно видеть сближение вил с образами других зооморфных «божеств». Ср. обличение язычества в той же Хронике Георгия Амартола: «Егуптяне воду почтоша и бога нарекоша, тем толма премножиша идолобесовьствие в вся языкы, не точию *воломъ* (курсив мой — *В. П.*) и козлом и псомь и трьпястъком (обезьянам — *В. П.*) оугодити, но и чесновитъкоу, лукови и многых етер зелии богы нарещи» (*Истрин* 1920. С. 60—61). Уже знакомая нам по Хронике Малалы византийская традиция возводит культ животных, среди которых оказываются вол и экзотическая обезьяна, к зооморфным египетским божествам (ср. быка Аписа и Тота-павиана), но это почитание животных и, тем более, растений — трав (зелие — цветы были не только и не столько «услажением очей») было хорошо знакомо славянским книжникам по собственным народным обычаям, и текст греческой хроники действительно «объяснял» их происхождение. Но, как уже говорилось, древнерусские книжники не нуждались в таком объяснении: зооморфные персонажи при всем их внешнем различии были личинами бесов. Бесы являлись печерскому старцу Исакию не только в человеческом облике и даже облике Христа: «другоици об страшахуть и в образе медвежи: овогда же лютым зверемь, ово вълом, ово змие полозхяху к нему, ово ли жабы, и мышы, и всяк гад» (*ПВЛ*. С. 84).

Вместе с тем ранний источник цитированных покаянных вопросов об идолослужении вилам очевиден, и это — уже называвшиеся главные древнерусские источники по «двоеверию» — поучения против язычников.

Понятие «двоеверие» связывается с собственно идолопоклонством в упомянутом (5.1.1.) «Слове некоего христолюбца, ревнителя по правой вере». Его исследователь Е. В. Аничков (1914. С. 127—138) предполагал, что первая редакция «Слова» составлена в середине XI в., правда, без специальных текстологических аргументов. Вместе с тем существенно, что в первоначальной редакции, по реконструкции Аничкова, «двоеверно живущими» объявляются «попы и книжники», не соблюдающие церковных предписаний, прежде всего, касающихся трапезы. Здесь нет еще речи ни о язычестве, ни об иноверии «двоеверцев». Они оказываются слугами «бесов» и «кумиров» как нарушители канона, в соответствии с духом апостольских посланий, цитируемых в «Слове» (в «идолослужении» обвинялись и исполнители традиционных свадебных обрядов и т. п.: *Аничков* 1914. С. 266). Зато во вставках редактора безымянные кумиры получают имена древнерусских языческих богов, список кото-

https://RodnoVery.ru

рых заключают (в другом месте — предваряют) *вилы*: двоеверцы «веруют в Перуна, и в Хърса и в Сима, и в Рьгла, и в Мокошь, и в *вилы*, ихже числом тридесяти сестрениц, и мнят богынями, и тако кладоуть им требы и короваи им молять, коуры режють[...] Иже есть пляска, гоудьба, песни мирьския ... и вся жертва идольская, иже молятся огневи под овином, *вилам*, Мокошьи, Симоу, Рьглу, Пероуну, Волосу скотью богу, Хърсоу, родоу, рожаницям и всем проклятым богам их» (*Аничков* 1914. С. 374—377). Список богов воспроизводит в усеченном виде летописный перечень божеств Владимирова пантеона: князь поставил в Киеве «Перуна [...] и Хърса, Дажьбога, и Стрибога и Симаргла, и Мокошь», причем летописный Симаргл раздвоился на Сима и Рьгла. Эта вставка не могла появиться ранее начала XII в. — времени составления Повести временных лет.

То же можно сказать и о «Слове о том, како погани суще языци кланялися идолам» (упомянутом выше «Слове святого Григория»), где характерной интерпретации подвергается слово *вилы*: в древности язычники, среди прочего, «фивеиское бузумное пьяньство почитають, яко бога, Семелино требокладенье грому и моланьям *и вилам иже есть был идол, нарицаемый Вил, егоже погуби Данил пророк в Вавилоне* (курсив мой — *В. П.*). Тем же богом требоу кладоуть и творять и словеньскыи язык: вилам и Мокошьи, Диве, Пероуноу, Хърсу, роду и рожаницам, упирем и берегыням и Переплуту и верьтячеся пьють емоу в розех. И огневы сварожицю молятся и навьем мъвь творять» и т. д. (*Аничков* 1914. С. 384—385). Из Владимирова пантеона упомянуты только Мокошь, Перун и Хорс — два последних божества упоминаются вместе и в апокрифической «Беседе трех святителей» (см. ниже). Источники и текстология «Слова» — задачи будущих исследований — неясны, в частности, источники «богов» Переплута, культ которого должен был служить аналогом «фивейскому (дионисийскому) пьянству» (Б. А. Рыбаков без достаточных оснований сопоставил его с летописным Симарглом), и Дивы. Характерно, что Дива примыкает к «женским» божествам — Мокоши и вилам, но *вилы* в «Слове» — не славянские духи, а образ, использованный для проведения библейских аналогий по созвучию: «идол Вил» сопоставлен с библейским Ваалом. В списке «Слова», сохранившемся в Паисиевском сборнике XIV в. (*Гальковский* 1913. Т. 2. С. 25; ср. *Ловмяньский* 1979. С. 133—134), говорится, что «и ноне по оукраинам молять ему проклятому богу Перуну и Хорсу и Мокоши и *Вилу*». Вопрос «Покаянных книг» также явно ориентирован на это уподобление: идольское служение Вилам или Волам — библейский парафраз. Глосса в «Слове некоего христолюбца» о вилах — «ихже числом тридесяте сестрениц»[48] — сближает вил с апокрифическим образом «лихорадок», воплощений болезни, дочерей Ирода, и т. п., но не с природными духами: едва ли русский книжник был осведомлен о культе вил. Характерно, что в списках языческих богов вилы занимают «маргинальное» положение, они не включаются в состав божеств древнерусского пантеона[49]: вероятно, что, как и многим пе-

[48] В компилятивном псевдоэпиграфическом «Слове Иоанна Златоустого... како первое погани веровали в идоли», включающем фрагменты «Слова некоего христолюбца», тридевять сестрениц — глосса, относящаяся к берегыням (*Аничков* 1914. С. 89).

[49] Этот порядок оказывается нарушенным в Софийском сборнике конца XIV в., где в том же «Слове ... как первое поганые веровали в идолы и требы им клали и

https://RodnoVery.ru

реводным сочинениям, русским книжникам известен был южнославянский источник (на что указывал еще В. Мансикка — ср. *СКК.* XI—XIV вв. С. 428— 429).

Вместе с тем обличитель язычества сгруппировал, в первую очередь, женские образы языческих «богинь». Это напоминает об особой роли «баб богомерзких», ставящих трапезу роду и рожаницам, и о том, что покаянные вопросы о вилах обращены именно к женщинам, («или бесом молилась еси с бабами еже есть Роженицы и Волом?»). Это может свидетельствовать о некоей древнерусской специфике в отношении именно к женщинам, как хранительницам архаических («языческих») обычаев, хотя представления об особой греховности женщины свойственны христианской и библейской традиции в целом (ср. *Романов* 1965. С. 174 и сл.).

Вопрос «Покаянных книг» к духовенству смыкается с древнерусским обличением «попов и книжников»: «Должно бо ес(ть) и се вопрошати о всеком грсе... аще и с скомрохи ходил и всякими бесовскими играми играл ес(м) ции в священническом образе и во иноческом ... ции корчму и блудныя жены держал на блужение приходящим, и егда на молбищах еже чюд творят (чудотворение — волхование, колдовство, *В. П.*) и неразумния человеци в лесох, и на нивах...» (*Алмазов.* 1894. Т. 3. С. 178). Такие вопросы к духовенству оставались актуальными и в эпоху развитого средневековья, потому что приходские священники избирались общиной — миром — из крестьян и, следовательно, оставались носителями той же традиционной культуры[50] (*Клибанов* 1994. С. 7 и сл.). Естественно, что эти проблемы стояли еще более остро в начальную пору христианства, когда попы и дьяконы ставились из числа недавних язычников, причем, опять-таки, по преимуществу из низших социальных слоев (*Голубинский* 1997. Т. 1. С. 446 и сл.). В «Правилах» митрополита Иоанна (XI в.) говорится, что попом может стать и тот, кто «в поганстве грехы будет створил, развее (кроме) душегубства, а по крещении будет не сгрешил» (*Романов* 1965. С. 168). Упреки древнерусского книжника «христианам двоеверно живущим» относились не только к «невежам» (простецам), но и к «вежам»: «попове и книжници... аще ли не творять того (не веруют в Перуна и т. д. — *В. П.*)... да пьють и ядять моленое то брашно (языческие требы); аще ли не пьють не ядять, да видять деяния та их злая; аще ли не видять, да слышать, и не хотят их поучити» (*Аничков* 1914. С. 375). Здесь сама парная формула — «попы и книжники» — напоминает евангельское обличительное обращение к «фарисеям и книжникам», соблюдающим лишь видимое благочестие. Более того, само обличение потребляющих «моленое брашно» восходит в проповеди Павла: христиане «не могут пить чашу Господню и чашу бе-

---

имена им нарекли» язычники поклонялись «Перену (так!), Хоурсу, вилам и Мокоши, оупирем берегыням» (*СДЯ.* Т. 1. С. 424): здесь, однако, забыто имя и самого Перуна.

[50] Очевидно, что эта проблема исходно была насущной для славянских стран: Кирилл и Мефодий были призваны в Моравию, чтобы научить «словен — *простую чадь*» грамоте, их деятельность заключалась не только в переводе богослужебных книг, но и в обучении священников — их 200 учеников стояли у начала славянской «кириллической» («кирилло-мефодиевской») цивилизации. Показательно при этом сопротивление *нарочитой чади* на Руси, детей которой Владимир «даяти нача на ученье книжное»: переход в духовное сословие означал отказ от мирской «феодальной» карьеры (*Алексеев* 1996. С. 292; ср. препоны, которые чинила мать Феодосию Печерскому, пожелавшему принять постриг).

https://RodnoVery.ru

совскую» не потому, что «идоложертвованное значит что-нибудь», но чтобы не соблазнить язычников (1-е Кор. 19—28). Но для Руси «книжное учение» было непосредственно связано с насущными задачами катехизации мирян, и новгородский епископ XII в. Илья наставлял попов: «А оже мы не почитати начнем книг, то чим есме лутше простьцов, аже с ними начнем ясти и пити, такоже на беседе сидети?» (*Романов* 1965. С. 169).

Другое дело, считали ли сами попы, «прикладывающие» тропарь к роженичной трапезе (ср. 5.1.1.), что они участвуют в богохульстве? Судя по тому, что этот вопрос волновал и самих русских клириков, однозначного ответа у них не было. Кирик Новгородец (XII в.), диакон и доместик Антониева монастыря в Новгороде, в своем знаменитом «Вопрошании» (33) епископу Нифонту специально спрашивает: «Аже се роду и рожанице крають хлебы, и сиры, и мед?» Ответ прямо отсылает к словам Исайи: «бороняше велми; негде, рече, молвить: горе пьющим рожанице» (ср. *РИБ*. Т. VI. Стлб. 31 — ср. выше о «наполняющих бесам черпала»). Вопрос этот означает, что не только прихожане, но и низшее духовенство и книжники (Кирик) не считали родильную обрядность «языческой».

А. И. Клибанов (1994. С. 49) верно отмечал, что «несмотря на разнообразные исповедные вопросы о народных верованиях, предназначенные для "поселянина" и современные ему, его самого ни к язычникам, ни к двоеверцам причислить нельзя». Но предполагая ответы «поселян» на покаянные вопросы, он допускал, что «бесовской» магический смысл приписывался в них «профанной» повседневной крестьянской работе: грех заключался не в собирании трав на Купалу, а в нарушении запрета на работу в христианские праздники. Едва ли это так: в народной культуре, принципиально ориентированной на ритуал, особое значение имели именно запреты на работу в праздничные и другие ритуально отмеченные дни[51]. Напротив, действия, совершаемые в праздники, приобретали особую сакральную и прогностиче-

---

[51] Уже в «Чтении о Борисе и Глебе» Нестора (конец XI в.) рассказывается об убогой вдове, прибиравшейся в своем жилище вместо того, чтобы идти в церковь на Николин день: три всадника являются к ней на двор — Борис и Глеб во главе с самим Николой — и нарушительницу праздника разбивает паралич, пока она сама с трудом не добирается до церкви Бориса и Глеба, где получает исцеление (*Абрамович* 1916. С. 23—24). Никола, наряду с Борисом и Глебом, почитался не только церковью, но и народом как «национальный» русский святой (ср. *Успенский* 1982), его праздники — зимний и вешний — строго соблюдались в народной традиции. Соответственно, новозаветная максима — «Суббота человека ради бысть» — не могла быть «сокрытым двигателем» народного христианства (*Клибанов* 1994. С. 49): праздник был частью народного календаря, успех всей годовой деятельности крестьянина зависел от соблюдения праздников. Характерно, что почитание субботы вменялось православными книжниками в вину латынянам, а воскресный отдых был строго ритуализован по ветхозаветному образцу, хотя и противопоставлен иудейским субботним обычаям: ср. «Послание о постах в среды и пятки», приписываемое монаху Феодосию (XII в.), где говорится и об отсутствии запретов на убой скота в воскресенье; кто поступает иначе — «жидовствует» (*Подскальски* 1996. С. 298). Однако тот же вопрос повторяется в «Вопрошании» Кирика Новгородца (ст. 11) и даже в «Покаянных книгах» (*Смирнов* 1913. С. 126, сн. 4; *Алмазов* 1994. Т. 3. С. 153). Ср. обычай печь ритуальные хлебцы — просфиры — в воскресенье при общем запрете печь хлеб (*Смирнов* 1913. С. 120) и т. п.

https://RodnoVery.ru

скую значимость — призваны были обеспечить благополучие индивида и коллектива на весь «календарный» годовой цикл. С этим связана и необходимость того, чтобы священник участвовал в народных календарных (и семейных) действах, обеспечивая им благословение Божие — так требовал «весь мир». Более того, древнерусские «попы и книжники», очевидно, приумножали запреты и связанные с ними суеверия, почерпнутые из «худых номоканунцев» — епитимийников (ср. *Щапов* 1978. С. 252), которые церковь заносила в списки «отреченных книг».

Здесь — еще одна характерная черта всей русской средневековой культуры: в древнерусской книжности тщательно воспроизводились византийские индексы — списки отреченных книг, несмотря на то, что отнюдь не все эти книги имели хождение на Руси. При этом на Руси были чрезвычайно популярны не только «худые номоканунцы», но и апокрифы, далекие от канонических библейских книг, но дающие ответы на главные вопросы — не только о конце света (как упоминавшееся «Откровение Мефодия Патарского»), но и о сотворении и устройстве мира и человека («Беседа трех святителей», «Сказание, как сотворил Бог Адама» и др.), загробном мире — райских и адских муках («Книга Еноха», «Хождение Богородицы по мукам», «Житие Василия Нового») и многие другие (ср. *СКК*. XI — первая половина XIV в. С. 40 и сл.). Апокрифы оказывались иногда в тех же сборниках, что и индексы отреченных книг (ср. *Истрин* 1922. С. 12—13). Дело не только в том, что Русь здесь была наследницей византийской книжности и не отличала (в отличие от греков) «отреченных» сюжетов от Священного предания (ср. *Елисеев* 1996): по крайней мере, часть апокрифических текстов — «Исход Моисея», цикл легендарных сказаний о Соломоне, упоминавшаяся книга Иосиппон и др. (ср. *Мещерский* 1995. С. 271 и сл.; *Алексеев* 1993) — имели не византийское, а еврейское происхождение (и переводились с еврейского). Сюжеты этих апокрифов касались, как мы видели, ключевых для древнерусской культуры фигур и событий — как «ключевой» оказывалась космографическая часть Иосиппона, включавшая славян и *русь* в число потомков Иафета: значит, не только византийское наследие определяло интерес к апокрифическим текстам — древняя Русь испытывала в них самостоятельную и насущную потребность. Сами сюжеты апокрифов объясняют эту потребность: канонические книги не давали последовательного описания картины мира, не имели собственно космографии — библейский шестоднев был лишь кратким введением в священную историю, равно как библейская антропогония. Можно сказать, что апокрифические тексты заменили на Руси «славянскую мифологию», которая в христианскую эпоху не могла подвергнуться «литературной» обработке. Уже «Изборник 1073 г.», переписанный с болгарского оригинала для князя Святослава Ярославича, содержит статью, направленную против чтения «ложных книг», содержащих мифы — «странскыя кощуны» (ср. *Истрин* 1922. С. 115). Эти тексты при посредстве «попов и книжников» воздействовали сильнейшим образом на фольклорную картину мира, запечатленную, в частности, духовными стихами (ср. «Разыскания» А. Н. Веселовского, *Федотов* 1991 и др.), равно как «худые номоканунцы» — на регламентацию традиционного быта.

Интересно, что «попы и книжники», «транслировавшие» эти сюжеты в народную культуру, сами оказались характерным образом включенными в эту

https://RodnoVery.ru

культуру. Сетование составителя Начальной летописи о «пустых церквах» начинается с обличения характерных суеверий: «Се бо не погански ли живем, аще усрести верующе? Аще бо кто усрящеть черноризца, то възвращается, ли единець, ли свинью» (*ПВЛ*. С. 74). Вера во «встречу», знаменующую счастливую или несчастливую судьбу, — одно из наиболее распространенных общеславянских верований (см. *ЭССД*. Т. 1. С. 452—455; *Гальковский* 1913. Т. 2. С. 305—308), близких упомянутым представлениям о роде и рожаницах: несмотря на очевидный «нецерковный» смысл, встреча со священником трактовалась как предвещающая неудачу. Это отношение к монаху (и священнику — ср. о народных обычаях: *Афанасьев* 1994. Т. 3. С. 484—485)[52], конечно, не было непосредственно связано с «поганскими» и, тем более, антиклерикальными обычаями: речь должна идти о характерной для народной культуры «инверсии», при которой «встречное» движение наделяет негативными признаками «положительный» персонаж и наоборот: встреча с инородцем (иноверцем) означает удачу.

Но едва ли не та же вера в предопределение усматривается в стремлении регламентировать всю жизнь прихожан даже у такого пытливого деятеля русской церкви, как Кирик Новгородец: из «худого номоканунца» он выписал статью о том, что ребенок, зачатый в пятницу, субботу или воскресенье станет больным или преступным человеком (*Смирнов* 1913. С. 118; в народном быту с этими и другими днями также связывались различные запреты, но сохранялись и представления, породившие «вопрошание» Кирика — там же. С. 132; ср. *Романов* 1965. С. 184—185). Новгородский архиепископ Нифонт с негодованием отвечал, что источник «вопрошания» — «ты книгы» — «годятся сжечи». Характерно и особое отношение к роженице, как носительнице ритуальной нечистоты, затрагивающей не только мать и ребенка, но и все жилище, в которое священник мог войти лишь через три дня после родов, если оно было вымыто и в нем прочитана молитва, которую творят над оскверненным сосудом (*Смирнов* 1913. С. 119; *Романов* 1965. С. 182 и сл.). Хотя эта традиция, как и многие церковные требования ритуальной чистоты, восходят к нормам Ветхого завета (ср. *Смирнов* 1913. С. 126), она совпадает с восточнославянским (и общеславянским) представлением о нечистоте роженицы, которая должна была рожать не в доме, а в нечистом месте — бане, хлеве и т. п. (*Чистов* 1987. С. 397). С этой точки зрения религия приходских священников и средневековых «поселян», равно как и крестьян нового времени, была «единоверной» (ср., в частности, обычай открывать церковные врата при трудных родах и т. п.). Другое дело, как трактовала это «фольклорное христианство» официальная церковь, особенно, когда священники участвовали в народных действах — свадьбах, упомянутых рожаничных трапезах и т. п.

Эту трактовку проясняет канонический вопрос «Покаянных книг»: «Не кланяси ли твари Божии нас ради сотворенной, небу и земли и солнцу, и луне, и звездам, и древу, и камению, и огню, Богом нарицая тех? Не похвалил

[52] Ср. русский заговор против порчи скота, призывающий «во имя Отца и Сына и Святаго Духа» уберечь скот от диких зверей, нечистой силы и «всякия лесныя и земныя скверны; от чернеца и черницы, от ломника и ломницы, от бельца и бельницы, от попа и попадьи худого глазу, от дьякона и дьяконицы, от диячка и диячихи, от пономаря и пономарихи, от просвирни» и т. д. (*Майков* № 114).

https://RodnoVery.ru

ли еси *чюжия веры* (курсив мой — *В. П.*) и не молился ли еси их болваном?» (*Алмазов* 1894. Т. 1. С. 405; *Клибанов* 1994. С. 49). Вопросы составлены в соответствии со «Второзаконием», с этой точки зрения язычество (идолопоклонство) и соотносимый с ним фольклор — «народная вера» — были **чужой верой**, а похвала «чужой вере» была постоянным предметом обличения в древнерусской книжности (ср. *СДЯ*. Т. 2. С. 300).

Здесь уместно напомнить, что сам термин «двоеверие», книжный по происхождению, первоначально не означал христиан, сохраняющих языческие обряды. Он был употреблен в поучении Феодосия Печерского — «Слове о вере христианской и латинской» (1069 г.) — в отношении христиан, которые колебались в выборе между греческим и латинским обрядом (*Понырко* 1992. С. 16—18): эти различия ощущались чрезвычайно остро в древнерусской книжности в первые десятилетия после схизмы (*Живов* 1992). Если справедливо упомянутое предположение Л. Мюллера (1999) о включении Иларионом в «Похвалу Владимиру» латинской литургической формулы, то «Похвала» представляет собой первый памятник такого «двоеверия». Еще Н. К. Никольский, обратив внимание на латинские параллели в тексте «Слова о законе и благодати», полагал, что «Иларион не был представителем учения о греческой церкви как истинной, но был сторонником учения о всемирной церкви» (см. *Розов* 1968). Соответственно, обвинения в латинско-греческом «двоеверии» могли быть актуальны для эпохи схизмы на Руси. Однако, это значение термин «двоеверец» сохранял на протяжении всей средневековой эпохи: ср. запрет носить детей на молитву к «варяжскому (фряжскому) попу» — вести себя «аки двоверци» — в «Вопрошании Кирика Новгородца» (XII в.: *РИБ*. Т. VI. Стлб. 60), а также Кормчей и других памятниках вплоть до XVI в. (*СлРЯ*. В. 4. С. 184); показательно при этом, что обращение к волхвам, а не к попам (упомянутое в том же «Вопрошании» Кирика), за которое положена была та же епитимья, не именовалось двоеверием. Вероятно, эта традиция «латинско-греческого» двоеверия поддерживалась упомянутыми историческими прецедентами, когда русские князья обращались к романо-латинскому образцу (архитектурная программа Андрея Боголюбского) и даже авторитету папы: изгнанный Изяслав Ярославич не только искал его поддержки, обещая отдать Русь под покровительство Ватикана (ср. в Заключении о политике Даниила Галицкого), но в 1076 г. даровал Гнезненскому собору покрывало на раку латинского миссионера Войтеха-Адальберта (*Назаренко* 1999. С. 364—365).

При этом понятие «двоеверие» приобретает и более широкое значение — нетвердость, колебания в вере вообще, следование «кривой», а не правой вере: в сборнике поучений «Златая цепь», ранний список которого относится к концу XIV в., перечисляются «Божии врази, жидове, еретици и держаще кривую веру, совращающеся на иноверье и прящеся по чюжеи вере и хваляще(с) чюжею верою и двоеверье любяще» (ср. *СДЯ*. Т. 3. С. 112; Т. 4. С. 296). Очевидно, сам термин «двоеверие» восходит к Кормчим книгам и представляет собой кальку с греческого (*Бенешевич* 1907. С. 684; *СДЯ*. Т. 3. С. 112). Как мы видели, он обретает свое «языческое» содержание лишь в специфическом контексте — в «Словах», направленных против идолопоклонников. Но и это содержание имеет чисто книжный характер — форму глоссы, «исторического» комментария к основному тексту, исполненного ветхозаветного идолоборческого пафоса.

https://RodnoVery.ru

Естественными для древнерусской книжности стали конструкции, при которых латыняне и двоеверцы объявлялись врагами истинной веры, худшими, чем откровенные еретики, иудеи и язычники (эллины), а их культы приравнивались к религиям прочих иноверцев. «Отсюда, — пишут Лотман и Успенский, — возникает некоторый синкретический образ "чужой веры" вообще. Древнерусские книжники могут говорить о "Хорсе-жидовине" и "еллинском старце Перуне"» (*Успенский* 1994. С. 227). Пара языческих богов, выделяемая в «Словах» против идолопоклонников из Владимирова пантеона, — Перун и Хорс — получает свою этнокультурную атрибуцию в «Беседе трех святителей» в соответствии с традиционной «парой» врагов христианства — эллинов-язычников и иудеев: ср. обличение в «Слове Иоанна Златоустого» тех, кто внимает «кощюнам елинским и басням жидовьским»[53] (ср. *Подскальски* 1996. С. 409; о «Хорсе-жидовине»: *Васильев* 1995). Напротив, языческие черты приписывались латинскому иноверию или ереси: так латинян и русских еретиков-стригольников обвиняли в поклонении земле как матери (ср. *ПВЛ*. С. 51—52; *Смирнов* 1913. С. 260 сл.). Естественно, такие конструкции далеки от реалий древнерусской жизни. Более того, именно в позднесредневековый период обличения в «язычестве» обрастают все новыми «реалиями»: в упомянутой статье Устава князя Владимира к практикующим еретичество, ведовство, потворы, чародеяние, волхование, кобение (кобь — гадание), зелеиничество добавлены те преступники, что «молятся твари, солнцу, луне, звездам, облаком, ветрам, кладезям, рекам, горам, камениам, или июдейское ослепление, Рефану (Ремфану — Сатурну?: ср. Деян. 7.43, *В. П.*), денници, Молоху моавитскому идолу служение, или пасху празнует кто с иудеи» (*ДКУ*. С. 77—78; ср. также более ранние обличения в Кормчих: «И еже жруть бесом, и болотом и кладезем, и иже поимаються без благословенья» и т. д. — *Щапов* 1978. С. 178).

Стало быть, книжные построения не снимают поставленной проблемы — насколько реальным был конфликт двух вер, языческой и православной? Действительно, события первого века истории христианства на Руси, казалось бы, демонстрируют очевидное противостояние двух религий — старой и новой, язычества и христианства. Противостояние это определенно отмечается летописью под 944 г., почти за полвека до официального крещения Руси, и особенно в правление Святослава. Тогда при заключении договора с греками христианская часть княжеской дружины клялась в церкви Ильи (расположенной, как сейчас выяснилось, в Константинополе), а языческая часть — в Киеве на холме у идола Перуна, Святослав же порицал, но не преследовал тех, кто принял крещение. Однако уже здесь формальное противостояние двух вер служит единой цели — установлению легитимных отношений с Византией: предполагать религиозный конфликт внутри княжеской дружины здесь оснований нет — скорее, следует вспомнить о давнем (880-е гг.) сообщении Ибн Хордадбеха о том, что русские купцы предпочитали называться христианами, чтобы облегчить доступ на международные рынки.

---

[53] Ср. также в Рязанской кормчей 1284 г.: «Елиньским баснем последуя да или жидовьским обычаем, аще не престанет ся о(т) того да изверже(т)с» — будет отлучен от церкви (*СДЯ*. Т. 1. С. 107).

https://RodnoVery.ru

Приведенное сообщение летописи о клятве языческой и христианской руси породило иную гипотезу об исходных взаимоотношениях язычества и христианства, распространенную в работах о древней Руси и кажущуюся ныне наивной. Исследователи обратили внимание на соответствие функций ветхозаветного громовника — пророка Ильи, в церкви которого клялась христианская русь, функциям громовержца Перуна в славянской мифологии: эти функции оставались главными в образе Ильи для славянской фольклорной традиции. И хотя дело здесь не в «подборе» святого, который соответствовал бы представлениям руси о верховном боге, ибо культ Ильи был характерен для Константинополя в IX и X в. (как отметил С. А. Иванов), в клятве руси налицо взаимодействие двух религий, которое, как считал еще А. Н. Веселовский, не могло не коснуться содержания собственно языческих верований. Правда, основатель «исторической поэтики» предполагал, что культ св. Власия мог послужить основой для культа Волоса как скотьего бога (ср. *Плюханова* 1992. С. 44—45 и выше, о преображении русалий в русалок), но это предположение (в духе «исторической школы») слишком напоминает древний и средневековый эвгемеризм, когда языческим богам приписывалось земное происхождение, а их культы выводились даже из христианских культов, как культ Святовита из поклонения св. Виту в «Славянской хронике» *Гельмольда* (II,12)[54].

---

[54] Ср. новгородскую церковь Власия, расположенную на Волосовой улице и позднейшую книжную легенду — «Сказание о построении города Ярославля», где было селище, называемое Медвежий угол, и урочище (оболонь для выгона скота) — *Волосова логовина*. Там стоял идол Волоса, у которого горел неугасимый огонь — к нему был приставлен волхв, обреченный на сожжение, если огонь погаснет. При первом выгоне скота (у славян — весенний Юрьев день) Волосу приносили в жертву тельца и телицу. Жители Медвежьего угла клялись Волосом в верности князю Ярославу, но сами выпустили на князя «лютого зверя»: Ярослав сразил зверя секирой и построил на том месте церковь Ильи. Язычники продолжали поклоняться Волосу, пока не наступила засуха, и идол Волоса был срублен; но скот и люди погибали, когда проходили по Волосовой логовине (там слышались «сопели и гусли и пение» бесов): тогда на месте «керемети» — святилища Волоса — была воздвигнута церковь Власия, и бес был сокрушен. Летописные основы книжной легенды очевидны: здесь и клятва Волосом, скотьим богом, и известие о голоде, которое приводится в летописи под 1024 г. в связи с первым «восстанием волхвов» и его подавлением Ярославом. Вероятно при этом, что вторичный книжный источник воспроизводит древний мифологический сюжет, в котором Илья составляет пару с Власием как некогда Перун соотносился с Волосом (ср. *Иванов, Топоров* 1974. С. 55 и сл.; *Успенский* 1982. С. 34 и сл.). Не менее очевидно, что «Сказание» составлено в древнерусских традициях обличения язычества, где дохристианский культ сопоставляется с «бесовским плясанием» и ему приписываются черты, свойственные культам «инородцев», — такова кереметь, обозначение сакрального урочища у финских и тюркских народов Поволжья. В «Житии Авраамия Ростовского», составленном в XV в., говорится даже о каменном идоле *Велеса*, которому язычники поклонялись на *Чудском конце* Ростова и который был сокрушен святым (о позднем характере этой вставки в Житие см. *Ключевский* 1989 а. С. 31—32). Вообще имя *Велес*, встречающееся во вставке о создании каменных идолов в апокрифическое «Хождение Богородицы по мукам» наряду с именами Перуна, Трояна и Хорса (*БЛДР*. Т. 3. С. 308), имеет параллели в древнерусских хронографических компиляциях — т.н. Еллинских летописцах, где Велес (Велос) — античный Бел, царь Египта, сын Посейдона (ср. *Творогов* 1979. С. 11).

https://RodnoVery.ru

Уже отмечалось, что такого рода эвгемеризм не был свойствен древнейшей русской православной традиции: упомянутый «эллинский старец Перун» — глосса, вставка в текст южнославянской «Беседы трех святителей», сделанная не ранее XIV в. (*Васильев* 1995. С. 13)[55]; конечно, русские книжники и ранее — в цитированной глоссе из Хроники Малалы — могли отождествлять «египетского царя» Гефеста со Сварогом, следуя византийскому образцу, но все это имело отношение к иным «языцем», но *не к Руси*: ср. позднейшее (XVI в.) апокрифическое «Слово и откровение святых Апостол» — «Мняще богы многы, Пероуна и Хорса, Дыя и Трояна... то человецы были суть стареишины, Пероун в Елинех, Хорсь в Кипре, Троянь бяше цесарь в Риме» (*Гальковский* 1913. Т. 2. С. 51—52). Так же не было свойственно русской православной церкви стремление адаптировать местные языческие культы к новой реальности. И хотя в упомянутом предисловии к Новгородской Первой летописи говорится о златоверхих церквах, поставленных на горах, «куда же древле погании жряху бесом», это следует считать «общим местом» христианской литературы, а не сознательным стремлением построить церковь на месте языческого капища. Таким «сознательным» подходом отличалась «начальная» церковная политика Константина Великого; в «Законе судном людям», первом славянском юридическом сборнике, переведенном еще первоучителем Мефодием, говорится: «Святый Костянтин первыи закон вписа в преда, тако глаголя: яко всякое село, в немже требы бывають и присяги поганьски, да отдадуть в Божии храм». Эту политику унаследовала западная церковная организация, стремившаяся заместить старые культы новыми так, чтобы язычники приносили старые жертвы новому Богу. Но в славянском «Пространном житии Кирилла» как раз обличаются немецкие священники, которые вновь крещеным мораванам «не браняху жрьтьвь творити по прьвому обычаю, ни женитьвь бесчестныих» (*Климент Охридский*. Т. 3. С. 105; ср. *Флоря* 1988. С. 128—131; ср. также о послании Григория Великого по поводу крещения англосаксов: Гуревич 1981. С. 108—109; ср. Подскальски 1996. С. 35 и сл.). Древнерусское христианство продолжало эту традицию ревностного благочестия. Владимир дал на содержание церкви каноническую ветхозаветную десятину, участие же священников в «требах», «рожаничных трапезах», приносимых по «языческой» традиции Богородице, осуждалось православной церковью[56]. Западный исследователь (Подскальски 1996. С. 347) заключает, что на Руси «борьба с остатками язычества, а лучше сказать, против удобного симбиоза (курсив мой — В. П.) христианства и язычества была направлена

[55] Другая «эвгемерическая» глосса, на которую мое внимание обратил А. А. Турилов, представляет собой толкование к псалму 52.6 в Толковой Псалтыри рубежа XIV—XV вв. О сторонниках царя Саула — противниках Давида — сказано: «яко Бог рассыпа кости человеком угодником». Русский книжник интерпретировал «человекоугодников» как идолопоклонников — традиционный объект обличения в Библии — и дал не менее традиционную для русской книжности характеристику этих идолопоклонников, «иже... требы полагают идолом Перуну, вилам, Роду, рожаницам, Мокоши, огневи под овином» (*Турилов, Чернецов* 1986. С. 101). Характерно, что к такой казуистике прибегнул и Иван Грозный, обвинявший Курбского в поклонении замученным царем людям (см. ниже в Заключении).

[56] Судя по тому, что запрет «варить муку на Рождество» содержался в древнеславянских Кормчих (*Щапов* 1978. С. 110), этот обычай имеет античные истоки.

https://RodnoVery.ru

не столько на рациональное переубеждение, сколько на преодоление продолжавшегося сосуществования обрядов и обычаев, смешивавшихся вследствие их внешнего сходства (например, кутья и поминальное застолье)».

Соответственно, для западноевропейской и — в меньшей мере — византийской традиции была характерна и культурная «адаптация» язычества, превращение языческих богов в легендарных или генеалогических героев — так скандинавские Один или Фрейр становились реальными конунгами, основателями правящих «исторических» династий (ср. Снорри Стурлусон. С. 11 и сл.), а императрица Ирина у Анны Комниной (Алексиада III, гл. 3. С. 121) сопоставлялась с богиней Афиной. Конечно, Афина как воплощение божественной мудрости и порядка, для греков была «риторически» совместима с христианской культурой, ибо и она противостояла оргиастическим культам и «бесовщине» (как Комнины противостояли «бесовской» богомильской ереси). Последователь патриарха Фотия ритор Арефа, архиепископ Кесарийский, обличает любителя античной поэзии, обыгрывая миф об Афине, проклявшей флейту Диониса: « Дуй, пожалуйста, во флейту, если тебе позволит это достолюбезная Афина... После этого прибегни к театрам, к мимам, к лицедеям и ко всяческой подобной мерзости, с ее помощью выводя мудрость на позорище, если уж угодно тебе ликовать с Дионисом и бесами!. Им ты принесешь в жертву, не таясь, порождения твоих словес и будешь править оргию вместе со всем фиасом, с силенами, с сатирами, с менадами, с вакханками» (*Аверинцев* 1996. С. 284). Византийская риторика в русском — даже княжеском — быту оборачивается полным осуждением светских утех монахом-игуменом Феодосием и монахом-книжником Нестором: после убийства Бориса и Глеба Святополк Окаянный «любяй вино пити с гусльми и с младыми светникы» (*ПВЛ*. С. 62) — «дьявол лстить ... всячьскыми лестьми пребавляя ны от Бога, трубами и скоморохы, гусльми и русальи. Видим бо игрища утолочена, и людий много множьство на них... позоры деюще от беса замышленаго дела, а церкви стоять».

Для древнерусских книжников языческие боги — это бесы, нечистая сила, нежить, с которыми не может быть связан никакой мифоэпический сюжет — это «эллинские кощуны и жидовские басни». Античных богов не существовало, их идолы, в противоположность православным иконам, — изображение не бывших вещей: ср. цитируемое в древнерусском сборнике XIII в. толкование на Исход (20.4) Феодорита Киррского: «В(опросъ) Идолъ и подобье кое имать различье? От(ветъ) Идолъ оубо не бывъшихъ вещии есть идолъ, подобье бывъшихъ вещии есть подобье. Преже бо творяху елини образныя образы, то соуть идоли, не соуть бо бывъшихъ вещии подобье, нъ излияно ли выдолото, а не написано, якоже по подобью написаныи образъ» (*Алексеев* 1988. С. 183). Уже говорилось, что народные обычаи для церкви — «поганские» и даже не собственно «народные», ибо «новый» русский народ — народ христианский, а **чужие**: и в середине XVI в. «Стоглав» запрещал «бесовские песни», плясание и скакание на Иванов день, Рождество и Богоявление как «еллинские бесования» (Стоглав. Главы 92—93. С. 238—244; ср. *Клибанов* 1994. С. 50—51). В отношении к ним, в первую очередь — в цитированных поучениях и словах, будь они посвящены латинской вере или языческому суеверию, возможно лишь решительное осуждение (*Живов* 1993). И вместе с тем этот ригористический подход церкви к славянским языческим культам был

https://RodnoVery.ru

подходом **историческим**, ибо эти культы действительно были присущи «язычам» — восточнославянским племенам, но не русским — новому народу; этот исторический подход не мог опираться на традиционный (первобытный) эвгемеризм, когда племенные первопредки или основатели династии оказывались прямыми потомками богов, — у нового русского народа не было племенных первопредков, и даже призванная из-за моря династия имела известные исторические корни.

6.1. Восстание волхвов: языческая реакция или милленаризм?

Считается очевидным, что непримиримость новых христиан делала неизбежными их конфликты с упорствующими язычниками на религиозной почве. Примерами тому считаются упомянутые летописцем появления волхвов в Киеве и Новгороде (все под 1071 г.) и восстания, руководимые волхвами в Суздальской земле в 1024 г., а также в Ростовской и Белозерской землях в 1071 г.[57] — им приписывается даже убийство первого ростовского епископа Леонтия, хотя, скорее, он был назначен на эту кафедру после подавления восстания (ср. *Щапов* 1989. С. 46—47). В Киеве волхв пророчествовал о том, что Днепр потечет вспять и Греческая земля поменяется местами с Русской; но самозванный пророк сгинул в ту же ночь. В Новгороде дело зашло дальше, волхв обещал явить чудо и пройти по Волхову как по суше, и прельщенный волхвом народ хотел убить епископа — церковного иерарха поддержали лишь князь Глеб Святославич и дружина, все же «люди» стали на сторону волхва. В Суздале, Ростове и Белоозере во время неурожая волхвы возмущали народ, избивая «старую чадь» за то, что она «держат гобино» — урожай (1024 г.), и обвиняя «лучших жен» в том, что они прячут снедь (1071 г.). В 1024 г. сам князь Ярослав расправился в волхвами и «рек сице: "Бог наводить по грехом на куюжду землю гладом, или мором, ли ведромь, ли иною казнью, а человек не весть ничтоже"». В 1071 г. вступивший в прения с волхвами воевода Янь Вышатич вызнал, что они веруют в Антихриста: эти прения донесли до нас древнейший в собственно древнерусской книжности мифологический сюжет о сотворении человека. Когда Янь узнал, что волхвы убивают «лучших жен», вырезая у них из тела «любо жито, любо рыбу», он уличил их во лжи, ибо «створил Бог человека от земле ... несть в нем ничто же». Волхвы же настаивали, что им ведомо происхождение человека: «Бог мывъся в мовници и вспотивъся, отерся вехтем (ветошью — *В. П.*), и верже с небесе на землю. И распреся сотона с Богомь, кому в нем створити человека. И створи дьявол человека, а Бог душю в нь вложи». Естественно, летописец приписывал их магическую власть — как и власть других волхвов — помощи

[57] В многочисленных исследованиях этого летописного сюжета о волхвах обычно не обращают внимания на то, что в контексте летописи эти сюжеты приурочены к деяниям русских князей: пространные повествования о волхвах первом случае связаны с Олегом (см. главу 4.2), во втором (1071 г.) — со Всеславом Полоцким, рожденным «от волхования». Этот «двоеверный» сюжет, впрочем, также может иметь византийские истоки — ср. в Толковой Палее о «многих матерях, родивших не от любви, но волхованием» (*СлДЯ*. Т. 2. С 165).

https://RodnoVery.ru

бесов (*ПВЛ*. С. 76 и сл.), но насколько их верования (в описании того же летописца) можно считать языческими?

Вопрос может показаться риторическим, так как в литературе давно утвердилось мнение не только о языческом, но даже иноплеменном характере представлений, которые распространяли волхвы: в первую очередь это касается магических приемов, призванных вернуть плодородие — отобрать жито и другие припасы у скрывающих их «лучших жен», и дуалистического мифа о творении, которым давно найдены не только славянские, но и финно-угорские параллели — особенно мотиву мытья бога в бане, свойственному для этнографии севера Восточной Европы (см. из последних работ *Фроянов* 1995. С. 144 и сл.; *Ратобыльская* 1996). Действительно, поиски и расправа с женщинами-ведьмами, «отбирающими урожай», наводящими засуху («ведро») и т. п., характерны для традиционной культуры разных европейских народов: недаром позднейшая Новгородская IV летопись комментирует неясный термин «старая чадь» словом «бабы» — «бабы богомерзкие» были специальным предметом обличения древнерусских книжников. И. Я. Фроянов (1995. С. 113 и сл.) считает эти верования языческими, Суздальскую же землю — медвежьим углом, где в начале XI в. «задача христианизации едва ли была актуальной».

Археология свидетельствует об обратном. В X—XI вв. эта земля была зоной активной древнерусской колонизации, сопровождавшейся процессом интенсивной ассимиляции редкого финно-угорского населения — мери (Леонтьев 1996; ср. о сходных процессах в земле белозерской веси — *Макаров* 1997), Суздаль, как и Ростов (ср. *Леонтьев* 1997), сформировался как город в X в. и стал центром христианизации на рубеже X—XI вв. (*Седова* 1997). Процесс эволюции погребального обряда от языческой кремации к ингумации был характерен и для курганов Владимиро-Суздальского ополья. Важным показателем процесса христианизации в XI в. оказываются погребальные комплексы с крестовидными привесками так называемого скандинавского типа. В действительности они имеют византийский прототип, и более 70 таких крестов обнаружено на Руси, причем топография находок (см. *Фехнер* 1968) свидетельствует о непосредственной связи процессов христианизации с процессами «окняжения» и древнерусской колонизации новых земель. Ранние привески найдены в Киеве и на старых погостах в Гнездове и Тимереве; скопления привесок-крестиков отмечают землю радимичей, окняженную при Владимире Святославовиче (в 984 г., согласно *ПВЛ*), и Владимиро-Суздальское ополье. Это заставляет по-иному отнестись и к «восстаниям волхвов» в Суздальской и особенно в Ростовской земле.

Отповедь Ярослава Мудрого восставшим о казнях Божиих находит соответствие у Илариона: ср. его молитву — «Не попущай на ны скорби, и глада, и напрасных смертей [...], да не отпадут от веры нетвердии верою» (*БЛДР*. Т. 1. С. 56) — речь идет об отпавших от христианства. Слово архиепископа Ильи на соборе 1166 г. так рисует ситуацию в Новгородской земле: «Наша земля недавно хрьщна [...]. Сами бо ведаете оже и святии Апостоли, егда учаху люди на веру, то не тяжки заповеди заповедаху людем, нъ токмо глаголаху: хранитеся, братие, от кровоядениа, и от мертвьчины, и от давльнины, и от блуда, егоже и вы бороните детемь своимь» (*РИБ*. Т. VI. Стб. 360—361; *Смирнов* 1913. С. 128). Апостольская заповедь (Деян. XV, 29) воспроизводила

https://RodnoVery.ru

«первый» завет, данный «языкам» — потомкам Ноя (на который ссылался в полемике с хазарскими иудеями еще первоучитель славян Кирилл — Житие Константина, гл. X. : *БЛДР.* Т. 2. С. 44). К потомкам Ноя относился в летописи и «словенский язык», но летописец и обличители язычества утверждали, что славянские племена (за исключением полян у Нестора) не следовали этому завету — «живяху в лесе, яко же и всякий зверь, ядуще все нечисто, и срамословье в них пред отьци и пред снохами, и браци не бываху в них, но игрища межю селы [...] и ту умыкаху жены собе» и т. д. (*ПВЛ.* С. 11); в упомянутом «Слове», приписанном Иоанну Златоусту, о двоеверцах говорится, что они «кумирьскую жертву ядять и кровь и удавленину и зверем уядено и птицами угнетено» (ср. *Смирнов* 1913. С. 130).

Эти обвинения не выдвигались против «волхвов». Полемика Яня с волхвами обнаружила дуалистические представления, в целом несвойственные славянской языческой мифологии (функции балтийско-славянского Чернобога, которого Гельмольд сравнивает с дьяволом, и реальность реконструируемого образа Белобога остаются неясными — см. из последних работ: *Михайлов* 1995; *Толстой* 1997. Т. 1. С. 271—279). Новые и более пристальные исследования истоков дуалистического мифа о творении (см. о собственно древнерусских мотивах этого сюжета — *Кузнецова* 1998; ср. *Димитрова-Маринова* 1998) не отменяют старого вывода о влиянии средневековых дуалистических ересей, в первую очередь — богомильства, на раннесредневековое славянское мировоззрение. Это влияние, судя по всему, затрагивало не одних книжников — составителей апокрифических сказаний о Тивериадском море и сотворении Адама: следы богомильства исследователи обнаруживают в появлении на Руси не только волхвов, но и «еретиков», что может свидетельствовать о деятельности миссионеров, характерной для движения богомилов (ср. *Голубинский* 1997. Т. 2. С. 791—793; *Оболенский* 1948. С. 277—283; 1998. С. 131 и сл., 229; *Бегунов* 1973. С. 27—28; апокрифические тексты см.: *ПЛДР.* XII в. С. 149—154, 649—650). Характерно, что и цитированное поучение «О вдухновении духа в человека», противопоставляющее Бога роду, содержит ссылку на еретическое учение «от проклятых болгар» (*Галъковский* 1913. т. 2. С. 97—98) — богомилов.

Последнее предположение важно для понимания «восстаний волхвов», которые в русской книжности означали не только языческих жрецов и магов, но и приравнивались к еретикам: согласно Иоанну Дамаскину, вера в волхование и суеверия вообще измышлялись еретиками (О драконах и привидениях: *Иоанн Дамаскин.* С. 225; ср. Хронику Амартола: «начало же новых еретик бы(с) о(т) Симона волхва»: *Истрин* 1920. С. 268: 156 в); эллинскими бесованиями и ересью именует народные обычаи Стоглав (обличительная 41 глава).

Ересь богомилов по сути — милленаристское, эсхатологическое движение внутри христианства; явно милленаристскими, предвещающими конец света, были и пророчества волхва в Киеве; чудо же, которое обещал сотворить новгородский волхв, очевидно, претендует на повторение евангельского хождения по водам. Неповиновение волхвов властям не только церковным (в Новгороде волхв хотел «погубить епископа», в Ростове восставшим волхвам приписывается иногда убийство епископа-миссионера Леонтия), но и светским — также характерная черта богомильства (ср. *Оболенский* 1998. С. 131 и сл.; 304 и сл.): в популярном на Руси (по крайней мере с XII в.) сочинении

https://RodnoVery.ru

Козмы Пресвитера против богомилов говорится, что те — «новые апостолы и предтечи Антихристовы (волхвы в летописной полемике с Янем говорят, что, веруют в "Антихреста"), готовящие людей к пришествию сына погибельного» и учащие «не повиноваться властителям своим», хулящие богатых, ненавидящие царя, ругающие старейшин (ср. «старую чадь» летописи), укоряющие «боляр», мнящие работающих на царя и господина «мерзкими богу» (*Бегунов* 1973. С. 342). Конечно, в этой «программе», равно как и в самих «восстаниях волхвов» не следует прямо усматривать «классовую борьбу», антифеодальное движение смердов (как это должны были делать, в соответствии с установками советской историографии, многие исследователи — ср. их критику: *Фроянов* 1995), но «социальный протест» и направленность движения против старой чади и «лучших жен» очевидны.

Само продвижение волхвов в 1071 г. от Ярославля до Белоозера, по Волге и Шексне, через колонизованные славянами земли мери и веси, указывает, во-первых, на его «надплеменной» характер, во-вторых, на то, что их маршрут связан с путем сборщиков дани — самого Яня Вышатича: голодные смерды изымали «гобино», на которое претендовали и кормящиеся данщики князя. Д. Оболенский (1998. С. 304—305; 1948. С. 277—283) сравнивает волхвов с пророками, появлявшимися в годы стихийных бедствий и проповедовавшими спасительное возвращение к традиционным — языческим — ценностям: такие пророческие движения хорошо известны по данным культурной антропологии у племен, принимавших христианство в колониальную эпоху[58]; маститый византинист утверждает при этом, что «севернорусские волхвы, пытаясь возродить языческую культуру своих предков, использовали в XI в. учение, прямо восходящее к балканским богомилам» (С. 305; ср. *Гальковский* 1916. Т. 1. С. 131—142). Действительно, если опираться на данные летописи, древнерусские власти столкнулись в XI в. не просто с «языческой реакцией» на крещение, имевшее место в конце X в., а с эсхатологическим «пророческим» движением, происходившим в экстремальных условиях — разрушения традиционных племенных устоев, княжеских поборов, христианизации, половецких набегов и голода. Однако специфика этого движения в Верхнем Поволжье и Белозерье заключалась в том, что в этих областях древнерусской колонизации и этнического смешения славянских и финно-угорских племен (ср. Макаров 1997, Леонтьев 1996) невозможно было возродить «языческую культуру своих предков», ибо тако-

[58] Милленаристские движения — типичная реакция на христианизацию в традиционных обществах: характерно при этом, что приход тысячелетнего царства справедливости воспринимался как время *изобилия* — в его ожидании «пророки» требовали обобществления имущества, отказа от собственности (вплоть до одежды), племенных обычаев (включая экзогамию). При видимой антихристианской — точнее, антимиссионерской — направленности этих движений аборигенами активно воспринимались новые ценности, и материальные, и духовные: папуасы были убеждены, что белые, вырвав страницу из Библии, скрыли от них аборигенное происхождение Иисуса; один из их пророков принял имя Моисея и удалился на гору, поименованную Кармел, местные селения были переименованы в Иерихон, Вифлеем и т. д. Наконец, для довершения сходства, можно привести еще один новогвинейский пример: один из пророков объявил, что их богом не может быть Бог белых людей — им должен стать его противник Сатана, которого тот сам видел в преисподней (ср.: *Уорсли* 1963; *Элиаде* 1998. С. 206 и сл.).

https://RodnoVery.ru

вой для населения этих регионов практически не существовало. Напротив, Верхнее Поволжье (особенно Волго-Клязьминское междуречье) было регионом раннего распространения христианства, о чем можно судить по многочисленным находкам крестов-тельников (ср. *Петрухин* 1995. С. 222 и сл.) византийского происхождения. Эти находки не свидетельствуют, конечно, о прямых связях с Балканами и, тем более, с богомильством (богомилы не признавали святости креста как орудия казни), но они свидетельствуют о том, что движение волхвов проходило в области, где процессы христианизации зашли достаточно далеко.

А. М. Панченко (1996. С. 89 и сл.) сопоставил движение волхвов в Верхнем Поволжье с позднейшими обличаемыми Стоглавом ватагами скоморохов, «по шестьдесят, по семьдесят и до ста человек», которые «по деревням у крестьян сильно едят и пьют, и из клетей животных (житниц) грабят, и по дорогам людей разбивают». Скоморохи в древней Руси, конечно, — не язычники, но носители той «кромешной» маргинальной культуры, которая сочетала христианские мотивы (распевание духовных стихов) с народными обычаями. В случае, обличаемом Стоглавом, речь идет об «обходных» обрядах типа колядования, когда распевающие колядки ватаги требуют подарков и грозят разграблением имущества скупым хозяевам. Древнерусские скоморохи, очевидно, были продолжателями той народной традиции, которая так и не была подавлена в средневековую эпоху[59]: во всяком случае, тот же Стоглав запрещает не только «насильство и безчиние» скоморохов, но и безусловно милленаристское пророческое движение. В вопросе 21 главы 41 говорится: «Да по погостем и по селом, и в волостях ходят лживые пророки, мужики и жонки, и девки и старыя бабы, наги и босы, и волосы отрастив и распустя, трясутся и убиваются, и сказывают, что им является святая Пятница, и святая Настасия, и велит им заповедати Християном канон (ср. выше о худых номоканунцах — *В. П.*); они же заповедают Християном в среду и в пятницу ручного дела не делати, и женам не прясти, и платья не мыти, и каменья не разжигати, и иные заповедают богомерзкия дела творити, кроме Божественных писаний, что все нагим и босым и лживым пророком запретити, чтоб миру не соблазняли». Собственно и эти «ватаги» имели ветхозаветную параллель: Самуил предрекает только что помазанному на царство Саулу, что он встретит среди иноплеменников (филистимлян) «сонм пророков, сходящих с высоты, и пред ними свирели и тимпаны, сопели и гусли, и они пророчествуют» (1 Царств 10.5). А. Н. Веселовский (1872) сравнивал с богомильскими проповедниками русских «калек перехожих», распевавших те самые духовные стихи, которые питались апокрифическими сюжетами.

Естественно, как и всякое народное религиозное движение, «идеология» волхвов должна была синкретически включать традиционные магические приемы и представления разноэтничного (в том числе финно-угорского)

---

[59] Выше говорилось о «несчастных случаях», которые имели место в результате русальных боев ряженых в Македонии; не менее характерен и другой эпизод в Македонии XIII в., когда «колядующие» — требующая подарков молодежь — расправились с пастухом, отказавшимся дать им сыра: увлекшимся участникам календарного обхода была назначена епитимья, что заставило архиепископа еще раз напомнить о бесовском содержании игрищ (*Литаврин* 1974. С. 172).

https://RodnoVery.ru

происхождения. Расправа же Яня над волхвами включала традиционное для русского раннефеодального быта и уже упомянутое «бесчестье» — воевода велел «поторгати браде ею», вырвать бороды — и не менее традиционную кровную месть: он выдал волхвов на расправу родичам убитых женщин (по летописной датировке, это произошло как раз накануне введения Ярославичами виры, заменяющей кровную месть: см. о связи расправы над волхвами с нормами «Русской правды» — *Романов* 1965. С. 96 и сл.). Эти акты воеводы были исполнены в летописи особого значения: его полемика с волхвами напоминает полемику с богомилами при Алексее Комнине (*Анна Комнина*. XV. 8— 10) — и волхвы, и еретики убеждены, что власти не могут им «створити ничтоже». Волхвы надеялись не только на помощь своих богов[60], они рассчитывали, что их, как «смердов» князя Святослава Ярославича, предадут княжескому суду; древнерусское церковное право запрещало смертную казнь за волхование (Ответы митрополита Иоанна II: «не до смерти убивати, ни обрезати их телеса: не бо примаеть церкъвное наказанье и оученье» — *РИБ*. Т. VI. Стб. 4), но предусматривало казнь за ересь — у волхвов была возможность избежать смерти. Воевода нашел традиционный способ расправы с волхвами; так же и князь Глеб в Новгороде не довел дело до суда, убив волхва во время полемики и продемонстрировав неспособность того предсказать даже свое собственное будущее.

Ритуальный акт, завершающий расправу над волхвами в 1071 г., очевидно, имеет больше отношения к «язычеству»: убитых волхвов повесили на дубе, и их трупы растерзал медведь. Сочетание в описании этого обряда самых мифологизированных в Восточной Европе дерева и зверя дает простор для интерпретаций и этнической атрибуции отправителей этого ритуала. Ясно лишь, что трупы волхвов не были захоронены, а были оставлены на съедение диким зверям: для архаичной славянской обрядности действительно характерно подобное обращение с телами вредоносных — «заложных» — покойников (ср. *Фроянов* 1995. С. 155 и сл.; неславянский сравнительный материал — *Ратобыльская* 1996. С. 59 и сл.); их погребение оскверняло «мать-землю» и могло вызвать неурожай — голод, вызвавший восстание волхвов, актуализировал эти представления. Висельник считался самым нечистым из «заложных» (см. соответствующую статью в *ЭССД*. Т. 1. С. 377—379), нарушавшим космический порядок — отношения между небом и землей; магия подвешивания на дереве, напротив, призвана была восстановить этот порядок (ср. *Лысенко, Островский* 1990, С. 116—119). Подобные обычаи, как и веру в волховство в целом, обличал в конце XIII в. Серапион Владимирский, связывая их при этом не с двоеверием, а с *маловерием* («Слово о маловерье» — *ПЛДР*. XIII в. С. 452—454): «ныне же гнев божии видящи и заповедаете: хто буде удавленика или утопленика погребл, не погубите людии сих, выгреби-

[60] Действительно, богомилы, в описании очевидицы процесса Анны Комниной (С. 419 и сл.), были уверены, что «могут безболезненно перенести любое наказание, ибо ангелы якобы вынесут их из самого костра». Для понимания русского «двоеверия» и его истоков интересно, что и палачи перед казнью ересиарха богомилов Василия в Константинополе боялись, что «бесы» похитят его невредимым из пламени костра — чтобы убедиться в действенности огня, сначала они бросили в костер плащ богомила (ср. *Каждан* 1968. С. 143 и сл.).

https://RodnoVery.ru

те... О, маловерье!... Потоп бысть при Ное не про удавленаго, ни про утопленика, но за людския неправды...» (это «маловерье» в отношении вредоносных — т. н. заложных — покойников сохранялось вплоть до нового времени: похороненных самоубийц считали виновниками стихийных бедствий — см. *Зеленин* 1995). Показательно, что к «поганьским обычаям» епископ относил прежде всего не только веру в волховство, но и смертную казнь через сожжение (там же, С. 450): видимо, еще актуальны были воспоминания о языческом обряде кремации. Но главным в движении волхвов — во всяком случае, для княжеского воеводы и летописца — были не эти ритуалы, воспринимаемые как религиозно «нейтральные», связанные с обычным правом, а не бесовские: главным оставался дуалистический (эсхатологический) пафос.

По сути, это движение можно считать если не «еретическим»[61] (см. обзор новой литературы — *Подскальски* 1996. С. 73—74), то по своей форме соответствующим новому учению о последних временах, библейским чудесам и пророчествам, то есть движением, возникшим под прямым воздействием христианства. В этом отношении оно было противоположно тем «циклическим» календарным ритуалам «обхода» дворов, которые долго сохранялись в народной христианизированной традиции.

Это не значит, что сама христианизация Руси была процессом бесконфликтным. Конечно, летописное повествование о том, что киевляне с радостью принимали крещение в 988 г. (как они с этикетной «радостью» принимали на стол князей, которых потом сами же изгоняли — ср. *Еремин* 1966. С. 113), противоречит другим, более привычным для историка сообщениям о крещении огнем и мечом и даже последующему тексту Нестора о плаче, которым сопровождали новообращенные своих детей, отправляемых на учение книгам. И вместе с тем, разительные перемены в древнерусской культуре XI века свидетельствуют о том, что ситуацию конфликта старой и новой веры нельзя понимать упрощенно как конфликт новой государственной идеологии и традиционной народной культуры. Дело здесь не только в слабости архаических языческих культов, в невозможности объединить племенных богов в единый пантеон, хотя такая попытка и была предпринята князем Владимиром накануне крещения Руси, в 980 г. Дело, видимо, в том, что потребности государства — князя и его дружины — и народа, формирующейся надплеменной общности, участвующей во всех предприятиях нового государства, в новой надплеменной государственной религии совпадали.

Исследователь феномена «русской святости» утверждает, что «христианское понятие святости вводилось сверху не постепенно, стыдливо, почти тайком, но решительно и принципиально: требовалось не просто принятие новой веры через крещение, но отречение от старой, и только в этих условиях важнейшее понятие "святость" не подверглось языковому переименованию» (*Топоров* 1995. Т. 1. С. 489).

Археология действительно свидетельствует о быстром распространении христианства — прежде всего погребального обряда, ингумации — вглубь и вширь. Раньше всего такая трансформация погребального обряда охватила

[61] А. А. Медынцева (1999) связывает антиеретические граффити XI в. на стенах Софии Новгородской с движением волхвов; характерна надпись, в которой бес противопоставляется Богу как сотворившему небеса.

https://RodnoVery.ru

Русскую землю в узком смысле — Среднее Приднепровье с Киевом, Черниговом и Переяславлем. Это естественно — все три города были центрами христианизации, в Чернигове и Переяславле уже в XI в. существовали митрополии (*Щапов* 1989. С. 56—62).

Первоначально исследователи отнесли обряд погребения в могильной яме под курганом к «этнической» характеристике племени полян, в результате чего практически вся Русская земля в Среднем Поднепровье оказалась включенной в полянскую племенную территорию; однако последние изыскания показали, что речь здесь не может идти о каких-либо племенных традициях — новый обряд характеризовал новую этническую общность, «русских людей»; древнерусскую народность и ее культуру (*Петрухин* 1995. С. 236 и сл.) в ее главных центрах, в том числе и на погостах X в., расположенных далеко от Среднего Поднепровья — в Гнездове, Тимереве и др.

С отказом от кремации на древнерусской периферии — в землях смоленских кривичей, вятичей и др. вплоть до русского Севера (ср. из последних работ — *Макаров* 1997. С. 151 и сл.; сб. *Церковная археология* 1995. Ч. 1) первоначально хоронили не в могильных ямах (как требовал традиционный христианский обряд), а «на горизонте» — на поверхности почвы под курганом. Обряд погребения в могиле распространился лишь в XII в, к тому же времени относятся более частые находки крестов в могилах (*Седов* 1993), к концу XII в. начинает исчезать и обычай насыпать курганы. На протяжении XI—XII вв. при совершении погребения продолжают использовать огонь — в основании курганных насыпей археологи прослеживают ритуальные кострища (ср. фольклорный обычай «греть покойника»), которые считаются, как правило, пережитком обряда кремации. Наличие подобных пережитков, а также погребального инвентаря, различий в ориентировке умерших (при абсолютном господстве западной) воспринимаются как свидетельство «двоеверия», религиозного синкретизма в русской деревне. Однако, общие тенденции развития погребального обряда в XI—XII вв. от Приднепровья до Белозерья, безусловно, отражают единый по направленности процесс христианизации. Важный вывод, который можно сделать из наблюдений за эволюцией обряда, — это постепенное и, стало быть, не насильственное восприятие христианских идей, в частности идей, связанных с представлениями о «том свете» и эсхатологией.

В русском (и славянском) фольклоре мотивы ада и загробной жизни сильно эсхатологизированы: даже традиционный индоевропейский мотив переправы на тот свет связан с темой греха и добродетели, Страшного суда (ср. последние публикации духовных стихов — *Голубиная книга*. С. 254 и сл.; Стихи Духовные. С. 237 и сл. и т. п.). Напротив, общинные культы, связанные с посюсторонним миром, будь то *календарные* или *семейные* обряды или культ мертвых благодетельных *родителей* и упырей, *заложных* мертвецов (ср.: *Зеленин* 1995), включали многочисленные элементы и мотивы, которые считались церковью языческими и подвергались преследованиям со стороны и церковных, и светских властей вплоть до эпохи Просвещения (ср. *Покровский* 1981).

Е. В. Аничков усматривал в основе этих культов «сельскохозяйственную религию, обращающуюся непосредственно к стихиям, т. е. к самой природе»: «боги тут не при чем» (*Аничков* 1914. С. 299). В современной культурной антропологии таким образом различаются магия и религия: «религия —

https://RodnoVery.ru

форма очеловечения мира, придания ему антропоморфных черт и свойств; религия связана с "олицетворением" этих признаков и наделением ими божеств. Магия же — как бы "оприроднивание" человека, который в себе обнаруживает качества всего остального мира и воспринимает себя как органическую его частицу» (*Гуревич* 1981. С. 163). «Магическое» и «религиозное» отношение к миру взаимно дополняли друг друга во всякой традиционной культуре. Теистические религии отделяли себя от всякого рода «магизма», приравнивая к нему любое «иноверие»: «латинские» обряды для русских книжников были сродни идолопоклонству (поклонению небу и земле). Следует прислушаться к исследователю «пережитков язычества» Н. М. Гальковскому (1916. Т. 1. С. 142): «Русские люди обыкновенно не замечали своего двоеверия: народная масса считала себя истинно христианской». Термин «двоеверие» оказывался, таким образом, включенным в систему противопоставления «истинной веры» и иноверию, и традиционной магии — систему, свойственную, как уже говорилось, «религиозному ригоризму» древнерусских книжников (ср. *Живов* 1993. С. 55), но не свойственную русской традиционной культуре, осознававшей себя как христианскую. *Итогом* этого самосознания, сформировавшегося в раннесредневековую эпоху, стало распространившееся с XIV в. новое значение слова *крестьяне*, обозначавшее сельских жителей, земледельцев.

https://RodnoVery.ru

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«ПОГИБЕЛЬ РУССКОЙ ЗЕМЛИ» И ИДЕЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ РУСИ

Заключение очерков древней культурной истории Руси не может быть сведено к перечислению неких «итогов» государственного, этнического и культурного развития. Домонгольский период истории Руси можно считать и завершенным (даже отделенным «эпической дистанцией»), и незавершенным — «открытым» для дальнейшего развития. Само летописное повествование свидетельствует об этой открытости, ибо летописание, хоть и претерпело кризис в период монголо-татарского нашествия, не прекратилось — русская история продолжалась. По характеристике Д. С. Лихачева, «летопись фактически не имеет конца; ее конец в постоянно ускользающем и продолжающемся настоящем. Настоящее как продолжение истории, как живой и вечно продолжающийся итог, — это своеобразное историческое восприятие сказалось также и в самой форме сводов, соединяющих старый документально ценный материал и продолжающих его новыми записями до современных летописцу событий» (*ПВЛ*. С. 293). Летописная традиция Руси продолжилась не только в Новгороде и Галицко-Волынской земле, но и была подхвачена в ее новом центре — Твери, где получивший от ордынского хана ярлык на великое Владимирское княжение Михаил Ярославич и — впервые в русской истории после Владимира Мономаха — титул *великого князя всея Руси*, и где уже в 1305 г. был создан общерусский летописный свод, включающий, помимо Повести временных лет, южные и северо-восточные летописные своды (ср. Приселков 1996. С. 159 и сл.; Лурье 1976. С. 34). Показательно (для всей древнерусской истории), что наиболее интенсивной сразу после монголо-татарского завоевания была правотворческая деятельность, были созданы Кормчие книги — собрание церковных и гражданских законов (включая Русскую правду), составлявшиеся (по инициативе митрополита Кирилла в 1270-х гг.) в недавно разоренном Киеве и в уцелевшем Новгороде, в Рязанской и Волынской землях (ср. *Тихомиров* 1968. С. 173 и сл.; *Щапов* 1978. С. 140 и сл.).

Условность и даже историческая «случайность» самого хронологического и культурного рубежа русской истории — эпохи монголо-татарского завоевания — только оттеняет условность всех прочих рубежей и «итогов». Безусловно, уже XI век был веком подведения итогов тех весьма бурных процессов этнокультурного взаимодействия и синтеза, которые проходили в IX—X вв. Итоги эти осознавались самими носителями русской культуры — прежде всего деятелями христианского просвещения Руси — как возникновение нового

https://RodnoVery.ru

народа (ср. *ПВЛ* и «Слово о законе и благодати» Илариона), «новоизбранных людей Русской земли» («Память и похвала князю Владимиру» Иакова Мниха). Конфессиональный фактор, определявший общие тенденции развития русской культуры и русского самосознания в XI в. и последующие столетия, не был отделен от государственного, что было осознано и подчеркнуто русскими писателями XI- начала XII вв., начиная с Илариона. Крестителями Руси и ее первыми святыми были князья. В похвальном слове Ольге в Повести временных лет (и Начальном своде) говорится о «русском познанье к Богу» и о том, что княгиню «хвалят рустие сынови (в Начальном своде сказано "рустие князи и сынове" — *НПЛ*. С. 120) аки началницу ибо по смерти моляше Бога за Русь» (*ПВЛ*. С. 32). В каноне св. Ольге княгиня относится к «русскому языку», с характерным «историческим» уточнением — княгиня родом из *плесковской страны* (*Рогачевская* 1998. С. 40): «русское познанье к богу» связано с самосознанием и самопознанием народного единства — «а словеньскый язык и рускый одно есть, от варяг бо прозвашася Русью, а первое беша словене; аще и поляне звахуся, но словеньскаа речь бе» (*ПВЛ*. С. 16: ср. *Толстой* 1993 и ниже). В летописной «памяти» князю Владимиру (под 1015 г. — годом его кончины) говорится, что его «память держать русьстии людье» — «новии людье, просвещени Святымь Духомь»: русский народ был «новым» — обращенным в христианство — народом; «племенные» различия, в соответствии с которыми противопоставлялись русь и словене (поляне и древляне и т. п.) в X в., равно как региональные («кыяне», новгородцы и т. п.) и социальные («рустие князи и сынове»), преодолевались сознанием этого этноконфессионального единства[1].

Наиболее последовательным воплощением этого осознания — самосознания русского народа — стала Повесть Временных лет. Начиная со Шлецера это главное историческое произведение раннего русского средневековья подвергается пристальному анализу; при этом почти каждый пассаж летописи и сами принципы ее построения продолжают порождать все новые исследовательские задачи, касающиеся не только истории русского летописания, не только начальной русской истории, но и сути и смысла русской истории вообще. В последние годы особое внимание исследователей привлек сам принцип летописания — составления погодных статей, кажущийся естественным для русской традиции, но в действительности почти не имеющий аналогов, в том числе в Византии, где хроники описывали историю по периодам правления императоров, внутри этих периодов отмечая индикты, годы и дни (ср. *Манго* 1988/89). Следы такой хронографической манеры изложения присущи и начальному летописанию, где также отмечается начало княжения русских князей, первое событие русской истории относится к началу царствования императора Михаила III, а последнее (в Повести временных лет по Ипатьевскому списку) — к концу царствования Алексея I Комнина (ср. *Обо-*

[1] Свидетельством еще более широкого — «кирилло-мефодиевского» — осознания этого этноконфессионального единства в границах (уже распадающегося) Pax Slavia Orthodoxa является использование чешских памятников — Житий Вацлава и Людмилы — для создания русской агиографической традиции, в том числе летописного панегирика Ольги и памятников борисо-глебского цикла (ср. *Рогов* 1970; *Якобсон* 1976).

https://RodnoVery.ru

ленский 1998. С. 356). Но этот принцип «работает» тогда, когда летописец основывается на предании о первых киевских князьях, когда же, начиная с Ярославичей, в русской истории множатся столы и княжения, эта система описания становится трудноосуществимой (ср. *Лихачев* 1978. С. 204—205). Кроме того, необходимость соотнесения событий русской истории с историей Византии требует использования погодных дат — такие даты и были внесены уже в текст предполагаемого Начального свода, и степень их соответствия историческим фактам до сих пор вызывает споры.

И вместе с тем очевидно, что летописный принцип был для летописцев большим, чем средство формальной организации повествования. Об этом свидетельствует и настойчивость его проведения в тех случаях, когда летописец не знал точной даты, и в случаях, когда ему не были известны события, достойные упоминания, — тогда он оставлял «пустыми» погодные статьи. Эти «пустые» годы и заставляют видеть в летописных принципах не простую фиксацию событий, а некий более глубинный смысл. В. И. Мильдон (1981) усматривал в этих погодных записях принцип «отделения времени от событий»: в отличие от западноевропейского хрониста, летописец не видел особой ценности в самом событии, в «историческом факте» — под одним годом могут быть описаны разные события или может не быть описания вообще. Латинский хронист видел себя соучастником описываемых событий — поэтому нам известны авторы большей части западных хроник; летописец отстранялся от потока событий — история с ее бесконечными неурядицами, усобицами и Божьими казнями представала в летописи как временной поток, безучастно разбитый на равные годовые отрезки этим «отстраненным» свидетелем, близким пушкинскому Пимену (ср. *Лихачев* 1979. С. 254 и сл.). В этой концепции события русской истории лишены для летописца всемирно-исторического смысла, за ними не грядет царство Божие. Напротив, И. Н. Данилевский (1995) видит в летописной хронологии с ее сбивчивым отношением к историческим событиям характерный подход монаха-книжника, наблюдающего не *про*ходящие, а *пре*ходящие «временные лета», близящийся конец истории и грядущий Страшный Суд.

Конечно, эсхатологические идеи и представление о смысле истории были присущи всякому христианскому «летописанию» (ср. *Ле Гофф* 1992. С. 156 и сл.), в том числе летописанию той страны, которая только что — *в последнюю очередь* — восприняла Благодать, и подвижники которой ощущали себя «работниками одиннадцатого часа», призванными на «последние времена» ср. упоминание Ладоги — первого города, где обосновались первые варяжские князья — как «последней земли» в летописной глоссе под 1114г. (см. 5.1). Однако пафос Повести временных лет не есть, все же, эсхатологический пафос: скорее, к этому эсхатологизму близка установка (введение) Новгородской Первой летописи, составленной в период монголо-татарского нашествия (см. ниже). Пафос Начальной летописи — этиологический, **начало** русской христианской истории, истории нового народа (ср. специальную «хронографическую» отмеченность *начала* княжений и обилие в Повести временных лет лексики, связанной с началом, начинанием — *ПСРЛ*. Т. 1. Словоуказатели. С. 652—653, 724).

В этом отношении тонкие наблюдения Н. С. Трубецкого (1995. С. 567 и сл.) над стилем летописи не вполне учитывают ее композицию. «Сущность стиля летописи, — пишет он, — состоит в чередовании заметок и повествова-

https://RodnoVery.ru

ний. Заметки образуют общий монотонный фон, на котором повествования выделяются своей яркой красочностью и живостью... Каждое повествование должно иметь начало и конец. *Но история, как она трактуется при составлении летописей, принципиально лишена начала и конца* (курсив мой — *В. П.*): вступление к летописи имеет лишь ту цель, что связывает конкретную русскую историю с бесконечным прошлым...собственно говоря, это не вступление, а символ безначальности прошлого; некоторые собрания летописей и в самом деле настолько сокращают вступление, что в нем, в сущности, остается лишь перечисление народов, произошедших от сыновей Ноя... Что касается конца, то его тоже нет: любой летописец пишет в убеждении, что его труд будет продолжен и после его смерти и что это продолжение будет бесконечным». Эта летописная форма передает «сущность времени как стихийной силы. Когда читаешь летопись, то стоишь перед этим временем без начала и конца, безликим, безучастным и спокойным, но неуклонно движущемся и все уравнивающим; то тут, то там в этой временной субстанции всплывает событие, обретает облик цвет и живость, но не сохраняется и снова тонет в бесстрастном жерле времени, растворяется в бесконечности». Мы видели, однако, что «событие» не «растворяется в бесконечности», а становится *прецедентом*, к каковому постоянно возвращается летописец и «потребители» летописи.

Еще один, казалось бы, чисто формальный «знак препинания» в композиции летописи — разбивка на погодные записи — действительно передает «сущность времени, но отнюдь не как "стихийной силы". Летописное время имеет **начало** — сотворение мира — и, стало быть, предполагает конец. "Начало Русской земли" традиционно отмечается в летописных сводах под конкретной датой. Даты могут "разбивать" повествование о "событиях", как это произошло при разбивке на годы Начального свода, и, наоборот, события — даже такие, как повесть о битве на Калке — могут включаться в летописную статью наряду с монотонными "заметками"»[2]. Но это знаменовало «включенность» русских событий во всемирную историю, направляемую замыслом Божиим. Знаток средневековой культуры П. Бицилли (1919. С. 61) не видит в это отношении принципиальной разницы между древнерусским и западноевропейским взглядом на мир: «Вещи тяготеют друг к другу только до тех пор, пока они вообще тяготеют к Богу; это ключ свода (характерная архитектурная параллель — *В. П.*!): как только он выпадает, все рассыпается, и мира — как целого — не существует; каждая вещь довлеет самой себе. Отсюда странная — для нас — бессвязность средневековых произведений литературы и изобразительного искусства, бессвязность, которая только подчеркивается внешней схематичностью построения. В хрониках и летописях события регистрируются в том порядке, в каком они попадают в поле зрения историка, размещаются по годам, причем в том случае, если событие длится несколько лет, то под каждым годом оно излагается так, как если бы оно именно в этом

[2] Ср. НПЛ (С. 264): «В лето 6732. Прииде князь Всеволод Юрьевич в Новъгород. Того же лета убиша Немце князя Вячка в Юрьеве, а город взяша. В то же лето, по грехом нашим, не ту ся зло сътвори: поиха Федор посадник с рушаны, и бишася с Литвою, и сгониша рушан с конии, и много конев отъяша, и убиша Домажира Трълиница, а рушан много, и розгониша иных по лесу. Того же лета, по грехом наши, приидоша языци незнаеме [...] и зовут их Татары...»

https://RodnoVery.ru

году началось, — как нечто новое; стихийные бедствия, выдающиеся явления в природе и факты общественной и государственной жизни, чудеса и знамения отмечаются вперемежку, как попало, или же, как у Матвея Парижского — по заранее усвоенному плану, ни в каком отношении к действительному сцеплению явлений не стоящему: сначала события политической истории, затем данные о состоянии погоды, урожае, цены на съестные припасы». По характеристике современного исследователя древнерусской культуры, «раннее средневековье — эпоха, когда в сознании доминировала конъюнкция» (Смирнов 1991. С. 16).

Мы видели, что начало славянской и русской истории непосредственно продолжает древнейшую Священную — библейскую — историю. Р. Пиккио (1977), Л. Мюллер (1999), С. Сендерович (1994, 1996), И. Н. Данилевский (1998) и др. исследователи обнаруживают глубинную значимость Библии для начального летописания: речь должна идти не о поверхностном использовании библейских мотивов, изученном еще Барацем, а о «концептуальной пронизанности» Повести временных лет библейским мироощущением; ср. само наименование Библии в русской фольклорной традиции — «*Голубиная книга*», «Книга глубин, основы» (*Топоров* 1998. Т. 2. С. 129 и сл.). В связи с этим обращает на себя внимание пласт древнерусской лексики, свойственный не только летописанию, и имеющий прямое отношение к представлениям о **начале** и **конце**, взаимосвязанных словах и понятиях в русской и славянской (праславянской) языковой модели мира: ср. др.-рус. *покон* «начало, обычай», *исконный* и т. п. (ср. *ЭССЯ*. Вып. 4. С. 109). Д. С. Лихачевым (1978. С. 199 и сл.) отмечено кажущееся, на современный взгляд, «перевернутым» отношение древнерусских авторов к категории времени, когда «переднее» означало прошедшее — «предшествующее»: ср. летописную формулу «мы же на преднее возвратимся» и позднейшее определение: «история — повесть в предняя времена бывших деяний» (*СлРЯ*. Т. 18. С. 200); «заднее» — это будущее, последнее во временной последовательности событий (в том числе в «бытовой» лексике: ср. *задница* — «наследство»): «Хронографоу же ноужа есть писати все и вся бывшая, овогда же писати в передняя, овогда же воступати в задняя» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 820). Это отношение представляется «пережитком» фольклорной архаики (ср. *ЭССД*. Т. 1. С. 448—452): *время* в традиционной славянской картине мира тяготеет к циклическому календарному кругу — жизни земледельческой общины, где «переднее» и «заднее» совмещаются в вечном круговращении (само слово *время* родственно глаголу *вертеть*: то же в германской традиции — *Топорова* 1994. С. 23 и сл., 85—86). Но хронографическая традиция, используемая, как мы видели, уже в начальном летописании, также заставляла летописца возвращаться на «переднее». И в Ветхом завете мир — это *олам*, «поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история», воплощает одновременно и «сокрытое, завершенное» правремя, время творения, и «будущность» (*Аверинцев* 1977. С. 88, 263); восток, где был насажден рай в начале времен, — «передняя» сторона в ветхозаветной пространственно-временной картине мира (*Подосинов* 1999. С. 195 и сл.). Можно заключить, что существовала некая языковая и культурная «предрасположенность» славянства к восприятию библейского и «хронографического» мироощущения, подобно тому, как праславянское представление о «святости» — расширении «своего» культурного пространства (*Топоров* 1995. Т. 1.

https://RodnoVery.ru

С. 478 и сл.: см. выше гл. 5.2) — предрасполагало к восприятию идеи Русской земли, освоенной в процессе расселения и «окняжения», как «святой» и обетованной (будущей Святой Руси).

Движение библейской Священной истории противоположно цикличности — стремлению к «вечному возвращению» к утраченному раю, золотому веку в ритуалах календарного цикла (*Элиаде* 1995; ср. западноевропейскую традицию — *Гуревич* 1984. С. 119 и сл.). Но, при всей очевидности его линейной направленности, «нельзя отвергать» — как считают современные исследователи (*Вейнберг* 1993. С. 282 и сл., там же литература), — предположения о спиралевидной направленности времени, подразумевающей ряд не замкнутых, а, наоборот, разомкнутых витков, начало и конец, конец и начало которых отмечены сменяющими друг друга заветами, каждый из которых охватывает более узкий круг людей, чем предыдущий [...]. Такими витками спирали в модели мира ветхозаветного историописания выступают: 1) сотворение Богом мира и человека, его жизнь в саду Эден и изгнание оттуда, размножение и развращение людей и решение Йахве об их истреблении потопом; 2) завет между Йахве и спасенным им во время потопа Ноем; согласно этому завету Бог обещает сохранение "всякой плоти", всего человечества; 3) новый завет между Йахве и Авраамом охватывает лишь часть человечества, но по отношению к остальным людям продолжает действовать прежний завет; 4) завет между Йахве и Моисеем включает только двенадцатиколенный "мы" (двенадцать колен Израилевых — *В. П.*), но не отменяет предыдущих заветов; 5) завет между Йахве и Давидом, который предусматривает долгое правление "дома Давида"; 6) последний в ветхозаветной истории виток спирали — завет между Йахве и Иерусалимской гражданско-храмовой общиной, этот "виток" открыт в будущее».

Этот мотив смены «заветов» не случайно оказывается центральным не только в прениях о вере с хазарскими иудеями Константина Философа, но, пожалуй, и в «Житии Костантина» в целом: «первый закон» Господь дал Ною, но Авраам был освобожден от него, ибо получил новый завет, равно как и Моисей, получивший Закон: ныне «ветхий» закон, в соответствии с библейскими пророчествами, отвергнут и заключен новый завет с новыми людьми — «языками» (Житие Константина. Гл. X). Житийная победа Константина в прениях с иудеями «открывает будущее», предваряет его славянскую миссию — распространение Константином — новым Авраамом — Нового завета у славян в новой «Ханаанской» земле, которой суждено стать землей обетованной (об отождествлении славянской земли с Ханааном см. *Петрухин* 1998). В прениях преодолевался не только «ветхий» закон — при помощи этого закона преодолевалась традиционная византийская предубежденность против «варваров».

Композиция Повести временных лет, составленной древнерусскими наследниками Кирилла и Мефодия — и апостола Павла, в целом повторяет «витки» библейской истории (ср. о композиции Хроники Амартола — *Афиногенов* 1991). Характерно при этом, что в начальной летописи отсутствует мотив «райской жизни» — «золотого века»: она начинается со «второго витка»[3] — выде-

[3] Отсутствие свойственного для всемирноисторических хроник начала — «шестоднева», повествования о сотворении мира, характерно для русской начальной летописи, равно как и для других «национальных» историй — ср. «Чешскую хронику»

https://RodnoVery.ru

ления славян из потомков Ноя в описании их расселения в космографическом введении, где первые насильники над славянами — обры — трактуются как допотопные великаны. Третий «виток» — расселение славянских племен в Восточной Европе (повторяющее расселение потомков Иафета, но и расселение колен Израилевых); четвертый — выделение полян из прочих славян, обретение ими своей земли и освобождение от хазарской дани, что трактуется как Исход Богоизбранного народа; 5) призвание князей «от рода русского» знаменует начало государства; 6) обращение Владимира, крещение Руси и основание Десятинной церкви — свидетельство Благодати, простирающейся над новоизбранным русским народом и Русской землей, смена «Ветхого» завета «Новым», чему посвящены летописная «Речь Философа» и «Слово о Законе и Благодати» Илариона (см. также сравнительный анализ «Слова» и летописных панегириков Владимиру и Ярославу — *Мюллер* 1999, о «павлианской теологии» у Илариона: *Сендерович* 1999). О крещении Владимира сказано: «Съвлече же ся убо каган нашь и с ризами ветъхааго человека, сложи тленнаа, оттрясе прах невериа и вълезе в святую купель» — «ризы ветхого человека», греховные одеяния Адама прешли, мечта об утерянном рае перестала быть насущной, князь «имя приим вечно, именито на роды и роды, Василии, имже написася в книгы животныа в вышниим граде и нетленнеим Иерусалиме». При этом в своей «Молитве» Иларион прямо сопоставляет Киев с земным Иерусалимом: «Тем же боимся, егда сътвориши на нас, яко на Иеросалиме, оставлешиим тя и не ходившиим в пути твоа. Нъ не сътвори нам яко и онемь по делом нашим, ни по грехом нашим въздаи нам [...]. Яко ты еси Бог нашь, и мы еси люди твои, твоя часть, твое достояние [...] да не прозовется град твои град пленен», — цитирует Иларион псалмы Давида (*БЛДР*. Т. 1. С. 54—56). С точки зрения конкретной «истории» эта молитва представляется «риторической»: печенеги были разбиты Ярославом, половцы еще не появились в Русской земле, Киеву не угрожало попасть «в руки чужиих». Однако дело здесь не в риторике и не просто в эсхатологических предчувствиях, свойственных христианству, особенно неофитам. Восприятие идеи Богоизбранного народа было закономерным для мироощущения Руси, нового и **последнего** призванного народа, «работников одиннадцатого часа»: Киеву — новому Иерусалиму — должна была грозить судьба, предуказанная пророками Иерусалиму ветхому. «Носители» этой судьбы были наготове — «поганые» народы, «безбожные исмаилиты» (*Чекин* 1992), кочевавшие в Диком поле (*Половци дициИ* — *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 423), гораздо больше соответствовали по своему быту эсхатологическим конникам Иезекииля, чем тот же «безбожный народ рос», приходивший в ладьях к другому второму Иерусалиму — Константинополю. Вещего Олега, повесившего щит на врата Царьграда, в киевской летописи сменил «половчанин дикий» — хан Севенч Бонякович, который говорил: «хощю сечи в Золотая ворота (Киева — *В. П.*), яко же и отец мои» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 432). Когда князь Рюрик Ростиславич, Ольговичи и «вся Половецкая земля» разорили Киев в 1202 г., владимирский летописец прямо сопоставил это событие с пророчеством Давида об опустошении Иерусалима. Предчувствие Илариона было действительно пророчес-

---

Козьмы Пражского, начинающуюся с мотива всемирного потопа: история «своего» народа начиналась после потопа.

https://RodnoVery.ru

ким — в 1068 г. «которы» князей и нашествие половцев едва не погубили Русскую землю. Летописные тексты последовательно продолжают эту традицию древнейшей русской книжности — набеги кочевников есть знак Божьей казни за грехи (наряду с небесными знамениями), вплоть до явления «незнаемого народа из Етривской пустыни», татар. При этом древнерусское «историописание», равно как и учительная литература, вновь и вновь обращаются к сюжетам библейской истории — будь то «завет Ярослава», отсылающий к «жребию» сыновей Ноя, обустройство новой столицы Андреем Боголюбским, сравниваемым с Соломоном, или обличение «новых» людей — христиан — в склонности к старым (язычество) и новым порокам, неминуемо приводящим к Божьи казням. Эти библейские сюжеты стали не только прообразами, но и теми **прецедентами русской истории**, которые, в конечном итоге, подтверждали ее провиденциальный смысл.

Соответственно, споры о подлинном смысле «оригинального» названия *«Повесть временных лет»* (ср. *Данилевский* 1995; *Гиппиус* 1991—1992), отличающем его от обычной *летописи*, должны учитывать общий — христианский — контекст летописания и его библейский образец: «временьные книги» — наименование и самой хроники, и *Священного писания* в славянском переводе Хроники Амартола (*Истрин* 1920. С. 51: 32 г), то есть **истории** в высшем Божественном смысле. «Внешняя» история оказывается продолжением «внутренней» Священной истории уже у первых историков церкви (ср. *Евагрий Схоластик*. С. 58 и сл.). Этот сокровенный смысл оставался основополагающим на протяжении всей средневековой эпохи — и летописи назывались *памятные книги временни* (Львовская летопись XVI в., *СлРЯ*. Вып. 3. С. 108). При этом книги «Царств» именовались в русской средневековой традиции *повестными* — они служили образцом для описания деяний русских князей в средневековый период (ср. «Смиреннаго инока Фомы слово похвалное о благоверном великом князи Борисе Александровиче»: *ПЛДР*. XV в. С. 300; *СлРЯ*. Вып. 15. С. 154) так же, как для составителя Повести временных лет. Примечательно, что собственно библейские книги Хроник, поименованные в Септуагинте — и церковнославянской Библии — «Паралипоменон» (буквальная трактовка названия — «пропущенные» книги, очевидно, не вполне точна), в еврейской традиции имеют наименование *диврэй гайюмим* — «история времен», то есть собственно «летопись» («хроника» в Вульгате Иеронима; ср. *Лопухин* 1904—1913. Т. 3. С. 1 и сл.). Библейская «летопись» начиналась генеалогическими списками от Адама, Сифа и сыновей Ноя, описывала историю Израильского и Иудейского царств (с указанием лет правления царей и т. п.) и завершалась освобождением из Вавилонского плена — воспроизводила всю Священную историю внутри Библии. Повесть временных лет также помещала историю Руси в контекст Священной истории («вавилонский плен» был еще впереди), но имела внутри и собственный Паралипоменон — перечисление царств «от Адама» (подобно Хроникам Малалы и Амартола), вводящее историю собственно Руси.

Непосредственное обращение летописца к Священной истории было необходимым и даже естественным, ибо, в отличие от западноевропейских хронистов — наследников римской истории и римской цивилизации, русский историк такого наследства не имел. Более того, в византийских хрониках Русь и славяне не имели права на это наследство, ибо относились к варварам. Ко-

https://RodnoVery.ru

нечно, летописец мог присвоить образцы греческой хронографии, которой были известны и Троя, и Цезарь, и Александр Македонский, но, как уже говорилось во введении, это были «чужие» и языческие образцы — летописец же имел своих языческих героев, первых русских князей. Они не просто заменили в летописи эллинов и римлян — эти «невегласы» принадлежали к тому княжескому **роду**[4], который крестил Русскую землю: крещение действительно воспринималось русскими книжниками как деяние — обращение княжеского рода, предков и потомков — бабки Ольги, ее внука Владимира и правнука Ярослава. Княжеский род был главной действующей силой русской истории, его усилиями был обращен и просвещен **народ** в целом — недаром в упомянутом «Каноне княгине Ольге» она воспевается как *прамaтерь роусского языка* и «богоизбранного от варяг княжескаго племени» (ср. *Подскальски* 1996. С. 382). Индивид, даже сам князь (не говоря уж о монахе-летописце), не мог быть в полном смысле субъектом этой священной истории — недаром, по наблюдениям Г. П. Федотова (1990. С. 108), «великие князья» — Ярослав Мудрый, Владимир Мономах, Всеволод Большое Гнездо, несмотря на «самовластье», не пользовались церковным почитанием (да и сам Владимир стал Святым не ранее рубежа XII и XIII вв.); первые русские святые — варяги-мученики и братья Борис и Глеб — были связаны семейными — родовыми узами: русское боярство гордилось родством с мучениками (*Ключевский* 1987. С. 177), а святые князья приходили на помощь своим «сродникам».

Другими «героями» и «контрагентами» княжеского рода в начальной русской истории были славянские племена, являвшие совокупность, целостность народа — «словене, кривичи и вси», а также княжеская дружина — «вся русь»; на смену племенам в «удельный период» пришли объединения горожан — «все кыяне» и т. п. (их роль «субъектов» русской истории была заострена в работах И. Я. Фроянова и его последователей, имеющих явные параллели еще «родовой теории» С. М. Соловьева; ср. о субъектно-объектных отношениях в историографии раннего средневековья — *Смирнов* 1991. С. 20—21) и сельские общины — *мир* «Русской правды» Ярослава Мудрого, *вервь* «Правды» Ярославичей (ср. *Колесов* 1986. С. 228—229). Княжеский «братский» род воплощал единство Русской земли и нового народа — они и были «субъектами» начальной русской истории (и права) в христианском значении этого понятия: «субъект» становился творцом истории тогда, когда следовал Божьему промыслу — Божьей правде. Носителем этого сокровенного знания был не сам мир, а далекий от мирской суетности книжник-монах, являвший это знание миру в летописях и поучениях, проповедник, обращавшийся со «словами» к князьям (ср. «Слово о князьях»), «сильным мира сего» и «людям».

Вместе с тем обращение летописца к Священной истории как образцу не было актом «школьного» подражания: уникальное (не только в древнем мире) свойство библейской традиции проникнуть к историческим истокам Богоизбранного народа (ср. *фон Рад* 1997) было воспринято Нестором и позволило создать **историю** собственного народа[5], практически лишенную мифо-

[4] Показательно, что Иван III, проводивший политику централизации и, стало быть, устранения князей — «братьев», в отношениях с Новгородом ссылался на права княжеского **рода** (см. ниже).

[5] Ср. об историзме «Слова» Илариона: *Зееман* 1990; *Сендерович* 1999.

https://RodnoVery.ru

логических «пережитков». И это понимание русской истории не было результатом отстраненного взгляда «далекого от народа» книжника, ибо сам этот народ сформировался как новый и христианский.

* * *

Крещение Руси при Владимире Святославовиче было главным событием начальной истории Руси. Здесь подчеркнем еще раз, что прения о вере Владимира с волжскими болгарами-мусульманами, «немцами от Рима», хазарскими евреями — не просто традиционный мотив, характерный для средневековой литературы: этот мотив отражал реалии русского этнокультурного бытия X в. Та же проблема выбора веры вставала и перед другими правителями европейских раннесредневековых государств — хазарским каганом и болгарским князем Борисом, а равно как и перед всем славянством (выбор между Константинополем и Римом).

С выбором веры в XI в. завершилось формирование древнерусской народности — нового русского народа в пределах единого древнерусского государства — Руси. На основе предшествующего этнокультурного синтеза была создана новая единая культура, способная не только вступать в диалог (договорные отношения) с иными культурами и воспринимать инокультурные влияния (*Лотман* 1989), но и создавать собственные культурные ценности, имеющие непреходящее значение для культуры мировой.

Но и само крещение Руси следует признать «итогом» государственного — социально-экономического — развития, которое было необходимым внутренним условием распространения христианства и формирования новых культурных и этнических связей. Единые тенденции, пронизывающие развитие духовной и материальной культуры всей Руси, особенно очевидны в той области, которая оказывается часто вне рассмотрения собственно «культурных» проблем — в «массовом материале», археологии и истории русских городов X—XIII вв.: единая планировка с выделением детинца и посада, единый «усадебный» способ застройки, единые традиции в развитии ремесла и т. п. (см. обобщающие труды: Древняя Русь. Город, замок, село; Древняя Русь. Быт и культура), объединяющие Киев и Новгород, Смоленск и Суздаль, Ростов и Псков, свидетельствуют о расцвете всей сети древнерусских городов с середины XI в.

Вместе с тем, XI в. — время расцвета городов не только на Руси, но и во всей Европе, время становления христианского мира (ср. *Ле Гофф* 1992. С. 70 и сл.). Соответственно, речь должна идти о развитии не только общерусской, но и трансъевропейской и даже «евразийской» (учитывая Царьград, отношения Руси с Закавказьем, Центральной Азией и Ближним Востоком — ср. *Даркевич* 1985) городской сети. Древнерусские и европейское города, наследующие систему связей раннегородских поселений (в том числе русских погостов) IX—X вв., особенно в Северной Европе, и продолжают эти связи в эпоху, непосредственно предшествующую формированию Ганзы (см.: *Бродель* 1992. С. 98 и сл.), в частности, скандинавы (варяги) продолжают иметь свои дворы в Новгороде, в Смоленске, Суздале и др. городах. Несмотря на ожесточенную полемику с иноверием — латинством и иудейством — в русской книжности (в быту доходившую до погромов — в 1113 г. перед призванием Мономаха киевляне «идоша на жиды и разграбиша я»), латинские божницы

https://RodnoVery.ru

строятся в русских городах, в Киеве изначально имеется урочище Козаре, еврейский квартал с «Жидовскими воротами», Золотые ворота, воспроизводящие константинопольский и более ранний — иерусалимский образец, Лядские ворота, Волосская (Волошская) улица и т. п. И книжниками стольный город осознавался как центр мира, открытый всем «языцам»; в летописной повести об убиениии Андрея Боголюбского преданный князю Кузьма сетует, описывая Владимир: «иногда бо аче и гость приходил изь Царягорода, и от иных стран, из Рускои земли, аче латинин, и до всего христьяньства, и до всее погани, и рече: въведете и вь церковь и на полаты, да видять истиньное христьяньство — и крестяться и болгаре, и жидове, и вся погань, видимше славу Божию, и украшение церковьное!» (*ПЛДР*. XII в. С. 232—234).

Но в целом с христианизацией культурная ориентация Руси и ее городов определяется окончательно, образцом становятся Византия и Царьград: недаром в трех центрах Руси — Киеве, Новгороде и Полоцке — возводятся храмы Св. Софии. Следование образцу порождает и собственную традицию, и со становлением русского государственного культа Богоматери уже Успенские соборы строятся во Владимире Волынском и Владимире на Клязьме, Галиче и т. д. вплоть до Москвы и уготавливаемой Грозным в качестве новой столицы Вологды (ср. *Подскальски* 1996. с. 57—58; *Этингоф* 1999).

Формирующаяся государственная власть — княжеский род и дружина — изначально опиралась на города — городскую сеть: недаром входившие в состав русской дружины скандинавы называли Русь *Гарды* — «Города» (отсюда позднейшее книжное название *Гардарики*, не вполне точно переводимое как «Страна городов»: скорее, это имя значило «Государство Гарды»). Отношения между княжеской властью и городскими вечевыми общинами основывались на договоре — ряде. Эти отношения способствовали характерному для русской истории доминированию административной функции в развитии городской сети — центр власти «притягивал» не только социальные верхи, но и активное торгово-ремесленное население: таким сейчас видится изначальное развитие Новгорода, где собственно город сформировался неподалеку от княжеской резиденции — «Рюрикова» Городища. Характерным для всей истории Руси — России стал государственно-административный и идеологический акт «переноса столиц», которые становились новыми центрами волости, оттесняя «старшие города», как Владимир на Клязьме оттеснил Ростов и Суздаль, и даже сам Киев. Этот характерный для средневековой эпохи в целом процесс translatio (ср. *Гуревич* 1984. С. 142—143) продолжал чрезвычайно значимую для средних веков традицию переноса столицы из «старого» Рима в новый — Константинополь: новым Константинополем и Иерусалимом представлялся и Киев, а затем Владимир[6], Москва и Петербург.

Парадоксальным для истории Древней Руси образом перераспределение «столов» между князьями, сопровождающиеся бесконечными усобицами переезды князей и их дружин из одного города в другой способствовали не только раздробленности, но и определенному единству Русской земли в широком смысле. Конечно, князья не были просто «перелетными птицами», которые повсюду разносили «семена культуры», расцветавшей в Киеве, как пи-

[6] См. о характерном уподоблении Киева и Владимира Константинополю в месяцелове: *Турилов* 1999а. С. 17—18.

https://RodnoVery.ru

сал Ключевский (ср. Т. 1. С. 206—207): «ряды» князей с городами, формирование отчин-уделов, великокняжеской власти — при всей, отмеченной тем же Ключевским, противоречивости и незавершенности этих процессов — вели к становлению феодальной иерархии и претензиям великого князя усматривать в прочих своих вассалов-подручников.

Эти единые тенденции не заслоняют иных тенденций, связанных с «сепаратизмом» городов и их волостей. Но сепаратизм новгородского боярства, получившего права на сбор княжеской дани уже на рубеже X и XI вв., и изначальный сепаратизм полоцких князей — потомков Рогволода и Брячислава, получившего отчину от Владимира, уже не есть рецидивы «племенного» сепаратизма (хотя претензии князей и могут основываться на представлениях о былых племенных территориях — ср.: *Янин, Алешковский* 1971). Становление земель-княжеств с собственными «столами» было связано не только с завещанием Ярослава Мудрого и решениями княжеских съездов: оно было возможно там, где достижим был компромисс между городской общиной, заинтересованной в постоянной княжеской власти, принадлежащей одной ветви княжеского рода, и князем. Ведущую роль в этом процессе стало играть боярство, старшая дружина, оседающая в городах и получающая земли в их волостях. Противоречия и открытые конфликты между князьями, опирающимися на младшую дружину (любившими, по словам русских книжников, «смысл уных»), и боярством, связанным с городскими общинами, сопровождали становление феодальной иерархии — формирование новой социально-экономической структуры древнерусских земель и княжеств в XII—XIII вв.

Формирование этой структуры также обнаруживает общие для Руси противоречивые тенденции этнокультурного развития: городская сеть не замыкалась в рамках отдельных земель, но сельское ремесло свидетельствует о возникновении региональной культурной специфики. Речь идет об изготовлении сельскими ювелирами массовой продукции — женских украшений — височных колец, отличающихся в разных регионах по форме. Прототипы этих колец в X в. не имели строгой региональной и племенной приуроченности, но с XI—XII вв. их ареалы совпали с ареалами тех восточнославянских племен, которые были упомянуты Нестором в космографическом введении к Повести временных лет. Это позволило еще А. А. Спицыну атрибутировать курганные древности XI—XII вв. «племенам» вятичей, кривичей, радимичей, словен и т. д. (см. сводку — *Седов* 1982).

Вместе с тем археология свидетельствует о другом явлении в истории «массовой» древнерусской культуры домонгольского периода: в тех же погребениях на широких пространствах севера Восточной Европы, в основном на Новгородчине и в Северо-Восточной Ростово-Суздальской Руси, обнаруживают массу амулетов — т. н. шумящих привесок, зооморфные изображения (коньки, уточки), которые были несвойственны дохристианской славянской культуре. Истоки этой традиции вполне очевидны — шумящие привески характерны для «чудских» финно-угорских племен, контактировавших со славянами в процессе славянской колонизации Восточной Европы. Это воздействие финно-угорской культуры на традиционную восточнославянскую не представляет собой ничего необычного — оно продолжалось на протяжении всего развития этой культуры; финно-угорские народы считались среди сла-

https://RodnoVery.ru

вянских (и скандинавских) соседей специалистами в области магии — соответственно их амулеты, производящие шум — отгоняющие злых духов, — считались наиболее эффективными. Парадокс заключается в том, что эта традиция получила распространение именно в период христианизации. Более того, некоторые амулеты производились не где-нибудь в финно-угорской и древнерусской глубинке, а в самом христианском центре древнерусского Севера — в Новгороде (*Голубева* 1997. С. 159, 163).

Выясняется, что эта ситуация не была специфична для Севера Руси. Недавно был обнаружен центр производства амулетов-привесок с изображениями головы быка, которые считались характерными для ареала славянского «племени» радимичей: они изготавливались в Даугмале — торгово-ремесленном центре Земгалии XI—XII вв. в устье Даугавы — Западной Двины. В том же ареале Подвинья, охватывая территорию кривичей, распространяются в XI—XII в. привески в виде коня, культ которого характерен для балтов, равно как и для славян. Земгалы (летописная *земигола*) опять-таки были традиционными уже балтскими партнерами (данниками) Руси. Следует отметить, что и собственно древнерусские привески-амулеты в виде топориков, которые обычно интерпретируются как символы Перуна, распространяются именно с XI в. не только на Руси (в том числе в городах), но известны в Прибалтике, Финляндии, Волжской Болгарии, даже в Скандинавии (*Голубева* 1997. С. 153). В целом создается впечатление «нарастающего» в первые века христианства языческого синкретизма (недаром Б. А. Рыбаков — 1987. С. 774 — писал о «возрождении язычества» в XII в.), который при желании можно именовать уже не троеверием, а «четвероверием», «пятиверием» и т. д. — то есть собственно «язычеством», идолопоклонством «языков». Невольно вспоминается синкретическая конструкция русского книжника, обличающего «эллинского старца Перуна и Хорса жидовина».

Вместе с тем этот синкретизм не заслоняет главной тенденции эпохи христианизации — распространения христианской обрядности и собственно крестов-тельников в тех же регионах, где бытовали «языческие» амулеты. Показательно при этом, что в недавней коллективной монографии, посвященной культуре и быту Древней Руси (*Древняя Русь*. 1997), где имеются специальные главы о христианских символах и языческих амулетах, одни и те же крестовидные привески оказались отнесенными и к той, и к другой категории. Дело здесь не только в сложности распознания собственно христианских символов — крестовидные амулеты присущи не одной христианской традиции — дело в том, что и кресты определенно византийского происхождения оказывались включенными в состав ожерелий, несущих «языческие» амулеты. Этот магический «христианско-языческий» синкретизм, который представляется привычным, в раннесредневековом мире означал, однако, глубокий культурный — и этнокультурный — переворот. Конечно, христианские символы включались в «синкретический» контекст, как христианские святые функционально замещали природные божества в календарном цикле традиционной народной культуры. Но одновременно именно христианские элементы структурировали новый этнос и новую культуру в границах Древнерусского государства и сильнейшим образом воздействовали на его партнеров — в том числе балтских и финно-угорских, заимствовавших не только христианские символы, но и древнерусскую православную лексику и т. п. Бо-

https://RodnoVery.ru

лее того, сам «синкретизм» разноэтничных элементов невозможен в родоплеменную эпоху, когда усвоение инокультурных символов было затруднено замкнутостью племенных традиций. Осуществленный древнерусской христианизированной культурой синтез разноплеменных традиций привел к аккультурации и ассимиляции этих традиций и их носителей — этнических образований, включая не только собственно славянские «племена», но и их ближайших соседей, в первую очередь — финно-угорские племенные объединения веси на Новгородчине и мери в Ростово-Суздальской земле, муромы в Рязанской земле, исконных носителей амулетов — шумящих привесок.

При этом сам курганный обряд практически лишился прежних «племенных» черт: исчезли традиции сопок и длинных курганов, повсюду распространились полусферические курганы с трупоположением. Существенно, что ареалы «племенных» височных колец не совпадают в целом с границами древнерусских земель и княжеств — формирование этнодиалектных зон не связано напрямую со становлением новых политических границ (ср. *Насонов* 1951; Древнерусские княжества X—XIII вв.). Исследователи процессов этнического самосознания в раннесредневековой Руси отмечали, что в летописных записях, относящихся к XI в., «исчезли обозначения каких-либо территорий или групп населения по их племенной принадлежности. Их заменили производные от наименования города — административного центра данного княжества, района или "волости"» (*Рогов, Флоря* 1982. С. 110; *Флоря* 1995. С. 12). Это означает, что племенное самосознание ушло в прошлое — для носителей этнодиалектных различий важнее была территориально-политическая («административная») принадлежность и, в более широком смысле, — принадлежность к «новому» русскому народу.

Уже в начале XI в. в «Правде» Ярослава Мудрого *русин* — представитель княжеской администрации был уравнен в правах со *словенином* — жителем Новгорода. Но в некоторых списках Пространной правды слово *русин* заменяется словом *горожанин*, а *словенин* — словом *селянин*, что окончательно переводит этносоциальную терминологию в чисто социальную (ср. *Юшков* 1949. С. 58—59; *Черепнин* 1965. с. 207—208). С XI в. «Русская земля», Русь уже не противопоставляются восточнославянским «племенам», как это было в X в. (ср. упомянутые данные Константина Багрянородного: *Рогов, Флоря* 1982. С. 111). Напротив, Русь уже в космографическом введении к Повести временных лет противопоставляется неславянским племенам. Летописец подытоживает данную им историю расселения и «этническую» историю славян уже с позиций своего времени: традиционные «племенные» этнонимы сочетаются в этом «итоговом» списке с «областными» обозначениями, но главное — что их объединяет между собой и противопоставляет иноплеменникам. «Се бо токмо словенескъ языкъ в Руси: поляне, деревляне, *ноугородьци* (курсив мой — В. П.), полочане, дреговичи, северъ, бужане, зане седаша по Бугу, послеже же волыняне. А се суть инии языци, иже дань дають Руси: чюдь, меря, весь, мурома, черемись, мордъва, пермь, печера, ямь, литва, зимигола, корсь, норома, либь» (*ПВЛ*. С. 10). Важнейшая особенность этого списка в том, что Русь противопоставлена «иным языцем» и связана со «словенским языком» не только в государственном, но и в этническом (и языковом) плане. Становление государственных отношений — внутренних, на основе «ряда» со сла-

https://RodnoVery.ru

вянскими племенами, и внешних — на основе данничества и межгосударственных договоров — было непосредственно связано со становлением этнического самосознания. Как в начале славянской истории встреча с Византией на Дунае способствовала формированию общеславянского (праславянского) самосознания, так и столкновение Руси с Византией и особенно установление с ней правовых — договорных — отношений, при которых уравнивались права русских и греков, привели не просто к противопоставлению этносов — непременного условия становления этнического самосознания: правовое равенство — равенство в повседневном быту — позволяло «варварской» Руси сломать стереотип превосходства «ромейского народа». Книжная идея о славной Русской земле, «слышимой всеми четырьми конци земли» (так писал Иларион, цитируя Исайю, а в византийской литературе так писали о Константинополе), питалась этими достижениями Русского государства. Показательно, что религиозное содержание внутриэтнических и внутригосударственных связей также было явлено начальной руси в текстах и церемониалах заключения договоров. Греки в договоре Олега именовались христианами. Также в позднейшем договоре Смоленска с Ригой и Готским берегом (1229 г.) Русь (*русин*) противопоставляется «немцам» или «всему Латинскому языку» — таким образом определяется этноконфессиональная принадлежность (ср. выше о «немцах от Рима» в сюжете о «выборе веры»). При этом в преамбуле договора, заключенного в удельную эпоху смоленским князем и его мужами, говорится о том, что послы прибывают не от «всей Руси», но только «от Смолян» (*ПРП*. Т. 2. С. 57 и сл.): эта правовая подробность не заслоняет общерусского самосознания. Вместе с тем, православное христианство начинает восприниматься на Руси как «русская вера»; так, в «Уставе князя Ярослава о церковных судах», основанном на византийской традиции, говорится: «аще жидовин или бесерменин будет с *рускою* (курсив мой — *В. П.*), на иноязычницех митрополиту 50 гривен, а рускую пояти в дом церковныи» (*ДКУ*. С. 88) — этническая принадлежность отождествляется здесь с конфессиональной. Эта непосредственная связь русского государственного, конфессионального и этнического самосознания, включающая противопоставление «иностранцам» («немцам», «варягам») и «иноверцам» («латынянам», «басурманам»), свойственна истории Руси (ср.: *Рогов, Флоря* 1982. С. 114; *Толстой* 1982. С. 242) и России вплоть до нового времени.

В весьма содержательной монографии, посвященной становлению этнического самосознания славянских народов, авторы раздела, посвященного Руси, отмечают, что «Нестор не нашел... особого названия» для Руси как новой этнической общности. «Если Козьма Пражский проводил различия между Bohemi и Bohemia, а Галл между Poloni и Polonia, то для Нестора, как и для его предшественников, "Русь" и "Русская земля" — это одновременно обозначение и особого государства, и особого народа» (*Рогов, Флоря* 1982. С. 116). Ключевский (т.1. С. 213) писал в связи с этим, что «пробуждавшееся чувство народного единства цеплялось еще за территориальные пределы земли, а не за национальные особенности народа». Отметим, что подобным образом русские книжники воспринимали не только Русь: на Калку — битву против татар — выступает не только «вся Русская земля», но и «вся земля Половецкаа» (*ПЛДР*. XIII в. С. 154); так же в русских летописях употребляется и название «Литва» и «Литовская земля» и т. п. (ср.: *НПЛ*. С. 358), обозна-

https://RodnoVery.ru

чающие не только страну и народ, но и войско, возглавляемое князем (вплоть до эпохи Грозного и позднейших фольклорных преданий о литве — завоевателях: ср. *Попов* 1973. С. 93). Это не снимает проблему собственно *Руси*, но помогает понять взгляды русского книжника. Напомним, что исходно название *русь* относилось именно к княжеской дружине, в расширительном смысле — к войску в целом. В походе 944 г. Игорь «совокупивъ вои многи, варяги, русь и поляны, словени и кривичи, и тиверьце, и печенеги наа [...] поиде на греки». Болгары сообщают об этом походе императору: «Идуть Русь, и наяли суть к собе печенеги» (*ПВЛ*. С. 23). Здесь ясно, что речь идет о разноплеменном русско-славянском войске, включающем и родственных руси варягов; вне этого войска оказывается «иной язык» — печенеги.

Эта стадия становления единого самосознания разных племен, засвидетельтвованная летописью, связана опять-таки с общегосударственным предприятием — походом. А. А. Шахматов справедливо отмечал, что еще в XI—XII вв. живо было представление «о том, что имя Руси — это имя княжеской дружины, княжеских бояр и вообще правящих верхов» (*Шахматов*, 1908. С. 324). «На юге поляне получили имя Руси, широко распространяющееся затем всюду, куда проникает княжеский данщик, где садится княжеский дружинник» (там же. С. 327). Такому распространению имени *Русь* в этническом, географическом и государственном смысле способствовали и его этническая нейтральность и его социальный — дружинный — смысл. Показательно, как Ипатьевская (киевская) летопись под 1151 г. описывает борьбу за Киев между Юрием, его черниговскими и половецкими союзниками, с одной стороны, и киевским князем Изяславом с союзными кочевниками — с другой: суздальцы и черниговцы Юрия именуются *Русью* (она на ладьях переправляется через Днепр) и отличаются от «диких Половцев»; их противники именуются *Кыянами* и черными клобуками (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 425—426; ср. *Кучкин* 1995. С. 82). Имя *Русь* уже не объединяет здесь обозначения племен, а относится к конфедерации дружин из разных волостей, оказывается противопоставленным не только иному языку — половцам, но и кыянам. Ниже в той же летописи говорится о следующем походе Юрия *в Русь* «с Ростовци и с Суждальци» — понятие *Русская земля* здесь сохраняет узкое этнотерриториальное значение; здесь же в панегирике, посвященном кончине Изяслава Мстиславича, говорится: «разболеся великии князь Киевьскии Изяслав [...] внук Володимерь, и плакася по нем вся Руская земля и вси Чернии Клобуци яки по цари и господине своем» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 469) — «вся Русская земля», оплакивающая наследника Мономаха, явно понимается в расширительном смысле — от нее отличается лишь «иной язык», союзные Руси степняки. «Пространственное» понимание этноса — отождествление *русского народа* с *Русской землей* — было подготовлено самим процессом славянского расселения, земледельческой колонизации, непосредственно связанным со становлением славянского этноса; но это понимание было не просто «территориальным», а *государственным* — сама колонизация Восточной Европы, основание городов — центров новых волостей — осуществлялись под эгидой княжеской власти: отсюда различение Русской земли в узком смысле — изначального княжеского домена — и расширяющейся «до угор и до ляхов... от немец до корелы... от моря до болгар» Русской земли в широком смысле.

https://RodnoVery.ru

То общерусское самосознание, выразителем которого стал Нестор-летописец, преодолевало племенную обособленность, выстраивая «иерархию» этнических, территориальных и государственных связей: от частно племенных до этногосударственных — таково отождествление полян с русью — надплеменных (общеплеменных, связанных с представлением о славянской общности) и конфессиональных — принадлежности к христианскому миру; самосознание становилось самопознанием (ср. *Толстой* 1993; о естественных противоречиях в этом построении см. *Живов* 1998). Сформировавшееся в XI в. *новое* этногосударственное (суперэтническое) значение имени *Русь* было не только естественным и «заданным» летописцу самой историей, но и включающим «национальные особенности». «Работающим ми *наречется имя ново* (курсив мой — *В. П.*), еже благословится на земли», — цитировал Иларион слова пророка Исайи, которые относил к новому народу с новым именем — Русь. В задачи Нестора входило выяснение происхождения этой *Руси* и становления *Русской земли* как христианского государства, что он и сделал с той глубиной и ответственностью, благодаря которым начальная летопись стала основой этнического и исторического самосознания и самопознания Руси и русского народа.

Уже говорилось, что важнейшим фактором, определявшим общие тенденции развития русской культуры и русского самосознания в XI—XIII вв. (и последующие столетия), был конфессиональный (ср.: *Толстой* 1982. С. 243— 244). С конфессиональной принадлежностью связан в русских памятниках XI в. термин *русские сыны*, акцентирующий единство происхождения *русских* вообще (*Рогов, Флоря* 1982. С. 112), а не только русского княжеского рода (русского рода в договорах с греками). При том, что «Русская земля» последовательно, начиная с XII в., отделялась в летописях от Новгородской волости, и о походе Андрея Боголюбского сказано, что против Новгорода выступила «вся земля просто Русьская», о походах новгородского князя Мстислава Ростиславича против «поганой» чуди говорится, однако, что князь «всегда бо тосняшеться умрети за Роускую землю и за хрестьяны, егда бо видеша хрестьяны полонены от поганых» (ср. *Флоря* 1995. С. 13-14). Представление о русском народе, как о новом и *последнем* народе, сподобившемся благодати в *последние времена*, свойственны уже первым русским книжникам, прежде всего Илариону: ср. зачин его «Слова», где говорится о том, как «вера в вся языкы простреся и *до нашего языка русского*» (*БЛДР*. Т. 1. С. 26).

Археологические источники позволяют наблюдать воздействие конфессионального фактора не только на уровне высокой книжной культуры, провозглашающей рождение «нового народа» и одновременно сетующей в духе ветхозаветных пророков на его «маловерие» и даже «двоеверие». Это относится к христианизации русской деревни.

«Диалектные» различия — пережитки племенного деления и очевидные свидетельства традиционных этнокультурных контактов с другими этносами, финно-уграми, балтами, тюрками, — сохранялись в традиционной культуре русской деревни. Однако не менее показательны общерусские тенденции в развитии погребальной обрядности и этапы трансформации погребального обряда на сельских кладбищах XI-XII вв. Как уже говорилось, массовый археологический материал свидетельствует о необратимых переменах в духовной культуре всего населения Древней Руси: на рубеже X и XI вв. обычай

https://RodnoVery.ru

кремации умерших повсюду сменяется обрядом ингумации. Эти перемены затрагивают не только городские некрополи, где языческий обряд погребения под курганом исчезает сразу после крещения, а останки погребенных по-язычески князей были перезахоронены по-христиански, но и сельскую глубинку, где курганный обряд сохраняется, но умерших уже хоронят, а не сжигают. Конечно, формирующаяся церковная организация, а в большей мере, пожалуй, княжеская дружина способствовали распространению нового обряда и новых эсхатологических идей. Дело, однако, не только в этом пресловутом крещении «огнем и мечом». Показательно, что первоначальное поверхностное восприятие христианской обрядности, когда умерших действительно хоронили на поверхности почвы под «языческим» курганом, на протяжении XI—XII вв. постепенно углублялось — происходила эволюция погребального обряда, курганная насыпь уменьшалась, могильная же яма углублялась. Эта эволюция свидетельствует о том, что вопрос, заданный Феодосием Печерским веселящемуся на пиршестве князю Святославу, — «Так ли будет на том свете?» — волновал отнюдь не только монахов и князей.

Эволюция погребального обряда — важнейшее свидетельство того, что христианские идеи, связанные с представлениями о посмертном будущем и спасении души, распространяются среди населения древней Руси ненасильственным путем. Крещение Руси в конце X в. совпало, как уже говорилось, с ростом эсхатологических настроений в конце первого тысячелетия христианства, и картина Страшного суда воздействовала на представления людей, живущих в кризисную эпоху смены веры[7].

В меньшей степени эсхатологизация затрагивала «светский» княжеский быт и общинные обряды простонародья — календарные и семейные, связанные прежде всего с «посюсторонним» бытием: эти обряды — «пиры и игрища» — и были главным предметом обличения в древнерусских поучениях против язычества и были основанием для обвинения в «идолопоклонстве» и двоеверии (*Аничков* 1914). Более того, фольклорная «культурная модель» интенсивно адаптировала христианские (и иные неславянские) элементы, включив их в свою циклическую систему ценностей «вечного возвращения», при которой и за календарным Рождеством Спасителя следовали «святые» и «страшные» вечера — новогоднее возвращение предков с того света и т. п. (см. о народных праздниках как перерывах во временной цепи и разрыве границ между тем и этим светом — *Толстая* 1993; о соотношении христианского и народного календаря у славян — *Толстая* 1987; об изоморфизме суточного, годового и жизненного «циклов» — *Толстой* 1997*а*). При таком взаимодействии народной и церковной традиции Рождество Спасителя приуро-

[7] Это касалось не только собственно культовой — обрядовой сферы. Д. С. Лихачев (1979. С. 257) отметил особую значимость посмертных панегириков в летописании: «Единственное исключение, когда летописное изложение покидает динамичность рассказа, смерть исторического лица — князя или иерарха церкви. Здесь течение событий как бы прерывается. Летописец останавливает описание потока событий, чтобы... почтить память умершего в некрологической статье, подвести итог его деятельности, охарактеризовать его с точки зрения вечных ценностей». В посмертной оценке был явлен и смысл действий человека в истории — человек, а не «народ» становился ее субъектом (но становление и осмысление этой роли состоялось уже в следующем — средневековом — периоде русской культуры: ср. *Лихачев* 1970а).

https://RodnoVery.ru

чивалось к «неподвижному» новогоднему празднеству, а Пасха и связанный с ней весенне-летний цикл обрядности (в том числе масленица) оказывались «подвижными» — историческое время библейских событий вторгалось в «магический круг» жизни русского крестьянства.

Эсхатологическое время церкви пребывало в сложных и противоречивых отношениях с «календарным» *циклическим временем* народа и *историческим (генеалогическим) временем* «княжений» — смены князей и династий, усовершенствования государственного законодательства. Эти противоречия были явлены еще в первом конфликте между племенным строем и «княжеским» государством при Ольге (глава 4. 2.2), когда древляне в соответствии с обычным правом стремились «реставрировать» традиционные племенные порядки, Ольга же должна была решать новые «исторические» задачи — проводить государственную реформу. Эсхатологизм древнерусского христианства (лейтмотив «бегства от реального мира», свойственный средневековой эпохе — ср. *Ле Гофф* 1992. С. 176 и сл. — и вызвавший ощущение параноидальности древнерусской культуры у современного исследователя — *Смирнов* 1991. С. 74) уравновешивался фольклорным мироощущением народа (в перспективе — эпическим мироощущением «вечного» былинного царства) и историческими функциями государства — вплоть до участия князей в летописании[8]. Для русского княжеского рода и Божий суд был способом разрешения «исторических» конфликтов при дележе столов. Набиравшие силу города синтезировали и также уравновешивали разнонаправленные социальные и культурные импульсы. Государственная история, церковная идея и даже фольклор «совмещались» в культе святых князей. Церковь — христианская идеология — придавала общий провиденциальный смысл всему историческому развитию, процессам становления единого народа и единого государства. Все это, вместе с «внешними» — византийскими и западноевропейскими — влияниями, придавало культуре то внутреннее напряжение, которое было необходимо для осознания культурного единства и делало естественным патетический тон древнерусской литературы.

Несколько идеализируя «киевский период» (в соответствии с общими традициями русской культуры — от былинного эпоса до историософии Бердяева, Флоренского и Г. П. Федотова), Ю. М. Лотман (1992. С. 9) противопоставляет его культурные принципы, основывающиеся на тернарной структуре — включении «третьей» нейтральной и открытой зоны, прочим периодам истории русской культуры, которые «характеризуются бинаризмом построения», абсолютизацией противопоставления праведного и неправедного, своего и чужого как воплощений добра и зла. « Киевская Русь с ее пересечением скандинаво-византийских влияний, расцветшая на историческом перекрестке Запада и Востока, создала уникальное в русской истории сочетание христианства и рыцарства[9]. Пересечение столь разнообразных культурных структур в

[8] Ср. слова А. М. Панченко (1996. С 110) о князьях — писателях и книжниках — Ярославе Мудром, Владимире Мономахе, Андрее Боголюбском: «Литература не была делом исключительно церковным. Она была и делом государственным».

[9] Ср. представления Флоренского (1996. С. 225—226) о «женственной восприимчивости жизни в Киевской Руси», которая «находит себе догматический и художественный сим-

https://RodnoVery.ru

дальнейшем не повторялось». Рыцарством древнерусскую дружину можно было называть лишь условно, но безусловно именно княжеско-дружинному слою, древнерусским городам и «нейтральной» культурной зоне был нанесен основной удар во время монголо-татарского нашествия. Устояла, прежде всего, церковь.

Конфессиональный фактор развития Руси не был отделен от государственного, что было осознано и подчеркнуто русскими писателями XI— начала XII вв., начиная с Илариона. Крестителями Руси и ее первыми святыми были князья. В похвальном слове Ольге в *ПВЛ* (и Начальном своде) говорится о «русском познанье к Богу» и о том, что княгиню «хвалят рустие сынови (в Новгородской летописи сказано "рустие князи и сынове" — *НПЛ*. С. 120) аки началницу ибо по смерти моляше Бога за Русь» (*ПВЛ*. С. 32). Мученическая смерть Бориса и Глеба заслуживала в понимании русских книжников ореола святости не только потому, что они пали невинными жертвами Святополка Окаянного: их мученическая смерть имела помимо этого и специфически «русский» государственный смысл — они не подняли руки на старшего брата. Братняя любовь между князьями, как мы видели (гл. 4), была лейтмотивом и русского летописания, и деятельности наиболее выдающегося из русских князей XI— начала XII вв. — Владимира Мономаха. И это не случайно, ибо XI в. был не только веком развития единой древнерусской культуры, но и веком княжеских усобиц.

Парадокс заключался в том, что те силы — князья и дружина, — которые были главным консолидирующим фактором в IX—X вв., в XI в. стали фактором нестабильности. Раздачи городов и «волостей» Владимиром Святым и Ярославом Мудрым своим сыновьям были одновременно и условием единства Русской земли под властью единой династии князей-«братьев» Рюриковичей, и основанием для княжеских усобиц с формированием «лествичной» системы и сложной системы наследования княжеских «столов». Пути разрешения этих противоречий после Любечского съезда князей (1097) с его знаменитым решением («кождо да держить отчину свою») вели к феодальной раздробленности и формированию русских княжеств и земель. Дело было не просто в воле умножившегося потомства Ярослава и не в опрометчивой политике раздававших волости «великих» князей (как думали еще московские книжники и продолжающие их традиции историки «государственной» школы, включая С. М. Соловьева: ср. *Пресняков* 1993. С. 471—172) — традиции «ряда» князей с городами, центрами волостей (в прошлом — племенных территорий), рост числа и значения этих центров внутри Древнерусского государства приводили к консолидации вокруг них древнерусских земель. Тенденция к «самовластию» князей (по византийскому образцу), сформировавшаяся в эпоху единого Древнерусского государства — Киевской Руси — не преодолела этой традиции, равно как и традиции «родового сюзеренитета» над Русской землей как в узком (Среднее Поднепровье — Киев), так и в широком смысле.

Характерно при этом восприятие и употребление понятия *самовластие* в Древней Руси. В христианской книжности *самовластие* — это, прежде всего,

---

вол Софии-Премудрости, Художницы Небесной [...] Около древнейших наших, Софийных, храмов обращается рыцарственный уклад Средневековой Киевской Руси».

https://RodnoVery.ru

самовластие души, свобода воли, выбора между добром и злом: «Вежды душу имы самовластьну», — гласит поучение Кирилла Иерусалимского (IV в.: см. *Верещагин* 1996. С. 67), и ему вторит «Изборник 1073 г.», «Лаодикийское послание», составленное в конце XV в. Федором Курицыным, «Слово о самовластии» и многие иные сочинения эпохи средневековья (ср. *Клибанов* 1994. С. 109 и сл.; *Юрганов* 1998. С. 216 и сл.; *СлРЯ*. Вып 23. С. 31 и сл.). Для оригинальной летописной традиции *самовластие* — это, прежде всего, самостоятельное правление государя («автократия», реже — «автономия» народа; «народ же хотя самовластно жити»: *Мещерский* 1958. С. 245). В Ипатьевской летописи под 1199 г. содержится пространный панегирик, составление которого вызвано, казалось бы, «бытовым» деянием «великого киевского князя» Рюрика Ростиславича: он финансировал работы по укреплению фундамента собора св. Михаила в Выдубицком монастыре. Летописец усматривает в этом деянии нисхождение благодати и Святого Духа, внушившего праведную мысль князю, свидетельство того, что *«держава самовластна* ко Богу изваяная славою паче звезд небесных не токмо и Роуских концех ведома, но и соущим в море далече» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 713). «Самоценность» души уступает здесь идее праведной государственной власти (ср. в главе 4.2.5 о «государственном» осмыслении христианских категорий закона и благодати на Руси у Илариона), и лишь после татарского нашествия в «Мериле праведном» (ср. *Клибанов* 1994. С. 140) и русских летописях появляется трактовка «самовластия» как «бесчинства» — тирании, неправедной власти: немногочисленные татары, пришедшие в Тверь с «беззаконным и треклятым начальником Шевкалом», стади сечь саблями восставших в 1336 г. тверичей, *надеющеся на самовластие* (*ПЛДР*. XIV — середина XV в. С. 64). Стремление к самовластию отдельных древнерусских князей могло казаться чрезмерным — примером тому Андрей Боголюбский — но княжеская власть как таковая, власть призванного по ряду, по праву княжеского рода не могла быть ни беззаконной, ни тиранической: представление о тирании, «деспотизме» (ср. *Кобрин, Юрганов* 1991) и самовластии отдельной личности не вписывалось в эту традиционную древнерусскую «парадигму» власти.

Слова о самовластной душе, с которых начинается «Лаодикийское послание», относятся уже к совершенно иной эпохе и представляются чуть ли не вершиной «гуманистических» исканий русского средневековья — едва ли не из-за них Курицын был провозглашен предводителем «жидовствующих». В памятнике времен Ивана Грозного — «Валаамской беседе» — все ставится на свои места: «Мнози убо глаголют в мире, яко самоволна человека сотворил есть бог на сесь свет. Аще бы самовластна сотворил бог человека на сесь свет, и он бы не уставил царей и великих князей и прочих властей и не разделил бы орды от орды. Сотворил Бог благоверныя цари и великия князи и прочии власти на воздержание мира сего для спасения душ наших» (ср. *Клибанов* 1994. С. 157; ср. о греховности самовластия души — *Безансон* 1999. С. 39 и сл.). Для раннего средневековья самовластный князь только становился самоценной личностью, стремящейся освободиться от пут «родового сюзеренитета»: ср. очевидные противоречия в оценке братоубийцы Святополка Окаянного, проклятого церковью, и Андрея Боголюбского, не отличавшегося братолюбием, но прославленного ею.

https://RodnoVery.ru

Взгляды русских книжников были обращены к эпохе русского государственного единства[10], поскольку Начальная летопись донесла образцы единовластия первых князей — отсюда идеализация первых русских князей (даже язычников) уже у Илариона и столь пристальное внимание к путям становления русского государства и права.

В целом отношение к начальному периоду русской истории как идеальному времени всенародного единства, героических свершений и обретения истинной веры совпадало у первых русских книжников и позднейших эпических сказителей. Это было время «эпического» и одновременно «исторического» мира: «Бе бо Володимер (Святой — *В. П.*) любя дружину, и с ними думая о строи земленем, и бе живя с князи околними миром с Болеславом Лядьским, и с Стефаном Угрьским, и с Андрихом Чешьским». Уже после татаро-монгольского нашествия (1289) Галицко-Волынская летопись теми же словами описывает княжение Мстислава: великий князь «мир держа с околными сторонами, с ляхы и с немцы, с литвою, одержа землю свою величеством, олны по тотары, а семо по ляхы, по литву» (*ПЛДР*. XIII в. С. 420). Эта фиксация внешних границ Русского государства и мир с иными странами (ср. *Пресняков* 1993. С. 337) соответствовали «исторической» внутренней сплоченности и миру на Руси, тому миру, которого добивались и первые русские князья и в установлении «ряда» (пакта) со славянскими племенами, и в походах на Царьград (ср. о мирных договорах с греками как естественной интегральной части Повести временных лет — *Рождественская* 1998[11]). Но одновременно это был и мир библейского праведного царства — мир Соломона, подвиги которого превзошел в своих деяниях Владимир, само дохристианское княжеское имя которого воплощало этот древний мир. Мечта-воспоминание о былинном царстве «ласкового князя Владимира», «Владимира Красно Солнышко», пронизывала историю русской культуры, равно как и мечта о мире: ср. молитву Илариона — «град нашь схрани от нахоженья иноплеменьник лет мирное мирове даруй» (*СДЯ*. Т. 4. С. 541) — и обращение русского книжника к убиенному Андрею Боголюбскому — «Ты же, страстотерпьче, молися ко всемогущему Богу о племени своемь и о сродницех, и о земле Руськои дати мирови мир».

* * *

«Итог» развития этнополитического и конфессионального значений имен *Русь*, *Русская земля* подведен в весьма показательном и уже упоминавшемся памятнике начальной эпохи ордынского ига — «Слове о погибели Русской земли»: «земля Руская» и «прававерьная вера хрестияньская» простираются «отселе до угор и до ляхов, до чахов, от чахов до ятвязи и от ятвязи до литвы, до немец, от немец до корелы, от корелы до Устьюга, где тамо бяху тоймици погании (население Верхней и Нижней Тоймы в бассейне северной

[10] В предисловии к Новгородской Первой летописи подчеркивается, что «Новгородская волость», первая призвавшая князей, была прежде Киевской, но и этот приоритет понимается в широком — общерусском смысле.

[11] При этом сами тексты договоров являются, конечно, вставками в летописный текст, в некоторых случаях, как показал Шахматов, разрывающими единую фразу (как договор Святослава).

https://RodnoVery.ru

Двины — *В. П.*), и за Дышючим морем (Ледовитым океаном — *В. П.*); от моря до болгар (волжско-камских — *В. П.*), от болгар до буртас, от буртас до чермис, от чермис до мордъви, — то все покорено было Богом крестияньскому языку, поганьскыя страны, великому князю Всеволоду, отцю его Юрью, князю кыевьскому; деду его Володимеру и Манамаху, которым то половци дети своя полошаху в колыбели. А литва из болота на свет не выникываху, а угры твердяху каменые городы железными вороты, абы на них великый Володимер тамо не вьехал, а немци радовахуся, далече будучи за Синим морем. Буртаси, черемиси, вяда (мордовское племя — *В. П.*) и мордва бортничаху на князя великого Володимера. И жюр Мануил Цесарегородскый (кир — император Мануил Комнин, ошибочно причислен к современникам Мономаха — *В. П.*) опас имея, поне и великыя дары посылаша к нему, або под ним великый князь Володимер Цесарягорода не взял» (*ПЛДР*. XIII в. С. 130).

От этой идеальной картины автор переходит к описанию «болезни крестияном», которая обрушилась на них в княжение Ярослава и его брата Юрия, князя владимирского: эта пара последних князей противопоставлена паре «первых» — Ярославу Великому (Мудрому), что напоминает противопоставление в Новгородской Первой летописи древних князей современным летописцу. На глазах книжника сбывалось евангельское пророчество (Мф. 24. 7—8): «восстанет народ на народ, и царство на царство, и будут глады, моры и землетрясения по местам; все же это начало болезней». Продолжение «Слова» не сохранилось, но ясно, что «болезнь» коренилась внутри Русской земли. Внутренние усобицы не противопоставлялись русскими книжниками нашествиям извне. Напротив, «грехи наши» — «которы», воздвигаемые дьяволом среди князей, и «несытство» власть предержащих приводили к « казням Божиим» — стихийным бедствиям и нашествиям поганых на Русскую землю. Эти события были значимы для всей Руси. Показательно, что летописец, составлявший Новгородскую Первую летопись в той земле, которая избежала не только половецких набегов, но и монголо-татарского нашествия, одними и теми же словами, взятыми из Повести временных лет (или даже Начального свода), описывает нашествие половцев в 1068 г. и нашествие монголо-татар в 1238 г. — так же составляется и «Повесть о Батыевом нашествии» в Лаврентьевской летописи (ср. *Прохоров* 1974). Первому предшествует нарушение Ярославичами крестоцелования — они захватывают доверившегося им Всеслава; «грех же ради наших попусти Бог поганыя на ны, и побегоша рустеи князи, и победиша их Половци. Наводит бо Бог поганыя, по гневу своему, иноплеменьникы на землю, и тако сокрушеным им, всъпомянутся к Богу. Усобная же рать бываеть от свазениа диаволя» (*НПЛ*. С. 186—187). Второму нашествию предшествуют сходные события и соответствующее летописное повествование: дьявол «въздвиже крамолу межи рускыми князи, да быша *человеци не жили мирно* (курсив мой — *В. П.*)» — в 1235 г. «поиде князь Володимир Рюриковиць с кыяне и Данило Романович с галичаны на Михаила Всеволодовица Чермного к Чернигову»; князья разорили окрестности города, но в отместку Изяслав Северский и Михаил Черниговский захватывают с половцами Киев и Галич: единство Русской земли, как уже говорилось в 4 главе, парадоксальным образом «реализуется» в княжеских распрях. В 1237 г. новгородцы выступили вместе с немцами, «всей Чюдской землей» и псковичами против «безбожной Литвы», но «грех ради на-

https://RodnoVery.ru

ших, безъбожными погаными побеждени быша». Затем, — продолжает внешне непрерывное (и даже «монотонное» — ср. *Трубецкой* 1995. С. 568) повествование летопись — «придоша иноплеменьници, глаголемеи Татарове, на землю Рязаньскую, множество бещисла, акы прузи» (саранча — *В. П.*), и рязанские князья обратились к владимирскому князю Юрию за помощью. Но тот «ни послуша князии рязаньскых, но сам хте особь брань створити. Но уже бяше Божию гневу не противитися, яко речено бысть древле Иисусу Наугину Богом; егда веде я на землю обетованую, тогда рече: Аз пошлю на ня преже вас недоумение и грозу, и страх, и трепет. Такоже и преже сих отъя Господь у нас силу, а недоумение и грозу, и страх, и трепет вложи в нас за грехы наша» (*НПЛ*. С. 74—75). Здесь впервые Русь оказывается приравненной не к Богоизбранному народу, а к ханаанеям, которые должны были «в страхе и ужасе» уступить землю, «обетованную» другому народу (пришедшему из «восточной страны» — «жребия Симова»: ср. *Чекин* 1992. С. 22)[12]. Естественно, что княжеская Лаврентьевская летопись содержит традиционный панегирик павшему князю, который перекликается с соответствующими статьями о Борисе и Глебе, Владимире Мономахе и Андрее Боголюбском (ср. *Насонов* 1969. С. 187; *Прохоров* 1974), а наследовавший Юрию Ярослав сопоставляется с Давидом, которому удалось спастись от Саула (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 469). Но новгородский летописец не отделяет себя от всей Русской земли: «Господь... трепет вложи *в нас за грехы наша*». Но у Новгорода уже своя история: «оканьнии безбожници» не дошли 100 верст до города — «Новъ же град заступи Бог и... святыя Софея».

Знамением грядущих бедствий Русской земли у новгородского и других русских летописцев стали, однако, не события, непосредственно предшествовавшие Батыеву нашествию, а более ранние — разорение Киева русскими князьями и половцами в 1202 г., падение Царьграда и, в первую очередь, битва на Калке. Появление татар в описании этой битвы (которое заимствовано в Новгородской летописи из Киевской, вошедшей в Ипатьевскую — ср. *Феннел* 1989. С. 83 и сл.) действительно знаменательно — оно увязывается с эсхатологическим «Откровением Мефодия Патарского» об иноплеменниках,

---

[12] Все было поставлено на свои места в памятниках Куликовского цикла. В «Задонщине» поганые татары вторгаются на Русь — в полунощные страны, жребий Афетов, из жребия Симова: они — нарушители Божьей заповеди, о которой писал Нестор. Дмитрий Донской «въсприим Авраамлю доблесть» — повторил подвиг библейского праотца, получившего Ханаан как обетованную землю — «и поиде противу поганаго, аки древний Ярославь, на злочестиваго Мамаа, втораго Святопълка» (*ПЛДР*. XIV— середина XV в. С. 212; ср. С. 114, 162). При этом сравнение Мамая со Святополком Окаянным очевидно основывалось не только на сходстве «тактической ситуации» во время Куликовской битвы и битвы на Альте, когда противников разделяла река, и не только на сходстве судеб потерпевших поражение и сгинувших неведомо где («без вести») татарского правителя и русского князя. Дмитрий и Мамай не были братьями, в отличие от Ярослава и Святополка, но они были «уравнены» в правах как правители частей улуса Джучи: претензии Мамая, не принадлежавшего к царскому роду, на власть над Русью были, таким образом, настолько же противозаконными, как посягательство Святополка на «жребий братень» (ср. *Юрганов* 1998). Напротив, Святополк как неправедный и незаконный правитель в древнерусской традиции стал восприниматься как иноплеменник: «отъят бо от нас бог Владимира, а Святополка наведе грех ради наших, яко же древле наведе на Иероусалима Антиоха» (Паремийник 1271 г., 259: *СДЯ*. Т. III. С. 77; ср. *Насонов* 1969. С. 164—165).

https://RodnoVery.ru

которые явятся в конце времен из Етривской пустыни. Здесь опять-таки используется один из византийских источников начального летописания, свою очередь привлекающий пророчество Иезекииля о Гоге и Магоге для определения грядущих судеб Византии (*Истрин* 1897); но в контексте летописного повествования именно **неправедность**, опрометчивые поступки и несогласованные действия русских князей предопределили ход исторических событий. В 1223 г. татары воевали с половцами: «много зла сотворише окаанеи Половци Рускои земли, того ради всемилостивыи Бог хотя погубити безбожныя сыны Измаиловы Куманы, яко да отместять кровь крестияньску». Русские князья, однако, выступили в союзе с половцами (хан Котян был тестем Мстислава Удалого Галицкого), татарских же послов, призывавших к миру, перебили. Летописец вкладывает в уста второго татарского посольства слова, которые часто звучат со страниц летописи, но приписываются, как правило, русским христианским князьям: «аще есте послушали Половець, а послы наши есте избили, а идете противу нас, то вы поидите; а мы вас не заняхом ничим, да всем есть *Бог и правда*» (*НПЛ*. С. 266). Бог на стороне тех, за кем правда — это относится даже к безбожным иноплеменникам, которые могут идеализироваться в древнерусской литературе, являя противоположность забывшим правду христианам (ср. выше о Божьей правде и Божьем суде в связи с княжескими усобицами). Более того, слова безбожных татар напоминают те, что были произнесены судьей Иеффаем аммонитянам во времена обретения Обетованной земли: «А я не виновен пред тобою, и ты делаешь мне зло, выступив против меня войною. Господь Судия да будет ныне судьею между сынами Израиля и между Аммонитянами» (Судей, 11.27). Русские князья действительно оказываются уподобленными ханаанским, выступавшим против Божьей воли, — «тако за грехы наша вложи бог недоумение (безвыходное положение, отчаяние — *В. П.*) в нас, и погыбе множество бещисла люди; и бысть вопль и плачь и печаль по градом всем, и по селом».

В центре внимания новгородского летописца, естественно, остается Новгородская волость, но ее судьбы неразрывно связаны с судьбами всей Русской земли — недаром он обращается к южнорусскому летописанию — и, соответственно, с судьбами христианского мира. Не случайно летописец привлекает и Начальный свод (или раннюю редакцию Повести временных лет): там речь идет о начале Русской земли — в Новгородской летописи речь идет о том, «како избра Бог страну нашу на последнее время». Понятие «**последнее время**» в древнерусской литературе имеет вполне отчетливый эсхатологический характер — это время Конца света, Страшного Суда («последний день» — Ио. XI. 24): ср. «Похвальное слово Кириллу и Мефодию» — «Въшьд же на небеса седе одесную престола... хотяи в последняя времена прити судити живыим и мьртвыим» (*Успенский сборник*, С. 199; ср. *СлРЯ*. Вып. 17. С. 128; *Данилевский* 1995). Таким образом, Новгородская летопись XIII в. была продолжением и «завершением» начального летописания, свидетелем свершившихся судеб Русской земли и христианского мира. Здесь становится ясно, что цитаты из «Откровения Мефодия Патарского» — не просто «общее место» русского летописания. Судьбы христианского мира определяло для русского человека не только монголо-татарское нашествие, но и завоевание Царьграда фрягами — латынянами в 1204 г.; Царьград пал из-за распрей внутри правящего императорского дома: «тако погыбе царство богохранимого града Костянтина и земля Гречьская в сваде царств (из-за распрей цеса-

https://RodnoVery.ru

рей—*В. П.*), еюже обладают Фрязи» (*НПЛ.* С. 245—246). Царьград повторил судьбу «старого Рима», оказавшегося во власти «немцев»[13].

Показательно, что прямо перед вставной «Повестью» о взятии Царьграда фрягами под 1203 г. рассказывается, как князь Рюрик Ростиславич с Ольговичами и «погаными Половцами» взял на щит Киев и разграбил монастыри и церкви. В Новгороде это известие не воспринималось еще как предвестие погибели Русской земли (как это воспринималось во Владимире, судя по цитированным выше—в главе 4—словам Лаврентьевской летописи), но падение Киева оказалось «прелюдией» падения Царьграда. Во введении к Новгородской Первой летописи, где новгородский автор предполагает довести изложение от начала Русской земли при Михаиле III до цесарей Алексея и Исаака Ангелов (ср. анализ введения—*Алешковский* 1981), при которых пал Царьград, «древнии князи и мужи их» противопоставляются позднейшим правителям: они «отбараху Руския земле, и ины страны предаху под ся; теи бо князи не збираху многа имения, ни творимых вир, ни продаж... но оже будеши правая вира, а ту возмя, дааше дружине на оружье. А дружина его кормяхуся, воююще ины страны и бьющеся и круще: "братие, потягнем по своем князе и по рускои земле..." За несытство навел бог на ны поганыя, а и скоты наши и села наша и имения за теми суть» (*НПЛ.* С. 104). Можно спорить о том, какие «древнии князи» имелись ввиду—Владимир и Ярослав Мудрый, или более «актуальный» для Новгорода Мстислав Храбрый, летописный панегирик которому вторил Новгородской летописи («бьяшеться за отчиноу свою, бе бо любезнив на дроужиноу и имения не щадяшеть и не сбирашеть ни злата ни сребра, но даяше дружине своеи»—*ПСРЛ.* Т. 2. Стб. 611). Речь здесь идет уже не об очередном половецком набеге, а о монголо-татарском завоевании.

Позднейшие русские летописцы, как уже говорилось, продолжают традицию обличения русских князей, гордыня и «высокоумие» которых привели и к поражению на Калке—«и бысть победа на князи рускиа, яко же не бывала от начала Руские земли», сказано в Тверском сборнике XVI в. Гордыня—первых из смертных грехов, который некогда привел к разделению строителей Вавилонской башни и погубил великанов-обров (ср. упреки летописца Андрею Боголюбскому), стал причиной «погибели Русской земли». Можно по-разному оценивать тяжесть понесенного в 1223 г. Русью поражения и степень осознанности грядущей беды (ср. *Феннел* 1989. С. 106—107; *Горский* 1990)—то обстоятельство, что все русские князья «блаженно пренебрегали военной угрозой с востока», может свидетельствовать, о том, что «кризис средневековой Руси» (в концепции Дж.Феннела)—это «внешняя» оценка эпохи раздробленности современным историком, а не осознаваемое «изнутри» состояние общества (ср. *Феннел* 1989 и предисловие А. Л. Хорошкевич и

---

[13] Соответственно, с точки зрения «немцев», «град Константинополь, долго бывший безбожным», должен был обрести законного правителя и покориться Риму, от которого отпал (*Рансимен* 1998. С. 102). «Византийское содружество» должно было обрести новый центр: болгарский правитель Калоян получил корону от папы, обещая верность католической церкви. Папа Иннокентий III направил также посла с обещанием короны к Роману Галицкому, а затем (1207 г.)— к русскому клиру и народу с призывом признать власть курии (*Макарий*. Кн. 2. С. 416—417).

https://RodnoVery.ru

А. И. Плигузова; *Франклин, Шепард* 1996. С. 361 и сл.). Дж. Феннелу кажется «совершенно необъяснимым отсутствие признаков обеспокоенности у летописцев того времени». «Правда, — замечет английский автор, — в Суздальской и Новгородской летописях описания событий 1223 года предваряются риторическим введением, в котором видно замешательство автора по поводу происхождения захватчиков, и цитируется так называемое "Откровение Мефодия Патарского", но он не видит в этом "предупреждения о новой степной угрозе..."» Эту оценку летописей можно понять — цитата из эсхатологического «Откровения» традиционна, и для современного исследователя выглядит чисто риторической — но на Руси (в отличие от Византии и Запада) не было «чистой» риторики. «Языцы незнаемы» должны явиться «яко скончанию времены». «И тако за грехы наша вложи Бог недоумение в нас, и погыбе множество бещисла люди; и бысть вопль и плачь и печаль по градом по всем, и по селом» (*НПЛ*. С. 267). Здесь не замешательство летописца, а *предчувствие эсхатологической катастрофы*. Осознание «беды» не обошло и русских князей, судя по тому, что весть о разгроме половцев и русских, гибели князей (в том числе великого киевского князя Мстислава) распространилась не только по всей Русской земле, но и за пределами Руси: Генрих Латвийский в «Ливонской хронике» увязывает это известие с прибытием в Ригу смоленских и полоцких послов, возобновляющих мир с немцами (ср. *Тихомиров* 1968. С. 88).

Осознание катастрофы было подготовлено эсхатологизированной русской книжностью (равно как и русской историей — противостоянием христианской Руси и «поганой» степи) и наступило достаточно быстро, если относить «Слово о погибели Русской земли» прямо к эпохе Батыева нашествия — хотя и во время самого нашествия князья не оставили своих распрей. Галицко-волынский летописец, описывая уход татар после победы на Калке, объясняет это Божьим промыслом: «Ожидая Бог покаяния крестьянского, и обрати и воспять на землю восточную», где татары «лестью» и «ратью» погубили другие страны; но далее (под 1225 г.) говорится не о покаянии[14], а о распрях галицко-волынских князей: «Олександр все вражду имеяше ко своима братома Романовичема Данилови и Василкови» и т. д. (*ПЛДР*. XIII в. С. 260). То же происходило в других русских землях[15]. Дело было не в преступной беспечности князей, а в отсутствии правовых регуляторов, которые позволяли бы князьям решать конфликтные ситуации без Божьего суда на поле боя. В этом смысле «кризис Руси» был явлением постоянным в домонгольский период. Более того, эсхатологический лейтмотив древнерусской литературы, в том

[14] Ср. характерный параллелизм реки Каялы и Калки в «Задонщине» (см. выше, 1.2) и с традиционным летописным поучением о казнях Божиих, содержащимся и в повести о битве Игоря Святославича с половцами 1185 г.: «И се Бог, казня ны грех ради наших, наведе на ны поганыя, не аки милуя их, но нас казня и обращая ны к покаянью, да быхом ся востягнули от злых своих дел» (*ПСРЛ*. Т.2. Стб. 648). О символическом значении самого гидронима *Каялы* см. соответствующую статью в Энциклопедии СПИ. Т. 3. С. 31 и сл.

[15] Ярослав Всеволодович, занимавший киевский стол в 1236 г., не удержался там, вернувшись в Переславль Залесский. Город занял Михаил Черниговский, но, испугавшись татар после разорения самого Чернигова, он бежал из Киева «в Угры», и в город явился Ростислав Смоленский, которого пленил Даниил Галицкий, посадивший своего воеводу Дмитра оборонять Киев от «безбожных татаров».

https://RodnoVery.ru

числе в летописях, позволяет говорить о предчувствии катастрофы не просто в «провиденциальном» общехристианском смысле (грядущий Страшный суд), но и конкретно-историческом: ведь предвестиями грядущего конца света были не только регулярно упоминаемые летописцами небесные знамения (затмения солнца и т. п.), но и нарастающие по интенсивности и широте охвата «которы» внутри княжеского рода и связанные с ними вторжения поганых, воплощающие грядущую «погибель» Русской земли. «Слово о погибели» подводит трагический итог княжеским распрям: «А в ты дни болезнь крестияном от великаго Ярослава и до Володимера, и до нынешняго Ярослава, и до брата его Юрья, князя володимерьскаго...» — христианская Русь была «больна» распрями князей, начатыми еще братьями Ярославичами и их детьми, вопрошавшими сами себя на Любечском съезде: «Почто губим Русьскую землю, сами на ся котору деюще?» (ср. *Горский* 1990. С. 21— 22). Само слово «погибель» (ср. выше об антихристе — «сыне погибельном») явно воспринималось русскими книжниками в библейском контексте — контексте эсхатологического пророчества Иезекииля (XII. 20): «И гради их населении опустеют, и земля их в погибель будеть». Здесь «Слово о погибели», восхваляющее силу Владимира Мономаха, и пророческое слово Иезекииля явно смыкаются с цитированным введением к Новгородской Первой летописи: «древнии князи и мужие их...не сбираху многа имения... не складаху на своя жены златых обручеи, но хожаху жены их в сребряных; и расплодили были землю Руськую. За наше несытство навел бог на ны поганыя, а и скоты наши и села наша и имения за теми суть, а мы своих дел не останем». Ср. о грядущей «погибели Израиля»: «...сребро их и злато не возможет избавити их в день гнева Господня... И приведу злыя языки, и наследят домы их» (Иезек. VII. 19, 24) и о «несытстве» его князей: «князи его среде его аки волцы восхищающе похищения» (XXII. 27) и далее о Гоге в земле Магога, князе Рос, который «приидеши от места своего от конца севера», и с ним «языцы мнози», «конници на коних вси, собор велик и сила многа», явившаяся в «последния дни» (XXXVIII. 15—16).

Итак, память о битве на Калке стала для Руси не просто очередным «эсхатологическим переживанием» — последующее монголо-татарское нашествие и иго воспринимались как последствия этого поражения и свершившееся пророчество Иезекииля[16]. Более того, сами завоеватели, очевидно, считали Русь уже покоренной после поражения 1223 г. Характерное для кочевников

[16] Конец начального периода древнерусской — и славянской — истории «симметричен» самому его началу: установлению аварского ига. Когда в 579 г. греки переправили аварское войско через Дунай в земли славян, те не решились ступить в открытое сражение, покинув свои деревни на разграбление. Каган отправил к славянским вождям послов с требованием дани. Менандр Протектор передает гордую речь славянских вождей: «Родился ли среди людей и согревается ли лучами солнца тот, кто подчинит нашу силу?» Начинается перебранка, после которой славяне убивают аварских послов. Авары же продолжают считать славян побежденными и, стало быть, своими подданными (ср. *Свод*. Т. 1. С. 321 и сл.; *Литаврин* 1999. С. 563 и сл.). При этом сами авары оказываются в роли, сопоставимой с положением половцев перед битвой на Калке: тюркские каганы протестуют против союза Византии с аварами и предоставления им земель в Паннонии, поскольку они — беглые рабы тюрков (*Литаврин* 1999. С. 567).

https://RodnoVery.ru

представление о том, что однажды разбитые враги становятся их рабами (ср. *Литаврин* 1999. С. 566—567), отразилось в речи татарских послов, обращенных к русским князьям в летописной «Повести о битве на Калке»: «А мы вашея земли не заяхом, на городов ваших, ни сел ваших, ни на вас приидохом. Но приидохом, Богом пущони, *на конюхи и на холопы свои* (курсив мой — *В. П.*), на поганыа половци» (*ПЛДР*. XIII в. С. 154). Недаром летописи сообщают, что подойдя в 1237 г. к Рязанской земле, татары прислали послов, требуя себе дани — десятины — «десятого в князех, десятого в людех, и в конех» (ср. *НПЛ*. С. 286; *ПЛДР*. XIII в. С. 162). С этого традиционного для «кочевых государств» требования, основанного на собственных правовых представлениях, начинается ордынское иго[17].

Русская сторона — покорившиеся завоевателям князья — в новом положении первоначально также опирались на сложившиеся правовые традиции: монгольские ханы признаны были «царями»; характерно, что в описании Лаврентьевской летописи плененный после битвы на Сити и гибели владимирского князя Юрия ростовский князь Василько Константинович отказывается присоединиться к татарскому войску и следовать «поганским» обычаям, но именует новую власть «цесарьством», хоть и «осквернênным» («О глухое цесарьство оскверьньное!»). Василько был убит татарами; мученическую смерть принял в Орде и его тесть Михаил Черниговский (краткое житие которого составила дочь Михаила — вдова Василька — княгиня Марья). Князь сначала бежал от татар в Венгрию, но в 1246 г. вернулся в разоренный Чернигов и должен был ехать в Орду, чтобы получить ярлык на княжение. В «Слове о новосвятых мучениках, Михаиле, князе русском, и Федоре, первом воеводе в княжестве его», составленном в конце XIII в., князь отказывается поклониться татарским богам: «Тобе, цесарю, кланяюся понеже Бог поручил ти есть царство света сего. А ему же велиши поклонитися не поклонюся» (*ПЛДР*. XIII в. С. 232)[18]. Орда заменила рухнувшую Византию, Каракорум (в

[17] Воздействие эсхатологического «Откровения Мефодия Патарского» сохранилось и в фольклорной традиции — русских преданиях о Млечном пути как «Батыевой дороге», ведущей от железных гор, где заключены татары и прочие «дивии народы», к граду Китежу, чудесно спасшемуся от нашествия в водах озера Светлояр (ср. *Новичкова* 1995. С. 197; *Афанасьев* 1994. Т. 3. С. 285). Ср. приведенную во введении (1.2) украинскую легенду о «лыцаре Михайлыке», который в последние времена вернет Киеву Золотые ворота, унесенные им от татар в Царьград: характерно, что образ Михаила Черниговского, не защитившего Киев (и Чернигов), не ассоциировался с образом последнего праведного царя, несмотря на «провиденциальное» совпадение имени.

[18] Татарский охранительный обряд описан русским книжником в терминах, привычных для обличений язычества: «Обычай же имяше канъ и Батый: аще убо приедеть кто поклонится ему, не повелеваше первое привести пред ся, но приказано бяше волхвом вести сквозе огнь и поклонитися кусту и идолам»; запрет разжигать ритуальные костры и скакать через них известен Кормчей книге (правило Трульского собора — ср. *Бенешевич* 1907. С. 185) и соотносится с ветхозаветным запретом проводить сыновей и дочерей через огонь (Второзак. 18. 10). Какой религиозный фетиш именовался кустом — неясно; в архаичной славянской обрядности «куст» — растительный символ, связанный с вызыванием дождя (*Толстой* 1995. С. 78—79). По свидетельству Плано Карпини, близкому русским источникам (см. *Ставиский* 1991),

https://RodnoVera.ru

Золотой Орде — Сарай) — Царьград, великий хан стал царем-*цесарем*, даже русский корпус, служивший великим монгольским ханам (ср. *Вернадский* 1997. С. 7, 149), напоминал русско-варяжскую гвардию в Царьграде; русские — прежде всего, мастера — жили в Орде (*Полубояринова* 1997), как они жили в Хазарии и Волжской Болгарии, епископская кафедра была учреждена в Сарае уже в 1261 г., но Ордынское царство было безбожным.

Иго не сводилось к политической переориентации Руси. Разрушения, причиненные нашествием, уничтожили традиционную древнерусскую культуру. Показательно при этом, что татары иногда стремились сохранить сельское население, особенно в лесостепной зоне, — «да им орють пшеницю и проса»: таков был традиционный подход кочевников к зависимому земледельческому населению — им нужно было кормить скот, прежде всего — боевых коней (каждому монгольскому воину в войске Чингисхана следовало иметь 5 коней). Более того, в самой Киевской земле (на «украине», в том числе в Поросье) сформировалось население, предпочитавшее относить себя к «татарским людям» — находиться в прямой зависимости от ханов — чем вновь оказаться в центре распрей русских князей, в том числе притязаний «короля» Даниила Галицкого (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 792; ср. о Болоховской земле: *Грушевский* 1991. С. 450 и сл.). Но в целом последствия нашествия были разрушительны для Руси, чему свидетельством — русские источники: «Мнозии грады попленены быша, иже и доныне места их стоят пусты... и села от сего нечестиваго Батыева плениния запустеша и ныне лесом зарастоша» (*ПСРЛ*. Т. XV. Стб. 386); эти слова, напоминающие библейское пророчество Исайи (1.7: «Земля ваша опустошена, города ваши сожжены огнем; поля ваши в ваших глазах съедают чужие»), находят подтверждение в исторических реалиях эпохи татарского нашествия (ср. *Горский* 1969. С. 34 и сл.; *Каргалов* 1967. С. 173 и сл.). Традиционная дань «от плуга» (рала) шла завоевателям со всего подвластного им оседлого населения (*Федоров-Давыдов* 1973. С. 34—35) — термин «иго» (ярмо) не был просто метафорой.

Более, чем летописец, красноречив в описании разрушений Серапион Владимирский: «Слышасте, братье, самого Господа, глаголяща в Евангелии (ср. выше — Мф. 24. 7—8 — *В. П.*): "И в *последняя лета* (курсив мой — *В. П.*) будет знаменья в солнци, и в луне, и в звездах, и труси по местом, и глади". Тогда реченное Господомь нашимь ныне збысться — при нас, при последних людех [...]. Мы же единако не покаяхомъся, дондеже приде на ны язык немилостив попустившу Богу; и землю нашу пусту створша, и грады наши плениша, и церкви святыя разориша, отьца и братью нашю избиша, матери наши и сестры в поруганье быша» (*ПЛДР*. XIII в. С. 440). В пространном «Поучении» владимирский епископ вторит мольбам составителя многократно цитированного введения к Новгородской летописи, так же обличая «несытовьство имения», резоимство (ростовщичество) и грабежи: в ответ на это Господь «наведе на ны язык немилостив, язык лют, язык, не щадящь красы

князь отказался поклониться изображению умершего Чингисхана — «эвгемеризм» был неприемлем ни в какой форме. Даниил Галицкий, стремившийся спасти свою отчину от разорения, должен был в 1250 г. пройти всю процедуру: «приходящая цари и князи, и вельможе, солнцю и луне и земли, дьяволу и умершим в аде отцемь их и дедом и матеремь водяше около куста покланятися им» (*ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 806).

https://RodnoVery.ru

уны, немощи старець, младости детеи [...] Разрушены божественьныя церкви, осквернены быша ссуди священии и честные кресты и святыя книги, потоптана быша святая места, святители мечю во ядь быша, плоти преподобних мних птицам на снедь повережени быша, кровь и отець, и братья нашея, аки вода многа, землю напои, князии наших воевод крепость ищезе, храбрии наша, страха исполъншеся, бежаша, множайша же братья и чада наша в плен ведени быша, гради мнози опустели суть, села наша лядиною поростоша, и величьство наше смерися, красота наша погибе, богатьство наше онемь в корысть бысть, труд нашь погании наследоваша, земля наша иноплеменником в достояние бысть, в поношение быхом живущим въскраи земля нашея, в посмех быхом врагом нашим, ибо сведохом собе, акы дождь с небеси, гнев Господень!» (там же. С. 446, 448; ср. *Топоров* 1998. Т. 2. С. 203—300). «Поучение» продолжает основные темы библейских пророчеств и «Слова о погибели Русской земли»[19] — описывает гибель перечисленных в «Слове» «многих красот» — «бещисленых городов великих, сел дивных, виноградов обителных, домов церковьных, и князей грозных, бояр честных» и т. д. «Последние времена» настали не только для градов и сел, поросших *лядиной* — возвращенных к состоянию, предшествующему славянской земледельческой колонизации; весь традиционный строй Русской земли оказался перевернутым — «святая» земля стала достоянием поганых, посмешищем для плативших дань окраинных народов и врагов (ср. Ис. 78.4; 88, 42), «храбрые» в страхе бежали — что напоминает позднейшие летописные и былинные мотивы бегства и гибели богатырей.

Эта характерная для описания эсхатологических катастроф инверсия, когда мир гибнет в порядке, обратном ходу творения, заставляет вернуться к началу славяно-русской истории, к мотиву гибели великанов-обров, что были «телом велици и умомь горди, и Бог потреби я». Ср. слова Тверской летописи: не ради татар Господь «смирил Русскую землю», но «гордости ради и величания рускых князь попусти Богь сему быти. Беша бо князи храбры мнози, и высокоумны, и мнящеся своею храбростию съделовающе» (*ПЛДР*. XIII в. С. 150), как похвалялся силой и храбростью киевский князь Мстислав перед битвой на Калке.[20] Существенно, что с точки зрения тверского лето-

[19] При этом в поучении владимирского епископа появляется мотив, свойственный античной и византийской литературе, но не характерный для литературы древнерусской: это мотив благородных варваров. Вместо ригористичного осуждения обычаев «поганых» Серапион ставит их в пример своей пастве, требуя покаяния: «Погании бо, закона Божия не ведуще, не убивают единоверних своих, ни ограбляють, ни обадят, ни поклепют, ни украдут, не запряться чужаго; всяк поганый брата своего не продасть; но, кого в них постигнет беда, то искуплять его и на промысл дадуть ему; а найденая в торгу проявляют; а мы творимъся, вернии, во имя Божие крещены есмы и, заповеди его слышаще, всегда неправды есмы исполнени и зависти, немилосердья; братею свою ограбляем, убиваем, в погань продаем» (*ПЛДР*. XIII в. С. 454).

[20] Ср. мотив похвальбы — гордыни князя Бориса Вячеславича, погибшего в битве против дядьев на Нежатиной ниве (1078): князь «похваливъся велми, не ведый, яко Бог гордым противится, смереным даеть благодать, да не хвалиться силный силою своею» (*ПВЛ*. С. 86). В 1018 г. Ярослав Мудрый потерпел поражение после того, как его воевода Буды стал насмехаться над Болеславом Польским, ростовцы и суздальцы

https://RodnoVery.ru

писца, пострадал после битвы на Калке в первую очередь Киев, «мать городов русских»: «Еще бо и сеа крови не отмыхом, Калкацкого бою, а пакы народися людий по велицем мору по всей земли, *кроме Киева* (курсив мой — *В. П.*). Но киевьстии людие на Калках с великым князем Мстиславом Романовичом, и с инеми 10-ю князи и с 72-ю храбрыми костию тамо падоша»: число князей здесь соответствует пропавшим «коленам Израилевым», а число богатырей — числу языков в сюжете вавилонского столпотворения, но и традиционному для библейской традиции числу павших героев (ср. выше — глава 2. 2.2 об антском правителе Бозе — *В. П.*). Далее следует описание знамений — голода и землетрясения — постигших Русскую землю перед монголо-татарским нашествием: «новгородстии люди от гладныя смерти изъмроша, а живыи разыдошася по чюжим землям; тако же и смоленскаа, и вси просто гради столнии смерти тоа вкусивше, въскоре осиротеша. Не много бо лет мину, от Калатцкиа рати до потрясениа земли 8 лет, тогда же и глад бысть, а от потрясениа земли до Батыева прихождения 8 лет. Того ради не исполнися земля наша, но и наипаче всем животным опусте».

Запустение Русской земли — не риторическая фигура. Прежде всего пострадали города, оказавшие сопротивление завоевателям: их население было частью истреблено, частью (в первую очередь ремесленники) уведено в полон (ср. *Рыбаков* 1948. С. 525 и сл.). Дело даже не в количестве уничтоженных городов и сел и не только в исчезновении ремесел: была разрушена городская сеть в целом. Трансформировалась «массовая» культура — и городская, и сельская, исчезли характерные наборы украшений (в том числе диалектные «племенные» — височные кольца), упростился княжеский и боярский убор — эта трансформация охватила даже Новгородскую землю, не разоренную нашествием (*Лесман* 1998). Были уничтожены социальные институты, в том числе вечевые традиции (возрождавшиеся во время антитатарских восстаний и тут же подавляемые — *Сахаров* 1969. С. 25) в завоеванных землях; деформации подверглась и социальная структура правящих верхов — погибли многие князья и их дружинники (ср. *Вернадский* 1997; *Гальперин* 1985; *Феннел* 1989. С. 115 и сл.). Прямая вассальная, скорее даже «холопская»[21] зависимость русских князей от Орды (см. о различиях европейской системы вассальных — договорных — отношений и ордынских форм феодальной зависимости: *Юрганов* 1998), ордынская политика разделения и стравливания русских князей при раздаче ярлыков и сборе даней («выхода») усугубляла негативные тенденции эпохи феодальной раздробленности и опустошала Русь. Центр власти оказывался не только вне Руси — он был этнически *чужим* и конфессионально чуждым. *Эсхатологический пафос древнерусской литературы оказался пророческим — древнерусская «домонгольская» культура как целостность погибла.* Можно видеть, при этом, что в определенном смысле — прежде всего, в отношении традиционных государственных институтов, эта куль-

---

были разбиты владимирцами, которых презрительно именовали холопами-каменщиками и т. п.

[21] «О злее зла честь татарьская! — сетует Галицко-Волынская летопись о явлении Даниила Галицкого на поклон в Орду. — Данилови Романовичю, князю бывшу велику, обладавшу Рускою землею, Кыевом и Володимером и Галичемь со братом си, инеми странами, ньне седить на колену и *холопом* называеться» (*ПЛДР*. XIII в. С. 314).

https://RodnoVery.ru

тура исчерпала или, если следовать шпенглеровской идее об «истории как осуществлении возможной культуры» (*Шпенглер* 1923. С. 61), *осуществила себя*.

Новая геополитическая реальность — раздел прежних русских земель между Ордой, Литвой (и Польшей) способствовал процессам этнической дифференциации былой этнополитической общности, становлению в эпоху позднего средневековья новых народов — русских, белорусов и украинцев (см. *Флоря* 1995). Осознанию былого единства — «русскому» самосознанию — способствовало то обстоятельство, что исходно «нейтральный» в этническом смысле этноним, обозначавший принадлежность к политической и культурной общности, Русской земле, стал означать также конфессиональную общность — «русскую» православную веру. Православная церковь, в том числе киевская митрополия, пережила татарское нашествие, была освобождена ярлыками «безбожных царей» от повинностей — « да правым сердцем богови за нас (ханов — *В. П.*) и за племя наше моляться и благословляють нас», сказано в жалованной грамоте, данной митрополиту Кириллу II Менгу-Тимуром в 1267 г. (см. *Охотина* 1990; *Плигузов, Хорошкевич* 1990), создала епархию в самом Сарае и обрела новый центр во Владимире (а затем — в Москве). Традиционно враждебное отношение к латинству[22] в западнорусских землях приобрело еще более острые формы в XIII в., с активизацией миссионерских усилий со стороны католической церкви — отношение же к православным как к схизматикам и даже союзникам язычников-татар отделяло славян-католиков от православных (*Флоря* 1997; ср. *Назаренко* 1999. С. 387 и сл.; о взаимном обострении отношений западной католической и восточной православной церквей в середине XIII в. — схизме — см. *Рансимен* 1998. С. 110—111).

Эсхатологизм, характерный для древнерусского самосознания (ср. *Топоров* 1995. Т. 1. С. 438; *Топоров* 1998. Т. 2; *Данилевский* 1995; *Юрганов* 1998) как и для средневекового миросозерцания в целом, стал предельно обостренным в эпоху «погибели Русской земли» (впрочем, и в Западной Европе татарское нашествие воспринималось как грядущий конец света — появление народов Гога и Магога, заключенных за легендарной стеной Александром Македонским и т. п.: см. *Матузова* 1979. С. 107 и сл.). Но эсхатологическое мироощущение стало преодолеваться уже в XIII в. Составленное в конце этого столетия «Житие Александра Невского» прославляет победы князя над «королем части Римьскыя от полунощныя страны» и «безбожными немцами», которые похвалялись: «Укорим Словеньскый язык ниже себе». «Царь силен на Въсточней стране» — Батый, прослышав о его славе «по всем странам, и до моря Хонужьскаго (Каспийского), и до гор Араратьских, и об ону страну моря Варяжьскаго, и до великаго Риму», зовет его к себе: «Аще хощещи съблю-

[22] Отторжение было взаимным, и уже в середине XII в. краковский епископ Матфей писал знаменитому богослову Бернарду Клервосскому: «Народ же русский [...] от самого начала своего крещения преисполненный всевозможными заблуждениями, а вернее сказать — еретическим нечестием, [...] исповедует Христа разве что по имени, делами же совершенно отвергает. Ведь не желая быть в согласии ни с Латинской, ни с Греческой церковью и отделившись от обеих, названный народ не причастен к принятию таинств ни по тому, ни по другому [обряду]» (*Назаренко* 1999. С. 388—389; ср. С. 394). Вероятно, представление краковского епископа о непричастности русских к греческой церкви основано на традиционном неприятии латинским духовенством славянского языка богослужения.

https://RodnoVery.ru

сти землю свою, то приеди скоро к мне и видиши честь царства моего». Вокняжение Александра во Владимире было столь «грозным» что слух о нем дошел до устья Волги, и «жены моавитьския полошати дети своя» так же, как половчанки пугали своих чад Мономахом. Князя сравнивают в «житии» с царем Соломоном и т. д. Однако, новая историческая реальность отчетливо проступает сквозь мотивы жития: хотя и говорится, что князь принимает почести от Батыя, но тут же рассказывается, как он восстанавливает Суздальскую землю после карательной экспедиции Неврюя; Александр отвергает союз с папским Римом, молит «царя», чтобы тот освободил христиан от воинской службы в Орде и т. д. (*БЛДР*. Т. 5. С. 358—369). Реальная историческая деятельность Александра, в том числе его верноподданническая политика в отношении Орды, получает разную оценку с современной историографии (ср. *Феннел* 1989. С. 163 и сл.; *Юрганов* 1991; сборник «Князь Александр Невский и его эпоха»; *Лурье* 1997. С. 100—130); нас больше сейчас интересует то, как «встраивается» «Житие» в идеологический контекст эпохи, следующей за татарским нашествием.

Победа Александра в Невской битве (оставшаяся незамеченной в средневековых шведских хрониках, как незамеченной в Византии осталась первая победа Руси под Царьградом при Олеге[23]) в контексте «Жития» соответствует Божьему промыслу: князю помогают Борис и Глеб, ангел Господень избивает спасающихся шведов. При этом показательна ветхозаветная параллель победе Александра: «Бысть же в то время чюдо дивно, якоже во древьняя дни при Езекии цесари. Еда приде Санахирим, асурийский цесарь, на Иерусалим, хотя пленити град святый Ерусалим, внезапу изиде ангел Господень, изби и от полка асурийска 100 и 80 и 5 тысящ, и, вставше утро, обретошася трупья мертвы вся (4-я Царств. 19. 35—*В. П.*). Тако же бысть при победе Александрове, егда победи короля» (*БЛДР*. Т. 5. С. 362; ср. *НПЛ*. С. 293—294). Для истории русско-шведского конфликта эта пространная цитата может значить одно: историки долго спорят о реальном предводителе шведского войска, которым не мог быть ни король Эрик, ни его зять — претендовавший на власть в Швеции Биргер Ярл, не учитывая того, что составителю «Жития» нужно было, чтобы противник Александра соответствовал по статусу ветхозаветному образцу. «Король части Римской» должен был «пленить землю Александрову».

Но дело было не просто в следовании этому образцу. Интерпретация русской истории как продолжения ветхозаветной оставалась лейтмотивом древнерусской книжности, и сравнение Александра с праведным царем Езекией было не случайным. В царствование Езекии Святая земля была пленена Ассирией, Сеннахирим возложил дань на Иерусалим и стал понуждать царя оставить истинную веру. Ассоциации с Русской землей здесь совершенно очевидны, но русский книжник не мог напрямую говорить об ордынском иге и изображал верноподданнические деяния «грозного» Александра в Орде в

[23] Это отнюдь не означает «патриотической» тенденциозности средневековых хронистов: «тенденциозность» заключалась в ином — «стратегическая» оценка побед и поражений зависела от средневековой историософии; ср. оценку битвы на Калке, не приведшей к немедленному разорению Руси, но воспринятой средневековыми книжниками как предвестие «погибели Русской земли».

https://RodnoVery.ru

ином стиле. Вот его образ, рисуемый в «Житии» в сюжете разорения суздальской земли Неврюем: «По пленении же Неврюневе князь великый Александр церкви възвигну, грады испольни, люди распуженыа събра в домы свои. О таковых бо рече Исайа пророк: "Князь благ в странах — тих, уветлив, кроток, съмерен, по образу Божию есть"». «Царь Восточной страны», которому «Бог покорил языки многы, от въстока и даже до запада», не мог быть изображен главным врагом русского князя — «Сеннахиримом» стали «Король Римский»[24] и папа, вновь, как в эпоху выбора веры, посылающий послов к Александру с предложением принять их учение. Победа над немцами на Чудском озере и освобождение Пскова приравнивается в «Житии» ко взятию Иерихона Иисусом Навином: Александр отвоевывает «святую землю». «Страх и ужас» монголо-татарского нашествия были преодолены этими победами Александра.

Именно деяния Александра оказываются «итогом» нашествия в северно-русских летописных сводах (Лаврентьевской и новгородских летописях), но «житие» не принадлежит собственно «северной» традиции: Д. С. Лихачев (1986. С. 201—225) обнаружил в нем следы галицкой литературной традиции и параллели деяниям другого знаменитого современника Александра — Даниила Галицкого, также устрашавшего поганых, принимавшего честь от Запада (корону от папы[25]) и от Востока — правда, «злую честь татарскую» (ср. упоминавшуюся древнерусскую оппозицию *честь — слава*). Таким образом, «Житие» Александра Невского может считаться общерусским памятником. Более того, «Слово о погибели Русской земли» дошло до нас именно в качестве предисловия к «Житию» (в двух списках XV и XVI в. — *СКК*. XI — первая половина XIV в. С. 432—434).

Показательно, что и северо-восточная, и юго-западная традиции, при всем различии политических подходов Александра и Даниила к ордынскому игу, вдохновлялись одним и тем же библейским пророчеством, продолжающим ветхозаветную тему русскòй истории. Монголо-татарское нашествие не стало концом света: иго «царя Восточной страны», пленившего Русскую землю, было отождествлено с ассирийским и вавилонским пленением Святой земли, и пророка Исайю (Второисайю), предрекающего Божье избавление от этого плена, цитирует и «Житие» Александра, и Галицко-Волынская летопись. Показательно, что и это цитирование продолжает традицию, начатую Иларионом — пророчества Исайи воспринимались как специально «русские». При этом галицкий летописец приводит любопытную бытовую деталь — гадание по Библии, которая обнаруживает культурную стратегию деятельности князя (гадание по Псалтыри упоминает в «Поучении» и Владимир Мономах, ищущий в покаянных псалмах утешения после отказа участвовать в княжеских рапрях). Уже внуку Даниила Владимиру Волынскому «вложи Бог в

[24] В «канонах... на поганыя», переведенных на Руси с греческого в эпоху Куликовской битвы, под Сеннахиримом понимался уже Мамай (ср. *Прохоров* 1983); в Сказании о Мамаевом побоище Мамай — идолопоклонник-«эллин», последователь Батыя, который уподоблен Навуходоносору и Титу Флавию (*Памятники Куликовского цикла*. С. 137—138).

[25] Папские буллы об унии были направлены и Александру (ср. *Большакова* 1976) — об отказе князя от союза с папской курией свидетельствует его «Житие».

https://RodnoVery.ru

сердце мысль благу [...] абы где за Берестьем поставити город. И взя книги пророческыя [...] и выняся ему пророчьство Исаино: "Дух Господень на мне, егоже ради помаза мя благовестить нищим, посла мя ицелити скрушеным сердцемь, *проповедати полонеником отпущение* (курсив мой — *В. П.*) и слепым прозрение [...] и созижють пустыня вечная запустевшая преже, воздвигнути городы пусты, запустевшая от рода"». Владимир возводит в 1276 г. Каменец — крепость на границе с усиливающейся Литвой.

Синтез литературных традиций Юго-Западной (Галицко-Волынской) и Северо-Восточной Руси увязывается (М. Д. Приселков, Д. С. Лихачев, Дж. Феннел) с приездом к Александру во Владимир уже упомянутого киевского митрополита Кирилла II[26]. Кирилл, возможно, был первоначально «канцлером» — «печатником» Даниила Галицкого, но пути Кирилла как главы русской церкви и галицко-волынского князя разошлись после того, как князь, съездивший в 1246 г. к татарам («О злая честь татарьская!» — восклицает галицкий автор), признал верховенство Рима (1247) и принял (как и литовский князь Миндовг) корону от рук папы (1253), в надежде на крестовый поход — помощь против «рати татарьской». Это расхождение (несмотря на то, что уния с Римом в XIII в. не состоялась) было симптоматичным для будущей истории Руси, как симптоматичной была и реальная карьера Александра, союзника татар и врага «римлян» и «Западных стран» (как именуются шведы и немцы в «Житии»): выбор веры был давно осуществлен, латинская вера была «иной верой» и даже худшей из вер.

После смерти на пути из Каракорума Ярослава Всеволодовича, признанного Батыем старейшим среди «всех князей в Русском языке» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 470), началась традиционная распря между племянниками и дядьями — второй сын Ярослава Андрей в 1247 г. сверг со стола дядю Святослава. Дядя и племянники отправились за поддержкой к татарам. Александр вместе с братом Андреем был отправлен из Сарая в Каракорум и получил тогда киевский стол и «всю Русскую землю», а Андрей — владимирский. Неясно, насколько сознательно татары хотели посадить старшего князя в ставшем малозначимым в политическом отношении Киеве и «реставрировать» старый княжеский домен в Среднем Поднепровье, но сам Александр предпочел (как некогда его предок Ярослав Мудрый) удалиться в Новгород. В 1252 г. он вновь едет в Орду, и оттуда отправляются карательные экспедиции против Даниила Галицкого и Андрея; после Неврюевой рати Андрей бежит в Швецию (к *варягам*), а Александр Невский занимает владимирский стол — видимо, Кирилл венчает его на великое княжение. Дж. Феннел (1989. С. 149) даже считает эти акции подлинным началом «так называемого татарского ига».

Киев, разоренный татарами и покинутый Александром Невским, а в конце концов — и митрополитом (Александр Невский и его наследники добиваются того, чего не добился Андрей Боголюбский, и даже большего: митрополит *Киевский* и всея Руси оказывается сначала во Владимире, а потом в Моск-

[26] Синтез летописных традиций, создаваемых в разных центрах, как выше говорилось, был присущ уже начальному русскому летописанию; характерно также упоминавшееся обращение составителя северо-восточного Владимирского свода конца XII в. к летописцу Переяславля Русского, города, считавшегося «отчим и дедним столом» владимиро-суздальских князей.

https://RodnoVery.ru

ве), фактически остается без князя — пока не попадает под власть литовских князей (ср. *Грушевский* 1991. С. 445 и сл.). К очевидным причинам — татарской угрозе и зависимости от сильной княжеской власти, заставившим митрополита перейти на «вторую» кафедру во Владимир[27], Б. А. Успенский (1998. С. 374) добавляет византийский прецедент — переход константинопольского патриарха в Никею после захвата Царьграда крестоносцами. Не меньшее значение имел разрыв митрополита Кирилла с Даниилом Галицким, принявшим в 1253 г. корону из рук папского нунция: тот уезжает из Киева к Александру и остается с князем до его смерти[28] (видимо, по инициативе Кирилла составляется житие Невского: *СКК*. XI— первая половина XIV в. С. 225—227).

Уже говорилось, что святотатственное разорение Киева Рюриком Ростиславичем и его союзниками в Новгородской и Лаврентьевской летописях воспринималось как «напасть» для Русской земли едва ли не большая, чем собственно татарское разорение города, которое в Новгородской летописи даже не находит места под «своим» 1240 г. Разгром Киева Рюриком сближен там с последующим захватом Царьграда крестоносцами — эсхатологические предчувствия были свойственны русскому летописанию до монголо-татарского завоевания. Так или иначе, это должно было способствовать формированию «эпической дистанции», отделяющей прошлую славу Киева от исторической реальности. Суть, однако, не только в эпической дистанции, но и в коренном изменении социальной ситуации. «Действие былин не могло быть прикреплено к социальной обстановке XIV-XVII вв. В последней невозможны былинные отношения богатыря и князя. Для отражения событий этого времени народ создал другой вид эпического творчества — историческую песнь, где не было места для богатырей, где социальное неравенство и новые отношения князя, царя к своему военному слуге сделали невозможным былинную идеализацию последнего, его превращение в богатыря. Богатыря-крестьянина также трудно вообразить себе при дворе удельного князя, как и при дворе Ивана IV» (*Лихачев* 1979. С. 229).

---

[27] Знаменитая фраза Лаврентьевской летописи под 1300 г.: «Митрополит Максим, не терпя татарьского насилья оставя митрополью и збежа из Киева, и весь Киев разбежалъся, а митрополит иде ко Брянску и оттоле иде в суждальскую землю и со всем своим житьем» (*ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 485) выглядит как позднейшее оправдание этого бегства, так как Суздальская земля не менее была подвержена татарскому насилию, чем Киев (ср. *Островский* 1993; *Пеленски* 1993; о распределении сфер влияния на Руси между Волжской и Ногайской ордой см. *Греков* 1988). Возможно, здесь следует усматривать библейские реминисценции, связанные с пророчествами о войнах и бедствиях последних времен: ср. у Иеремии (49.5) — «Вот, Я наведу на тебя ужас со всех окрестностей твоих, говорит Господь Саваоф; разбежитесь кто куда, и никто не соберет разбежавшихся». Но летописание в целом использовало библейский язык как средство описания собственных исторических событий: ср. описание голода, как Божьей казни (после землетрясения и наведения поганых) в Новгороде (*НПЛ*. С. 69, 1230 г.): «И разидеся град нашь и волость наша, и полни быша чюжие гради и страны братье нашеи и сестрь».

[28] Характерно, что Кирилл умирает в 1280 г. в Переяславле Залесском, но погребают его в Киеве.

https://RodnoVery.ru

В «Житии» Александра Киев не упоминается[29], митрополит Кирилл называет князя «солнцем земли Суздальской», он защищает от немцев, шведов и литвы Новгород и северные русские земли. Вместе с тем, Александр Невский, как и Владимир Святославич причисленный к лику святых в XIII в.[30], стал князем — покровителем «всея Руси», позднее канонизирован был и его сын Даниил — первый князь московский. Другой Даниил — Галицкий, являвший своими деяниями альтернативу политическим усилиям Александра, не сподобился канонизации; но Галицко-Волынская летопись так же прославляла его подвиги: когда в 1254 г. союзник — венгерский король позвал князя в поход на Чехию, летописец сравнил его с древними князьями — «Данилови же князю хотящу ово короля ради, ово славы хотя, — не бо бе в земле Русцей первее, иже бе воевал землю Чьшьску: ни Святослав Хоробры, ни Володимер Святый. Бог хотение его исполни» (*БЛДР*. Т. 5. С. 266). Показательно, что Владимир здесь впервые именуется Святым вне агиографического контекста — вероятно, его культ уже был распространен на Руси (ср. *Подскальски* 1996. С. 380). Культ благоверных князей — устроителей государства и церкви, «воителей за Русскую землю», а не только страстотерпцев, становится характерной чертой эпохи монгольского ига (ср. *Федотов* 1990.С. 90 и сл.). И хотя, по справедливому замечанию Г. П. Федотова (1990. С. 103), церковь не канонизировала «в святых князьях национальные или политические заслуги», и «в ряду святых князей мы не находим тех, кто больше всего сделал для славы России и для ее единства: ни Ярослава Мудрого, ни Мономаха», Дмитрий Донской вошел в число благоверных князей-воителей (в «Сказании о Мамаевом побоище» есть прямые реминисценции из «Жития Александра Невского»), и очевидной остается общая тенденция идейного воссоздания — возрождения русской православной государственности как представления о преемственности великокняжеских столов: Киев — Владимир — Москва[31]. Свидетельством тому не только «политическая история русской канонизации» (ср. *Хорошев* 1986; *Скрынников* 1991 и др.), но и акты «культурного строительства» новой столицы (*Пеленски* 1993).

---

[29] НПЛ упоминает захват Киева татарами лишь в связи с мученической смертью в Орде Михаила Черниговского под 1245 г., следующее упоминание под 1274 г. связано с поставлением в Киеве новгородского архиепископа: о редкости упоминания Киева послемонгольского времени в русских летописях ср. *Островский* 1993. С. 99. Сн. 63.

[30] Дж. Феннел (1993) считал, что Владимир Святославич, как и Ольга, были канонизированы при митрополите Максиме (1283—1305), который перенес резиденцию из Киева во Владимир в 1299 г. Показательно при этом, что первый каменный храм в честь Владимира был выстроен в 1311 г. в Новгороде (*НПЛ*. С. 93). Впрочем, фрагмент проложного жития Владимира обнаружен в рукописи, видимо, относящейся к первой половине XIII в. (*Турилов* 1999а. С. 23).

[31] Г. М. Прохоров (1974. С. 88) отметил, что составитель Лаврентьевской летописи вставил в повествование о Батыевом нашествии рассказ о взятии Москвы, для которого использовал описание похода Игоря на Царьград в 941 г.: бесчинства языческой руси приравнивались здесь «поганому» татарскому разорению — можно согласиться с Прохоровым в том, что таковой роль Москвы виделась не современнику нашествия, но составителю 1377 г., накануне Куликовской битвы.

https://RodnoVery.ru

* * *

Первый Успенский собор Московского Кремля был построен в 1326 г. митрополитом Петром, пришедшим из столицы Северо-Восточной Руси, в подражание Успенскому собору во Владимире, как и тот имел в качестве образца Успенский собор Киево-Печерской лавры; построивший в Москве в 1475—1479 новый собор Аристотель Фьорованте ездил во Владимир (Асеев 1998). Но и Чудотворная икона Владимирской Божьей матери, перенесенная из киевского Вышгорода Андреем Боголюбским, продолжила свое странствие по Руси и должна была защищать новую столицу — Москву — от нашествия Тамерлана в 1395 г. («Повесть о Темир-Аксаке») и в последующих военных предприятиях Московского царства (ср. *Плюханова* 1995. С. 23 и сл.; *Щенникова* 1996; *Беляев* 1996). Эта «культурная программа» переживает расцвет при Иване Грозном, когда в Успенском соборе устанавливается (в 1551 г.) «царское место» — «мономаший трон» — украшенное сценами из «Сказания о князьях Владимирских»: изображается поход Мономаха на «Фракию» и присылка ему царских регалий из Царьграда; напротив царского места устанавливается икона «Церковь воинствующая», где за юным царем следуют князья-воители и сам Мономах; в росписи Архангельского собора, наряду с главным сюжетом лоджии — «выбором веры» и крещением Владимира Святославича, изображаются Ольга, Борис и Глеб, Владимир Святой, Александр Невский. Соответственно, в послании под Казань митрополит Макарий сравнивает деяния Грозного с подвигами «прародителей своих — богом венчанного царя Владимира Мономаха и храброго великого князя Александра Невского» и т. д. (*Подобедова* 1972. С. 22 и сл.) — окончательная победа над татарами, завоевание Казанского ханства приравниваются не только к воинским подвигам, победам над половцами и латынянами, но и к просветительскому подвигу Владимира Святого, распространению православной веры.

Становление Московского царства представлялось в его официальной историографии — летописании, «Сказании о князьях Владимирских», «Степенной книге», «Казанской истории» и др. — как возрождение изначального единства Русской земли, освобождение от ордынского ига и торжество православной веры (ср. *Черепнин* 1960. С. 16 и сл.; *Пашуто* 1982; *Флоря* 1982). Сохранившиеся после монголо-татарского завоевания памятники высокой культуры — архитектурные, иконописные и книжные — создавали реальную основу для продолжения и «возрождения» древнерусских традиций. При сыне Дмитрия Донского Василии «открывается первая в русской истории эпоха архитектурных реставраций и реставраций памятников живописи» — к «реставрационным работам» относится и возобновление росписи Успенского собора во Владимире Андреем Рублевым и Даниилом Черным (*Лихачев* 1973. С. 117). Д. С. Лихачев назвал возрождение древнерусских традиций обращением к «своей античности» и даже сопоставил этот культурный феномен с европейским Предвозрождением. Вместе с тем историк русской культуры охарактеризовал принципиальное различие между «возрожденческими» процессами на Западе и в России: «русское Предвозрождение не перешло в настоящее Возрождение... Религия по-прежнему подчиняет себе все стороны культуры и даже в известной мере усиливается. "Своя античность" — период домонгольского расцвета древнерусской культуры — при всей ее притягатель-

https://RodnoVery.ru

ности для Руси конца XIV—XV вв. не могла заменить собой настоящей античности — античности Греции и Рима с их высокой культурой рабовладельческой формации. И дело здесь вовсе не в том, что одна из этих культур была значительно выше и "развитее" другой и создала больший расцвет личности и личной культуры, а в том, что идейное содержание культуры домонгольской Руси было в целом **однородно** русской культуре XIV—XV вв. Между тем наиболее оплодотворяющее значение всегда имеет культура чужая, культура иного характера, иного типа. Именно "другая" культура, встреча двух разных культур, обладает наибольшими "генетическими способностями"» (*Лихачев* 1973. С. 119—120). Собственно и здесь древняя Русь, уже невольно, повторяла византийский образец: для Византии (в отличие от «варварской» Европы) Гомер был «своей античностью», но в Византии не было и Возрождения в западноевропейском смысле.

Очевидно, что монголо-татарское нашествие актуализировало задачу возрождения «своей античности» (ср. отмечаемое Д. Оболенским стремление к архаизации и идеализации прошлого, охватившее Pax Slavia Orthodoxa в кризисном XIV в. — *Оболенский* 1998. С. 362—363)[32], но и домонгольская эпоха истории русской культуры предпочитала «свою античность» чужой — эллинской, языческой. Руси были известны образцы всемирных историй и хроник, синтезирующих античную и библейскую историю — от «Иудейской войны» Иосифа Флавия до Хроник Иоанна Малалы и Георгия Амартола, но подвиги античных героев не стали частью русского извода всемирной истории (ср. *Творогов* 1990). Даже Александр Македонский остался маргинальным персонажем в начальном летописании. Показательна «синхронизация» событий всемирной истории в «Хронике» Малалы (и Амартола: ср. *Афиногенов* 1991) в сравнении с восприятием и отбором этих событий в Повести временных лет: в книге V «Хроники» говорится, что в годы правления Давида в Илионе царствовал Приам, при котором была пленена ахейцами Троя и вся земля Фригийская (*Истрин* 1994. С. 117); в начальной русской летописи нет места для Трои и подвигов античных героев — Владимир Святославич и Ярослав Мудрый прямо воспроизводили деяния Давида и Соломона. Место античных героев в русском летописании занимают языческие князья — недаром описание их смерти героизировано и даже «мифологизировано» летописью (может быть, даже не без влияния тех же «Хроник» Малалы и Амартола, знавших Персея и Пелопса как героических предков эллинских царей), но деяния этих князей были частью «своей» государственной истории, в конфессиональном смысле «нейтральными», как призвание варягов, лишенных какого-либо «божественного» или даже героического происхождения, или

[32] Примечательно, что и создатель современной «филологической утопии» видит в качестве основы «воссоздания Святой Руси» возрождение «кириллической цивилизации» с церковнославянским языком и корпусом книг (*Николаев* 1995. С. 83 и сл.): утопия коренится в прочной традиции, характерной для кризисных эпох — от Евфимия Тырновского, призывавшего в XIV в. вернуться к единой кирилло-мефодиевской традиции, до старообрядцев. Ср. предлагавшийся Г. П. Федотовым путь приобщения революционной России к православной культуре через соединение элементов древнерусской и новой петровской культуры при отказе от гегемонии ветхозаветной идеи избранности (*Федотов* 1990а. С. 443), а также утопическое видение будущих «русских Афин» в Троице-Сергиевой Лавре как «живом музее России» у Флоренского (1996. С. 236) и т. п.

https://RodnoVery.ru

предвещающими грядущую победу христианства (когда вещий языческий князь не может предвидеть собственной смерти). Знакомство с античными сюжетами не создавало образа «другой» культуры (ср. *Буланин* 1991). Русская история в домонгольский период оказывалась в представлении русских книжников прямым продолжением Священной истории, как в послемонгольский — историей «Святой Руси», чуждой культурным ценностям «язычества»: и если можно спорить с представлениями славянофилов о неприятии «формального» права «языческого Рима» русским миром, живущим «внутренней правдой» — правом обычным (*Киреевский* 1979. С. 280 и сл. — ср. о влиянии римского права в византийской передаче: *Щапов* 1987; *Милов* 1996), то нельзя не признать вслед за Г. Флоровским и современными исследователями древней Руси, что там «не читали Илиаду ни по-гречески, ни по-славянски»[33] (*Франклин, Шепард* 1996. С. 240; ср. *Флоровский* 1991. С. 6; *Николаев* 1995. С. 64—65) — «древнерусская литература не знала в переводе ни одного памятника древнегреческой литературы» (*Творогов* 1979. С. 4). Сам киевский митрополит Климент Смолятич в упомянутом послании должен был отводить упреки в славолюбии, стремлении прослыть «философом» и предпочтении Священному писанию мыслей «от Омира, и от Аристотеля, и от Платона, иже во елиньских нырех славне беша» (*Поныгко* 1992. С. 111); едва ли не единственный предполагаемый «ритор» древнерусской литературы — автор «Слова Даниила Заточника», предупреждает своего адресата: «Аз бо, княже, ни за море ходил, ни от философ научихся» (*БЛДР*. Т. 4, см. там же о риторических приемах автора — с. 635; традиционное самоуничижение русских книжников, признававших, что они несведущи в «афинейской премудрости»[34] — *Панченко* 1992. С. 205 — едва ли не относится к тому смирению, которое оказывается «пуще гордыни»).

Историческая ситуация, при которой *словене — простая чадь* (в Житии Константина Философа) были открыты Божьему слову в отличие от споривших с Философом агарян, «мудрой чади и книжной», действительно во многом предопределила развитие древнерусской культуры. В древнерусском ки-

---

[33] Имя Гомера было известно средневековому славянскому читателю начиная с переводов хроники Малалы, сборников изречений («Пчела») и т. п.; Галицко-Волынская летопись даже цитирует изречение, приписываемое «Омиру» (*ПЛДР*. XIII в. С. 282), но очевидно, что более действенным на Руси было не почтительное «школьное» отношение к эпическому певцу ученых греков, а христианское неприятие эллинской «прелести»: «Что значит по сравнению с пением псалмов гомеровская муза, песни сирен, изукрашенные ложью вымысла, которые воистину недостойны хвалы, ибо это призрачные слова, совращающие людей и предающие их во власть заблуждения? Язычники обольщались ими попусту, ибо были лишены истинного знания и против самих себя вооружались суесловием своих суеверий», — писал византийский автор X в. (цит. по: *Фрейберг, Попова* 1978. С. 57). Следует признать, что в доступном славянскому читателю изложении (той же «Хроники» Малалы) поступки античных богов и героев с их бесконечным блудодейством и прочими грехами действительно должны были воплощать всю мерзость язычества. Характерно, что в «Слове об образех», включенном в «Изборник Святослава» 1073 г. — первую древнерусскую книгу — цитаты из Гомера и других античных авторов опущены (*Гранстрем, Ковтун* 1977. С. 101). Это отношение к эллинской традиции можно считать более естественным, чем неприятие «псевдоинтеллектуализма византийских снобов» (*Франклин, Шепард* 1996. С. 316).

[34] В весьма популярном на Руси акафисте Богородица — воплощение неизреченной премудрости, противостоящее «афинейским плетениям» (ср. *Верещагин* 1997. С. 88—89).

https://RodnoVery.ru

евском «прологе», по Г. П. Федотову, было «заложено зерно будущего раскола в русской культуре» — рождение светской культуры в эпоху петровских реформ: славянская Библия и славянский литургический язык облегчали процесс христианизации «ценой отрыва от классической традиции». «Мы получили в дар одну книгу, величайшую из книг, без труда и заслуги, открытую всем. Но зато книга должна была остаться единственной. В грязном и бедчном Париже XII в. гремели битвы схоластиков, рождался университет, — в "Золотом Киеве", сиявшем мозаиками своих храмов, — ничего, кроме подвига печерских иноков, слагавших летописи и патерики. Правда, — оговаривается Федотов, — *такой* летописи не знал Запад, да, может быть, и таких патериков тоже» (*Федотов* 1990а. С. 411—412; ср. *Федотов* 1991а. С. 48 и др.). Пафос Федотова-публициста понятен — понятно и сопоставление Начальной летописи с Библией, которые, действительно, могут восприниматься как «одна книга». Но должны быть поняты и те труды, благодаря которым эта книга стала «своей», создавшей «новый народ» из многих «языков», живших своими обычаями от Киева и Чернигова до Белого моря. Эта книга не была «дана в дар» в целом виде — народу, да и большей части клира (ср. *Калугин* 1991. С. 92 и сл.), она была известна в паремийных церковных чтениях. «Ветхозаветная» специфика восприятия Библии народом была охарактеризована тем же автором в работе о духовных стихах: Христос воспринимался в них не как Спаситель, а, в первую очередь, как Судия на Страшном Суде. Показательно, что лишь через 500 лет после крещения Руси упоминавшийся борец с еретиками новгородский архиепископ Геннадий решил создать полный свод библейских книг на церковнославянском языке — и это было в эпоху очередного всплеска ожиданий конца света в 1492 г. Для этого ему пришлось обратиться к иным переводам Библии — в том числе латинской Вульгате — и, стало быть, к иным культурным традициям.

Встреча Руси с «другими» культурами имела место и в эпоху ордынского ига, когда Русь, прежде всего Северо-Восточная, оказалась в основном изолированной от традиционных партнеров — Византии и Запада («немцев»). Но отношение к новым партнерам в немалой степени основывалось на уже сделанном «выборе веры»; последний конфликт Новгорода с Москвой в последней трети XV в. имел традиционные идеологические обоснования — Новгород подозревался в стремлении объединиться с «латынской» Литвой, оттуда была занесена на Русь угрожающая всей православной государственности ересь «жидовствующих» (*Казакова, Лурье* 1955). При этом «византийский образец» был не только усвоен (в специфических для Руси рамках «рецепции» — *Живов* 1995; *Флоря* 1996), но и «пережит» с падением Царьграда и Византии в 1453 г. и формированием концепции «Москва — третий Рим». Москва стала центром последнего православного царства, отстоявшего свою независимость от иноверцев, и сменила Царьград и — соответственно — «второй Царьград», Киев (Москва именуется «вторым Киевом» в Казанской истории: *ПЛДР*. Середина XVI в. С. 312). Показательно, что во время «стояния на Угре», когда Москва вновь уповала на помощь Владимирской Божьей матери — иконы, вывезенной на Русь из Царьграда (ср. *Плюханова* 1995. С. 40—41; *Щенникова* 1996. С. 269 и сл.), ростовский епископ Вассиан Рыло в послании на Угру Ивану III призывал великого князя, выступившего против татар,

https://RodnoVery.ru

словами Начальной летописи[35] «поревновать преже бывшим прародителем» — древнерусским князьям, « не точию обороняху Русскую землю от поганых, но и иныа страны приимаху под себе, еже глаголю Игоря, и Святослава, и Владимера иже на греческих царих дань имали» (ср. *ПЛДР*. Вторая половина XV в. С. 528; *Пашуто* 1982. С. 54). Русский хронограф 1512 г. завершает повествование о захвате Царьграда турками характерной интерпретацией пророчества Мефодия Патарского: «Руский род с прежесоздательными всего Измаилтян победять и Седмихолмного приимут с прежезаконми его и в нем въцарятся» (*ПСРЛ*. Т. XXII/1. С. 460). Здесь не обошлось без этимологизации все того же имени *русь*, ибо в пророчестве сказано о некоем «русом» роде, но для русского книжника было ясно, о каком роде идет речь: претензии древних русских еще языческих князей на Царьград стали «законными» для православного Московского царства (ср. Лисицына 1998. С. 268). «Сказание» же о князьях Владимирских напрямую объединяло генеалогическими связями Москву и «первый» Рим в обход Византии, а также Польши, Литвы и Валахии-Молдовы, генеалогические легенды которых также возводили своих правителей к выходцам из «первого» Рима — потомкам самого Августа (ср. *Синицына* 1987. С. 182; *Топоров* 1980. С. 11—19; *Бычкова* 1997).

Вместе с тем Ордынское царство стало для Руси не только «безбожным», но и «беззаконным», ибо истинный *закон* — закон религиозный, православный. Михаил Черниговский признал Батыя «цесарем», «понеже Бог поручил ему царство света сего», но Вассиан уже именовал Ахмата самозванцем, Батыя — разбойником не «от рода царьска», а лишь в силу божьего попущения — за грехи Руси — «попленившим всю землю нашу». Вновь, как и в сказании о хазарской дани начальной летописи, русский князь сравнивается с Моисеем, выводящим свой народ из плена (*ПЛДР*. Вторая половина XV в. С. 530—532). Как и хазарский каган для первых русских князей, татарский хан оказывается для князей московских «десакрализованным» — светским — правителем, его царский титул освобождается от сакрального контекста, которым он наделялся в византийской и древнерусской традиции, наследник ордынских земель — великий князь московский — вправе претендовать на царский титул.

Встреча с новыми ближайшими партнерами — Ордой и Литвой (и Польшей) не могла не воздействовать и на ход «русского возрождения», в том числе и возрождения централизованного государства: в условиях ордынского вассалитета и политики раздачи ханских ярлыков была преодолена древнерусская традиция коллективного княжеского суверенитета над Русской землей — городскими *волостями* — и победила традиция единодержавия (ср. *Пашуто* 1982. С. 21; *Вернадский* 1997. С. 360 и сл.; *Юрганов* 1998). Симеон Гордый, один из первых носителей титула *великий князь* (и прозвания, которое, очевидно, уже не имело отчетливо негативных коннотаций — связи с гордыней как смертным грехом), целовал с братьями крест у гроба Калиты, и те по-прежнему обещали старшего брата «иметь и чтить в отца место», от Симеона же ждали, чтобы он «не доканчивал ни с кем» — не делил уделов без братьев; лексика этого докончания напоминает «ряд» Ярослава Мудрого, но князья обращаются к старшему брату уже не как к отцу, а называют его «гос-

[35] С теми же словами обращались киевляне к Мономаху, чтобы предотвратить усобицу (ср. главу 4.2.6; *Шахматов* 1909. С. 227).

подине, князь великий» (ср. *ДДГ*. С. 11; *Соловьев*. Кн. XIX. С. 134—137) — так именовал еще в домонгольское время Всеволода Большое Гнездо князь Роман Галицкий (ср. *ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 419). Появление самого титула — *великий князь всея Руси* — стало возможным именно внутри этой системы, при которой князь, получавший ярлык на великое княжение, имел право собирать дань — «выход» — со всех русских земель; в отношениях с татарами он и вовсе отделялся от генеалогических проблем, ибо получить ярлык мог тот, кто заплатит больший выход: «Обычай бо поганых и до сих мест вмещуще вражду межи братьи князей Рускых, и себе болшаа дары взимаху», — записано в Воскресенской летописи (1319 г., С. 251) о гибели Михаила Тверского после интриг Юрия Московского.

Это не значит, что русское самодержавие имеет татарские истоки — сходные тенденции централизации были свойственны и Великому княжеству Литовскому и в целом эпохе формирования централизованных феодальных государств. «Идейные» истоки великокняжеской власти коренились в древнерусской традиции — сам титул «великий князь всея Руси» воспроизводил титул русского митрополита (*Пресняков* 1998. С. 90), но и тот, и другой восходили к правовым основаниям начальной Руси — *всей руси*, кормившейся в славянских землях, ставших Русской землей. При этом Русь, как и страны Европы, ориентировалась на традиционный для нее византийский (римско-византийский) образец самодержавия (ср. *Кобрин, Юрганов* 1991; *Флоря* 1992). Но существенными были и различия в судьбах Московского царства и западнорусских земель, осознаваемые уже в позднесредневековой историографии: в «Летописце Великого княжества Литовского и Жемоитского», составленного в начале XVI в., в заслугу литовским князьям ставится обустройство русских земель после монголо-татарского нашествия и специально говорится о вольностях — в том числе вечевых, которые сохранили правители Литвы за русскими городами (*Флоря* 1982. С. 156—157; ср. *Филюшкин* 1996), в отличие от московских князей. При этом и Литва, и Москва объявляли себя блюстителями русской *старины* (*Кром* 1994).

К «старине» апеллировал в своем послании и присоединивший Новгород к Московскому государству Иван III: «Вотчина есте моя, людие Новгородстии, изначала от дед и прадед наших, от великаго князя Володимира, крестившаго землю Русскую, от правнука Рюрикова, *перваго великаго князя земли вашей* (курсив мой — *В. П.*), и от того Рюрика даже и до сего дне знали есте *един род тех великых князеи*, преже Киевских до великого князя Дмитриа Юрьевича Всеволода Володимирскаго (Всеволод Большое Гнездо), а от того великаго князя, даже и до мене, род их мы владеем вами и жалуем вас и бороним отовселе, а и казнити волны же есмы, коли на нас не по старине смотрити начнете.» Княжеский **род** здесь сводится к **династии** владимирских князей, противопоставленных киевским — ведь Киев находится под властью Литвы! При этом в послании к «людям новгородским» явно прослеживается лексика легенды о призвании князей; правда, о «ряде» — договоре речи уже нет — князь «волен жаловать и казнить» подданных, но отсылка к традиционному праву — «старине» — важна для Москвы в связи с претензиями Литвы. «А за королем ни которым, на за великим князем Литовским не бывали есте, как и земля ваша стала», — говорится в послании Ивана III 1471 г. Очевидно, однако, что в отношениях с Литвой новгородцы учитывали ту же «старину», ибо призванный в Новгород «литовской партией» бояр Михаил

https://RodnoVery.ru

Олелькович был не только двоюродным братом Ивана, но и *киевским князем*, имевшим не меньше «старинных» прав на Новгород, чем князья владимирские. Поэтому Ивану нужны были дополнительные аргументы против новгородцев, которые также оказались вполне традиционными: «А нынече от христианства отступаете к Латиньству (Михаил был православным, но его отец Олелько-Александр готов был признать в Киеве власть униатского митрополита — *В. П.*; ср. *Успенский* 1998. С. 230—231), чрес кресное целование» (ср. *Симеоновская летопись*. С. 310; *ПСРЛ*. Т. 25. С. 284 и сл.; *Флоря* 1982. С. 162 и сл.). Соответственно, падение «самовластия» Новгорода преподносится в тех знакомых выражениях, которые прежде объясняли гибель русских князей: «Словеса избранна от святых писаний о правде и смиренномудрии, еже створи благочестия делатель благоверный великий князь Иван Васильевич... даже и о *гордости величавых мужей новгородских*» (*Лурье* 1994. С. 128). При этом сам новгородский летописец середины XV в. писал о новгородских властях, повествуя о голоде 1445 г.: «Не бе в Новегороде правде и праваго суда, и въсташа ябетници, изнарядиша четы и обеты и целованья на неправду, и начаша грабити по селам и по волостем и по городу» и т. д. (*НПЛ*. С. 425) — лексика легенды о призвании князей подходила для московского «самодержавства», а отсутствие правды объясняло равнодушие простых новгородцев к судьбам боярской республики (*Янин* 1998. С. 129—130, 202).

Московский князь, конечно, не ограничивал себя правами «старины»: епископ Вассиан в послании на Угру именовал Ивана III «великим Русских стран христьанским царем», «Богом утвержденым» в противоположность «богостудному» и самозваному царю Ахмату (*ПЛДР*. Вторая половина XV в. С. 522 и сл.). В следующем столетии Иван IV, отстаивая свои права на царский титул, в ноте, врученной польскому и литовскому послам в 1556 г., опирается не только на византийское наследие — преемственность власти цесарей, но и на свою власть над Казанским и Астраханским царствами, считая себя законным преемником ордынских царей (*Вернадский* 1997. С. 393)[36]. Казань стала для Московской Руси «Царьградом» — тем царственным городом, власть над которым давала право именоваться «царством», но одновременно и «ветхим» Иерусалимом (ср. *Плюханова* 1995. С. 177 и сл.) — на знаменитой иконе «Церковь воинствующая» воинство святых князей и воинов с Владимиром Мономахом в центре следует от охваченного пламенем града к небесному новому Иерусалиму; его возглавляет юный царь Иван, едущий прямо за архангелом Михаилом (*Подобедова* 1972. С. 22 и сл.). Сама Москва с Покровским собором, возведенном в память о Казанской победе, и даже опричным дворцом являла новый Иерусалим (ср. *Юрганов* 1998. С. 365 и сл.).

---

[36] Законность этого преемства, очевидно, была признана и на Востоке, поскольку московский царь именовался «белым царем» не только среди вновь покоренных народов евразийской степи, но и в посольских документах персидского шаха и др. (ср. *СлРЯ*. Вып. 1. С. 138): ведь он стал государем Ак-орды — «Белой Орды», западного царства в традиционной цветовой классификации тюркских и монгольских народов (см. *Кононов* 1978). Более того, сами греки — хилендарские монахи — именуют Ивана IV «самодержавным великим царем Московским, единственным православным господарем, *белым царем* (курсив мой — *В. П.*) восточных и северных земель, царем и господарем всех православных христиан» (*Бакалов* 1997. С. 218).

https://RodnoVery.ru

«Тиранию» Грозного, осуждаемую современной царю Европой и его былыми сподвижниками (Курбским), при том, что понятие «тиран» осталось в целом чуждым древнерусской культуре[37], нельзя сводить только к татарскому наследию. Грозный воплотил, наконец, «византийскую идею» Агапита о царе, естеством подобном человеку, а властью — Богу[38]: усилия ее проповедника Иосифа Волоцкого (в кругах иосифлян был подготовлен новый перевод «зерцала» Агапита — *СКК*. Вторая половина XIV—XVI вв. С. 302) не пропали втуне. «Дружинные» отношения, сплотившие некогда противников Андрея Боголюбского, были давно преодолены, как и первоначальная «боязнь греха» и казней, приписываемая в летописи Владимиру Святославичу: «Жаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же», — писал Грозный Курбскому о самодержавной власти государя (Послания Ивана Грозного. С. 30) и в этом — в глазах оппонентов-современников (Курбский — ср. *Калугин* 1998. С. 184—185), равно как и публицистов нового времени — уподоблялся ордынскому хану (ср. *Федотов* 1989а; *Пайпс* 1993. С. 102 и сл.).

Более того, парадоксальные «культурные» формы русского самодержавия также можно считать результатом «встречи» Руси с новыми историческими и культурными проблемами. Дело не в том, что «опричнина» вобрала в себя и выходцев с Запада — окружение князей и в древнерусский период было разноэтничным, противостоящим «аристократическому» боярству (ср. окружение Андрея Боголюбского и т. п.). Дело в том, что само парадоксальное «кромешное» поведение (точнее — «антиповедение») царя, возможно, коренившееся отчасти в традициях древнерусской (и даже «языческой») культуры, вместе с тем переворачивало эти традиции: как уже говорилось, древнерусские князья могли потешаться, глядя на скоморохов, но не рядили скоморохами епископов (ср. расправу Грозного над новгородским архиепископом Пименом — *Успенский* 1994. С. 326). «Смеховой мир» опричнины и «смеховой стиль» самого Грозного были направлены не только против земщины и персональных врагов: ср. притворное самоуничижение перед «царем» Симеоном Бекбулатовичем (внуком хана Ахмата) и издевку над крымскими и литовскими послами (*Лихачев, Панченко, Понырко* 1984. С. 26 и сл.) — весь мир должен был принимать эту царскую игру в юродство (ср. *Лотман, Успенский* 1977. С. 164—165) и волей-неволей подчиняться правилам этой игры. «Когда Грозный делил Россию на опричнину и земщину, он делал всех участниками грандиозного действа и заботился не о зрителях, а наслаждался безграничной властью сам — властью вплоть до отказа от власти» (*Лихачев, Панченко, Понырко* 1984. С. 6). Опричная утопия, при этом, питалась одними традиционными эсхатологическими идеями последнего православного царства — Третьего Рима, хотя эсхатологический предел воплощало само опричное воинство с его атрибутами «ряженых», сочетающими монашеское одеяние с

---

[37] В «Посланиях» (С. 10) сам царь рассуждает о естественном происхождении своей власти, «понеже не восхотихом ни под кем же царьства, но Божиим изволением и прародителей и родителей своих благословением... все взяхом» (ср. о благословении на царство: *Юрганов* 1998. С. 136, о тирании — с. 358).

[38] Впрочем, уже в 1680 г. был обнародован указ Федора Алексеевича, запрещающий в челобитных просить царя, чтобы он «пожаловал, умилосердился, яко Бог» (*Юрганов* 1998. С. 278).

https://RodnoVery.ru

песьими головами: монахи-псоглавцы из «кромешного мира» служили царю-игумену, и у Курбского были все основания именовать их адовым воинством. Традиционные древнерусские правовые формы имели не только «дружинные» пиры-братчины с опричниками, но и «выход» князя из Москвы с переносом столицы в свой домен — опричную столицу Вологду (с новым кремлем, Успенским собором и т. п.), и реставрация «законной» власти внука хана Ахмата как великого князя всея Руси[39], опричный поход на Новгород, даже имитация «ряда» с подданными при оставлении московского стола (ср. *Манискалько* 1997. С. 285), но суть была, конечно, не в уходе царя от власти, а в ее переделе, и этот передел дорого обошелся России, опустошенной опричниной и последующими казнями (ср. из последних работ: *Зимин, Хорошкевич* 1982; *Кобрин* 1989). Возможно, Грозный и был первой в русской истории «ренессансной» личностью (ср. *Смирнов* 1991. С. 122 и сл.)[40], но опричный «ренессанс» привел к очередному кризису и Смуте, так что в начале XVII в. пришлось составлять «Плач о пленении и конечном разорении Московского государства», повторяющий мотивы «Слова о погибели Русской земли».

Русь, лишенная законного правителя, вновь (как во времена «Сказания о князьях Владимирских») обратилась к историческим истокам своей государственности («поищем собе князя»). В 1611 г. новгородцы — уже со ссылкой на «приговор» народного ополчения в Москве — отправили посольство за море в Стокгольм со словами, прямо отсылающими к легенде о призвании варягов: «В прошлом в 119 (6119) году, июля в 2 день, писали с Москвы бояре, и дворяне, и думные дияки, и всяких чинов служилые люди, и гости, и всяких чинов жилецкие люди [...], что они [...] советовали со всякими людьми, не по один день, и всемогущего Бога волею, Московского государства всяких чинов люди, царевичи розных государств, и бояре, и околничие, и воеводы, и чашники, и столники, и стряпчие, и дворяне болшие, и приказные люди, и князи и мурзы, и дворяне из городов, и дети боярские, и атаманы и казаки, и новокрещены, и Татарове и Литва и Немцы, которые служат в Московском государстве, и стрельцы, и всякие служилые и жилецкие люди, приговорили и обрали на государство Московское и на все государства Российского царст-

---

[39] Цели этого акта, рецидива опричнины, когда в 1575 г. Грозный посадил Симеона Бекбулатовича великим князем над земщиной, вызывают споры историков. Показательно, что среди русских людей ходили слухи о том, что царь испугался предсказания волхвов, напророчивших смерть «московскому царю», и освободил московский стол (*Кобрин* 1989. С. 129—130). В связи с этим нельзя не вспомнить о более раннем поступке Грозного, когда после разгрома Новгорода в 1570 г. царь явился во Псков: там юродивый предсказал царю несчастье, и вслед за этим пал его конь. Царь знал летописание, да и вера в пророчества и волхование была не менее сильна в XVI в., чем в X: судьба Вещего Олега, несмотря на старания древнерусских книжников, не стала «баснословием». Историкам остается гадать, насколько государственные соображения — законное наследование «царю» Чингизиду, а насколько традиционные суеверия заставили царя быстро покинуть Псков.

[40] Характерна некая изощренность полемики Грозного с оппонентами, но и она зиждется на традиционных основаниях; царь ловит Курбского на слове: тот называет «предстателями» — заступниками перед Богом — загубленных Грозным бояр, и Грозный обвиняет его в противном русской традиции «эвгемеризме» — «еллинъском блядословии» — поклонению смертным людям как богам (*Послания Ивана Грозного*. С. 14).

https://RodnoVery.ru

вия государем царем и великим князем всеа Русии Свийского Карла короля сына, которого он пожалует даст. Ему бы велеможному и высокороженному князю и государю Карлу, королю девятому, Свитцкому, Готскому, Вендейскому и иных, видя на московское государство и на все государства Российского царствия такие беды о кровопролитье, чтобы он государь пожаловал, дал из двух сынов своих королевичей князя Густава Адолфа или князя Карла Филиппа, чтобы им государем Российское государство было по-прежнему в тишине и в покое безмятежно и кровь бы крестьянская престала; а прежние государи наши и корень их царьской от их же Варежьского княженья, от Рюрика и до великого государя царя и великого князя блаженные памяти Федора Ивановича всеа Русии, был...» (*ДАИ*. Т. 1. № 162: ср. *Юрганов* 1998. С. 178).

Возрождение после Смутного времени и петровские реформы были во многом предопределены предшествующей эпохой — эпохой очередного отбора и синтеза «западных» и «восточных» традиций в историческом и культурном пространстве России. Древней Руси Владимира Святого вновь уготована была роль «своей античности», но уже отделенной от новой истории той культурной эпохой, традиционный строй которой призваны были разрушить реформы (см. *Из истории русской культуры*. Т. III—IV): Киев оказался тем центром, где произошла «встреча русской православной культуры с Западом» (Г. Флоровский); на северо-западе Новгород, ставший символом древней русской вольности, заменил Петербург, где формировались основы новой государственности с новым пониманием закона — договора (*Лотман* 1996. С. 27—82). Правда, «своя античность» стала уже материалом для секуляризованной культуры эпохи Просвещения и фольклора, Владимир Святой — героем трагикомедии (Феофана Прокоповича) и былинным Владимиром Красное Солнышко. Характерен и особый интерес просвещенной публики XIX в. к тем произведениям древнерусской литературы и культуры, которые относились к «светскому» ее пласту (ср. оценку Пушкиным «Слова о полку Игореве»), практически не выраженному в книжной культуре древней Руси и разгромленному монголо-татарским нашествием. Но пророческий пафос древнерусской книжности возродился в русской литературе (ср. *Из истории русской культуры*. Т. IV. С. 85 и сл.; Т. V. С. 393 и сл.) и русской религиозной философии.

Живой интерес к феномену древнерусской культуры, сформировавшейся тысячелетие назад, так и не стал, однако, «остраненным» интересом к «древности», ибо эта древность продолжала оставаться «своей» и для «западников», и для «славянофилов», и для носителей «фольклорного» сознания. Общие истоки создают основу если не для полного единения, то, во всяком случае, для взаимопонимания наследников древнерусской культуры.

https://RodnoVery.ru

Литература

Абрамович 1916: Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг.

Абрамович 1931: Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. К.

Авдусин, Мельникова 1985: Авдусин Д. А., Мельникова Е. А. Смоленские грамоты на бересте (из раскопок 1952—68 гг.) // Древнейшие государства на территории СССР. 1984. М. С. 199—211.

Авенариус 1993: Авенариус А. Ранние славяне в Среднем Подунавье: автохтонная теория в свете современных исследований // Славяноведение. № 2. С. 27—41.

Аверинцев 1972: Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М. С. 25—49.

Аверинцев 1977: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.

Аверинцев 1996: Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.

Агеева 1991: Агеева Р. А. Страны и народы: происхождение названий. М.

Айналов 1903: Айналов Д. В. Летопись о начальной поре русского искусства // Отчет о состоянии и деятельности имп. С.-Петербургского университета за 1903 г. СПб.

Адрианова-Перетц 1947: Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л.

Алексеев 1988: Алексеев А. А. К истории русской переводческой школы XII в. // ТОДРЛ. Т. 41. Л. С. 154—196.

Алексеев 1993: Алексеев А. Русско-еврейские литературные связи до 15 в. // Jews and Slavs. Jerusalem — St. Petersburg. V. 1. С. 44—75.

Алексеев 1996: Алексеев А. А. Кое-что о переводах в Древней Руси // ТОДРЛ. Т. 49. С. 278—296.

Алексеев 1999: Алексеев А. А. О времени произнесения Слова о законе и благодати митрополита Илариона // ТОДРЛ. Т. 50. С. 289—291.

Алешковский 1971: Алешковский М. Х. Повесть Временных лет. М.

Алешковский 1981: Алешковский М. Х. Новгородский летописный свод конца 1220-х гг. // Летописи и хроники. 1980. М. С. 104—112.

Алмазов 1894: Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Одесса. Т. 1—3.

Аничков 1914: Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб.

Анна Комнина: Алексиада. СПб., 1996.

Арнаудов 1972: Арнаудов М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. 1—2. София.

Арранц 1993: о. Арранц М. О крещении князя Владимира // Тысячелетие введения христианства на Руси. М. С. 61—76.

https://RodnoVery.ru

Артамонов 1962: Артамонов М. И. История хазар. Л.

Архипов 1995: Архипов А. По ту сторону Самбатиона. Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X—XVI вв. Berkeley, 1995

Асеев 1982: Асеев Ю. С. Архитектура древнего Киева. К.

Асеев 1998: Асєєв Ю. С. Успенський собор Києво-Печерського монастиря і його значення в розвитку архітектури Київської Русі // Історія Русі — України. К. С. 61—70.

Афанасий Никитин 1986: Хожение за три моря Афанасия Никитина. М.

Афанасьев 1986: Афанасьев А. Н. Народ-художник. М. С. 196—218.

Афанасьев 1994: Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1—3. М.

Афиногенов 1991: Афиногенов Д. Е. Композиция Хроники Георгия Амартола // ВВ. Вып. 52. С. 102—112.

Бакалов 1997: Бакалов Г. Универсалистские аспекты идеи о «Третьем Риме» // Рим, Константинополь, Москва. С. 210—222.

Барац 1908: Барац Г. М. Библейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире. К.

Барац 1924—1926: Барац Г. М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках русской письменности. Т. 1—2. Берлин.

Бахтин 1975: Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М.

Бегунов 1973: Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София.

Безансон 1999: Безансон А. Убиенный царевич. М.

Безобразов 1919: Безобразов П. В. Очерки византийской культуры. Пг.

Беляев 1996: Беляев Л. А. Чудотворная икона в сакральной топографии средневекового города: первый престол иконы Владимирской богоматери в Москве // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М. С. 303—320.

Беляев 1997: Беляев Л. А. Восточнохристианские и романские элементы в культуре домонгольской Руси // Проблемы славянской археологии. Т. 1. М. С. 307—314.

Бенешевич 1907: Бенешевич В. Н. Древне-славянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. 1. СПб.

Беранова 1960: Беранова М. К проблематике латенских традиций, провинциально-римских влияний и германских влияний на древнеславянское земледелие // Vznik a počátky slovanů / III. Praha, C. 169—187.

Бердяев 1990: Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М. С. 43—271.

Берлин 1919: Берлин И. Исторические судьбы еврейского народа на территории Русского государства. Пг.

Бернштейн 1984: Бернштейн С. Б. Константин-Философ и Мефодий. М.

Бертинские анналы: Annales Bertiniani. Rec. G. Waitz. Hannoverae. 1883.

Бессмертный 1988: Бессмертный Ю. Л. Крестьянин глазами рыцаря // Культура и общественная мысль. Античность. Средние века. Эпоха Возрождения. М. С. 99—109.

Бибиков 1981: Бибиков М. В. Византийские источники по истории Руси, народов Северного Причерноморья и Северного Кавказа (XII—XIII вв.) // Древнейшие государства на территории СССР. 1980. М.

Бибиков 1984: Бибиков М. В. Архаизация в византийской этнонимии // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. М. С. 30—36.

https://RodnoVery.ru

Бибиков 1997: Бибиков М. В. Византийский историк Иоанн Киннам о Руси и народах Восточной Европы. М.

Бибиков 1998: Бибиков М. В. Историческая литература Византии. М.

Бибиков 1999: Бибиков М. В. Византийские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Под ред. Е. А. Мельниковой. М. С. 69—168.

Бирнбаум 1987: Бирнбаум Х. Праславянский язык: достижения и проблемы его реконструкции. М.

Бируни 1995: Абу Рейхан Бируни. Индия. М.

Бицилли 1919: Бицилли П. Элементы средневековой культуры. Одесса.

БЛДР: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1—4. СПб., 1997—99.

Бобров 1994: Бобров А. Г. Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси. СПб.

Большакова 1976: Большакова С. А. Папские послания Галицкому князю как исторический источник // Древнейшие государства на территории СССР. М. С. 122—129.

Борцова 1989: Борцова И. В. Легендарные экскурсы о разделении земли в древнерусской литературе // Древнейшие государства на территории СССР. 1987. М. С. 178—185.

Брецци 1997: Брецци П. Рим — Константинополь: Континуитет или инновация? // Рим, Константинополь, Москва: сравнительно-историческое исследование центров идеологии и культуры. М. С. 81—92.

БСИ: Балто-славянские исследования. М. 1980—.

Буланин 1990: Буланин Д. М. Неизвестный источник Изборника 1076 г. // ТОДРЛ. Т. 54. С. 161—178.

Буланин 1991: Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. München.

Бычкова 1997: Бычкова М. Е. Римская тема в Русских генеалогических сочинениях XVI—XVII вв. // Рим, Константинополь, Москва. С. 266—274.

Вагнер 1969: Вагнер Г. К. Скульптура Древней Руси. XII в. Владимир. Боголюбово. М.

Вагнер 1994: Вагнер Г. К. От Десятинной церкви к Софийскому собору // Byzantinorussica. № 1. С. 151—156.

Вандеркам 1989: The Book of Jubilees, translated by J. C. Vandercam. Louvain.

Василевски 1991: Василевски Т. Обращенная в христианство Русь в византийской семье правителей и народов // Byzantina, Metabyzantina и Русь (IX—XVII вв.). XVIII Международный конгресс византинистов. Major papers. М. С. 8—26.

Васильев 1946: Vasiliev A. A. The Russuian attack on Constantinople in 860. Cambr., Mass.

Васильев 1998: Васильев А. А. История Византийской империи. Время до крестовых походов. СПб.

Васильев 1995: Васильев М. А. «Хорс жидовин»: древнерусское божество в контексте проблем Khazaro-Slavica // Славяноведение, № 2. С. 12—22.

Васильев 1999: Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси. М.

Васильевский 1915: Васильевский В. Г. Труды. Т. I—III. Пг.

Вебер 1994: Вебер М. Избранное. Образ общества. М.

Ведюшкина 1993: Ведюшкина И. В. Этногеографическое введение Повести Временных лет: особенности композиции // Восточная Европа в древности и средневековье. Тезисы докладов. С. 12—14.

https://RodnoVery.ru

Ведюшкина 1995: Ведюшкина И. В. «Русь» и «Русская земля» в Повести временных лет и летописных статьях второй трети XII — первой трети XIII в. // Древнейшие государства... 1992—1993. С. 101—116.

Вейнберг 1993: Вейнберг И. П. Рождение истории. М.

Великая Моравия: Великая Моравия: ее историческое и культурное значение. М. 1985.

Великая хроника: «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI—XIII вв. Вступительная статья и комментарии Н. И. Щавелевой. М. 1987.

Верещагин 1996: Верещагин Е. М. Христианская книжность в Древней Руси. М.

Верещагин 1997: Верещагин Е. М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. М.

Верещагин 1998: Верещагин Е. М. Гебраизмы, опосредованные греческим языком, в переводах первоучителей славян Кирилла и Мефодия // XII Международный съезд славистов. Славянское языкознание. М. С. 146—167.

Вернадский 1941: Vernadsky G. The Status of the Russian Church during the first half Century following Vladimir's conversion // The Slavonic Year-Book . American series. V. 1.

Вернадский 1996: Вернадский Г. В. Древняя Русь . М.

Вернадский 1996а: Вернадский Г. В. Киевская Русь. М.

Вернадский 1997: Вернадский Г. В. Монголы и Русь. М.

Веселовский 1872: Веселовский А. Н. Калики перехожие и богомильские странники // Вестник Европы. Т. 34, апрель. С. 683—722.

Веселовский 1879—91: Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. В. 1—6. СПб.

Веселовский 1884: Веселовский А. Н. Южнорусские былины // Сб. ОРЯС. Т. 36. № 3.

Веселовский 1889: Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. В. 11—17. СПб.

Веселовский 1889а: Веселовский А. Н. Видение Василия Нового о походе русских на Византию в 941 г. // ЖМНП. № 26. С. 88—89.

Веселовский 1906: А. Н. Веселовский. Русские и вильтины в саге о Тидреке Бернском. СП б.

Видукинд Корвейский: Видукинд Корвейский. Деяния саксов. М., 1975.

Виноградов 1968: Виноградов В. В. Историко-этимологические заметки — IV // Этимология 1966. М. С. 111—137.

Виноградов 1977: Виноградов В. В. Лексикология и лексикография. М.

Виноградова 1982: Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М.

Виноградова 1997: Виноградова Л. Н. Русалка в обрядах и верованиях славян // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Вып. 1. Berkeley. С. 39—52.

Власова 1993: Власова З. И. Скоморохи и календарно-обрядовый фольклор // Русский фольклор. Вып. XXVII. СП б. С. 148—164.

Водов 1978: Vodoff W. Remarques sur le valeur du terme "tsar" appliqué aux princes russes avant le milieu du XVe siecle // Oxford Slavonic Papers. New series. Vol. XI. P. 1—41.

Водов 1988/89: Vodoff V. Pourcuoi le prince Volodimer Svjatoslavič n'a-t-il pas été cannoisé? // HUS. Vol. 12—13. Proceedings of International Congress Commemorating the millenium of Christianity of Rus'-Ukraine. Cambr. (Mass.). C. 446—466.

https://RodnoVery.ru

Водов 1989: Водов В. К истории оформления доканчаний Новгорода с князьями в XIII в. // История и культура древнерусского города. М. С. 53—58.

Водолазкин 1998: Водолазкин Е. Г. Особенности времяисчисления русской хронографии // Славянские литературы, культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М. С. 56—70.

Водофф 1993: Водофф В. Крещение Руси как тема международного исторического исследования // Тысячелетие введения христианства на Руси. М. С. 86—94.

Воронин 1965: Воронин Н. Н. Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. // Византийский временник. Т. 26.

Воскресенская летопись. Рязань, 1998.

Вук Караджич 1972: Вук Караџић. Српске народне пјесме. Књ. 1. Београд.

Вук Караджич 1987: Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. М., 1987.

Высоцкий 1966: Высоцкий С. А. Древнерусские надписи Софии Киевской XI—XIV вв. К. Вып. 1.

Высоцкий 1976: Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской. К.

Гавлик 1978: Havlík L. Morava v 9.-10. století: K problematice politického postavení, sociálení a vladní struktury a organizace. Pr.

Гавритухин 1997: Гавритухин И. О. Хронология пражской культуры // Этногенез и этнокультурные контакты славян. Труды VI международного конгресса славянской археологии. М. С. 39—52.

Гавритухин, Обломский 1996: Гавритухин И. О., Обломский А. М. Гапоновский клад и его культурно-исторический контекст. М.

Галл Аноним: Галл Аноним. Хроника. М., 1961.

Гальковский 1913—1916: Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1—2. М.

Гальперин 1985: Halperin Ch. J. Russia and steppe: George Vernadsky and eurasianism // Forschungen zur Ostueropäischen Geschichte. Bd. 36. P. 55—194.

Гардзанити 1995: Гардзанити М. «Хожение» игумена Даниила в Святую землю. Литература и богословие на Руси // Славяноведение № 2. С. 32—37.

Гацак и др. 1997: Фольклорные сокровища Московской земли. Обряды и обрядовый фольклор. Под ред. В. М. Гацака и др. М.

ГВНП: Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949.

Гедеонов 1876: Гедеонов С. А. Варяги и Русь. СПб. Т. 1—2.

Гельмольд: Гельмольд. Славянская хроника. М. 1963.

Герберштейн: Сигизмунд Герберштейн. Записки о Московии. М. 1988.

Геродот: Геродот. История в девяти книгах. Пер. Г. А. Стратановского. Л., 1972.

Гиляров 1878: Гиляров Ф. Предания русской начальной летописи. М.

Гиппиус 1991—92: Гиппиус А. А. «Повесть временных лет». О возможном происхождении и значении названия // Cyrillomethodianum XV-XVI. С. 16—17.

Гиппиус 1994: Гиппиус А. А. Ярославичи и сыновья Ноя в Повести временных лет // Балканские чтения 3. М. С. 136—141.

Гиппиус 1997: Гиппиус А. А. К истории сложения текста Новгородской первой летописи // Новгородский сборник. Вып. 6(16). СПб. С. 3—73.

Гладкова 1996: Гладкова О. В. «Слово на обновление Десятинной церкви» // Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI—XIV вв. М. С. 10—34.

https://RodnoVery.ru

Голб, Прицак 1997: Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века. Научная редакция. послесловие и комментарии В. Я. Петрухина. М.- Иерусалим.

Голубева 1997: Голубева Л. А. Амулеты // Древняя Русь. Быт и культура. М. С. 153—165.

Голубиная книга: Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI—XIX веков. М., 1991.

Голубинский 1997: Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 1—2. М.

Горина 1995: Горина Л. В. Имперская идея болгарского царя Симеона // Славяне и их соседи. Имперская идея в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. Тезисы XIV конференции. М. С. 5—6.

Горский 1969: Горский А. Д. Сельское хозяйство и промыслы // Очерки русской культуры XIII—XV вв. М. С. 34—155.

Горский 1990: Горский А. А. Проблемы изучения «Слова о погибели Рускыя земли» // ТОДРЛ. Т. 43. С. 19—38.

Горский 1999: Горский А. А. К вопросу о датировке «Слова о погибели Русскыя земли» // ТОДРЛ. Вып. 51. С. 313—320.

Горюнов 1981: Горюнов Е. А. Ранние этапы истории славян. Л.

Гранстрем, Ковтун 1977: Гранстрем Е. Э., Ковтун Л. С. Поэтические термины в Изборнике 1073 г. и развитие их в русской традиции (анализ трактата Георгия Хировоска) // Изборник Святослава. 1073 г. М. С. 99—108.

Гребенюк 1997: Гребенюк В. П. Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М.

Греков 1959: Греков Б. Д. Избранные труды. Т. 2. М.

Греков 1988: Греков И. Б. О характере ордыно-русских отношений второй половины XIII — начала XIV в. // Древности славян и Руси. М. С. 125—133.

Гриценко 1989: Гриценко З. А. Загадочное «бъдынъ» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 1. М., С. 284—290.

Грушевский 1991: Грушевский М. С. Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до конца XIV столетия. Киев.

Грушевский 1994: Михайло Грушевський. Історія України-Руси. К. Т. 1.

Гуревич 1970: Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М.

Гуревич 1972: Гуревич А. Я. История и сага. М.

Гуревич 1981: Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.

Гуревич 1984: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.

Гуревич 1990: Гуревич А. Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. М.

ДАИ: Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846. Т. 1.

Данилевский 1995: Данилевский И. Н. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история № 5. С. 101—110.

Данилевский 1998: Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков. М.

Данилевский 1999: Данилевский И. Н. Круг чтения составителей Повести временных лет // Древнерусская культура в мировом контексте. М. С. 117—119.

Даркевич 1975: Даркевич В. П. Светское искусство Византии. М.

Даркевич 1985: Даркевич В. П. Международные связи // Древняя Русь. Город. Замок. Село. С. 387—410.

https://RodnoVery.ru

Даркевич 1996: Даркевич В. П. Рец. на кн.: Русанова, Тимощук 1993 // Российская археология. № 4. С. 200—207.

Даркевич 1998: Даркевич В. П. «Градские люди» Древней Руси: XI—XIII вв. // Культура славян и Русь. М. С. 93—143.

Демин 1996: Демин А. С. «Повесть временных лет» // Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI—XIV вв. М. С. 100—156.

ДДГ: Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.-Л., 1950.

Диттен 1988: Ditten H. Ist Γερμανοι = D(e)revljane bei Leon Diakonos ein Fehler in der Überlieferung für *Δερβιανοι oder ein bewubter Archaismus des Autors? // Труды V Международного конгресса археологов-славистов. Т. 2. Киев. С. 235—238.

Джаксон 1986: Джаксон Т. Н. Наименование Древней Руси и Новгорода в древнескандинавской письменности: о возникновении топонимов Gardar и Hólmgardr // Скандинавский сборник. Вып. XXX. Таллин. С. 85—95.

Джаксон 1993—1994: Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе. Вып. 1—2. М.

Димитрова-Маринова 1998: Димитрова-Маринова Д. Богомильская космогония в древнеславянской литературной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М. С. 38—58.

Дмитриева 1997: Дмитриева Р. П. Политическая теория великокняжеской власти на Руси в 20-х годах XV в. («Сказание о князьях владимирских») // Рим, Константинополь, Москва: сравнительно-историческое исследование центров идеологии и культуры. М. С. 275—288.

Древнерусская притча: Древнерусская притча. М. 1991.

ДКУ: Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976.

Древнерусские княжества X—XIII вв. М., 1975.

Древняя Русь. Город, замок, село. М. 1985.

Древняя Русь. Быт и культура. М., 1997.

Дубов 1985: Дубов И. В. Города, величеством сияющие. Л.

Дубов 1999: Дубов И. В. Залесский край. Эпоха раннего средневековья. СП б.

Дубровский 1998: Дубровский И. В. Церковная десятина в проповеди Цезария Арльского: язык эксплуатации деревни // Одиссей 1997. С. 31—46.

Дурново 1925: Дурново Н. Н. К вопросу о национальности славянского переводчика хроники Георгия Амартола // Slavia. R. IV. S. 3. С. 156—157.

Дьяконов 1939: Дьяконов А. П. Известия Псевдо-Захарии о древних славянах // Вестник древней истории, 1939. № 4. С. 83—90.

Дьяченко 1993: Протоиерей Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М.

Евагрий Схоластик: Евагрий Схоластик. Церковная история. Пер., комментарии и вступительная статья И. В. Кривушина. СПб., 1999.

Евсевий Памфил: Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998.

Егоров 1996: Егоров Б. Ф. Очерки по русской культуре XIX в. // Из истории русской культуры (XIX в.). Т. V. М.

Елисеев 1996: Елисеев Г. А. О восприятии апокрифической литературы в Византии, на средневековом западе и на Руси // Древняя Русь и Запад. Материалы конференции. Книга резюме. М. С. 109—111.

Еремин 1966: Еремин И. П. Литература Древней Руси. М.-Л.

https://RodnoVery.ru

Живов 1988: Живов В. М. История русского права как лингво-семиотическая проблема // Semiotics and the History of culture. Columbus. С. 40—128.

Живов 1992: Живов В. М. Slavia Christiana и историко-культурный контекст «Сказания о русской грамоте» // Русская духовная культура. Под редакцией Луиджи Магоротто и Даниелы Рицци. Тренто, 1992. С. 71—126.

Живов 1993: Живов В. М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории // Philologia slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М. С. 50—60.

Живов 1994: Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М.

Живов 1995: Живов В. М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // Ricerche slavistiche XLII. С. 3—48.

Живов 1998: Живов В. М. Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. М. Т. 2. С. 321—337.

Живов 1998а: Живов В. М. Автономность письменного узуса и проблема преемственности в восточнославянской средневековой письменности // XII Международный съезд славистов. Славянское языкознание. М. С. 212—247.

Живов, Успенский 1987: Живов В. М., Успенский Б. А. Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации власти монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М. С. 47—153.

ЖМНП: Журнал Министерства Народного Просвещения.

Журавлев 1996: Журавлев А. Ф. Материальная культура древних славян по данным праславянской лексики // Очерки истории культуры славян. М. С. 116—144.

Завадская 1978: Завадская С. В. О «старцах градских» и «старцах людских» в Древней Руси // Восточная Европа в древности и средневековье. М. С. 101—104.

Завадская 1990: Завадская С. В. Возможности источниковедческого изучения «праздников» — »пиров» князя Владимира в летописных записях 996 г. // Восточная Европа в древности и средневековье. Тезисы докладов. М. С. 54—56.

Зализняк 1995: Зализняк А. А. Древненовгородский диалект. М.

Зееман 1990: Зееман К. Д. Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Контекст 1990. М. с. 72—84.

Зеленин 1991: Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М.

Зеленин 1994: Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1903—1913. М.

Зеленин 1995: Зеленин Д. К. Избранные труды: Очерки русской мифологии. М.

Зимин 1963: Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения института славяноведения. Вып. 37. С. 72

Зимин 1965: Зимин А. А. Феодальная государственность и Русская правда // Исторические записки. В. 67. М.

Зимин 1973: Зимин А. А. Холопы на Руси. М.

Зимин 1991: Зимин А. А. Витязь на распутье. М.

Зимин, Хорошкевич 1982: Зимин А. А., Хорошкевич А. Л. Россия времени Ивана Грозного. М.

Зубов 1995: Зубов Н. И. Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина. № 3. С. 46—48.

Зубов 1998: Зубов Н. И. О периодизации славянского язычества в древнерусских списках «Слова святого Григория ... о том, како первое погани суще языци кланялися идолом» // Живая старина. № 1. С. 8—10.

https://RodnoVery.ru

Иванов 1975: Иванов В. В. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 34. № 5. С. 399—408.

Иванов 1989: Иванов Вяч. Вс. Латынь и славянские языки. Проблема взаимодействия // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., С. 25—35.

Иванов 1970: Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София.

Иванов 1998: Иванов С. А. Восприятие пределов империи: от Рима к Византии // Славяне и их соседи. Вып. 8. М. С. 4—11.

Иванов, Топоров 1965: Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.

Иванов, Топоров, 1974: Иванов В. В., Топоров В. Н.. Исследования в области славянских древностей. М.

Иванов, Топоров 1978: Иванов В.В, Топоров В. Н. О языке древнего славянского права // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М. С. 221—240.

Иванов, Топоров 1980: Иванов В.В, Т опоров В. Н. О древних славянских этнонимах // Славянские древности. Киев. С. 11—44.

Иванов, Топоров 1982: Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. С. 450—456.

Иванов, Топоров 1983: Иванов В. В., Топоров В. Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // БСИ 1982. С. 175—197.

Иванов, Топоров 1984: Иванов В. В., Топоров В. Н. К истокам славянской социальной терминологии // Славянское и балканское языкознание. М. С. 87—98.

Иванов, Турилов 1996: Иванов С. А., Турилов А. А. Переводная литература у южных и восточных славян в эпоху раннего Средневековья // Очерки истории культуры славян. М. С. 276—298.

Иловайский 1996: Иловайский Д. Начало Руси. М.

Ильин 1979: Ильин П. М. Функции городов и развитие сети городских поселений СССР. Киев.

Иоанн Дамаскин: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. М., 1997.

Иоаннисян 1994: Иоаннисян О. М. Храмы-ротонды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре. М. С. 100—147.

Иоаннисян 1995: Иоаннисян О. М. Зодчество Юго-Западной и Северо-Восточной Руси и романская архитектура: к проблеме международных связей в древнерусском искусстве XII—XIII вв. // Древняя Русь: новые исследования. Спб. С. 125—142.

Иосиф Волоцкий: Послания Иосифа Волоцкого. М. — Л., 1959.

История Византии: История Византии. Т. 2. М., 1967.

Исторические песни: Исторические песни. Ч. 2. М.-Л., 1966.

Истрин 1893: Истрин В. М. Александрия русских хронографов. М.

Истрин 1897: Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. ЧОИДР. Кн.2. М.

Истрин 1920: В. М. Истрин. «Хроника Георгия Амартола" в древнем славяно-русском переводе. Т. 1. Пг.

Истрин 1922: Истрин В. М. Очерк истории древнерусской литературы. Пг.

https://RodnoVery.ru

Истрин 1994: Истрин В. М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. М.
Каждан 1968: Каждан А. П. Византийская культура. М.
Каждан 1973: Каждан А. П. Книга и писатель в Византии. М.
Каждан 1989: Kazhdan A. Rus'- Byzantine Princely Marriages in the Eleventh and Twelf Centuries // HUS. Vol. 12—13. Proceedings of International Congress Commemorating the millenium of Christianity of Rus'-Ukraine. Cambr. (Mass.), 1988/89. С. 414—419.
Казакова, Лурье 1955: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.-Л.
Калинский 1990: Калинский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. М.
Калугин 1991: Калугин В. В. «Кънигы»: отношение древнерусских писателей к книге // Древнерусская литература. Изображение общества. Отв. редактор А. С. Демин. М.
Калугин 1998: Калугин В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный. М.
Карамзин 1842. Карамзин Н. М. История государства Российского. Книга 1. СПб.
Каргалов 1967: Каргалов В. В. Внешнеполитические факторы развития феодальной Руси. Феодальная Русь и кочевники. М.
Каргер 1958: Каргер М. К. Древний Киев. М.-Л. Т. 1.
Карпов 1997: Карпов А. Ю. Владимир Святой. М.
Карышковский 1960: Карышковский П. О. Лев Диакон о Тмутараканской Руси // Византийский временник. Т. XVIII. С. 39—51.
Киреевский 1979: Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.
Кириллин 1996: Кириллин В. М. «Слово о вере христианской и латинской» Феодосия Печерского // Древнерусская литература: восприятие Запада в XI—XIV вв. М. С. 51—93.
Кирпичников 1985: Кирпичников А. Н. Раннесредневековая Ладога (итоги археологических исследований) // Средневековая Ладога. Л. С. 3—26.
Клейн 1990: Клейн Л. С. Памяти языческого бога Рода // Язычество древних славян. Л., С. 13—26.
Клейн 1995: Клейн Л. С. О древнерусских языческих святилищах // Церковная археология. Материалы Первой Всесоюзной конференции. Ч.1. СПб -Псков. С. 71—80.
Клибанов 1994: Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М.
Климент Охридский 1973: Климент Охридски. Събрани съчинения. София. Т. 3.
Ключевский 1902: Ключевский В. О. Боярская дума. М.
Ключевский 1987: Ключевский В. О. Сочинения. Т. I. М.
Ключевский 1989: Ключевский В. О. Сочинения. Т. 6. М.
Ключевский 1989 а: Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М.
Князь Александр Невский и его эпоха. Спб. 1995.
Кобрин 1989: Кобрин В. Б. Иван Грозный. М.
Кобрин, Юрганов 1991: Кобрин В. Б., Юрганов А. Л. Становление деспотического самодержавия в средневековой Руси (к постановке проблемы) // История СССР. № 4. С. 54—64.
Ковалевский 1956: Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921/922 гг. Харьков.
Ковтун 1989: Ковтун Л. С. Азбуковники XVI=XVII вв. Л.
Козьма Пражский: Козьма Пражский. Чешская хроника. М., 1962.
Коковцов 1932: Коковцов П. К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л.

https://RodnoVery.ru

Колесов 1986: Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л.
Колесов 1989: Колесов В. В. Древнерусский литературный язык. Л.
Комарович 1960: Комарович В. А. Культ рода и земли в княжеской среде XI—XII вв. // ТОДРЛ. Т. XVI. С. 84—104.
Комеч 1987: Комеч А. И. Древнерусское зодчество конца X — начала XII вв. М.
Кондураки, Стефан 1970: Кондураки Э., Стефан Ж. Восточно-романский мир // XIII Международный конгресс исторических наук. М.
Конецкий 1995: Конецкий В. Я. Некоторые аспекты источниковедения и интерпретации комплекса памятников в Перыни под Новгородом // Церковная археология... С. 80—85.
Коновалова 1999: Коновалова И. Г. Восточные источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников. М. С. 169—258.
Кононов 1978: Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // ТС 1975. М., С. 159—179.
Константин Багрянородный: Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989.
Короглы 1976: Короглы Ч. Огузский героический эпос. М.
Королюк 1985: Королюк В. Д. Славяне и восточные романцы в эпоху раннего средневековья. М.
Косвен 1947: Косвен М. О. Амазонки: история легенды // Советская этнография. № 2. С. 33—59.
Котляр 1986: Котляр Н. Ф. Древняя Русь и Киев в исторических преданиях и легендах. Киев.
КДР: Красноречие древней Руси (XI—XVII вв.). М., 1987.
Кравецкий 1995: Кравецкий А. Г. Опыт словаря литургических символов // Славяноведение № 4. С. 96—105.
Кравецкий 1996: Кравецкий А. Г. Опыт словаря литургических символов // Славяноведение № 3. С. 87—97.
Кралик 1963: Кралик О. Повесть временных лет и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле // ТОДРЛ. Т. XIX. Л. С. 177—207.
Кром 1994: Кром М. М. «Старина» как категория средневекового менталитета // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. Т. 3. К. С. 68—85.
Круг земной: Снорри Стурлусон. Круг земной. М., 1980.
Куза 1989: Куза А. В. Малые города Древней Руси. М.
Куза 1996: Куза А. В. Древнерусские городища X—XIII вв. М.
Кузнецова 1998: Кузнецова В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск.
Кулаковский 1996: Кулаковский Ю. А. История Византии. 518—602 годы. М.
Кулиш 1847: Украинские народные предания. Собрал П. Кулиш. М.
Куркина 1998: Куркина Л. В. К реконструкции древних форм земледелия у славян (на материале лексики подсечно-огневого земледелия) // XII Международный съезд славистов. Славянское языкознание. М. 381—397.
Кучкин 1984: Кучкин В. А. Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X — XIV вв. М.
Кучкин 1995: Кучкин В. А. «Русская земля» по летописным данным XI — первой трети XIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1992—1993. М. С. 74—100.
Кучкин 1996: Кучкин В. А. Юрий Долгорукий // Вопросы истории № 10. С. 35—56.

https://RodnoVery.ru

Кучкин 1999: Кучкин В. А. Борьба Александра Невского против Тевтонского ордена // Восточная Европа в исторической ретроспективе. М. с. 130—137.

Кучкин, Сумникова 1996: Кучкин В. А., Сумникова Т. А. Древнейшая редакция сказания об иконе Владимирской Богоматери // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М. С. 476—509.

Лабутина 1989: Лабутина И. К. Языческое святилище Пскова // История и культура древнерусского города. М. С. 100—108.

Лазарев 1959: Лазарев В. Н. Новые данные о мозаиках и фресках Софии Киевской: групповой портрет семейства Ярослава // Византийский временник. Т. 15.

Лазарев 1973: Лазарев В. Н. Древнерусские мозаики и фрески. М.

Лазарев 1978: Лазарев В. Н. Византийское и древнерусское искусство. М.

Ларин 1975: Ларин А. Б. Лекции по истории русского литературного языка (X — середина XIII в.). М.

Лебедев 1985: Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе. Л.

Лебедев 1987: Лебедев Г. С. Комментарий к статье I Русской правды Краткой редакции // Генезис и развитие феодализма в России. С. 78—84.

Лебедев 1997: Лебедев А. П. Духовенство древней Вселенской церкви. М.

Лев Диакон: Лев Диакон. История. М., 1988.

Левченко 1928: Казки та оповідання з Поділля. Упорядкував М. Левченко. К.

Ле Гофф 1992: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М.

Лелеков 1978: Лелеков Л. А. Искусство Древней Руси и Восток. М.

Леонтьев 1996: Леонтьев А. Е. Археология мери. М.

Леонтьев 1997: Леонтьев А. Е. Ростов в X—XI вв. // Славянский средневековый город. Труды VI Международного Конгресса славянской археологии. Т. 2. С. 210—217.

Лесман 1998: Лесман Ю. М. Монгольское завоевание в зеркале ювелирных украшений Новгородской земли // Славяне и их соседи. Тезисы 17 конференции. Славяне и кочевой мир. М. С. 78—81).

Лидов 1997: Лидов А. М. О символическом замысле скульптурной декорации Владимиро-Суздальских храмов XII—XIII вв. // Древнерусское искусство Русь. Византия. Балканы. XIII в. СП б. С. 172—184.

Лимонов 1987: Лимонов Ю. А. Владимиро-Суздальская Русь. Л.

Лисицын 1911: Лисицын М. Первоначальный славяно-русский типикон. СПб.

Лисовой 1995: Лисовой Н. Н. Под знаком Софии (к предыстории идеи третьего Рима) // Римско-Константинопольское наследие на Руси: Идея власти и политическая практика. М. С. 58—64.

Литаврин 1972: Литаврин Г. Г. Война Руси против Византии в 1073 г. // Исследования по истории славянских и балканских народов. М. С. 178—222.

Литаврин 1974: Литаврин Г. Г. Как жили византийцы. М.

Литаврин 1981: Литаврин Г. Г. Путешествие русской княгини Ольги в Константинополь. Проблема источников // Византийский временник. Т. 42. С. 35—48.

Литаврин 1986: Литаврин Г. Г. Представления «варваров» о Византии и византийцах VI—X вв. // Византийский Временник. Т. 46. М. С. 100—108.

Литаврин 1988: Литаврин Г. Г. Религия и политика в Болгарии накануне и в период утверждения христианства (VIII — конец IX в.) // X Международный съезд славистов. История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М. С. 82—100.

Литаврин 1989: Литаврин Г. Г. Византийская империя во второй половине VII—XII вв. // Культура Византии. Вторая половина VII — XII вв. М. С. 11—35.

https://RodnoVery.ru

Литаврин 1989а: Литаврин Г. Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII вв. // Культура Византии. Вторая половина VII — XII вв. с. 59—88.
Литаврин 1999: Литаврин Г. Г. Византия и славяне. СПб.
Лиутпранд (Liut.): Liutprandus von Cremona. Die Werke. Hrsg. von I. Becker. Hannover, Lepzig, 1915.
Лихачев 1946: Лихачев Д. С. Культура Руси эпохи образования Русского национального государства. [Л.].
Лихачев 1947: Лихачев Д. С. Русские летописи. М.-Л.
Лихачев 1970: Lichacev D. S. The legend of the calling-in of the Varangians and the political purposes in Russian Chronicle writing // Varangian problems. Cph. P. 170—185.
Лихачев 1970а: Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. Л.
Лихачев 1973: Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII вв. Л.
Лихачев 1978: Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л.
Лихачев 1979: Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л.
Лихачев 1983: Лихачев Д. С. Текстология. Л.
Лихачев 1986: Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе. М.
Лихачев, Панченко, Понырко 1984: Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в древней Руси. Л.
Ловмяньский 1963—1970: Łowmiański H. Początki Polski. T. 1—4. Wars.
Ловмяньский 1979: Łowmiański H. Religia Słowian i jej upadek (w. VI—XII). Wars.
Ловмяньский 1985: Х. Ловмяньский. Русь и норманны. М.
Ломоносов 1766: Ломоносов М. В. Древняя российская история. СП б.
Лопухин 1904—1913: Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. писания Ветхого и Нового Завета. Пб. Т. 1—11.
Лотман 1988: Лотман Ю. М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. М.
Лотман 1989: Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Древняя Русь. М. С. 227—235.
Лотман 1992: Лотман Ю. М. Механизм смуты (к типологии русской истории культуры) // Slavica Helsingiensia. 11. Helsinki. С. 7—32.
Лотман 1993: Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. III. Таллинн.
Лотман 1996: Лотман Ю. М. Очерки по русской культуре XVIII в. // Из истории русской культуры. Т. IV. М.
Лотман, Успенский 1977: Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. № 3. С. 148—165.
Лотман, Успенский 1982: Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва — третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Художественный язык средневековья. М. С. 236—249.
Лотман, Успенский 1994: Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1. М. С.219—253.
Лурье 1976: Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV—XV вв. Л.
Лурье 1979: Лурье Я. С. Повесть о битве на Липице в летописании XIV—XVI вв. // ТОДРЛ. Т. 34. С. 96—115.
Лурье 1988: Лурье Я. С. Русские современники Возрождения. Л.
Лурье 1994: Лурье Я. С. Две истории Руси 15 века. СПб.

https://RodnoVery.ru

Лурье 1997: Лурье Я. С. Россия древняя и Россия новая. СПб.

Лысенко 1993: Лысенко О. В. Контекстуальные связи формальных единиц в структуре ритуалов первой пахоты // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб. С. 43—58.

Лысенко, Островский 1990: Лысенко О. В., Островский А. Б. Логические схемы окказиональных обрядов вызывания дождя Белорусского Полесья // Язычество восточных славян. Л. С. 108—119.

Львов 1975: Львов А. С. Лексика Повести временных лет. М.

Майков: Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. Послесловие, примечания и подготовка текста А. К. Байбурина. СПб., 1994.

Макарий: Макарий, митрополит Московский и Коломенский. История Русской церкви. Ч. 1—2. М., 1994—95.

Макаров 1997: Макаров Н. А. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI—XIII веках. М.

Макарова 1991: Макарова Т. И. Княжеские (государственные) мастерские и их роль в сложении орнаментального стиля в искусстве Древней Руси // Советская археология. № 3. С. 31—42.

Максимов 1993: Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М.

Максимович 1998: Максимович К. А. Пандекты Никона Черногорца. М.

Малингуди 1996: Малингуди Я. Терминологическая лексика русско-византийских договоров // Славяне и их соседи. Вып. 6. М. С. 61—67.

Малингуди 1996—1997: Малингуди Я. Русско-византийские связи в X в. с точки зрения дипломатики // Византийский временник. Т. 56—57. 1995—97. М. С. 68—91; 59—87.

Манго 1988/89: C. Mango. The tradition of Byzantine Chronography // HUS. Vol. 12—13. Proceedings of International Congress Commemorating the millenium of Christianity of Rus'-Ukraine. Cambr. (Mass.). 360—372.

Манискалько 1997: Манискалько Базиле Д. Царь и народ московский во второй половине XVI в.: анализ летописей // Рим, Константинополь, Москва. С. 282—288.

Маразов 1992: Маразов И. Мит, ритуал и изкуство у траките. София.

Маркварт 1903: Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Lpz.

Марти 1989: Marti R. *Slavia orthodoxa* als literar- und sprachhistorischer Begriff // Studia Slavico-Byzantina et mediaevalia Europensia. Vol.1. Sofia. S. 193—200.

Матузова 1979: Матузова В. И. Английские средневековые источники. М.

Мачинский 1981: Мачинский Д. А. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской мифологии и истории // Русский Север. Л. С. 110—171.

Медынцева 1999: Медынцева А. А. Религиозно-философские течения в древнерусском христианстве XI в. и ересь богомилов (по материалам новгородских граффити) // Древнерусская культура в мировом контексте. М. С. 106—116.

Мейендорф 1993: Meyendorff J. Universal Witness and Local Identity in Russian Orthodoxy // Christianity and the Eastern Slavs. V. 1. Slavic Cultures in the Middle Ages. Berkeley — Los Angeles — Oxford. C. 11—29.

Мельникова 1977: Мельникова Е. А. Восточноевропейские топонимы с корнем gard- в древнескандинавской письменности // Скандинавский сборник. Вып. XXII. Таллин. С. 199—210.

Мельникова 1986: Е. А. Мельникова. Древнескандинавские географические сочинения. М.

Мельникова 1996: Мельникова Е. А. Культ св. Олава в Новгороде и Константинополе // Византийский временник. Т. 56. 1995. М. С. 92—106.

https://RodnoVery.ru

Мельникова 1996а: Melnikova Elena A. Scandinavian personal names in Ancient Rus // Berkovsbók. Moscow. P. 211—221.

Мельникова, Петрухин 1989: Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. Название «Русь» в этнокультурной истории Древнерусского государства // Вопросы истории. № 8. С. 24—38.

Мельникова, Петрухин 1990: Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. Норманны и варяги. Образ викинга на Западе и Востоке Европы // Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века. М. С. 54—65.

Мельникова, Петрухин 1994: Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. Скандинавы на Руси и в Византии в X-XI вв.: к истории названия «варяг" // Славяноведение. № 2. С. 56—69.

Мельникова, Петрухин 1995: Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. Легенда о «призвании варягов» и становление древнерусской историографии // Вопросы истории.1995. № 2. С. 44—57.

Мельникова, Петрухин 1997: Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. Русь и чудь // Балто-славянские исследования. 1988—1996. М. С. 40—50.

Менгес 1979: Менгес К. Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». М.

Мещерский 1958: Мещерский Н. А. История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.-Л.

Мещерский 1964: Мещерский Н. Проблемы изучения славяно-русской переводной литературы XI—XV вв. // ТОДРЛ. Т. XX. С. 229—231.

Мещерский 1995: Мещерский Н. А. Избранные статьи. СПб.

Миллер 1877: Миллер В. Ф. Взгляд на «Слово о полку Игореве». М.

Милов 1994: От Нестора до Фонвизина. Новые методы определения авторства. Под редакцией Л. В. Милова. М.

Милов 1996: Милов Л. В. Легенда или реальность? (О неизвестной реформе Владимира и Правде Ярослава) // Древнее право. № 1. С. 201—218.

Мильдон 1981: Мильдон В. И. Летопись и хроника — два образа истории // Культура и искусство западноевропейского средневековья. М. С. 351—373.

Мильдон 1992: Мильдон В. И. «Земля» и «небо» исторического сознания // Вопросы философии. № 5. С. 87—99.

Милюков 1993: Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. Т. 1—3. М.

Минорский 1963: Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда. М.

Мисюгин 1983: Мисюгин В. М. Три брата в системе архаических форм наследования власти // Африканский сборник. М.

Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян. Отв. ред. А. Л. Хорошкевич. М., 1994.

Михайлов 1995: Михайлов Н. А. Еще раз о *Белобоге и *Чернобоге (К возможности привлечения некоторых косвенных источников) // Славяноведение. № 3. С. 89—96.

Молдован 1984: Молдован А. М. Слово о законе и благодати Илариона. Киев.

Молдован, Юрченко 1989: Молдован А. М., Юрченко А. И. «Слово о законе и благодати» Илариона и «Большой Апологетик» патриарха Никифора // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 1. XI—XVI вв. М. С. 5—18.

Молчанов 1982: Молчанов А. А. Еще раз о таманском бронзовом брактеате // Советская археология. № 3. С. 223—226.

Монгайт 1961: Монгайт А. Л. Рязанская земля. М.

https://RodnoVery.ru

Моргунов 1999: Моргунов Ю. Ю. О пограничном строительстве Владимира Святославича на Переяславском Левобережье // Российская археология. № 3. С. 69—78.

Моця, Халиков 1997: Моця А. П., Халиков А. Х. Булгар — Киев: Пути, связи, судьбы. К.

Мошкова, Турилов 1998: Мошкова Л. В., Турилов А. А. «Моравские земле велеи гражданин» // Славяноведение. № 4. С. 3—24.

Мурьянов 1978: Мурьянов М. Ф. О Десятинной церкви князя Владимира // Восточная Европа в древности и средневековье. М. С. 171—175.

Мыльников 1996: Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII века. СПб.

Мюллер 1994: Мюллер Л. О времени канонизации святых Бориса и Глеба // Russia Medievalis. VIII/1. С. 1—16.

Мюллер 1995: Мюллер Л. Значение Библии для христианства на Руси (от крещения до 1240 года) // Славяноведение. № 2. С. 3—11.

Мюллер 1999: Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. М. (в печати).

Назаренко 1986: Назаренко А. В. Родовой сюзеренитет Рюриковичей над Русью (X—XI вв.) // Древнейшие государства на территории СССР. 1985. С. 149—157.

Назаренко 1993: Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники IX- XI вв. М.

Назаренко 1994: Назаренко А. В. Русь и Германия в IX- X вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1991. М. С. 5—138.

Назаренко 1995: Назаренко А. В. Порядок престолонаследия на Руси XI—XII вв.: наследственные разделы и попытки десигнации // Римско-Константинопольское наследие на Руси: Идея власти и политическая практика. М. С. 83—96.

Назаренко 1999: Назаренко А. В. Западноевропейские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Под ред. Е. А. Мельниковой. М. С. 259—406.

Назаров 1978: Назаров В. Д. «Двор» и «дворяне» по данным новгородского и северо-восточного летописания (XII—XIV вв.) // Восточная Европа в древности и средневековье. М. С. 104—123.

Насонов 1951: Насонов А. Н. «Русская земля" и образование территории Древнерусского государства. М.

Насонов 1969: Насонов А. Н. История русского летописания. М.

Настасе 1997: Настасе Д. Заметки об имперской идее на Руси до 1453 г. // Рим, Константинополь, Москва. С. 252—265.

Неретина 1994: Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. М.

Нерознак 1983: Нерознак В. П. Названия древнерусских городов. М.

Нидерле 1956: Нидерле Л. Славянские древности. М.

Николаев 1995: Николаев Н. И. Православный фундаментализм как филологическая утопия // Канун, альманах под ред. Д. С. Лихачева. Русские утопии. СПб. С. 55—95.

Николаев, Страхов 1987: Николаев С. Л., Страхов А. Б. К названию бога-громовержца в индоевропейских языках // БСИ 1985. С. 149—163.

Николаева, Чернецов 1991: Николаева Т. В., Чернецов А. В. Древнерусские амулеты-змеевики. М.

Никольский 1930: Никольский Н. К. Повесть Временных лет как источник для начального периода русской письменности и культуры. Л.

Нильссон 1998: Нильссон М. Греческая народная религия. СПб.

https://RodnoVery.ru

НПЛ: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.;Л., 1950.
Новгородские былины. М., 1978.
Новичкова 1995: Новичкова Т. А. Приближение к раю: утопии небесного царства в русском фольклоре // Канун, альманах под ред. Д. С. Лихачева. Русские утопии. СПб. С. 179—204.
Новичкова, Панченко 1987: Новичкова Т. А., Панченко А. М. Скоморох на свадьбе // Генезис и развитие феодализма в России. Л. С. 100—121.
Новосельцев 1965: Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI—IX вв. // А. П. Новосельцев и др. Древнерусское государство и его международное значение. М. С. 355—419.
Новосельцев 1982: Новосельцев А. П. К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя // История СССР. № 4. С. 150—159.
Новосельцев 1987: Новосельцев А. П. Восток в борьбе за религиозное влияние на Руси // Введение христианства на Руси. М. С. 55—77.
Новосельцев 1990: Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М.
Новосельцев 1991: Новосельцев А. П. Древнерусское государство и его первый правитель // Вопросы истории. № 2—3. С. 3—20.
Носов 1990: Носов Е. Н. Новгородское (Рюриково) Городище. Л.
Носов 1997: Носов Е. Н. У истоков Новгорода // Труды VI Международного конгресса славянской археологии. Т. 2. Славянский средневековый город. М. С. 272—285.
Нунен 1985: Noonan Th. The first major silver crisis in Russia and the Baltic. C. 875—900 // Hikuin. 1985. № 11. P. 41—50.
Нунен 1994: Noonan Th. S. The Vikings in the East: Coins and Commerce // Developments around the Baltic and the North Sea in the Viking Age. Stockholm. P. 215—136.
Оболенский 1948: Obolensky D. The Bogomils: a Study in Balkan neo-manichaeism. Cambridge.
Оболенский 1998: Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М.
Обрядовая поэзия // Библиотека русского фольклора. Книга 1. М. 1997.
Орлов 1998: Орлов Р. С. Про функціональне призначення київського капища 1908 р. // Історія Русі — України. К. С. 193—208.
Островский 1993: Ostrowski D. Why did the Mitropolitan Move from Kiev to Vladimir in the Thirteenth Century? // Christianity and the Eastern Slavs. C. 83—101.
Острогорский 1972: Острогорский Г. А. Эволюция византийского обряда коронования // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М. С. 33—42.
Охотина 1990: Охотина Н. А. Русская церковь и монгольское завоевание (XIII в.) // Церковь, общество и государство в феодальной России. М. С. 67—83.
Павлов-Сильванский 1988: Павлов-Сильванский Н. П. Феодализм в России. М.
Пайпс 1993: Пайпс Р. Россия при старом режиме. М.
Палея толковая: Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892—1896. Вып. 1—2.
Памятники византийской литературы IX—XIV вв. М., 1969.
Памятники Куликовского цикла. СПб. 1998.
Панченко 1992: Панченко А. М. О специфике славянской цивилизации // Знамя. № 2. С. 200—207.

https://RodnoVery.ru

Панченко 1993: Aleksandr Panchenko. Крещение Руси: мировоззренческие и эстетические аспекты // Christianity and the Eastern Slavs. С. 30—40.

Панченко 1995: Панченко А. А. Религиозный утопизм русских мистических сект // Канун, альманах под ред. Д. С. Лихачева. Русские утопии. СПб. С. 205—238.

Панченко 1996: Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. III. М.

Панченко 1998: Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СП б.

Пашуто 1965: Пашуто В. Т. Черты политического строя Древней Руси // Новосельцев А. П. и др. Древнерусское государство и его международное значение М. С. 11—76.

Пашуто 1982: Пашуто В. Т. Возрождение Великороссии и судьбы восточных славян // Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М. С. 7—66.

ПВЛ: Повесть временных лет. Изд. 2-е. СПб., 1996.

Пеленски 1993: Pelenski J. The Origin of the Muscovite Ecclesiastical Claims to the Kievan Inheritance (Early Fourteenth Century to 1458/61) // Christianity and the Eastern Slavs. С. 102—115.

Перхавко 1995: Перхавко В. Б. Летописный Переяславец на Дунае // Древнейшие государства Восточной Европы. 1992—1993. М. С. 168—182.

Петренко 1994: Петренко В. П. Погребальный обряд населения Северной Руси VIII—X вв. СПб.

Петрухин 1982: Петрухин В. Я. Три центра Руси: фольклорные истоки и историческая традиция // Художественный язык средневековья. М. С. 143—158.

Петрухин 1995: Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX—XI вв. М., Смоленск.

Петрухин 1998: Петрухин В. Библия, апокрифы и становление славянских раннеисторических традиций (к постановке проблемы) // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре . Сб. статей. М. С. 269—288.

Петрухин 1998а: Петрухин В. Я. К ранней истории русского летописания: о предисловии к Начальному своду // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. Т. 2. С. 354—363.

Петрухин 1999: Петрухин В. Я. К дохристианским истокам древнерусского княжеского культа // ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ. К 70-летиюВ.Н. Топорова. М. С. 882—892.

Пигулевская 1941: Пигулевская Н. В. Сирийские источники по истории народов СССР. М.-Л.

Пигулевская 1952: Пигулевская Н. В. Имя «рус» в сирийском источнике VI в. н. э. // Академику Б. Д. Грекову ко дню семидесятилетия. Сборник статей. М. С. 42—48.

Пиккио 1973: Picchio R. Models and Patterns in the literary tradition of medieval Orthodox Slavdom // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. V. II. The Hague. С. 439—467.

Пиккио 1977: Picchio R. The function of Biblical thematic clues in the literary code of "Slavia orthodoxa" // Slavica Hierosolymitana. 1977. V. 1.

Пиккио 1981: Picchio R. Compilation and Composition: two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic tradition // Cyrillomethodianum. Т. 5.

Пиккио 1985: Пиккио Р. Мотив Трои в Слове о полку Игореве // Проблемы изучения культурного наследия. М. С. 86—99.

https://RodnoVery.ru

Пичхадзе 1998: Пичхадзе А. А. Книга «Исход» в древнеславянском паримейнике // Российский православный университет им. Иоанна Богослова. Ученые записки. Вып.4. М. С. 5—60.

Плетнева 1986: Плетнева С. А. Хазары. М.

ПЛДР: Памятники литературы Древней Руси.

Плигузов, Хорошкевич 1990: Плигузов А. И., Хорошкевич А. Л. Русская церковь и антиордынская борьба в XIII—XV вв. // Церковь, общество и государство в феодальной России. М. С. 84—102.

Плюханова 1992: Плюханова М. Б. Веселовский как исследователь форм исторического сознания // Наследие Александра Веселовского. Исследования и материалы. СПб.

Плюханова 1995: Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб.

Подобедова 1972: Подобедова О. И. Московская школа живописи при Иване IV. М.

Подосинов 1978: А. В. Подосинов. О принципах построения и месте создания «Списка русских городов дальних и ближних» // Восточная Европа в древности и средневековье. М. С. 40—48.

Подосинов 1999: Подосинов А. В. Ex oriente lux. Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М.

Подосинов 1999а: Античные источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников. М. С. 21—68.

Подскальски 1996: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237). СПб.

Покровский 1981: Покровский Н. Н. Документы XVIII в. об отношении синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. № 5. С. 96—108.

Полубояринова 1997: Полубояринова М. Д. Русские вещи и мастера в Золотой Орде // Древняя Русь. Быт и культура. М. С. 216—220.

Понырко 1992: Понырко Н. В. Эпистолярное наследие древней Руси. XI—XIII . Исследования, тексты, переводы. СПб.

Попов 1973: Попов А. И. Названия народов СССР. Л.

Поппэ 1968: Poppe A. Panstwo i Kosciól na Rusi w XI wieku. Wars.

Поппэ 1968—69: Поппэ А. Русские митрополии Константинопольской патриархии // Византийский временник. Т. 28. С. 84—108; Т. 29. С. 95—104.

Поппэ 1989: Поппэ А. Политический фон крещения Руси (русско-византийские отношения в 986—898 годах) // Как была крещена Русь. М. С. 202—240.

Поппэ 1989а: Poppe A. Words that serve the Authority: on the title of «Grand Prince» in Kievan Rus' // Acta Polonia Historica. V. 60. P. 159—184.

Поппэ 1997: // Поппэ А. Феофана Новгородская // Новгородский исторический сборник 6(16). СПб. С. 102—121.

Послания Ивана Грозного. М.-Л. 1951.

Поссевино 1983: Поссевино Антонио. Исторические сочинения о России XVI в. М.

Потебня 1887: Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. II Колядки и щедровки. Варшава.

Потин 1970: Потин В. М. Русско-скандинавские связи по нумизматическим данным (IX—XII вв.) // Исторические связи Скандинавии и России IX—XX вв. Л. С. 64—80.

Пресняков 1993: Пресняков А. Е. Княжое право в Древней Руси. Лекции по русской истории. М.

Пресняков 1998: Пресняков А.Е Образование Великорусского государства. М.

https://RodnoVery.ru

Приселков 1996: Приселков М. Д. История русского летописания XI—XV вв. СПб.
Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийский царей. СПб., 1992.
Пропп 1958: Пропп В. Я. Русский героический эпос. М.
Пропп 1963: Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л.
Прохоров 1974: Прохоров Г. М. Повесть о Батыевом нашествии в Лаврентьевской летописи // ТОДРЛ. Т. 28. С. 77—98.
Прохоров 1983: Прохоров Г. М. Гимны на ратные темы эпохи Куликовской битвы // ТОДРЛ. Т. 37. С. 286—304.
Прохоров 1992: Прохоров Г. М. Внутренняя динамика древнерусской культуры или Надсознание Древней Руси // Русская духовная культура. С. 211—232.
ПРП: Памятники русского права. Т. 1—2. М. 1952—53.
ПСРЛ: Полное собрание русских летописей.
Пустозерская проза: Пустозерская проза. Составление М. Б. Плюхановой. М., 1989.
Путь из варяг в греки и из грек... Каталог выставки. М., 1996.
фон Рад 1997: фон Рад Герхард. Начало историописания в древнем Израиле // Библейские исследования. Сб. статей. Составитель проф. Б. Шварц. М. С. 485—530.
Раевский 1977: Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М.
Рансимен 1998: Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. М.
Раппопорт 1993: Раппопорт П. А. Древнерусская архитектура. СПб.
Рапов 1988: Рапов О. М. Русская церковь в IX- первой трети XII в. М.
Ратобыльская 1996: Ратобыльская А. В. Летописный рассказ о «движении волхвов» и религиозные представления финно-угров // Славяноведение № 5. С. 54—55.
РИБ: Русская историческая библиотека. Т. VI. Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. СПб., 1880.
Рим, Константинополь, Москва: сравнительно-историческое исследование центров идеологии и культуры до XVII в. М., 1997.
Робинсон 1980: Робинсон А. Н. Литература древней Руси в литературном процессе средневековья. XI—XIII вв. М.
Рогачевская 1998: Рогачевская Е. Б. Гимнографическое творчество Кирилла Туровского в контексте оригинальной славянской гимнографии IX—XII вв. // Славянские литературы и фольклор славянских народов. М. С. 38—45.
Рогов 1970: Рогов А. И. (предисловие, комментарии и перевод). Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. М.
Рогов, Флоря 1982: Рогов А. И., Флоря Б. Н. Формирование самосознания древнерусской народности // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М. С. 96—119.
Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX—XVIII вв. Перевод И. Калиганова и Д. Полывянного. М., 1990.
Рождественская 1992: Рождественская Т. В. Древнерусские надписи на стенах храмов: Новые источники XI—XV вв. СПб.
Рождественская 1998: Рождественская Т. В. Договоры Руси с Византией X в. в структуре летописного повествования // Восточная Европа в древности и средневековье. Материалы к конференции. М. С. 101—103.
Розов 1968: Розов Н. Н. Из истории русско-чешских литературных связей древнейшего периода // ТОДРЛ. Т. XXIII. Л. С. 70—85.
Розов 1974: Розов Н. Н. К вопросу об участии Илариона в начальном летописании // Летописи и хроники. М. С. 31—36.
Романов 1965: Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. Л.

https://RodnoVery.ru

Ронин 1982: Ронин В. К. Международно-правовые формы взаимоотношений славян и империи Карла Великого (союз и вассалитет) // Советское славяноведение. № 6. С. 36—48.

Ронин 1989: Ронин В. К. Франки, вестготы, лангобарды в VI-VIII вв.: политические аспекты самосознания // Одиссей. 1989. М. С. 60—76.

Рубрук: Гильом де Рубрук. Путешествие в Восточные страны // Джованни дель Плано Карпини. История монгалов; Гильом де Рубрук. Путешествие в Восточные страны; Книга Марко Поло. М., 1997.

Русанова 1976: Русанова И. П. Славянские древности VI-VH вв. М.

Русанова, Тимощук 1993: Русанова И. П. Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. М.

Русская народная поэзия: Обрядовая поэзия. Л. 1984.

Рыбаков 1948: Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси. М.

Рыбаков 1949: Рыбаков Б. А. Древности Чернигова // Материалы и исследования по археологии СССР. Вып. 11. М.-Л. С. 14—53.

Рыбаков 1953: Рыбаков Б. А. Древние русы // Советская археология. 1953. Вып. XVII. С. 23—104.

Рыбаков 1963: Рыбаков Б. А. Древняя Русь: сказания, былины, летописи. М.

Рыбаков 1976: Рыбаков Б. А. Борьба за суздальское наследство в 1174—1176 гг. по миниатюрам Радзивилловской летописи // Средневековая Русь. М. С. 89—101.

Рыбаков 1981: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.

Рыбаков 1982: Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв.. М.

Рыбаков 1984: Рыбаков Б. А. Из истории культуры Древней Руси. М. С. 59—64.

Рыбаков 1987: Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М.

Рыбников: Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1—3. Петрозаводск, 1989—91.

Рыдзевская 1978: Рыдзевская Е. А. Древняя Русь и Скандинавия. М.

Рябинин 1997: Рябинин Е. А. Финно-угорские племена в составе древней Руси. СПб.

Сафронова 1998: Сафронова Л. А. Черти в украинской школьной драме «Слово у збуреню пекла» // Слово и культура. Т. 2. С. 364—374.

Сахаров 1969: Сахаров А. М. Русь и ее культура в XIII—XV вв. // Очерки русской культуры XIII—XV вв. М. С. 7—33.

Сахаров 1980: Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси. М.

Сахаров 1982: Сахаров А. Н. Дипломатия Святослава. М.

Свердлов 1972: Свердлов М. Б. Изображение княжеских регалий на монетах Владимира Святославича // Вспомогательные исторические дисциплины. Вып. IV. М. С. 151—159.

Свердлов 1988: Свердлов М. Б. От Закона Русского к Русской Правде. М.

Свердлов 1996: Общественный строй Древней Руси в русской исторической науке XVIII—XX вв. СПб.

Светоний: Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. М., 1988.

Свод: Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1—2. М. 1991—95.

СДЯ: Словарь древнерусского языка XI—XIV вв. Т. 1—4. М., 1989-.

Седов 1953: Седов В. В. Древнерусское языческое святилище в Перыни // Краткие Сообщения Ин-та Истории Материальной Культуры. Вып. 50. С.

Седов 1970: Седов В. В. Новгородские сопки. М.

Седов 1982: Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII вв. М.

Седов 1993: Седов В. В. Распространение христианства в Древней Руси // Краткие Сообщения Ин-та Археологии. Вып. 208. М. С. 3—11.

https://RodnoVery.ru

Седов 1994: Седов В. В. Славяне в древности. М.
Седов 1995: Седов В. В. Славяне в раннем средневековье. М.
Седова 1997: Седова М. В. Суздаль в X-XV вв. М.
Сендерович 1994: Senderovich S. Начало восточнославянской историографии с культурологической точки зрения: «Повесть временных лет» и Священная История евреев // Jews and Slavs. V. 2. Jerusalem. P. 21—57.
Сендерович 1996: Сендерович С. Св. Владимир: к мифопоэзису // ТОДРЛ. Т. 49. СПб. С. 301—313.
Сендерович 1999: Сендерович С. Слово о законе и благодати как экзегетический текст. Иларион Киевский и Павлианская теология // ТОДРЛ. Т. 51. С. 43—57.
Симеоновская летопись: Симеоновская летопись. Рязань 1997.
Синицына 1998: Синицына Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М.
СКК: Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI s первая половина XIV в. Л. 1987; Вторая половина XIV—XVI вв. Ч. 1—2. Л. 1989.
Скрынников 1991: Скрынников Р. Г. Государство и церковь на Руси XIV—XVI вв. Новосибирск.
Славяне 1989: Славяне. Этногенез и этническая история (Междисциплинарный сборник). Л.
Славяне 1990: Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период. К.
Славяне и их соседи: Славяне и их соседи в конце 1 тыс. до н. э. — первой половине 1 тыс. н. э. М.
СлРЯ: Словарь русского языка XI—XVII в. М., 1977-.
Слупецкий 1994: Slupecki L.P. Slavonic pagan sanctuaries. Warsaw.
СМ: Славянская мифология . Энциклопедический словарь. М., 1995.
Смирнов 1991: Смирнов И. П. О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории. Wien.
Смирнов 1913: Смирнов С. Древнерусский духовник. СПб., 1913.
Снорри Стурлусон. Круг земной. М., 1980.
Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996.
Соловьев 1958: Соловьев А. В. Византийское имя России // Византийский временник. Т. XII. М. С. 134—155.
Соловьев: Соловьев С. М. Сочинения. Книга I—XX. М., 1988—1996.
Соловьев 1989: Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М.
Сотникова, Спасский 1983: Сотникова М. П., Спасский И. Г. Тысячелетие древнейших монет России. Л.
СПИ: Слово о полку Игореве. Л., 1985.
Спицын 1909: Спицын А. А. Историко-археологические разыскания // ЖМНП. Ч. XIX.
Срезневский 1855: Срезневский И. И. Роженицы у славян и других языческих народов. СП б.
Срезневский: Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1—3. М., 1893.
Ставиский 1991: Ставиский В. И. «История монгалов» Плано Карпини и русские летописи // Древнейшие государства на территории СССР. 1990. М. С. 190—203.
Старшая Эдда. Под ред. М. И. Стеблин-Каменского. М.-Л., 1963.
Стендер-Петерсен 1953: A. Stender-Petersen. Varangica. Aarhus.
Стихи духовные. М., 1991.

https://RodnoVery.ru

Стоглав. Казань, 1887.

Стоглав. СПб., 1997.

Сырку 1883: Сырку П. Византийская повесть об убиении императора Никифора Фоки в старинном болгарском пересказе. СПб.

Сюзюмов 1940: Сюзюмов М. Я. К вопросу о происхождении слова Ῥως, Ρωσια, Россия // Вестник древней истории. 1940. № 2. С. 122—123.

Татищев: Татищев В. Н. Собрание сочинений. Т. 1—8. М., 1994—96.

Тацит: Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Л., 1969.

Творогов 1975: Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л.

Творогов 1976: Творогов О. В. Повесть Временных лет и Начальный свод // ТОДРЛ. Т. XXX. Л. С. 3—26.

Творогов 1979: Творогов О. В. Античные мифы в древнерусской литературе XI—XVI вв. // ТОДРЛ. Т. XXXVIII. С. 3—31.

Творогов 1990: Творогов О. В. Хронографы древней Руси // Вопросы истории. № 1. С. 36—49.

Творогов 1992: Творогов О. В. Сколько раз ходили на Константинополь Аскольд и Дир? // Славяноведение. № 2. С. 54—60.

Творогов 1997: Творогов О. В. Существовала ли третья редакция «Повести временных лет»? // In memoriam. Сборник памяти Я. С. Лурье. СПб. С. 203—209.

Тиандер 1915: Тиандер К. Датско-русские исследования. Т. III. Пг.

Титмар: Thietmar von Merzeburg. Chronik. B.

Тихомиров 1941: Тихомиров М. Н. Исследование о Русской правде. М.-Л.

Тихомиров 1947: Тихомиров М. Н. Происхождение названий «Русь» и «Русская земля» // Советская этнография. Т. VI-VII. М.-Л. С. 60—80.

Тихомиров 1956: Тихомиров М. Н. Древнерусские города. М.

Тихомиров 1968: Тихомиров М. Н. Русская культура X—XVIII вв.

Тихомиров 1975: Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М.

Тихонравов 1863: Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М.

ТОДРЛ: Труды отдела древнерусской литературы. Л. — СПб.

Токарев 1973—83: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Под редакцией С. А. Токарева. М.

Токарев 1976: Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М.

Толочко 1987: Толочко П. П. Древняя Русь. Очерки социально-политической истории. К.

Толочко 1996: Толочко П. П. (отв. ред.). Церква Богородиці Десятинна в Ки?ві. К.

Толочко 1996а: Толочко П. П. Володимир Святий. Ярослав Мудрий. К.

Толочко, Боровский 1979: Толочко П. П., Боровський Я. Є. Язичницьке капище в городі Володимира // Археологія Києва. К. С. 3—10.

Толстая 1987: Толстая С. М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М. С. 154—168.

Толстая 1993: Толстая С. М. Христианское и языческое в славянском народном календаре (к проблеме двоеверия) // Конференция «истоки русской культуры» (археология и лингвистика). Тезисы докладов. М. С. 66—68.

Толстая 1998: Толстая С. М. Культурная семантика слав. *kriv- // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. М. Т. 2. С. 215—229.

Толстая 1998а: Толстая С. О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. С. 21—37.

https://RodnoVery.ru

Толстой 1982: Толстой Н. И. Древняя славянская письменность и становление этнического самосознания у славян // Развитие этнического самосознания у славянских народов в эпоху раннего средневековья. М. С. 236s249.

Толстой 1988: Толстой Н. И. История и структура славянских литературных языков. М.

Толстой 1993: Толстой Н. И. Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести Временных лет" // Исследования по славянскому историческому языкознанию. М. С. 4—12.

Толстой 1995: Толстой Н. И. Язык и народная культура. М.

Толстой 1996: Толстой Н. И. Мифологическое в славянской народной поэзии: 4. Отчего перевелись богатыри на Святой Руси? // Живая старина. № 4(12). С. 36—37.

Толстой 1996а: Толстой Н. И. Язычество древних славян // Очерки истории культуры славян. М. С. 145—160.

Толстой 1997—1998: Толстой Н. И. Избранные труды. Т. 1—2. М.

Толстой 1997а: Толстой Н. И. Времени магический круг (по представлениям славян) // Логический анализ языка. Язык и время. М. С. 17—27.

Толстой 1999: Толстой Н. И. Византийская загадка в русском, сербском и болгарском фольклоре // ΓΕΝΝΑΔΙΟς. К 70-летию академика Г. Г. Литаврина. М. С. 176—182.

Толстой, Толстая 1978: Н. И. Толстой, С. М. Толстая. К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво- и этнографический аспект) // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. М. С. 364—385.

Томсон 1978: Thomson F. J. The nature of the reception of the Christian Byzantine culture in Russia in the 10th—13th centuries and its Implication for Russian culture // Slavica Gandensia. 1978. T. 5. P. 107—139.

Топорков 1997: Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М.

Топоров 1973: Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. В. 6. Тарту. С. 106s150.

Топоров 1980: Топоров В. Н. *Vilnius, Wilno, Вильна:* город и миф // Балто-славянские этноязыковые контакты. М. С. 3—71.

Топоров 1984: Топоров В. Н. Oium Иордана (Getica, 27—28) и готско-славянские связи в Северо-Западном Причерноморье // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. М. С. 128—241.

Топоров 1987: Топоров В. Н. Заметки о балто-славянской похоронной обрядности // БСИ. 1985.М. С. 10—52.

Топоров 1988: Топоров В. Н. К реконструкции древнейшего состояния праславянского // X Международный съезд славистов. Славянское языкознание. М., С. 264—292.

Топоров 1989: Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. 1989. М. С. 23—60.

Топоров 1995—98: Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1—2. М.

Топорова 1994: Топорова Т. В. Семантическая структура древнегерманской модели мира. М.

Торпусман 1989: Торпусман А. Н. Антропонимия и этнические контакты народов Восточной Европы в средние века // Имя — этнос — история. М. С. 48—53.

Трубачев 1976: Трубачев О. Н. Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян // Славянское языкознание. N 6. С. 48—67.

https://RodnoVery.ru

Трубачев 1988: Трубачев О. Н. Славянская этимология и праславянская культура // X Международный съезд славистов. Славянское языкознание. М. С. 292—347.
Трубачев 1991: Трубачев О. Н. Этногенез и культура древних славян. М.
Трубецкой 1994: Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.
Трубецкой 1995: Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М.
Турилов 1999: Турилов А. А. Древнерусская культура в контексте средневековых славянских (на материале книжности) // Древнерусская культура в мировом контексте. М. С. 96—105.
Турилов 1999а: Турилов А. А. Две забытые даты болгарской церковно-политической истории // Paleobulgarica XXIII, 1. С. 14—34.
Турилов, Чернецов 1986: Турилов А. А., Чернецов А. В. О письменных источниках изучения восточнославянских народных верований и обрядов // Советская этнография. № 1. С. 95—103.
Удальцова 1989: Удальцова З. В. Дипломатия // Культура Византии. Вторая половина VII—XII вв. М. С. 241—275.
Уорсли 1963: Уорсли П. Когда вострубит труба. М.
Успенский 1997: Успенский Ф. И. История Византийской империи. Период Македонской династии. М.
Успенский 1982: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М.
Успенский 1994: Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1.
Успенский 1994а: Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (IX—XI вв.). М.
Успенский 1998: Успенский Б. А. Царь и патриарх. Харизма власти в России. М.
Усп. сб.: Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971.
Фасмер: М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. Т. I—IV М., 1986—87.
Федоров-Давыдов 1973: Федоров-Давыдов Г. А. Общественный строй Золотой Орды. М.
Федотов 1989: Федотов Г. Три столицы // Новый мир 1989. N 4.
Федотов 1989а: Федотов Г. П. Россия и свобода // Знамя. № 12. С. 198—214.
Федотов 1990: Федотов Г. П. Святые древней Руси. М.
Федотов 1990а: Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М. С. 403—443.
Федотов 1991. Федотов Г. Русские духовные стихи. М.
Федотов 1991а: Федотов Г. П. Судьба и грехи России. СПб. Т. 1.
Феннел 1989: Феннел Дж. Кризис средневековой Руси. 1200—1304. М.
Феннел 1993: Fennell J. When was Olga canonized? // Christianity and the Eastern Slavs. С. 77—82.
Фехнер 1968: Фехнер М. В. Крестовидные привески «скандинавского типа» // Славяне и Русь. М. С. 210—214.
Филипповский 1991: Филипповский Г. Ю. Столетие дерзаний. М.
Филюшкин 1996: Филюшкин А. И. Сравнительный анализ генеалогических легенд XVI в. о происхождении великокняжеских династий Российского и литовского государств // Древняя Русь и Запад. Научная конференция. М. С. 133—137.
Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987.
Флоренский 1996: свящ. Павел Флоренский. Избранные труды по искусству. М.
Флоровский 1991: прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Вильнюс.

https://RodnoVery.ru

Флоровский 1996: прот. Георгий Флоровский. Встреча с Западом // Из истории русской культуры. Т. III. С. 265—299.

Флоря 1981: Сказания о начале славянской письменности. Вступительная статья, перевод и комментарии Б. Н. Флори. М.

Флоря 1982: Флоря Б. Н. Древнерусские традиции и борьба восточнославянских народов за воссоединение // Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М. С. 151—238.

Флоря 1985: Флоря Б. Н. Сказание о преложении книг на славянский язык. Источники, время и место написания // Byzantinoslavica. Т. 46(1). С. 121—130.

Флоря 1987: Флоря Б. Н. «Служебная организация" у восточных славян // Этносоциальная и политическая структура раннефеодальных славянских государств и народностей. М. С. 142—150.

Флоря 1988: Флоря Б. Н. Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М. С. 122—158.

Флоря 1990: Флоря Б. Н. Русь и русские в историко-политической концепции Яна Длугоша // Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века. М. С. 16—28.

Флоря 1992: Флоря Б. Н. О некоторых аналогиях в развитии русской и западноевропейской общественной мысли в эпоху средних веков // Русская духовная культура. С. 317—333

Флоря 1992 а: Флоря Б. Н. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М.

Флоря 1995: Флоря Б. Н. Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII—XV вв. (к вопросу о зарождении восточнославянских народностей) // Этническое самосознание славян в XV в. М. С. 10—37.

Флоря 1996: Флоря Б. Н. О характере византийского влияния на русскую общественную мысль второй пол. XIV — первой пол. XV в. // Revue des Études Sud-Est Européennes. N. 34. С. 221—227.

Флоря 1997: Флоря Б. Н. У истоков конфессионального раскола славянского мира (Древняя Русь и ее соседи в XIII в.) // Славянский альманах. 1996. М. С. 37—46.

Франклин 1982: Franklin S. Some apocryphal sources of Kievan Russian Historiography // Oxford Slavonic papers. V. 15. C. 1—27.

Франклин 1983: Franklin S. The empire of the *Rhomaioi* as viewed from Kievan Russia: aspects of Byzantino-Russian relations // Byzantion 53. C. 507—537.

Франклин 1985: Franklin S. Some apocryphal sources of Kievan Russian Historiography // Oxford Slavonic papers. V. 15. P. 1—27.

Франклин 1988: Франклин С. К вопросу о времени и месте перевода Хроники Георгия Амартола на славянский язык // ТОДРЛ. Т. 41. С. 324—330.

Франклин, Шепард 1996: Franklin S., Shepard J. The Emergence of Rus. 750—1200. L.-N.Y.

Франчук 1998: Франчук В. Ю. Отражение языческого мировоззрения славянства в древнерусском летописании // Культура славян и Русь. М. С. 164—175.

Фрейберг, Попова 1978: Фрейберг Л. А., Попова Т. В. Византийская литература эпохи расцвета. IX—XIV вв. М.

Фрис 1970: Vries Jan de. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. 1—2. Berlin.

Фроянов 1991: Фроянов И. Я. Исторические реалии в летописном сказании о призвании варягов // Вопросы истории. 1991. № 6. С. 3—15.

https://RodnoVery.ru

Фроянов 1995: Фроянов И. Я. Древняя Русь. М., СПб.

Хабургаев 1979: Хабургаев Г. А. Этнонимия «Повести временных лет». М.

Хабургаев 1994: Хабургаев Г. А. Первые столетия славянской письменной культуры. М.

Хедеагер 1993: Hedeager L. The creation of Germanic identity. A European Origin-Myth // Frontiéres d'empire. Mémoires du Musée de Préhistoire d'Ile-de France, 5. С. 121—131.

Хёш 1995: Хёш Э. Восточная политика немецкого ордена в XIII в. // Князь Александр Невский и его эпоха. Спб. С. 65—74.

Хомяков 1900: Хомяков А. Полное собрание сочинений. М.

Хорошев 1986: Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI—XVI вв.). М.

Хорошкевич, Плигузов 1989: Хорошкевич А. Л., Плигузов А. И. Русь XIII столетия в книге Дж. Феннела // *Феннел* 1989.

Церковная археология: Церковная археология. Материалы Первой Всероссийской конференции. Ч.1. Распространение христианства в Восточной Европе. СПб.-Псков, 1995.

Цукерман 1995: Zuckerman C. On the date of the Khazar's conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of the Rus Oleg and Igor // Revue des Études Byzantines 53. P. 237—270.

Чекалова 1989: Чекалова А. А. Быт и нравы // Культура Византии: втора половина VII—XII вв. М. С. 571—616.

Чекин 1992: Chekin L.S. The Godless Ishmaelites: The Image of the Steppe in Eleventh — Thirteenth Century Rus' // Russian history. V. 19. С. 9—28.

Чекин 1994: Чекин Л. С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI—XIII вв. // Славяноведение. № 3. С. 34—42.

Чекин 1997: Чекин Л. С. О географических терминах «Понизье», «верх» и «низ» в древнейших восточнославянских летописях // Язык. Культура. Взаимопонимание. Материалы международной конференции. Львов. С. 111—115.

Чекин 1998: Чекин Л. С. Края земли в окружном послании патриарха Фотия 867 г. // Восточная Европа... X чтения. М. С. 125—128.

Черепнин 1948: Черепнин Л. В. Русские феодальные архивы XIV—XV вв. М.-Л.

Черепнин 1960: Черепнин Л. В. Образование Русского централизованного государства в XIV—XV веках. М.

Черепнин 1965: Черепнин Л. В. Общественно-политические отношения в Древней Руси и Русская правда // Новосельцев А. П. и др. Древнерусское государство... С. 128—278.

Черепнин 1972: Черепнин Л. В. К вопросу о характере и форме Древнерусского государства X — начала XIII в. // Исторические записки. Вып. 89. М. С. 353—408.

Чернецов 1994: Чернецов А. В. Двоеверие: Мираж или реальность? // Живая старина. № 4. С. 16—19.

Чернявский 1961: Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian myths. New Haven — L.

Чистов 1987: Чистов К. В. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М. С. 396—416.

Чичеров 1957: Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря. XVI—XIX вв. М.

https://RodnoVery.ru

Чичуров 1975: Чичуров И. С. К проблеме авторского самосознания византийских историков IV—IX вв. // Античность и Византия. М. С. 203—217.

Чичуров 1980: Чичуров И. С. Византийские исторические сочинения. М.

Чичуров 1990: Чичуров И. С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. М.

Шахматов 1904: Шахматов А. А. Сказание о призвании варягов // Известия отделения русского языка и словесности (ИОРЯС). Т. IX. Книга 4.

Шахматов 1906: Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб.

Шахматов 1908: Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СП б.

Шахматов 1909: Шахматов А. А. Предисловие к Начальному Киевскому своду и Несторова летопись // ИОРЯС. Т. 13. С. 213—270.

Шахматов 1916: Шахматов А. А. Введение в курс истории русского языка. Пг.

Шахматов 1919: Шахматов А. А. Древнейшие судьбы русского племени. Пг.

Шахматов 1940: Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники // Труды отдела древнерусской литературы. Т. IV. С. 5—150.

Шварцбанд 1989: Шварцбанд С. К вопросу об источниках «Сказания о крещении Руси» // Russian Literature and History: in honor of prof. Ilya Serman. Иерусалим. С. 132—145.

Шевченко 1954: Ševčenko I. A neglected Byzantine source of Muscovite political ideology // Harvard Slavic studies. V. 2. С. 141—179.

Шевченко 1996: Шевченко И. И. Некоторые замечания о политике константинопольского патриархата по отношению к Восточной Европе в XIV в. // Славяне и их соседи. Вып.6. М. С. 133—139.

Шелов, Златковская 1978: Шелов Д. Б., Златковская Т. Д. К вопросу о происхождении восточнославянского обряда русалий // Древняя русь и славяне. М. С. 426—433.

Шестоднев: Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция. Издание подготовила Г. С. Баранникова. М., 1998.

Шифман 1993: Шифман И. Ш. От Бытия до Откровения. М.

Шмурло 1998: Шмурло Е. Ф. Курс русской истории. Возникновение и образование Русского государства. М.

Шпенглер 1923: Шпенглер О. Закат Европы. Пг.

Шрайнер 1991: Шрайнер П. Miscelanae Byzantino-Russica // Византийский временник. Т. 52. С. 151—160.

Штихель 1997: Stichel R. Чаша Соломона в цареградской Софии. Доклад, прочитанный 3. 10. 97 в МГУ.

Шушарин 1997: Шушарин В. П. Ранний этап этнической истории венгров. М.

Щапов 1965: Щапов Я. Н. Церковь в системе государственной власти древней Руси // Древнерусское государство и его международное значение. М. С. 279—354.

Щапов 1978: Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII вв. М.

Щапов 1987: Щапов Я. Н. Римское право на Руси до XVI в. // Феодализм в России. М. С. 211—219.

Щапов 1989: Я. Н. Щапов. Государство и церковь Древней Руси. X—XIII вв. М.

Щапов 1989а: Щапов Я. Н. Политические концепции о месте страны в мире в общественной мысли Руси XI—XIV вв. // Древнейшие государства на территории СССР. 1987. М. С. 159—166.

https://RodnoVery.ru

Щапов 1989 б: Щапов Я. Н. «Священство» и «царство» в древней Руси в теории и в практике // Византийский временник. Т. 50. С. 131—138.

Щенникова 1996: Щенникова Л. А. Чудотворная икона «Богоматерь Владимирская» как «Одигитрия евангелиста Луки» // Чудотворная икона... С. 252—302.

Щукин 1989: Щукин М. Б. Семь миров древней Европы и проблема этногенеза славян // *Славяне* 1989. С. 56—62.

Щукин 1994: Щукин М. Б. На рубеже эр. Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н. э. — I в. н. э. в Восточной и Центральной Европе. СПб.

Эйнхард: Эйнхард. Жизнь Карла Великого // Историки эпохи Каролингов. М., 1999.

Эклога: Эклога. Византийский законодательный свод VIII в. Вступит. Статья, перевод, комментарий Е. Э. Липшиц. М., 1965.

Элиаде 1995: Элиаде М. Аспекты мифа. М.

Элиаде 1998: Элиаде М. Мефистофель и Андрогин. Спб.

ЭСПИ: Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 1—5. СПб., 1995.

ЭССД: Этнолингвистический словарь «Славянские древности". Т. 1. М.

ЭССЯ: Этимологический словарь славянских языков. М.

Этингоф 1999: Этингоф О. Е. К ранней истории иконы «Владимирская Богоматерь» и традиции влахернского богородичного культа на руси в XI—XII в.. // Древнерусское искусство. Византия и Древняя Русь. СП б.

Этногенез и этнокультурные контакты славян. Труды VI международного конгресса славянской археологии. М. 1997.

Юрганов 1991: Юрганов А. Л. У истоков деспотизма // История отечества: Люди, идеи, решения. М. С. 34—75.

Юрганов 1998: Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. М.

Юшков 1949: Юшков С. В. Общественный строй и право Киевского государства. М.

Якобсон 1976: Якобсон Р. О. Русские отголоски чешских памятников о Людмиле // Культурное наследие Древней Руси. М. С. 46—50.

Яковенко 1995: Яковенко Н. Символ «Богохранимого града» у київській пропаганді 1620-х — 1640-х років // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. IV. К. С. 52—75.

Янин 1960: Янин В. Л. Междукняжеские отношения в эпоху Мономаха и «Хождение игумена Даниила» // ТОДРЛ. Т. 16. Л. С. 112—131.

Янин 1970: Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X—XV вв. Т. 1. М.

Янин 1981: Янин В. Л. Новгородская феодальная вотчина. М.

Янин 1982: Янин В. Л. Археологический комментарий к Русской правде // Новгородский сборник: 50 лет раскопок Новгорода. М. С. 139—155.

Янин 1985: Русские денежные системы IX—XV вв. // Древняя Русь. Город. Замок. Село. С. 364—375.

Янин 1997: Янин В. Л. Основные итоги археологического изучения Новгорода // Славянский средневековый город. Труды VI Международного конгресса славянской археологии. Т. 2. М. С. 6—12.

Янин 1998: Янин В. Л. Я послал тебе бересту. М.

Янин 1999: Янин В. Л. Древнерусские печати из раскопок в Сигтуне // Восточная Европа в исторической ретроспективе. К 80-летию В. Т. Пашуто. М. С. 270—274.

Янин, Алешковский 1971: Янин В. Л., Алешковский М. Х. Происхождение Новгорода (к постановке проблемы) // История СССР. № 2. С. 32—61.

https://RodnoVery.ru

Янин, Гайдуков 1999: Янин В. Л., Гайдуков П. Г. Актовые печати Древней Руси X—XV вв. Т. 3. М.

Янин, Зализняк 1986: Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1977—1983 годов. М.

Янин, Зализняк 1993: Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1984—1989 годов. М.

Янин, Литаврин 1962: Янин В. Л., Литаврин Г. Г. Новые материалы о происхождении Владимира Мономаха // Историко-археологический сборник. М. С. 204—221.

https://RodnoVery.ru

Именной указатель

Аарон 54, 279
Абрамович Д. И. 175
Аввакум протопоп 241, 297
Август 17, 83, 100, 111, 287, 366
Авдусин Д. А. 251
Аверинцев С. С. 14, 15, 25, 328
Авраам 279, 283, 292, 329
Адам 43, 71, 101, 331
Айналов Д. В.
Адрианова—Перетц В. П. 155, 176
Александр Македонский 22, 58, 71, 93, 294, 332, 356
Александр Невский 26, 231, 292, 356—
Алексеев А. А. 66, 308
Алексей Ангел 71, 73, 349
Алексей Комнин 189, 205, 320, 325
Алексей Петрович 284
Алеша (Александр) Попович 21, 39
Алешковский М. Х. 87, 349
Алмазов А. 302, 306
Анбал Ясин 135, 221—223
Андрей Боголюбский 134, 135, 136, 137, 138, 213—226, 232, 286, 290, 294, 331, 344, 362
Андрей Первозванный 13—14, 24, 60, 64, 68, 76
Андрей Ярославич 359
Андроник ап. 61
Аничков Е. В. 235, 236, 243, 259, 304, 306, 322, 341
Анна кн. 169, 173, 175, 189, 271, 272
Анна Комнина 314
Аполлон 237, 238, 240
Арефа архиепископ 314
Аристотель 295
Арне Т. 80
Артамонов М. И. 146, 163
Артемида 95, 237, 238, 241
Архипов А. 68, 262, 282
Асеев Ю. С. 184
Аскольд и Дир 71, 73, 76, 77, 80, 81, 82, 97, 104, 131, 143, 144, 145, 151, 157, 158, 251
Асмуд 142
Аспарух 53
Афанасий Никитин 200, 232
Афанасьев А. Н. 54, 235, 238
Афина 314

Байер Г. З. 104, 114
Барац Г. М. 109, 261, 262, 278, 281—282
Батый 25, 130
Бахтин М. М. 22, 298
Безансон А. 56, 344
ал-Бекри 93
Беляев Л. А. 293
Бердяев Н. А. 27, 288, 342
Бибиков М. В. 14, 50, 95, 218
Бируни 63
Бицилли П. 287, 327
Богородица 55, 94, 99, 214
Боз 42, 355
Болеслав I польский кн. 124, 180
Бонифаций св. 168
Борис кн. 125, 126, 132, 133, 156, 170, 175—179, 185, 186, 201, 207, 222, 225, 254—256, 284, 343
Борис кн. Болгарский 72, 166, 175, 269
Борис Вячеславич 177
Боян 23
Бруно Кверфуртский 272, 275
Брюкнер А. 33, 35
Брячислав 124, 129, 183, 335
Булан 282

https://RodnoVery.ru

Буланин Д. М. 241, 364
Бурислейв 124, 175

Вагнер Г. К. 277, 288, 293—294
Вадим Храбрый 111
Вартилав 124
Василевски Т. 163, 189—190, 205
Василий св. 55
Василий I 72, 139, 168
Василий II 173, 223, 271
Василий II Темный 201
Василий Буслаевич 21
Васильев А. А.
Васильев М. А. 245, 258, 273
Васильевский В. Г. 79, 95
Василько Константинович 352
Василько Теребовльский 155, 194, 200—202
Вассиан епископ 365—366
Вацлав (Вячеслав) Чешский 177, 293
Вебер М. 115
Ведюшкина И. В.
Вейнберг И. П. 329
Верещагин Е. М. 264, 344
Вернадский Г. В. 26, 89, 91, 353
Веселовский А. Н. 22, 242, 300, 304, 308, 312, 319
Видукинд Корвейский 109
Вил (идол) 305
Винитарий 42
Виноградова Л. Н. 300
Владимир Андреевич 23
Владимир кн. Волынский 358—359
Владимир Мономах 15, 18, 107, 126, 128, 136, 182, 191, 194—210, 213, 215, 222, 223, 226, 231, 232, 256, 266, 275, 350
Владимир Святославич (Святой) 18, 21, 23, 27—28, 39, 46, 73, 78, 101, 113, 120, 124—128, 131, 132, 133, 156, 158, 163, 165, 167—191, 196, 201, 205, 207, 217, 236, 224, 244, 256—288, 294, 325, 330, 332, 335, 343, 345, 361, 362, 363
Владимир Ярославич 98, 132 , 152, 177, 183, 188, 189, 271
Власий св. 289, 312
Водов (Водофф) В. 113, 161, 174, 213, 215
Володарь Ростиславич 201—202
Волос (Велес) 97, 149, 247, 252, 257, 259—260, 289, 312
Вольга Всеславьич 54
Воронин Н. Н. 219
Всеволод Большое Гнездо 74, 113, 162, 213, 217, 218, 225—232, 294, 367
Всеволод Владимирович 132, 170
Всеволод Мстиславич 136, 202, 207, 208, 209, 212
Всеволод Ольгович 159, 209—210
Всеволод Ярославич 125, 126, 127, 130, 133, 134, 160, 188, 189, 191—195, 200, 207
Всеслав Полоцкий 125, 133, 134, 156, 193, 346
Вук Караджич 55
Высоцкий С. А.
Вышата 183
Вышеслав Владимирович 73, 132, 133, 168
Вячеслав Владимирович 124, 128, 134, 144, 209, 210, 213
Вячеслав Ярославич 126, 177

Гавритухин И. О. 42, 53
Гад 238
Галл Аноним 54
Гальковский Н. М. 237, 242, 323
Гедеонов С. А. 84, 85, 87, 105
Гелиос 239
Гельмольд 84, 261, 312
Геннадий архиепископ 301, 365
Генрих Латвийский 31
Георгий (Юрий) св. 20
Георгий Амартол 14, 50, 52, 60, 63, 147, 241, 287, 297, 304, 363
Гера 264
Геракл 30
Герберштейн Сигизмунд
Германарих 42
Геродот 14, 29—30, 90, 92
Гефест (Феост) 239, 312
Гиппиус А. А. 15, 74

https://RodnoVery.ru

Глеб кн. 125, 126, 132, 156, 170, 175—179, 185, 186, 201, 222, 225, 254—256, 284, 343
Глеб Всеславич 200, 233
Глеб Святославич 177, 194, 285, 315, 320
Глеб Юрьевич 134, 215, 219
Гоббс Т. 138
Гог 72, 91—94, 96, 100, 275, 347, 350, 356
Гоголь Н. В. 23—25
Голб Н. 268
Голубинский Е. Е. 97, 268, 280
Гомер 31, 236, 295
Горский А. А. 231
Гостомысл 111
Гостята бар Кьябар Коген 68
Греков Б. Д. 26, 85
Григорий Богослов 95,237, 295, 296
Гримм Я. 42
Грушевский М. С. 38, 84, 85, 88, 134, 216
Гуревич А. Я. 138, 253, 274, 289, 299, 301—302, 323

Давид царь 178, 193, 218, 284, 294, 347, 363
Давыд Игоревич 194, 195, 200—202
Давыд Ростиславич 219
Давыд Святославич 194, 195, 198, 199, 200
Дагоберт 58
Дажьбог 240, 244, 258—259, 305
Даниил пророк 72
Даниил Романович Галицкий 137, 160, 231, 353, 358, 360, 361
Даниил Заточник 221
Даниил игумен 195, 199, 232, 290
Данилевский И. Н. 68, 71—72, 96, 278, 326, 328
Даркевич В. П. 16, 288, 294, 333
Демин А. С. 267
Джаксон Т. Н. 120, 175
Дива 305
Дионис 264, 299—300, 314
Длугош Ян 81—82
Дмитрий Донской 23, 130, 361
Добрыня 142, 149, 244, 245, 259, 264
Дубов И. В. 216
Дьяконов А. П. 90—91

Евагрий Схоластик
Евсевий Памфил
Егоров Б. Ф. 18
Езекия 357
Елизавета Петровна 83
Еремин И. П. 14, 15, 17, 105, 296

Живов В. М. 19, 66, 97, 172, 296, 298—299, 301, 310, 314, 323
Журавлев А. Ф. 43, 48, 54

Завадская С. В. 197
Зализняк А. А. 47, 49, 117, 234
Захария Ритор, Псевдо-Захария 89—94
Зевс 237, 241
Зеленин Д. К.
Зимин А. А. 157, 181, 204
Зинислав 125
Зонара 223
Зубов Н. И. 237—238, 240

Иаков Мних 168, 272, 283, 325
Иафет 68, 108, 122, 130, 308
Ибн Русте 117, 118
Ибн Фадлан Ахмед 140, 142, 164, 249—250, 260
Ибн Хордадбех 311
Иван III 201, 284, 365, 367—368
Иван Грозный. 20, 60, 84, 131, 155, 174, 192, 298, 362, 368—369
Иванов Вяч. Вс. 33, 40, 41, 44, 114, 149, 150, 155, 158, 259
Иванов С. А. 295, 312
Игорь Ольгович 144, 159, 160, 161, 174, 210, 222, 225, 288
Игорь Старый 23, 27, 71, 74, 77—79, 80, 86, 87, 98, 109, 113, 114, 131—133, 140, 142—145, 148, 149, 151—163, 166, 167, 176, 186, 187, 211, 251, 252—253, 257, 271, 339
Игорь Ярославич 126
Иезекииль пр. 72, 91, 92, 155, 347, 350
Иеремия пр. 72, 94
Изяслав Владимирович полоцкий 124, 132, 133, 169, 170

https://RodnoVery.ru

Изяслав Владимирович (Мономашич) 196, 198
Изяслав Давыдович 134
Изяслав Мстиславич 105, 134, 135, 144, 159, 160, 208, 210, 211, 213, 220, 339
Изяслав Ярославич 125, 127, 129, 130, 133—134, 177, 189, 190, 191, 192, 285, 310
Иисус Христос 55, 179
Иларион 16, 27—28, 60, 101, 151, 163, 174, 178, 185—187, 214, 273, 297, 310, 316, 325, 330, 338, 340, 343, 345
Илифия 237
Иловайский Д. И. 81, 84, 85, 89
Ильинский Г. С. 86
Илья епископ 307
Илья пророк 257, 289, 312
Иоанн Дамаскин
Иоанн Златоуст 238, 296, 317
Иоанн II Комнин 205
Иоанн II митрополит 269, 291, 306, 320
Иоанн Малала 22, 50, 60, 241, 304, 312, 363
Иоанн Цимисхий 153, 165, 166, 223
Иоанн Экзарх 16, 193, 295
Иоаннисян О. М. 217, 293
Иордан 30, 32, 33, 37, 41, 42, 88
Иосиф хазарский царь 139, 163, 262—263
Иосиф Волоцкий
Иосиф Флавий 17
Ираклий 58
Ирина имп. 73, 314
Ирина (Ингигерд) 184, 188
Исаак Ангел 71, 73
Исайя пр. 101, 238, 358—359
Истрин В. М. 98, 294, 308

Каждан А. П. 182, 189
Калинский И. П.
Калугин В. В.
Кантемир Антиох 28
Карамзин Н. М. 111, 207
Каргер М. К. 146
Карл Великий 37, 51, 63
Карышковский П. О. 95
Кий 38, 49, 52, 58—59, 70, 71, 75, 76, 77, 81, 82, 100, 103, 104, 129, 145, 166, 170
Киприан митр. 39
Киреевский И. В. 34, 364
Кирик Новгородец 269, 302, 307, 309, 310
Кирилл II митрополит 359, 360, 361
Кирпичников А. Н. 117, 121, 251
Клейн Л. С. 242, 244
Клибанов А. И. 302—303, 306—307, 344
Климент Смолятич 294, 364
Ключевский В. О. 21, 48, 108, 127, 131, 136, 137, 138, 190, 193, 198, 199, 205, 215, 216, 220, 335, 338
Ковалевский А. П. 154
Козма Пресвитер 276, 296, 297, 318
Козьма Пражский.38, 54, 110
Коковцов П. К. 139, 282
Колесов В. В. 106, 121
Комарович В. А. 132, 142, 290—291
Комеч А. И. 170, 173, 188, 189
Конецкий В. Я. 245
Коновалова И. Г.
Константин (Кирилл) 13, 19, 30, 60, 65—68, 72, 96, 97, 111—112, 171, 236, 262, 266, 286, 329
Константин Багрянородный, 58, 68, 86, 99, 100, 106—108, 113, 114, 115, 118—120, 131, 132, 139, 147, 152, 154, 161, 162, 165, 173, 183, 271
Константин Великий 23, 35, 71, 174, 214, 272, 277, 278, 282—283, 287, 313, 329
Константин VIII 223, 271
Константин IX Мономах 188
Константин II митр. 219
Константин Всеволодович 74, 113, 227, 229, 230
Королюк В. Д. 35, 36, 44, 63, 65
Костомаров Н. И. 278
Коцел 111
Криве 48
Крок 110
Куза А. В. 216
Кузмище кыянин 221, 223

https://RodnoVery.ru

Кузьма и Демьян 240, 256
Кузьмин А. Г. 85
Куря 166
Кучкин В. А. 126, 209, 213

Лазарев В. Н. 294
Ламанский 97
Ларин Б. А. 106
Лебедев Г. С. 146, 181, 249
Лебедев А. П. 283
Лев Диакон 37, 94, 141, 153, 154, 155, 163, 165, 223—224
Ле Гофф Ж. 35, 325, 333, 342
Леон еп. 138, 218
Леонтий Ростовский 275, 315
Леонтьев А. Е. 316
Лесман Ю. М. 355
Лех 91, 123
Либуше 110, 111
Лидов А. М. 217, 219
Лимонов Ю. А. 224, 229
Литаврин Г. Г. 35, 148, 161, 166, 173, 174, 208, 269, 300
Лиутпранд 35
Лихачев Д. С. 14, 15, 16, 17, 21, 22, 23, 67, 74, 104, 112, 121, 152, 184, 186, 261, 270, 281, 324, 325, 328, 358, 360, 362—363, 369
Ловмяньский Х. 42, 47, 144, 148, 305
Ломоносов М. В. 27, 31, 83, 116
Лотман Ю. М. 14, 24, 28, 138, 253, 292, 298, 311, 333, 342, 369, 371
Лука Хрисоверг 222
Лурье Я. С. 17, 111, 211, 324
Львов А. С.
Людовик Благочестивый 81, 95
Людовик II 139
Людовик IV 97
Лют 133

Магог 93, 94, 96, 100, 275, 347, 350, 356
Макарий, митрополит Московский и Коломенский
Макаров Н. А. 105, 316, 322
Максимов С. В.
Мал 152, 153, 156, 158
Малингуди Я. 106, 142, 172
Малк Любечанин 158
Малуша 139, 142, 158
Мамай 130
Манат 238
Мануил Комнин 214, 218
Маразов И. 92
Маркварт Й. 89, 90
Марко Кралевич 55
Мария Мономах 205
ал—Марвази 265
Мартин Груневег 22
Матузова В. И. 356
Мачинский Д. А. 115
Мелхиседек 279
Мельникова Е. А. 79, 107, 120
Мефодий 13, 19, 30, 60, 61, 65, 66, 67, 72, 96, 111—112, 171, 236, 262, 266, 286, 313, 329
Мефодий Патарский 25, 72, 96, 366
Мехмед II 23
Мещерский Н. А. 17, 24
Микула Селянинович 54
Миллер Г. Ф. 107
Милов Л. В. 182
Мильдон В. И. 325
Милюков П. Н. 31, 33, 34, 41, 89
Мирослав посадник 75
Мисюгин В. М. 128
Михаил легендарный царь 25, 96, 98
Михаил III 52, 64, 65, 70—72, 96, 98, 111—112, 129, 143, 175, 298, 325, 349
Михаил Романов 99
Михаил Черниговский 212, 352
Михаил (Михалко) Юрьевич 213, 218, 225, 226, 291—292
Михаил Ярославич 324
Михалон Литвин 24
Моисей 67, 280, 282—283, 303, 329, 366
Моисей игумен 67
Мокошь 258, 289, 305
Молдован А. М. 174
Мосох (Мешех) 63, 91
Мстислав Владимирович 125, 170, 174, 182—183
Мстислав (Гаральд) Владимирович Великий 25, 107, 128, 182, 191,

https://RodnoVery.ru

194—195, 198, 199, 202, 204, 208, 211, 212, 294
Мстислав Данилович 160—161
Мстислав Изяславич 124, 177
Мстислав Мстиславич Удалой 230
Мстислав Романович 22, 230, 355
Мстислав Ростиславич Храбрый 219—220, 222, 226, 290, 349
Мурьянов М. Ф.
Мыльников А. С. 32, 63, 84, 91
Мюллер Л. 15, 101, 177, 185—186, 277, 310, 328

Назаренко А. В. 87—88, 131, 161, 168, 175, 267
Назаров В. Д. 221
Насонов А. Н. 86, 126, 136, 180, 182, 222, 337, 347
Настас (Анастас)Корсунянин 273, 278—279, 281
Неврюй 357, 358
Нестор 13—14, 17, 19, 23, 30, 38, 45, 49, 50, 51, 52, 59, 61—65, 70, 74, 77, 79, 92, 96, 101, 103, 104, 107, 140, 175, 216, 249, 286, 297, 301, 314, 332, 338
Нидерле Л. 37, 44, 88, 246
Никита Затворник 285
Никифор митрополит 226, 266—267
Никифор патриарх 70
Никифор Фока 34, 35, 223
Николаев Н. И. 66
Николаев С. Л. 47
Никольский Н. К. 85, 310
Никон игумен 285
Никон Черногорец 297, 299
Нифонт архиепископ 309
Нишке 110
Новосельцев А. П. 47, 139, 146, 151, 155, 169, 265
Ной 30, 60, 62, 100, 101, 110, 122, 125, 317, 330, 331
Носов Е. Н. 117, 119
Нунен Т. 120, 146
Нюлен Э. 100

Оболенский Д. 30, 34, 35, 166, 171, 173, 174, 295, 296, 317, 318, 363
Один 250, 261, 314
Олав св. 124, 255—256, 293
Олав Трюггвасон 271, 274
Олег Вещий 13, 25, 49, 52, 65, 71, 74, 77, 78, 79, 80, 82, 86, 97, 100, 108, 114, 120, 129, 131, 132, 140—152, 157, 158, 169, 176, 179, 183, 185, 215, 220, 247, 251—252, 257, 272, 276
Олег Древлянский 125, 131, 133, 165, 167, 168, 249, 254—255
Олег Святославич 162, 163, 183, 193, 195—200, 205, 208,
Олисей Гречин 289
Ольга кн. 58, 142, 152, 155—165, 169, 178, 183, 202, 254—255, 260, 270, 271, 292, 332, 342, 343
Осирис 237, 240
Оттон I 34, 35, 162, 164
Оттон II 267

Павел ап. 27, 60—61, 306, 329
Павлов-Сильванский Н. П. 220
Пайпс Р. 138, 369
Панченко А. М. 13, 28, 60, 66, 274, 319, 364, 369
Параскева-Пятница 289
Пашуто В. Т. 106, 107, 114, 144, 197, 199, 220
Переплут 305
Перун 97, 149, 236, 237, 242, 243—245, 252, 257—261, 273, 289, 305, 311, 312, 313
Петр ап. 27
Петр Болгарский 173
Петр I 14, 20, 28, 298
Петрухин В. Я. 43, 62, 68, 92, 107, 111, 159, 180, 247, 249, 319, 322
Пигулевская Н. В. 89, 90
Пиккио Р. 15, 34, 66, 68, 176, 277, 295, 328
Платон 241, 295
Плетнева С. А. 163
Плиний 31
Плюханова М. Б. 73, 99, 214, 278, 284, 312
Подосинов А. В. 328
Подскальски Г. 311, 313, 321

https://RodnoVery.ru

Понырко Н. В. 267, 295, 369
Попель 54
Поппэ А. 128, 173, 175, 215, 272, 280, 284
Потебня А. А. 55
Потин В. М. 146
Пресняков А. Е. 106, 108, 126, 127, 146, 190, 194, 199, 229, 343
Претич 164—165, 251
Приселков М. Д. 17, 74, 136, 137, 184, 231, 324
Прицак О. 67, 116
Продолжатель Феофана 50, 72, 298
Прокл еп. 91
Прокопий Кесарийский 33, 37, 38, 149, 237, 244
Пропп В. Я. 22, 25
Прохоров Г. М. 288, 346
Прус 17, 83
Першемысл 54, 58, 110, 145
Птолемей Клавдий 89, 92
Пяст 54, 82, 145

Равеннский Аноним 93
Разин Степан 39
Рансимен С. 204, 295
Рогволод 124, 158, 335
Рогнеда 124, 158, 260
Рогов А. И. 172, 177, 337, 338
Род 242, 245
Рождественская Т. В. 345
Роман II 173
Роман Мстиславич 137, 226—229, 367
Роман Ростиславич 219
Романов Б. А. 221, 290, 306, 309
Ромул (Рим) 58—59
Ронин В. К. 51, 115
Рос кн. 72, 91, 94, 96, 350
Ростислав моравский кн. 111
Ростислав Всеволодович 201
Ростислав Мстиславич 73, 128, 208, 220, 232
Ростислав Юрьевич 211
Рубрук Гильом де 263
Рус 91, 123
Русанова И. П. 42
Рыбаков Б. А. 53, 85, 87, 89, 90, 112, 150, 189, 235, 236—242, 244, 245, 288, 336, 355
Рыдзевская Е. А. 104, 114, 141, 150, 154
Рюрик 23, 71, 77, 83, 102, 103, 104, 111, 119, 120, 129, 138, 140, 143, 144, 151, 157, 167, 176, 215, 251
Рюрик Ростиславич 67, 73, 132, 210, 226—228, 330, 349, 360
Рябинин Е. А. 105

Садко 21
Саксон Грамматик 154, 156
Само 58
Самуил 54, 109, 111, 319
Саул 54, 109, 110, 178, 347
Сахаров А. Н. 148, 163
Сварог 240, 312
Сварожич 240
Свенельд 133, 142, 153, 200
Свердлов М. Б. 26, 148, 174, 182
Святовит 243
Святогор 54
Святослав Владимирович 125, 132, 170, 178
Святослав Всеволодович 210, 226
Святослав Игоревич 23, 27, 37, 39, 113, 128, 131, 132, 133, 139, 151, 152, 153, 162—168, 170, 173, 180, 215, 216, 223, 251, 253—254, 265, 272, 311
Святослав Ольгович 210
Святослав Ярославич 125, 127, 130, 134, 189, 193, 202, 205, 296, 297, 320
Святополк моравский кн. 111
Святополк Изяславич 71, 177, 191, 194—199, 201, 202, 233
Святополк Окаянный 124, 125, 132, 156, 169, 170, 174, 175, 176, 179, 180, 183, 190, 191, 201, 203, 254, 297, 314, 343
Седов В. В. 32, 41, 43, 45, 46, 88, 244—245, 248
Сендерович С. 68, 178, 187, 196, 201, 256, 277, 281, 286
Серапион Владимирский 320, 353
Сильвестр 15, 18, 203, 205
Сим 130
Сим, Хам, Иафет 30, 50, 62, 122, 129

https://RodnoVery.ru

Симаргл (Семаргл) 244, 258—259, 261, 305
Симеон болгарский 166
Синеус 102, 103, 104, 105, 129, 131, 138, 151, 167
Сиф 130, 311
Слупецкий Л. 245
Смирнов И. П. 328, 342
Смирнов С. И. 289, 302, 309
Снорри Стурлусон 249, 250
Сократ Схоластик 282, 283
Соловьев А. В. 83, 99
Соловьев С. М. 26, 121, 127, 128, 129, 135, 151, 202, 291, 343
Соловьев В. С. 34
Соломон 168, 172, 178, 192, 214, 256, 276, 277—278, 283, 287, 363
Спицын А. А. 88, 216, 335
Срезневский И. И. 238
Станислав Владимирович 125
Стендер—Петерсен А. 115, 141
Стрибог 258—259, 305
Стрыйковский М. 91
Судислав Владимирович 183
Сюзюмов М. Я. 94

Татищев В. Н. 83, 84, 203, 269
Тацит Корнелий 31, 32
Творогов О. В. 15, 16, 241, 363, 364
Тиандер К. 109, 122, 123, 250
Титмар Мерзебургский 35, 125, 128, 179, 283
Тихомиров М. Н. 26, 63, 85—86, 115, 204, 211, 220—221, 324
Токарев С. А. 235, 289
Толочко П. П.
Толстая С. М. 43, 48, 341
Толстой Н. И. 22, 24, 30, 34, 43, 44, 56, 60, 65, 286, 289, 300, 303, 340
Томсон Ф. 295
Топорков А. Л. 235
Топоров В. Н. 33, 37, 40, 41, 42, 45, 56, 60, 70, 114, 123, 149, 150, 155, 158, 176, 185, 247, 253, 256, 258, 259, 286, 321, 328, 356
Топорова Т. В. 253
Троян 313
Трубачев О. Н. 32, 38, 40, 47
Трубецкой Е. Н. 14
Трубецкой Н. С. 325—326
Трувор 102, 103, 104, 129, 131, 138, 151, 167
Турилов А. А. 34, 60, 277, 295
Тюштян 110—111

Уваров С. С. 18
Успенский Б. А. 14, 20, 66, 150, 233, 286, 292, 298, 311, 360, 369
Успенский Ф. И. 95

Фальк К.-О. 106
Федор, Феодорец еп. 218—219, 226, 290
Федор Курицын 344
Федоров—Давыдов Г. А. 353
Федотов Г. П. 20, 176, 179, 295, 332, 342, 361, 365
Феннел Дж. 229, 347, 349—350
Феодора имп. 72
Феодосий Печерский 130, 269, 296, 310, 314, 341
Феофан Прокопович 28
Феофил имп. 95—96, 98
Феофилакт митр. 284
Флоренский Павел 342
Флоровский Георгий 28, 364, 371
Флоря Б. Н. 22, 28, 34, 82, 97, 189, 266, 279—280, 337, 338, 356
Фотий патриарх 72, 94, 96, 97, 99, 100, 185, 236, 265
Франклин С. 35, 109, 195, 225, 262, 296, 364
Фроянов И. Я. 135, 159, 224, 288, 316, 332

Хабургаев Г. А. 47—48, 97
Хам 125, 130
Хасдай Ибн Шапрут 139
Хельгу (Хельги) 132, 165, 167, 252, 253
Хенгист и Хорса 250
Хомяков А. 56
Хорив 52, 67, 71, 76, 77, 81, 82, 103, 104
Хорошев А. С. 175
Хорс 244, 258—259, 311, 313

https://RodnoVery.ru

Цезарь 332
Цукерман К. 132

Чекин Л. С. 72, 91, 275
Черепнин Л. В. 112, 134, 157, 158, 159, 192, 194, 197, 198, 199, 208, 337
Чернецов А. В. 298—299, 301
Черноризец Храбр 236
Чех 38, 91, 123
Чичуров И. С. 14, 185

Шахматов А. А. 38, 40, 41, 51, 52, 58, 60, 63, 69, 72, 73, 77—82, 85—88, 104—105, 107, 108, 112, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 149, 150, 158, 184, 259, 272, 281, 292, 339
Шварцбанд С. 268
Шевченко И. И. 222
Шепард Дж. 81, 117
Шлецер А. 106, 325
Шпенглер О. 356
Штихель Р. 97
Шушарин В. П. 51, 65

Щапов Я. Н. 172, 173, 204, 279—280, 284, 308, 322, 324
Щек 52, 71, 76, 77, 81, 82, 103, 104
Щукин М. Б. 31, 41

Эймунд 123—124, 175
Элиаде М. 123, 236, 300—301, 329
Этингоф О. Е. 214, 334

Юрганов А. Л. 344, 355, 356, 368
Юрай Крижанич 40
Юрий Всеволодович 227, 230, 346, 347
Юрий Долгорукий 20, 128, 130, 134—135, 137, 144, 170, 199, 204, 209—211, 213, 215, 227, 339
Юстиниан 31, 39, 60
Юшков С. В. 337

Ягич И. В. 97
Якобсон Р. 56
Ян (Янь) Вышатич 276, 315—318, 320
Янин В. Л. 49, 113, 117, 119, 141,173, 175, 180, 188, 205, 212, 219, 234, 251, 289, 368
Ярополк Владимирович 208, 292
Ярополк Изяславич 191, 196
Ярополк Святославич 125, 131, 133, 156, 165, 167, 168, 175, 181, 200, 249, 254—255
Ярослав Владимирович Галицкий 227
Ярослав Всеволодович 26, 212, 230, 231, 232—233, 346, 347, 359
Ярослав Мудрый (Ярицлейв) 20, 21, 23, 73, 78, 112, 113, 120, 121, 124—127, 130, 132, 133, 136, 138, 157, 158, 163, 167—170, 172—195, 200, 202, 204, 205, 207, 213, 215, 225, 231, 254—255, 291, 315—316, 332, 335, 343, 346, 363, 366
Ярослав Святополчич 203
Ярослав Святославич 199, 200

https://RodnoVery.ru

Часть вторая

СТАТЬИ

https://RodnoVery.ru

В. В. Иванов, В. Н. Топоров

О древних славянских этнонимах

(Основные проблемы и перспективы)

Вопрос о древних славянских этнонимах не является новым. Он занимал уже авторов первых попыток исторического осмысления судеб славянства. При этом вопрос о славянах, общем и частных названиях их рассматривался, с одной стороны, на фоне этнолингвистической карты Центральной Европы начала II тысячелетия н. э. и примыкающих областей, а с другой — в контексте всемирной истории, по византийским хроникам Иоанна Малалы и Георгия Амартола. Авторы этих сочинений рассматривали византийскую или славянскую историю как прямое, непосредственное и единственное продолжение «священной» истории.

Интерес к вопросу о происхождении славян и их имени оживлялся всякий раз в критических ситуациях, когда и обнаруживалась наиболее четко полярная трактовка ключевых проблем, связанных с этой темой. Ситуацию полемичности мы не можем игнорировать и для раннего периода, поскольку уже с начала своего появления на исторической арене славяне сталкивались с различными другими этническими и государственными объединениями — германцев, романцев, кельтов, балтов, иллирийцев, греков, тюрков и т. д.

На протяжении последних ста с лишком лет происхождение ранних славянских этнонимов исследуется с помощью лингвистических методов. При несомненности значительных достижений в выявлении основного набора этнонимов и этимологического объяснения ряда непрозрачных племенных наименований приходится все же отметить, во-первых, отсутствие единообразия в понимании некоторых древнейших обозначений (*анты*, *славяне* и т. д.) и, во-вторых, недостаточно четкую формулировку таких общих принципов названия, которые могут быть извлечены из этимологически прозрачных этнонимов (*поляне*, *кривичи* и др.). Из не полностью реализованных подходов к славянским этнонимам много можно было бы ждать от последовательного системного анализа, который учитывал бы весь этнонимический материал Славии в тесной привязке к соответствующим территориям, элементарные этнонимические парные противопоставления, в пределах которых один этноним необъясним вне его соотношения с другим (*славяне — немцы*, *поляне —*

https://RodnoVery.ru

древляне, ср. *ляхи — гурали* при специфическом, не собственно этнонимическом значении второго термина и др.). Микрополя, образуемые такими этнонимами, соответствовали в какой-то степени самосознанию определенной этнической группы в ее наиболее актуальных отношениях с соседями.

Учет словообразовательных моделей, засвидетельствованных в этнонимах, позволяет, с одной стороны, по-видимому, уточнить некоторую хронологию появления таких названий в зависимости от смены моделей, а с другой — привлечь сходный в словообразовательном отношении, но существенно более многообразный материал, относящийся к обозначению жителей того или иного места по определенному топографическому признаку. Это расширение особенно важно в силу того, что многие этнонимы сами возникли из подобных обозначений.

Исследования этнонимов в других группах индоевропейцев (германцев — в трудах Шварца[1], иллирийцев — в трудах Краэ[2], Майера[3], фракийцев — в работах Дачева[4], италийцев и др.) дают существенный материал для выводов о семантической типологии древних этнонимических названий.

* * *

Уже в самом начале «Повести временных лет» дается сводная картина членения славян с перечислением этнонимов и попытками объяснения некоторых из них: Во мнозѣхъ же времѧнѣ[x] сѣли суть Словѣни по Дунаеви. гдѣ есть ныне Оугорьска земля. и Болгарьска. [и] ѿ тѣхъ Словѣнъ разидошася по землѣ. и прозвашася имены своими. гдѣ сѣдше на которомъ мѣстѣ. яко пришедше сѣдоша. на рѣцѣ имянемъ Марава. и прозвашася Морава. а друзии Чеси нарекоша[c]. а се ти же Словѣни Хровате Бѣлии. и Серебь. и Хорутане. Волхомъ бо нашедшемъ на Словѣни на Дунаискыи [и] сѣдшемъ в ни[x] и насилящемъ имъ. Словѣни же ѡви пришедше сѣдоша на Вислѣ. и прозвашася Ляхове. а ѿ тѣхъ Ляховъ прозвашася Поляне. Ляхове. друзии Лутичи. ини Мазовшане ини Поморяне. такоже и ти Словѣне пришедше и сѣдоша по Днѣпру. и нарекошася Поляне. а друзии Древляне зане сѣдоша в лѣсѣ[x], а друзии сѣдоша межю Припетью и Двиною и нарекошася Дреговичи [ини сѣдоша на Двине и нарекоша[c] Полочане] рѣчьки ради яже втечеть въ Двину. имянемъ Полота. ѿ сея прозвавшася Полочане. Словѣни же сѣдоша ѡколо езера Илмеря [и] прозвашася своимъ имянемъ и сдѣлаша градъ и нарекоша и Новъгородъ. а друзии сѣдоша по Деснѣ. и по Сѣли [=по Семи] по Сулѣ и нарекоша Сѣверъ. [и] тако разидеся Словѣньскии языкъ тѣмже и грамота прозвася Словѣньскаѧ (Лаврентьевская летопись. лл. 2об. — 3).

Второе описание славянских племен в «Повести временных лет» ограничивается восточнославянской территорией, причем в качестве исходной точки описания берется Киев как центр земли полян: И по сихъ братьи держати. почаша родъ их княженье в Полѣхъ. а в Деревлѣхъ свое. в Дреговичи свое. а Словѣни свое в Новѣгородѣ. а другое на Полотѣ иже Полочане ѿ

[1] *Schwarz E.* Germanische Stammeskunde. Heidelberg, 1956; *Schwarz E.* Goten, Nordgermanen, Angelsachsen. Bern-München, 1951.

[2] *Krahe H.* Die Sprache der Illyrier. Wiesbaden, 1955, Bd. 1.

[3] *Mayer A.* Die Sprache der alten Illyrier, I. Wien, 1957.

[4] *Detschew A.* Die thrakischen Sprachreste. Wien, 1957.

https://RodnoVery.ru

нихъже. Кривичи же сѣдѧть на верхъ Волги. а на верхъ Двины и на верхъ Днѣпра. ихже градъ есть Смоленскъ туда бо сѣдѧть Кривичи таже Сѣверъ ѿ нихъ $н^{а}$ Бѣлѣозерѣ сѣдѧть Весь а на Ростовьскомъ ѡзерѣ Мерѧ. а на Клещинѣ ѡзерѣ Мерѧ же. [а] по Ѻдцѣ рѣцѣ $гд^{е}$ потече в Волгу же. Мурома ꙗзыкъ свои и Черемиси свои ꙗзыкъ. Моръдва свои ꙗзыкъ. се бо токмо Словѣнескъ ꙗзыкъ в Руси. Полѧне. Деревлѧне. Ноугородьци. Полочане. Дреговичи. Сѣверъ Бужане зане сѣдоша по Бугу послѣже же Велынѧне, а се суть инии ꙗзыци. иже дань дають Руси. Чюдь. Мерѧ. Весь. Мурома. Черемись. Моръдва. Пермь. Печера. Ямь. Литва. Зимигола. Корсь. Норова. Либь: си суть свои ꙗзыкъ имуще ѿ колена Афетова. иже ж^{и}оуть въ странахъ полунощныхъ (Там же, лл. 4—4 об.).

Наконец, в следующем разделе «Повести временных лет» перечисляются некоторые из этих племен с объяснительными легендами об их происхождении, причем сообщаются сведения об их локализации: Полѧномъ же жиоущемъ особѣ ꙗкоже рекохомъ суще ѿ рода Словѣньска и нарекошасѧ Полѧне. А Древлѧнѧ же ѿ Словѣнъ же. и нарекошасѧ Древлѧне. Радимичи бо и Вѧтичи ѿ Лѧховъ. бѧста бо. $\bar{в}$. брата в Лѧсѣ^{х}. Радимъ а другому Вѧ^{тко} и пришедъша сѣдоста Радимъ на Съжю. [и] прозв[а]шасѧ Радимичи. а Вѧтько сѣде съ родомъ своимъ по Ѻдцѣ. ѿ негоже прозвашасѧ Вѧтичи. иже бѧху в мирѣ Полѧне. и Деревлѧне. [и] Сѣверъ и Рад^{и}мичь. и Вѧтичи и Хрвате. Дулѣби живѧху по $Б\tilde{у}$ гдѣ ныне Велынѧне. а Оулучи Тиверьци сѣдѧху бо по Днѣстру, присѣдѧху къ Дунаеви бѣ множьство ихъ. сѣдѧху бо по Днѣстру. или до морѧ. [и] суть гради их и до сего дн̃е. да то сѧ зваху ѿ Грекъ Великаѧ Скуфь (Там же, лл. 4об.—5).

Для русского летописца совершенно бесспорно единство всех перечисленных славянских племен, как и то, что их название — Словѣне. Этот этноним, сохраняющийся в качестве самоназвания у всех славян применительно ко всей языковой группе в целом, сохранялся и сохраняется как название определенной этнолингвистической группы во всех трех основных ареалах славянского мира, как правило, на периферии славянского ареала, ср. новгородские *словене*, *словинцы*-кашубы на побережье Балтийского моря, *словаки* (*slověne*) в Словакии, *словенцы* (*slovénci*) в Словении, *славонцы* в Славонии (Хорватия).

Наиболее древнее упоминание этого племени славян встречается у Птолемея в форме Σουοβηνοί (Geogr. VI, 14, 9), а потом у Иордана — в форме *Suavi* (Contra Suavorum gente. Get. 250). С VII в. н. э. появляются свидетельства этой формы типа *Sclavini*, ср. *rex Sclavinorum* у Фредегара, *ex genere Sclavinorum*. Уже эти последние формы обнаруживают следы этимологизации, которая могла позднее дать нем. *Sklave* 'раб', ср. англ. *slave* и т. п. Позднее широко известны многочисленные формы типа Σκλάβοι, Σϑλάβοι *Sclavi*, *Stlavi* и т. п., где изменение начальной группы из **sl-* определялось законами греческого языка, не допускающего группы *sl-*.

Для общеславянского поздней эпохи, как и для отдельных ранних славянских традиций, бесспорно реконструируется форма **slov-mne*. Эта словообразовательная модель в славянской этнонимии является одной из самых распространенных, ср. **berž-ane*, **buž-ane*, **cerzpěn-ěne*, **dědŏs-ane*, **luč-ane*, **miljč-ane*, **pomorj-ane*, **rěč-ane*, **visl-ěne* и т. д.

https://RodnoVery.ru

Греческое Σουοβ- у Птолемея может передавать и славянское **slov-*, но также (по крайней мере теоретически) — и славянскую начальную группу **su-*. В таком случае и интервокальное -β- могло еще служить не для передачи **-v-*, как в более поздних формах, а для передачи **-b-* в слав. **sŭob-*. При всей гипотетичности этого решения оно имело бы определенную поддержку, во-первых, в старой индоевропейской практике племенных обозначений от основы **s(u)elobh(o)-*, ср. *Semnones*<**Sełnan-ez* (германский этноним), *Suēbi*, др.-в.-нем. *Swābā* 'швабы' (из герм. **swēba-*), лат. *Sabīnī*, 'принадлежащие (своему) племени', *Sabelli*, *Samnites* (при лат. *Samnium*, оск. *Safinim*)[5], ср. также этнонимы от того же корня без элемента **-bho-*; герм. *Suīonēs* (у Тацита), др.-исл. *Svīar* мн. ч. 'шведы' и др.

В этом случае славянский этноним можно было бы связать с праслав. **svoboda*: др.-русск. 'свобода, свободный человек'[6], 'воля, своя воля, независимость, освобождение от рабства', 'состояние свободного человека' и др.

Этимологически слав. **svoboda* соотносится с тем же индоевропейским корнем ** sŭobh-*, для которого восстанавливается значение 'свободный, принадлежащий к своему роду'. В этом смысле слав. **svoboda*, др.-русск. *свобода* соотносимо с др.-русск. *людинъ* 'свободный человек'[7] (в частности, в «Русской правде»).

В пространственном плане состоянию свободы соответствовала самостоятельная обособленная жизнь, которая могла воплощаться в форму поселения типа слободы как чего-то противопоставленного исходному поселению с большей степенью регламентации и контроля, от которого обособлялись селившиеся в слободе (ср. др.-русск. *слобода* в двух значениях: 'слобода, поселение', 'состояние свободного человека'). Не случайно, что в летописи о полянах говорится: Полѧномъ же жившемъ ѡсобѣ по горамъ... (Лавр. лет., л. 3); Полем же жившемъ ѡ с о б ѣ и володѣющемъ и роды с в о и м и... и живѧху кождо со с в о и м ъ родомъ и на с в о и х ъ местѣхъ... (Лавр. лет., л. 3об.); Полѧномъ же жиоущемъ ѡ с о б ѣ... (Лавр. лет., л. 4об.).

В этой же связи обращает на себя внимание частное выделение своего рода, языка, племени. Само определение *свой* является основным в летописной характеристике племени и языка, в частности, и по отношению к славянам: ...а в Деревлѧхъ с в о е. а Дреговичи с в о е. а Словѣни с в о е в Новѣгородѣ (Лавр. лет, л. 4)[8]; Словѣни же сѣдоша ѡколо езера Илмерѧ [и] прозвашася с в о и м ъ имѧнемъ (Лавр. лет. 3).

---

[5] Ср. *Pokorny J.* Indogermanisches Wörterbuch, Bern, 1959, Bd. 1, S. 883. Ср. о возможности истолкования в этом свете этнонима *славяне*: *Otrębski J.* Słowianie. Poznań, 1947.

[6] Ср.: Иже свободу оукрадетъ и продастъ, ли поработить, да поработитьсѧ, ꙗко же и онъ, свободу поработ(и). въ, в ту жу работу да въступи. Вас крм. Зах. суд. л. 187. Ср. семантически аналогичный пример в старославянском: ѥдина же трепеза и богатоу и оубогоумоу, и рабоу и свободѣ, Супрасльск. рук. 376.

[7] Ср.: *Watkins C.* Studies in Indo-European legal language, institutions and mythology. — Proceedings of the Third Indo-European conference on Indo-European and the Indo-Europeans, Philadelphia, 1970.

[8] Некоторые следы древнего обозначения, противопоставлявшегося *свой*, можно видеть в употреблении *другой* в перечислениях языков и племен, ср. такие пары, как: Прозвашасѧ Морава. а д р у з и и Чеси нарекошас... прозвашасѧ Ляхове... д р у з и и Лутичи. и н и Мазовшане и н и Поморѧне... и нарекошасѧ Полѧне. а д р у з и и

https://RodnoVery.ru

Широкое распространение в разных славянских языках формы *slob- sloboda* в двух основных значениях 'свобода' и соответствующее (обособленное) 'поселение' иллюстрирует возможность изменения начальной группы **su̯->*sl-*.

Характерно, что единственное и к тому же точное соответствие слав. **svobod-(i-)* обнаруживается во фракийском имени Диониса Σαβάδιος (Artem., Appul., Teophr.), Σαβάζιος (Arph. h., Aristoph.)[9] и в совпадающем с ним фригийском имени (Strab., Schol. Ar. Av., Hesych.), ср. Σαβάζιου δὲ τὸν Διόνυδον οἱ Θρᾶκες καλοῦσι, και Σαβοὺς τοὺς ἱεροὺς αὐτῶν (Schol. Arist. Vesp. 9), а также в сходных этнонимах (макед. σαυᾶδαι, σαῦδοι Hesych.) и топонимах (типа Σαυαδα) на Балканах. Семантическая интерпретация фракийской (и шире — древнебалканской) основы может быть дана на основе сведений о названии Диониса *Liber* или Ἐλεύθερος[10], ср. item in Thracia eundem haberi solem atque Liberum accipimus, quem illi Sebadium nuncupantes magnifica religione celebrant, ut Alexander scribit, eique deo in colle Zilmisso aedes dicata est specie rotunda, cuius medieum interpatet tectum (Macrob, I, 8, 11). Смысловая и фонетическая близость фракийского Σαβάδιος и слав. ** su̯obod-*, сопоставленного с фракийским еще Грегуаром, не вызывает сомнений[11]. Эти древнебалканские формы отмечены на смежных ареалах. Их вероятная первоначальная сфера — Карпаты, Правобережная Украина, Балканы.

Параллелью к взаимодействию славянских и фракийских элементов может служить племенное название *Илюрикъ Словѣне*, указывающее на связь славян с иллирийским этническим элементом, располагавшимся на Балканах западнее фракийского.

Если верно предположение, что наиболее раннее наименование славян могло быть связано с основой ** su̯obh-* как обозначением племени свободных людей, то дальнейшее развитие того же круга представлений привело к соотнесению племенного названия с обозначением собственной речи, своего слова и в таком случае понятие 'свой', 'говорящий ясно на своем языке' конкретизировалось в этнолингвистическом смысле и предполагало как свою противоположность 'чужое слово', ср. *чудь*, связываемое в актуальной народной этимологии с *чужой*, или отсутствие возможности говорения, ср. др.-русск. *Нѣмьць* 'человек, говорящий неясно, непонятно; иностранец', 'германец, немец', ср.-греч. Νεμίτζοι 'германцы' (Константин Багрянородный, De cerim. 2, 398), болг. *немец*, серб.-хорв. *нијемац* 'немец, немой', словен. *némec* 'немой, се-

---

Древлѧне... прозвашасѧ своимъ имѧнемъ... а друзии... нарекоша Сѣверъ (Лавр. лет. л. 2об.—3).

[9] Ср. также грецизированные позднейшие формы Σεβάδιος, Σεβάζιος под влиянием др.-греч. σέβω, σέβομαι 'почитать', ср. к этимологии греческого слова хеттск. **-šepa-*, дух, гений (как объект почитания) в качестве второй части сложных имен богов типа *Daganzipa* — 'Дух Земли' и т. д.

[10] *Detschew D.* Op. cit., S. 427.

[11] *Bonfante G.* Sabadios—Svoboda, le libérateur. — Annuaire de Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. New York, 1944, VII, p. 41—46; *Jakobson R.* While reading Vasmer's dictionary — Selected Writing. The Hague—Paris, 1971, vol. 2, p. 641; *Georgiev V. I.* Die thrakischen Götternamen. — Linguistique balcanique, София, 1975, 18, 1, S. 47—48; *Polomé E.* Illyrian—Thracian—Daco-Mysian. // Cambridge Ancient History. Cambridge, 1978, vol. 3.

https://RodnoVery.ru

верный ветер', чеш. *němec* 'немец', словацк. *nemec*, польск. *niemiec*, в.-луж. *němc*, н.-луж. *nimc* 'немец'. Характерно, что слово распространялось на Балканах и смежных с ними территориях, ср. венг. *német*, тур. *nemçeli*, цыган. *Njamco*, *Ninco*, румын. *neamț*[12].

В отличие от 'говорящих непонятно' или 'не говорящих' (немцев) славяне называли себя как 'ясно говорящие, владеющие словом, истинной речью'[13]. Это соотнесение племенного названия со словом неоднократно обыгрывается в ранних славянских текстах, начиная с Константина Философа — первоучителя славян. В «Пригласии Святому Евангелию» не раз возникает игра слов, в которую входит *слово*, *слышите* как указание на восприятие *слова* и сам этноним *Словѣне*, ср.:

СЛЫШИТЕ ОУБО, | НАРОДИ СЛОВѢНЬСТИ.
Слышите слово, | отъ Бога бо приде.
. . . . . .
Тоуждемь ꙗзыкомь | слышѧште слово,
Ꙗко мѣдьна | звона гласъ слышите.

Эти мотивы стали постоянным признаком риторических фигур, касающихся славянской темы.

В более позднее время под влиянием фонетических и графических особенностей передачи этнонима *славяне* это слово включается в ряд новых ассоциаций и осмыслений. Наиболее распространено соотнесение этнонима *славяне* со словом *слава*, удерживавшееся до середины XIX в. в ранней научной литературе, публицистике, риторике и т. д.

Таким образом, на разных этапах истории этнонима изменение семантических мотивировок и ассоциаций могло сопровождаться частичными изменениями фонетического облика слова, ср. **sǫobh-*, **slov-*, **slav-*.

---

[12] *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1972, kn. 2, p. 516—517. Сама этимология слав. **nętьcь* остается не вполне ясной; спор идет между формами с начальным *m-* типа латышск. *mēms* 'немой, неговорящий' и начальным *n-*. Последний вариант, видимо, предполагает сочетание отрицания типа **ne-* и корня глагола говорения типа **men-* — типа др.-русск. *мънити* 'говорить', и в таком случае повторяется модель лат. *infans*, ср. русск. диал. *говорить немо* 'невнятно говорить (о ребенке)', *немчик* 'малыш, ребенок', др.-русск. (и цслав.) *Прѣже съвръшениꙗ ДѢТЬСКААГО НѢМОВАНИꙗ* πρὶν ἀπτέσθαι... 'παιδικὰ φελλίζεσυαί Гр. Наз. XI, в 192; *младеньчьскꙑ нѣмованиꙗ* (balbutimenta), Жит. Ник. Студ. Мин. чет. февр. 68; *дѣтскаа нѣмованіа* (φελλίσματα, balbuties), Феод. о Никт. 3, Мин. чет. апр. 30; *ꙗко дѣтищь нѣмоуꙗ*, Никон. Панд. сл. 29 при *ꙗзыцѣ нѣмꙋющеа наоучатьсꙗ гла҃ти мирр* Ис. XXIX. 24 (Упыр). Сочетание **ne-men* первоначально, видимо, могло относиться к малым детям, еще не овладевшим речью, и к животным, не умеющим говорить (ср. латышск. *męmie gari* 'немые духи' — о скоте, хеттск. *UL memiškanzi* 'не говорят' — о домашних животных и т. п.).

[13] Ср. типологические параллели, например, в американских индейских языках: само название племени Tojolabal (в Мексике) в значении 'ясная речь' или 'ясные слова'. *Maher J. P.* The etnonym of the Slavs—Common Slavic **Slověne*. — The Journal of Indo-European Studies, vol. 2, N 2, 1974, p. 154. Ср. также название членов племени 'людьми', а их язык 'людским, человеческим' у таких сибирских народов, как кеты (*ket* 'человек, кет') и др.

https://RodnoVery.ru

Из контекста становится ясным внутренний характер этнонима *словѣне*, все операции по истолкованию которого ориентировались на славянский язык. Естественно, что иноязычные соседи, имевшие дело только с различными отдельными частями славянской территории, или обозначали более обширную общность по названию непосредственно соседящего с ними племени (ср. латышск. *krievi* 'русские' в соответствии с названием др.-русск. *кривичи*), или называли ее по имени более раннего дославянского населения этих мест, ср. лит. *gùdai* 'белорусы' в соответствии с названием готов.

Характерно, что литовское слово *gùdai* «гуды» имеет передвигающуюся шкалу значений, инвариантом которой можно считать 'не обладающий нашей истинной речью'. Конкретно это общее значение реализуется в зависимости от ситуации: 1) нелитовцы — белорусы по отношению к литовцам в целом, 2) носители одного из двух основных этнолингвистических членений литовцев — аукшайты по отношению к жемайтам, и внутри аукшайтов восточные соседи по отношению к населению, обитающему западнее, например, обитатели Купишек по отношению к жителям Паневежиса, ср. Jie g u d a ĩ — kai šneka, kito žodžio nei suprast negali 'Они, — «гуды», когда говорят, иного слова даже понять нельзя'; Apie Gegužinę gudaĩ, jie kitoniškai kalba 'Возле Гегужине «гуды», они по-чужому (иначе) говорят'. Для двух приведенных употреблений характерно использование *gudaĩ* применительно к территории ее обитателей или их диалекту, расположенной к востоку от другой территории, жители которой и дают это название. В некоторых случаях это восточное положение обозначается соответствующим корнем безотносительно, ср. *gùdas'* 'восточный аукшайт' в жемайтском говоре северо-восточных дунинников[14].

Третьей реализацией указанного инвариантного значения лит. *gùdas* является 3) дети, еще не научившиеся говорить, по отношению к тем, кто владеет речью: Mano broliukas da teber *gùdas* 'Мой братишка все еще «гуд»'; Šitas g ú d a s ir šneket dar nemoka 'Этот «гуд» и говорить еще не умеет', ср. выше о лат. *infans*, чеш. *nemluvňatko*, *nemluvne* 'грудной младенец'.

Первые два употребления отражены также в таких производных глаголах, как *gudúoti* 'неправильно говорить по-литовски', 'говорить «по-гудски»', 'говорить на чужом диалекте' (Matyt, kad čiai ne savas žmogus — ir kalbėdamas g u d ú o j a kaip bajoras 'Видать, что здесь не свой человек — и говоря, «гудствует» как боярин'); ср. также *gudàuti* 'говорить «по гудски»'. Kam tu g u d á u j i, kol lietuviškai neūtariji? 'Почему ты говоришь по-гудски, а не по-литовски разговариваешь?'; *gudžiúoti* 'тоже' Viens gudžiúoja, kits lenkuoja 'Один говорит «по-гудски», другой — по-польски', Ana baisiai gudžiúoja, negali ne susirokúoti 'Она страшно «гудствует», она не может даже столковаться' — об аукшайтской речи, ср. *gudžiukas*, '«гуд»', 'аукшайт с точки зрения жемайта'[15].

Сходное употребление корня *gud-* с частичной переориентацией его в социальный план обнаруживается в немецких диалектах Восточной Пруссии, ср. Er ist ein rechter G u d d e,'Он — истинный гуд' (о бедно одетом человеке), ср. *Gudde* — о польском или русском крестьянине или дровосеке, но и в этно-

[14] См.: *Vitkauskas V.* Šiaurės rytų dūnininkų šnektų, žodynas. Vilnius, 1976, с. 104.
[15] Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1956, t. 3, с. 692, 693, 700, 701.

https://RodnoVery.ru

лингвистическом плане Wenn der Preuße redet, hat der Gudde zu schweigen 'Когда пруссак (немец) говорит, гуд должен молчать', Praetor. (XVII в.), 5.

Обращает на себя внимание постоянно повторяющееся приурочение этнических групп, обозначаемых корнем *gud-*, к востоку от той группы, которая дает название[16]. Источником всей этой цепи наименований следует считать готов, которые с рубежа нашей эры отмечены в устье Вислы, а несколько позднее двинулись на юго-восток, оказавшись восточнее территории расселения балтийских племен. Присутствие готов в этом более восточном ареале и дальнейший их путь к Черному морю и на Балканы, известны по данным источников.

Подобно тому как имя готов было перенесено (после исчезновения готов) на группы славянского и даже балтийского населения, древний этноним с основой *vend-, vened-* стал обозначением славян в целом или отдельных их частей или групп в немецком и прибалтийско-финских языках (ср. нем. *Wenden, Winden, windisch, wendisch,* эст. *Wene, Welane* 'русские', финск. *venäjä,* 'русский язык', *venälainen* 'русский', вепс. *véna* 'Русь', *vénaks* 'по-русски'). Это же название у целого ряда древних авторов в формах *Venedi, Venadi, Veneti,* Οὐενέδαι встречается в контекстах, предполагающих нахождение соответствующего этноса в тех местах, где позже отмечены славяне. В частности, на этом основании обычно делается вывод о том, что венеды древних авторов — идентичны славянам.

Ср. у Плиния (Plinius, Nat. Hist. IV, 97, ок. 77 г.): quidam haec habitari ad Vistulam usque fluvium a Sarmatis, Venedis, Sciris, Hirris tradent; у Тацита (Germ. 46, 98г.): hic Suebiae finis Peucinorum Venetorumque et Fennorum nationes Germanis an Sarmatis ascribam dubito... Veneti multum ex moribus traxerunt: nam quidquid inter Peucinos Fennosque silvarum ac montium errigitur, latrocinii perrerant, hic tamen inter Germanos potius referuntur, quia et domos fingunt, et scuta gestant et pedum usu ac pernicitate gaudent; qua omnia diversa Sarmatis sunt in plaustro equoque viventibus; у Птолемея (Geogr. III, 5, 7, во второй половине II в.): κατέχει δέ τήν Σαρματίαν ἔθνη μέγιστα· οἵτε Οὐενέδαι παρ' ὅλον τὸν Οὐενεδικὸν κόλπον καί ὑπὲρ τῆν Δακίαν Πευκῖνοί τε καὶ Βαστέρναι; (Geogr. III, 5, 8): παρά μὲν τὸν Οὐιστούλαν ποταμόν ὑπὸ τοὺς Οὐενέδας Γύθωνες, εἶτα Φίννοι, εἶτα Σούλωνες и др.

Если отождествление древних славян с венедами на основании приведенных источников опирается прежде всего на этнографические расчеты (общая этнолингвистическая карта Восточной Европы), то в более позднее время появляются или новые географические данные о распространение венедов или непосредственные отождествления их со славянами: на Певтингеровой карте (около конца III в.) дважды упомянуты венеды-сарматы в Дакии и между Дунаем и Днестром; в греческом списке народов III в. встречаются названия Βαρδουλοί, Βεριδοί, трактуемые как искаженные Βανβουλοί, Βενιδοί (к фонетическому чередованию *r:n* ср. соотношение разных диалектных форм в албанском);

[16] Известные сложности связаны с наличием омонимичного элемента — прусск. *gudde* 'куст', ср. название одной из частей древней Пруссии Pogesania, латинизированная форма, в основе которой лежит **po-gud-ian-*. Не исключена возможность вторичных отождествлений и скрещений этих омонимических основ.

https://RodnoVery.ru

в «Перипле» Марциана (ок. 400 г.) упоминается «Венедский залив» (отмечено еще Птолемеем — Οὐενεδικὸν κόλπον) и «Венедские горы» (ср. у того же Птолемея Geogr. III, 56 τά Οὐενεδικὰ ὄρη).

В VI в. для Иордана (Iord. Get. V, 34; XXIII, 19; XXVIII, 117—119) уже несомненно тождество венедов и славян.

Если тождество со славянами венедов у Плиния, Тацита и Птолемея может вызывать известные сомнения, то в известии Иордана о венедах, с которыми воевал в IV в. готский король Германарих, можно видеть древнейшее достоверное сообщение о славянах, обитавших в то время, по мнению Д. А. Мачинского, между средним течением Немана и южной частью верхнего Поднепровья к северу от украинской лесостепи в Полесье[17]. Любопытно, что именно на этой территории обнаруживаются топонимы разного времени, часть которых могла бы соотноситься с корнем **vent-*, ср. *Вяча*, река — приток Свислочи, *Вята* — бассейна Западной Двины, *Вятка*, *Венча* и даже, может быть, *Вендеж* с менее ясной звуковой формой[18].

На основании изложенного представляется правдоподобным мнение, согласно которому основа *ven(e)d-* могла применяться и к славянам как этническому целому при том, что это название было дано извне и употреблялось только соседями — неславянами. Можно думать, что источником именно такой формы *vened-*, *vend-* могло быть германское **Venedo*[19] — из индоевропейского **Venetó-*, ср. на языке древних венетов (индоевропейский язык западной группы, исторически засвидетельствованный в северо-восточной Италии, ср. *Venetia*) самоназвание *Veneti*, а также *Venoster* в Альпах, *Venetulani* в Лациуме; лат.-герм. *Venethi*, др.-в.-нем. *Winida*, др.-англ. *Winedas* 'венеды'[20].

---

[17] *Mačinskij D. A.* Die älteste zuverlässige urkundliche Erwähnung der Slawen und der Versuch, sie mit den archäologischen Daten zu vergleichen. — Ethnologia Slavica, 1974, T. 6, S. 51—70; *Мачинский Д. А.* К вопросу о территории обитания славян в I—VI веках. — В кн.: Археологический сборник Государственного Эрмитажа, 1975, N 17, с. 51—70.

[18] *Жучкевич В. А.* Краткий топонимический словарь Белоруссии. Минск, 1974, с. 46 и 64.

[19] Германское влияние не исключено и в западнофинских названиях.Но вместе с тем прибалтийско-финские племена могли называть «вендами» и те славянские племена, с которыми они встречались в Прибалтике. Ср.: *Зеленин Д. К.* О происхождении северновеликорусов великого Новгорода. — В кн.: Доклады и сообщения Института языкознания АН СССР, 1954, N 6, с. 79—94 (здесь же документальные данные о вендах в Ливонии). Осторожнее следует говорить о возможности наименования славянских вкраплений в Прибалтике *вендами*, поскольку, видимо, этот термин в принципе применялся по отношению к чужим этнолингвистическим группам. Таким образом, это не решает вопроса о языковой принадлежности древнейших вендов в этом районе. Ср.: *Браун Ф.* Разыскания в области гото-славянских отношений. Готы и их соседи до V века. Первый период: готы на Висле (Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук, т. XIV, N 12). СПб., 1899, с. 331—335.

[20] Предполагается связь с названиями 'племени, рода, семьи': др.-ирл. *fine* < * и.-евр. **ueniā* 'родство, род, племя', др.-брет. *coguenou* 'indigena' ср.-брет. *gouen* 'порода', др.-исл. *vinr* 'друг', др.-англ., др.-фриз. *wine*, др.-в.-нем., др.-сакс. *wini* 'друг'; первоначально, возможно, объединение по принципу брачной связи, ср. **uen* — при лат. *Venus* 'Венера', *venus* 'любовь', др.-инд. *vanas* —'желание, похоть', хеттск. *uen-*, *uent* — 'futuere' и т. д. Ср.: *Pokorny J.* Op. cit., S. 1146—1147. К этимологии названия венеты

https://RodnoVery.ru

Когда у славян появляется географическое обозначение, связываемое с тем же корнем, оно обычно относится к территории, понимаемой как чужая, заморская, неславянская, ср. «Веденецкая» земля в русских былинах и город «Леденец», а также «Индия», «Индийское море» русских былин (из **Винд-*)[21]. Возможным исключением является этноним вятичи в случае, если он возводится к **vętь-*, как считают Д. В. Бубрих[22] и некоторые другие исследователи.

Характерно, что этноним относится к наиболее восточному из славянских племен — не только среди восточных славян, но и по отношению ко всему славянскому миру. *Вятичи* в русской летописи стоят за пределами цивилизованного мира, как и *радимичи* и *север*, не только исторически, но и синхронно с точки зрения летописца. В этом смысле они противостоят кривичам и другим племенам, о которых говорится: прочии погании не вѣдуще закона Божиѭ но творѧще сами собѣ законъ (Лавр. лет., л. 5 об.).

Некоторая исключительность *вятичей* и *радимичей* состояла и в их происхождении из западной части славянского мира: Радимичи бо и Вѧтичи ѿ Лѧховъ (Лавр. лет., л. 4 об.). Они объединяются также и тем, что возводятся к двум мифологическим предкам — братьям *Вятко* и *Радим* (ср. аналогичное предание об основателях западнославянских племенных традиций — *Чехе* и *Ляхе*): бѧста бо в брата в Лѧсѣˣ. Радимъ а другому Вѧтко и пришедъша сѣдоста Радимъ на Съжю. [и] прозв[а]шасѧ Радимичи а Вѧтъко сѣде с родомъ своимъ по ѡцѣ. ѿ негоже прозвашасѧ Вѧтичи (Лавр. лет., л. 5).

Обитание вятичей по Оке для этого времени обозначало крайнее восточное положение в непосредственном соседстве с Мордвой. И в дальнейшем, благодаря колонизации вятичами земель к востоку, их крайнее положение на периферии стало еще более подчеркнутым (Владимиро-Суздальская Русь и позднейшее продвижение к Волге с основанием в XIII в. Нижнего Новгорода).

Связь племенного названия *вятичей* с разобранным выше корнем **vent-* могла быть в какой-то степени поддержана сходным обозначением крайне западных славянских племен, ср. нем. *Wenden* в применении к лужицким сербам.

По самому суффиксу название вятичей выделяется среди основных членений восточных славян, концентрирующихся вокруг Киева (**poljane, *dervjane*) и Новгорода (**slověne*) и не знающих своих племенных родоначальников. Суффикс **-itji-* в имени вятичей и радимичей может осмысляться двояко: как чисто племенной (ср. **krivitji, *dregъvitji, *ǫglitji*, не говоря о многих примерах племенных названий с этим суффиксом у западных славян), и как патронимический, обозначающий детей по отцу (*Вѧтко, Радимъ*).

Таким образом, основа **vętь-, *vent-, *vend-* служила для обозначения славян как чужих с точки зрения неславян («немцев») и наиболее периферийной и

ср. также *Gołąb Z.* Veneti (Venedi — the oldest name of the Slaves). — Journal of Indo-European Studies, vol. 3, 1975, N 4, p. 321—336.

[21] *Виллинбахов В. Б., Энговатов Н. В.* Где была Индия русских былин. — В кн.: Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965, с. 99—109; Виллинбахов В. Б. Былина о Соловье Будимировиче в свете географической терминологии. — В кн.: Русский фольклор. XII. Из истории русской народной поэзии. Л., 1971, с. 226—229.

[22] *Бубрих Д. В.* Известия Отделения литературы и языка, 1946, т. 5, с. 478 и сл. Ср.: *Браун Ф.* Указ. соч., с. 334.

https://RodnoVery.ru

отчужденной группировки внутри самих славян (как бы признаваемой «чужой» или по крайней мере отклоняющейся от обычных норм).

С точки зрения отражения в этнонимах оппозиции с в о й — ч у ж о й интересна ситуация на противоположной юго-западной окраине славянского мира, где славяне сталкивались с романским элементом (на Карпатах и к югу от них). Романские племена славяне называли *волохами — влахами*, ср. праславянскую форму **volxъ*, др.-рус. *волохъ*, укр. *волох* 'румын', болг. *влах* (ср. уже в Манассеиной хронике *влахъ*), макед. *влав*, с.-хорв. *влâх* 'валах', 'румын'[23], ср. новогреч. βλάχος 'валах, влах'. Подобно тому как название *Wenden* в немецком могло переноситься с ближайших известных немцам славян на всех славян, так и название влахов — валахов переносилось на другие романские народы, ср. польск. *włoch* 'итальянец', *Włochy* 'Италия' (устар.), чеш. *vlach* 'итальянец', в.-луж. *włoch* 'итальянец', словен. *láh* 'итальянец' и т. д.

Слово, представленное во всех основных славянских языках, должно быть возведено (вероятно, еще в своем нарицательном значении) к праславянскому, хотя обычно принято его рассматривать как германское (готское) заимствование, ср. др.-в.-нем. *walah, walh*, о кельтах и романских народах и вообще чужеземцах, в свою очередь эти германские слова являются заимствованиями из кельтского этнонима, латинская форма которого *Volcae* (у Тита Ливия и Цезаря)[24].

Эта германская этимология, несомненно, имеет определенные основания, так как хорошо объясняет слав. *х* в этнониме (ср. цепь: кельтск. *k* > герм. *h, ch* > слав. *х*). Вместе с тем ее нельзя считать ни безоговорочно правильной, ни даже, видимо, лучшей из имеющихся или имеющих быть предложенными. Дело в том, что форма с конечным *-h, -ch* в германских языках расположена на восточной периферии германского мира, то есть именно там, где мы, по аналогии с другими смежными территориями, вправе ожидать славянские заимствования этого этнонима. На западе германского ареала отмечены формы без *-h, -ch*, ср. др.-англ. *Wälas*, англ. Wales, Corn-*Well* и ср.-н.-нем. *wale* 'иностранец' и т. п. Вместе с тем теоретически вполне объяснимое как заимствование из кельтского др.-в.-нем. *walh, walah* едва ли может объяснить появление многочисленных форм, которые по своему виду, хронологическим и пространственным характеристикам выглядят как продолжение общеславянского и даже праславянского источника, на столь отдаленном ареале. Не случайно, что, вольно или невольно, чувствуя практическую трудность в объяснении славянских форм этого этнонима, специалисты склонны в качестве своего рода deus ex machina привлекать лишь гипотетически мыслимую, но нигде не засвидетельствованную готскую форму **walhs*. Действительно, лишь готское посредничество могло бы удовлетворительно объяснить славянские формы, но именно готские факты, к сожалению, отсутствуют.

С другой стороны, представляется возможным предложить славянскую этимологию имени волхов-валахов, имеющую глубокие индоевропейские корни.

---

[23] Слово *влâх* хорваты и иноверные сербы применяют по отношению к православному сербу, рассматриваемому как чужой, чуждый. В известной степени эта ситуация могла быть аналогичной наименованию вятичей как 'чужих'.

[24] См.: *Bonfante G.* Latini e Germani in Italia. Bologna, 1977 (4 ed.), p. 22, 23.

Осмысление этнонима позволяет считать, что именно эта славянская этимология имеет наибольшие шансы оказаться верной. Более того, если даже славяне заимствовали название валахов от германцев, то в праславянский период это название, по-видимому, должно было истолковаться в плане ассоциаций, которые соединились с исконным славянским корнем *vel- из индоевропейского *u̯el-, ср. др.-русск. Велесъ, Велес, скотий бог (из древнего названия врага громовержца в основном мифе). В славянских языках слова этого корня[25] относятся к обозначению сферы, связанной со скотом, богатством, собственностью и с представлениями о смерти, нижнем мире, загробном царстве как обозначения 'несвоего', 'чужого', 'нечистого'. Балтийские данные еще ярче подчеркивают этот второй аспект, ср. латышск. *Veļu māte* 'мать мертвых', *Wels* 'бог мертвых', лит. *vėlinės, vėliaĩ* 'обряд кормления мертвых в день поминовения усопших', латышск. *Veļu laiks* 'время Велса, время мертвых'. Более древний фон всех этих значений раскрывается при сравнении со словами древних индоевропейских языков, в которых отражена символика царства мертвых как пастбища, где пасутся души умерших, приравниваемых к скоту. Ср. хеттск. *u̯ellu* 'пастбище', *u̯ellu- u̯a pāi* — 'итти на пастбище' (в смысле 'умереть, перейти на тот свет', др.-греч. Ἠλύσιον πέδιον, Ἠλύσιος λειμῶν 'Елисейские поля', др.-исл. *Valhqll*, жилище воинов, павших на поле боя, при кельтских словах того же корня: валл. *gwellt*, корн. *gwels* 'трава', др.-ирл. *gelim* 'пасусь' и т. д.

Общеславянское слово, либо прямо восходящее к индоевропейскому, либо переосмысленное как с ним связанное, в позднеобщеславянский период стало употребляться по отношению к тем группам населения карпатско-балканского ареала, которые искони занимались скотоводством и пастушеством. Отнесение этого скотоводческо-пастушеского названия к романскому населению этого ареала, более или менее неожиданно появившемуся здесь уже на глазах истории, оправдано в самой высокой степени. Действительно, речь идет о кочевом (по сути дела) этносе (на фоне в основном устойчиво оседлого славянского населения этих мест), который вместе со своим скотом совершал ежегодные циклические передвижения с южных отрогов Карпат далеко на юг, вплоть до Греции. Волохи-влахи были народом пастухов-скотоводов в целом; скот был их монокультурой, и эта особенность также резко выделяла их среди населения этого ареала, уже хорошо знакомого с земледелием и ремеслом. Необходимо представить ту ситуацию, в которой славяне познакомились с романизированными кельтами. Волохи-влахи разместились в том единственном месте Юго-Восточной Европы (к югу от Карпат, в Дакии), где сходились территории всех трех групп славян — восточных (Западная Украина), западных (нынешние словацкие и отчасти венгерские земли) и южных (часть Паннонии, Сербия, Болгария). Ежегодные передвижения с севера на юг этой зоны и обратно способствовали установлению регулярных этнических связей в пределах всего этого ареала. В этих условиях славяне, которые в это время были достаточно едины в языковом отношении и находились на стадии праславянского языкового единства, естественно могли охарактеризовать этот скотоводческий этнос по

[25] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

https://RodnoVery.ru

профессиональному признаку пастухи-скотоводы (и, действительно, как показывают многочисленные свидетельства, волох-валах прежде всего обозначало занятие, профессию и лишь вторично этнос[26], который, кстати, мог быть и не монолитным именно в этническом отношении), а это понятие 'пастухи-скотоводы' естественно было закодировать термином **u̯ols-* (**u̯els-*), сразу вводившим этот пастушеский этнос в прочно сложившуюся мифопоэтическую схему «пастушеско-скотоводческой идеологии». Весь народ — пастухи (**u̯ols-oi* > **volxi*), для которого вся обитаемая и знакомая им (своя и чужая) земля — пастбище, луг для скота. Вполне возможно, что **u̯ols-oi* > **volxi* обозначало этот этнос не только по признаку их пастушества, но и как не своих, чужих, не связанных с данной культурой (ср. значения 'чужой', 'иноязычный' и т. п., возникающие в германских продолжениях и.-евр. **u̯el-*, **u̯ol-* и в славянских словах, восходящих к праслав. **volx-* типа др.-русск. *вълхвъ* 'волхв' и т. п.).

На балто-славянском пограничье в древности известен и не столь отличный тип этнического приурочения основы, восходящий к индоевропейскому **u̯el-/*u̯ol-*. Этот уровень в конечном счете лежит в основе названия Вильнюса (от реки Вильня) — древней столицы Литвы, а еще раньше — опорного пункта восточнолитовского племенного объединения. Уже в древности на территории Вильнюса жили литовцы и русские — выходцы из полоцких кривичей. Территориальное размежевание этих двух этнических элементов достаточно четко прослеживается и в более позднее время. Особое значение это размежевание получило после того, как было установлено, что Кривой замок (Кривой город) находился не внизу, в непосредственном соседстве с нижним замком[27], а за Вильней на Лысой горе. Уже у орденских авторов указывается на его верхнее положение: *das obirste hus* 'верхний дом' (Scriptores Rerum Prussicarum, III, 165: Иоганн фон Посильге), in loco antiqui castri in monte 'на месте древнего замка на горе' (там же, II 65 сл.: Виганд) и особенно: і заложил город один на Швинторозѣ а другии на Кривои горѣ которую нынѣ зовут Лысою. і наречет имѧ тым городом Вильнѧ (Полное Собрание Русских Летописей, т. XVII, Западнорусские летописи, с. 261—262).

Если Кривой город (*Кривой город, Кривой, Кривы, Крывы, Krywy, Krziwy horod, Curvum castrum*) находился в восточной части Вильнюса, за Вильной, то мнение о наличии в Вильнюсе кривического племенного элемента в раннюю эпоху существования города получило бы серьезный аргумент. Имя Кривe-Кривайте как основателя ритуальной традиции в Вильнюсе отражает и двуприродность первоначального городского населения и саму важность корня **kriv-* в этническом городе.

Использование в Литве в более позднее время, вплоть до настоящего, некоторых атрибутов власти, обозначаемых корнем *kriv-* (ср. *krivulė* 'посох, посылаемый старостой для созыва односельчан на сходку'), обнаруживает глубокую укорененность слов этого корня в социальной жизни.

---

[26] Разумеется, речь идет лишь о некоем синхронно определяемом представлении, действительном лишь для определенной локально-временной ситуации.

[27] См.: *Васильевский В. Г.* Где находился виленский Кривой замок? — Труды IX Археологического съезда. М., 1897, с. 120—121.

https://RodnoVery.ru

Восточная Литва и, в частности, Вильнюс — это то место, где встретились два этнолингвистических элемента, употребляющих термин **kriv-* применительно к социальным и этническим группировкам. Естественно, что славянское племенное название кривичи вполне укладывалось в эту традицию. Кривичи для балтийских народов были восточными славянами или русскими по преимуществу. Не случайно латыши и сейчас называют русских *krievi* от *кривичи*), а Россию — *Krievija*, причем эти слова соответственно этимологизируются.

Вместе с тем кривичи — это самоназвание данного племени, которое, согласно легендарным сведениям, происходит от имени своего родоначальника *Krivъ* (ср. лит. *Krivė*, имя верховного жреца). Наличие имени Крива в обеих традициях позволяет думать о первоначально едином образе, скрывавшемся за соответствующим русским и литовским названием.

В славянской традиции имя Крива и кривичей могло не только указывать на крайнее периферийное положение этого племени, непосредственно соприкасающегося с чужим этносом, но и отсылать к идее уклонения от прямого пути или выбора кривого левого пути[28].

В последнее время исследованы обширные типологические материалы, подтверждающие почти универсальный характер сакральной или магической роли нестандартного члена противопоставления, например, к р и в о й, а не прямой, л е в ы й, а не правый (притом что к р и в о й и л е в ы й часто обозначаются одним словом, в частности, в славянском).

Эта роль нестандартного члена противопоставления отражается в разных мифологических и сказочных образах, а также в названиях соответствующих персонажей. В качестве известного примера можно привести имя Лайя — отца Эдипа в греческой мифологии, ср. др.-греч. λαίφος 'левый', слав. *levъ* 'левый'.

Характерно, что ономастика с соответствующим корнем **kriv-* очень широко представлена как у славян, так и у балтов, ср. русск. *Кривой* (очень распространенное имя), *Кривуля, Кривцов, Кривцовский, Кривок, Кривой Кошель, Кривец Иуда, Кривая Шапка, Кривая Щека, Кривобород, Кривоборский, Кривоножнины, Кривонос, Криворог, Кривочелюстный, Кривочур, Кривошейка, Кривошея, Кривошеин*[29], белор. *Крывы, Крыўко, Крывец, Крывенькі, Крывуля, Кривуша, Крывень, Крывель, Крываш, Крываль, Крыванос(ы), Крывароты, Крываруки, Крывашапы, Крывшчокі, Крывашыі* и т. д. и даже *Крывічанін* (житель деревни *Крывічы*)[30] при сходных антропонимах в украинском; ср. польск. *Krzywak, Krzywasz, Krzywda, Krzywic(z) (1299), Krzywiec, Krzywek, Krzywko, Krzywosz, Krzywula, Krzywy, Krzywogłowy, Krzywonos, Krzywopatrz, Krzywosąd, Krzywoust* и др.[31]

---

[28] Ср. аналогичные представления у балтийских славян в процедурах гаданий, описанных средневековыми авторами: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 32 и сл.

[29] См.: *Веселовский С. Б.* Ономастикон. Древнерусские имена, прозвища и фамилии. М., 1974, с. 164—165. Ср. об имени *Кривой*: Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в. М., 1952, т. 1, с. 676.

[30] *Бірыла М. В.* Беларуская антрапанімія. Прозвішчы, утвораные ад апелятыўнай лексікы. Мінск, 1969, ч. 2, с. 221—222.

[31] Słownik staropolskich nazw osobowych. Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk, t. 3, zesz. 1, 1971, s. 176—179.

https://RodnoVery.ru

Характерно, что названия с соответствующим корнем встречаются именно в вильнюсской антропонимии начала XVII в.: *Kriwiaki, Kriwoladzis, Kreywucia*[32]. Ср. также современное *Krẽvys*. Ср. в старолатышском: *Krewyn, Krawing, Krewessche, Krewemaysse, Krews* и другие производные от *Kriews*[33]. В куршской ономастике: *Krewe* (1582—1585, 1579—1596), *Krewenigk* (ср. латыш. *krìevniẽks* 'правоверный латыш; русская лошадь' с объединением полярных значений разобранных выше типов)[34]. Ср., наконец, прусское собственное имя *Krywyen* (1419 г.)[35].

Как указанные мифологические имена, так и связываемые с ними обозначения некоторых групп славян тяготеют к далекой периферии славянского мира. Это относится не только к балто-славянскому пограничью, но и к другим пограничным областям, ср. *Krivitsani* на Пелопоннесе (при обозначении восточнославянских кривичей как Κριβηταιηνοί и Κριβιτζοι, Константин Багрянородный, Adm. Imp. 9), Κρυβιτσα в Мессении, *Crivitz* в Мекленбурге[36]. Спор о принадлежности этих групп в терминах более позднего этнического членения применительно к тому времени, когда отдельные группы славян проникали в Грецию, вплоть до Пелопоннеса, представляется неконструктивным, как и сам вопрос о связи с восточнославянскими кривичами.

В истории славянского имясловия подобные названия могли возникать в разных местах славянского мира и в разное время и носить функциональный характер — обозначения определенных групп людей по отношению к окружающему чужому. Отсюда первоначальное неразличение этой общности людей (этнонима), соответствующего имени одного человека (антропонима) и названия места их обитания (топонима), ср. типовое название *Кривичи* (*Крывічы*) в селах Глубокского, Зельвенского, Солигорского, Медяльского и других районов Белоруссии. Характерно, что, как показывает карта распространения этих топонимов, они расположены цепочкой с северо-востока на северо-запад между Западной Двиной и Припятью практически по границе, отделявшей восточных славян от поляков[37].

Примечательно не только образование макротопонимов (названий селений) от этой основы, но и многочисленные ее употребления в составе микротопонимов, ср. в Белоруссии *Крывалъ, Крыванъ, Крывелъ, Крывец, Крывіцы, Крывая, Крывое, Крывы, Крывыя, Крывуля, Крывынь, Крывецъ, Крывяч, Крывая гара, Крывая дарога, Крывой (крывая) ніва, Крывое ляда, Крывы Рог, Крывыі другы, Крывыі пэршы, Крывыя Лясκі, Крывыя межи* и т. д.[38]

Из приведенных примеров видно, что обозначения с помощью *крив-* на старой кривической территории[39] различны и выступают не только и не

---

[32] *Zinkevičius Z.* Lietuvių antroponimika. Vilniaus lietuvių asmenvardžiai XVII a. pradžioje. Vilnius, 1977, c. 157.

[33] *Blese E.* Latviesu personu vārdu un uzvārdu studijas. I. Vecākie personu vārdi un uzvārdi (XIII—XVI, g.s.). Rīgā, 1929, c. 195—196.

[34] *Kiparsky V.* Die Kurenfrage. Helsinki, 1939, S. 296.

[35] *Trautmann R.* Die altpreussischen Personennamen. Göttingen, 1925, S. 48.

[36] *Miklosisch F.* Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen. Heidelberg, 1957, S. 270—271; *Vasmer V.* Die Slaven in Griechenland, Berlin, 1941, N 2, S. 163.

[37] *Жучкевич В. А.* Указ. соч., с. 183, и рис. 6, 5.

[38] Мікратапанімія Беларусі. Матэріалы. Мінск, 1974, с. 127—128.

[39] Ср. о кривичах: *Седов В. В.* Кривичи — Советская Археология, 1960, N 1.

https://RodnoVery.ru

столько в связи с объектами, характеризующимися качеством кривизны, сколько как знак принадлежности именно к этой пограничной территории, населяемой людьми, которые зовутся кривичами. Следовательно, эти топонимы, как и антропонимы и этнонимы, связаны с системой оппозиций древнеславянской модели мира[40].

Среди восточнославянских племен, обитавших в Среднем Поднепровье, крайнее северо-восточное место могло занимать племя, которое называлось *Север*: ср. а друзии сѣдоша по Десне и по Сѣли (=Семи) по Сулѣ и нарекоша Сѣверъ. Лавр. лет., л. 3, варианты *сѣвера*, *сѣверо*, ср. *сѣверѧне*. Лавр. лет., 8 об., могут свидетельствовать о непрозрачности форм, которая, во всяком случае для киевского летописца, могла не осмысляться географически[41].

Хотя для древнерусского в самих текстах нет доказательства осмысления этнонима *сѣверъ* как 'северян', 'северного племени', несомненно формальное совпадение этих двух слов. Но для того, чтобы совпадение не оставалось формальным, необходимо попытаться выяснить внеязыковую мотивировку обозначения славянского племени как с е в е р н о г о. В этом отношении практически ничего не сделано, поскольку не известна ситуация в период, когда *север* был бы расположен севернее других восточнославянских племен. Замечание Фасмера, за которым следовали и другие авторы, о том, что «до того, как восточные славяне распространялись через Белоруссию до Новгорода, северяне были самым северным у них племенем»[42], не подтверждается историческими данными.

Кроме того, если, пренебрегая историческими фактами, исходить лишь из полного совпадения названий племени *север* и стороны света, то и в этом случае этимология не может считаться завершенной, так как среди славянских языков, ни даже в широком индоевропейском круге (ср. лит. *šiáurė* 'север', *šiaũras* 'северный, холодный', *šiũras* 'холодный, северный, зимний', *šiũrùs vė̃jas* 'северный ветер', ср. лат. *caurus* 'северо-западный ветер') не выясняется корень, от которого было образовано слово, и более того, не выделяется суффикс, ибо нет форм без него.

Поэтому представляется существенным выяснение предполагаемой этнической группы, которая могла бы описать *север* как северное племя (по отношению к месту обитания). Учитывая локализацию племени север по Семи, то есть в пределах теперешней Курской области, приходится констатировать, что северным это племя могло быть по отношению к населению южнорусских степей, то есть к иранским племенам скифо-сарматского типа (в зависимости от хронологии). По данным исследователей иранских топонимов и гидронимов на Украине и Юге России, земля племен север (Курская область)

---

[40] Ср.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы, с. 97, 215 (примеч. 124) и др.

[41] Правда, в другом фрагменте летописи *сѣверъ*, судя по окружению, действительно локализуется в северной части восточнославянского мира: а Словѣни свое в Новѣгородѣ а другое на Полотѣ иже Полочане ѿ нихъже. Кривичи же сѣдѧтъ на верхъ Волги. а на верхъ Двины и на верхъ Днѣпра ихже градъ есть Смоленскъ туда бо сѣдѧть Кривичи таже Сѣверъ ѿ них на Бѣлѣозѣре сѣдѧть Весь а на Ростовьскомъ ѡзерѣ Мерѧ а на Клещинѣ ѡзѣре Мерѧ же (Лавр. лет., л. 4).

[42] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка, М., 1971, т. 3, с. 589.

https://RodnoVery.ru

относится к северной окраине иранского мира. Можно предположить, что иранское обозначение север (или синонимичного с ним пространственного отношения) было переведено на славянский язык с помощью слова **sěverъ*. Следует отметить, что в этом районе известно немало примеров славяно-иранских и балто-иранских переводов[43].

Вместе с тем нельзя исключать возможность звукового притяжения между относительно близкими по смыслу словами. Эта процедура неизбежна в условиях контакта близких языков, когда требуется пересчет с одного языка на другой. Можно было бы думать, что название племени **sěverъ* и, возможно, соотносимое с ним имя реки *Сев* (в области обитания племени *север*, левый приток Десны, которая по принципу народной этимологии в глубокой древности, когда корень **desn-* мог означать 'правый' и у ранневосточнославянского населения) как-то связывалось с индо-иранским *savya-* 'левый' (ср. вед. *savya-*, авест. *haoya* и родственное др.-русск. *шуи* 'левый')[44], ср. географические использования др.-инд. *savya-* 'левый', а также 'правый' и в этом последнем значении 'южный' (ср. *dakṣina-* 'правый, южный', родственные слав. **desn-*[45]), 'обратный', 'противоположный'. Наличие относительных пространственных значений в индо-иранском *savya-*, конкретизирующихся только в зависимости от местных условий, в значительной степени снимает проблему приурочивания племени **sěverъ* непременно к северу.

Таким образом, в этом ареале выделяются названия с корнем **sěv-*[46], с которым так или иначе соотносятся значения 'северный', 'левый', 'противоположный' (то есть нестандартные члены оппозиции, ср. выше о кривичах). В связи со словами этой группы приходится констатировать параллелизм двух рифмообразующих индоевропейских корней **k'eu-* 'северный' и **seu-* 'левый' (>'противоположный' и т. п.), первоначально 'кривой, изогнутый' (см. выше о кривичах). Наличие суффикса *-er(o)-* у слов относительного характера дела-

---

[43] К семантике ср. имя гипербореев (ὑπερ-βόρεος 'живущий на крайнем севере'), упоминаемых уже начиная с Гесиода. Реальное их положение, упоминаемое Геродотом, менее существенно по сравнению с тем, что они обозначают некоторый предел географических знаний древнего мира. Любопытно, что они посылают скифам жертвенные дары, завернутые в п ш е н и ч н у ю солому. Уже эта последняя деталь показывает, что гиперборей могли жить непосредственно к северу от скифов, то есть примерно на широте, где можно было бы локализовать племя **sěverъ* (ср. др.-греч. Βορέας 'северо-северо-восточный или северный ветер', 'север', 'пора северных ветров, северные области, север', при слав. **séverъ* 'северный ветер, север' ср. соответствующие балтийские примеры). Ср. также гипотезу о слав. **sěverъ* как переводе синонимического названия: *Meriggi B.* Anti-Veleti. Considerazioni su due antichi etnonomia slavi. — Communicazioni al IV Congresso Internazionale degli slavisti. Roma, 1958, p. 7.

[44] Иранский переход начального **s* -> *h* едва ли охватывал все индо-иранские племена, обитавшие на Украине и Юге России. Кроме того, нам не известна точная хронология этого перехода. Можно думать о не очень большом временно́м интервале, отделявшем этот период от исторического времени. Вместе с тем он мог не осуществляться в некоторых реликтовых словах, в том числе в гидронимах.

[45] Само название Десны, в бассейне которой находится Сев, могло быть результатом славизации индо-иранского названия этой реки типа др.-инд. *Dakṣina-*, авест. *dašina-* и т. д. Ср. также лит. *dẽšinas* 'правый'.

[46] Ср. урочище Севірка в Мстиславском районе Могилевской области.

https://RodnoVery.ru

ет возможным предположение о членении **sěv-er-*, которое подтверждалось бы как реконструированным по правилу Каланда **deks-ro-* 'правый', так и формами типа ср.-инд. *daccha-* <**dakṣra-*[47].

Указанный выше семантический параллелизм названий **sěver* и **kriv-* может пояснить и позднейшую их судьбу — вплоть до переноса этих обозначений периферийных племен на крайний юг — на Балканы (балканские Σέβερεις. Theophan, *Severes*, Anastas, известные по византийским и другим источникам вплоть до XIII в., ср. *Zemra, Zevrino, Sevrin, Zeverino*, позднейший северинский комитат).

В связи с проблемой звуковых отождествлений имен при славяно-иранском контакте можно было бы отметить, что основа имени радимичей, осмыслявшаяся как производная от антропонима — имени основателя племени *Радим* — (ср. польск. *Radom*), объясняемое иногда как сокращенное сложение *Radi-mirъ*), могла бы быть сопоставлена и с иранской скифской основой *radam-* из иранского *fratama* — <**pratama-* 'первый', употребляющейся в скифских царских именах, ср. 'Ραδαμόφουρτος (=скифск. **Radam-furt-*), 'первый сын, первенец', 'Ραδαμσάδιος (=скифск. *Radam-sad-*, 'первую радость (имеющий)'), 'Ραδάμασις (=скифск. *Radam-as-*), 'Ραδαμειστος (=скифск. *Radam-mižda-* 'первую мзду получающий'), 'Ραδαμφων и т. п.[48]

В случае принятия этого сопоставления со скифским, этноним радимичей оказался бы в числе других выше рассмотренных, в происхождении которых так или иначе сказывается ориентация на чужеязычный элемент.

При излагаемом толковании радимичи входят в круг славянских этнонимов, соотносимых с иранскими названиями, как хорваты и, вероятно, сербы. Иранское происхождение имени хорватов подтверждается наличием имени χορόαυος в надписи из Танаиса[49]. При том, что само сопоставление кажется весьма правдоподобным, более подробное истолкование имени связано с рядом трудностей, вызванных необходимостью выбора одной из нескольких внешне сходных иранских основ (ср. авест. *haurvaiti* 'стережет', *haurvatat-* 'целостность', *hura* οδα- 'прекрасно сложенный', *hvar* 'солнце' в сложении с другими основами типа осет. *vat-* или *vac-* 'вестник', *hra-* < **sue-* в сложении с основами типа *urvaδa-* 'друг' или *aurvant-* 'отважный герой')[50]. Тем не менее это сравнение можно подкрепить и рядом других, с ним связанных. В самом Киеве имя горы *Хоревица* (и мифологического Хорива — одного из братьев основателя

---

[47] *Mayrhofer M.* Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Lief. 9. Heidelberg, 1957, S. 10—11.

[48] *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. М.—Л., 1949, с. 165; *Zgusta L.* Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Praha, 1955, S. 138—139 (§§ 186—190).

[49] *Latyshev V.* Inscriptiones antique orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae, 1890, II, N 430(8), 445 (220p), ср. χοροαυον, там же, N 445 (5, 20).

[50] См.: *Vasmer M.* Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven I. — В кн.: Die Iranier in Südrußland (Veröffentlichungen des Balt. und Slav. Inst. a.d. Univ. Leipzig, N 3) Leipzig, 1923, S. 56; *Zgusta L.* Op. cit., SS. 169—170 (S 256); *Абаев В. И.* Указ. соч., с. 168; *Трубачев О. Н.* Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян. — Вопросы языкознания, 1974, N 6, с. 61; *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991; *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, 1. Zagreb, 1971, p. 691—692.

https://RodnoVery.ru

Киева Кыя) сопоставимо с авест. *haraiva*, др.-перс. *haraiva* как названием области Арианы, ср. авест. *hara*, *haraiti* как обозначение горы[51]. Для сопоставления с именем хорватов особенно интересно имя древней Арахозии — др.-перс. *Harauvatis* (Бехистунская надпись, 1, 6), *Harauvatiyā* (там же, III, 12, 13) и т. д. Это слово довольно точно соответствует названию хорватов за одним исключением: гласный первого слога не может этимологически соответствовать славянскому *ъ в *хъrvatъ, ср. др.-русск. *хървати* (название восточнославянского племени близ Перемышля). Иначе говоря, предположение о тождестве иран. *hara(u)vat-* со слав. *хъrvat-* можно было бы объяснить заимствованием первого с условной перекодировкой в относительно поздний период. Во всяком случае сходные же трудности встречаются и при сближении с единодушно принимаемым в качестве достоверного соответствия χορόαυος — **хъrvat-*.

Существенно, что этот этнонимический иранизм проник на запад далеко от той области, где могли совершаться непосредственные славяно-иранские контакты, ср. хорватов *-hrvāt* в Хорватии, словен. *pagus Crouuati* в Каринтии, греч. χαρβάτι в Аттике, Арголиде, др.-чеш. *Charwaty* в Чехии (ср. Хронику Далимила), сербо-лужицкое племенное название *Chruvati* и даже кашубское местное название *Charwatynia* (при др.-польск. *Charwaty*, местное название).

Несколько менее широко распространен другой этноним, *сербы*, нередко употребляющийся с названием хорваты[52]. Помимо сербов и хорватов в Югославии ср. сербов и хорватов в Древней Чехии и Лужице. Упоминаемую Константином Багрянородным форму Σερβίων (De adm. imp., 9) иногда считают искажением имени *сѣверъ*, *сѣверѧне* (характерно, что форма встречается при описании ежегодного полюдья, когда князь с дружиной выступают из Киева и взимают дань у племен, тяготеющих к периферии — кривичи, дреговичи, тиверцы и сербы-северяне). Позднее никаких следов имени сербов у восточных славян не обнаруживается.

Название сербов употребляется с названием хорватов. Многие ученые связывают с ним по происхождению название сербов. Тем не менее между ними много фонетических различий, которые пока не удается свести к единому источнику. Поэтому оправданы поиски объяснения этнонима сербы на других путях[53]. Пока что ни одно из решений не может считаться убедительным.

Непрозрачные или чужеземные названия восточнославянских племен включают и тиверцев и, возможно, отчасти уличей, ср. особенно форму *улучи*,

---

[51] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян. — Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография. М., 1976, с. 121. См. там же об арм. *Horean* (с дальнейшей литературой вопроса).

[52] Ср. о возможной связи этих этнонимов: *Grégoire H.* L'origine et le nom des croates et des serbes. — Byzantion, 1944—1945. N 17.

[53] Ср., например, *Трубачев О. Н.* Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье. — Вопросы языкознания, 1977, N 6, с. 26. Однако и это объяснение предполагает весьма гадательную эмендацию (*Serbi* вместо *Serri*) и встречается с некоторыми другими сложностями (объяснение второй половины слова). Если отождествлять *Serbi Cephalotomi* Плиния, то напрашивается аналогия с другим названием славянского племени **lupi-golva* (ср. др.-чеш. *Lupiglaay* Баварского географа *Luppoglau* в Словении, сербо-хорв. *Lupo-glav*, поднепровский гидроним *Лупо-галова*).

https://RodnoVery.ru

улучичи, улутучи и т. д. Эти племена занимали крайнее юго-западное положение: а Оулучи Тиверьци. сѣдѧху бо по Днѣстру. присѣдѧху къ Дунаеви бѣ множьство ихъ. сѣдѧху бо по Днѣстру. или до морѧ [и] суть гради их. и до сего дне. да то сѧ звааху ѿ Грекъ. Великаѧ Скуфь (Лавр. лет. л. 5). Отрезанные степью от основного массива славянских племен и тяготеющие, видимо, к району Подунавья, эти племена упоминаются в летописи в связи с походами на Царьград Олега и Игоря (907 и 944 гг.). Неславянская форма племенного названия тиверцев подтверждается сообщением летописца: Тиверци. ѩже соуᵀ. толковины. си вси звахуть ѿ Грекъ Великаѧ Скоуѳ (Лавр. лет. 14об.). В летописном сообщении 944 г. тиверцы упоминаются в списке после перечисления славянских племен, замыкаемых кривичами, и перед названием тюрков-печенегов. Эти обстоятельства делают наиболее правдоподобной этимологию Менгеса, согласно которой этноним тиверцы образован от тюркск. **tiv-är* 'говорящий, переводчик' (ср. *толковины* в летописи), ср. тюркский корень *te-, ti-* 'говорить'[54]. Другое объяснение предполагает также неславянский характер этнонима, возводимого к древнему названию Днестра — Τύρας, Τύρης, ср. иранское название реки *Tīvrā*. В таком случае др.-русск. *тиверьци* сопоставимо с соседним *дунайци*[55].

Прохождение через тюркскую среду предполагается и для названия *уличи* в последней этимологии О. Н. Трубачева: формы *улучи, уличи* могут отражать тюркск. **uylüč*, **üglüč*, **öylüč*, которое могло бы быть трансформацией слав. **qglitji* и ее восточнославянского продолжения **ugličъ* (от **uglъ* < *qglъ*, угол между Южным Бугом и Днестром, ср. греч. Ὄγγλος, тюркск. *Budžak*, буквально 'угол')[56]. Каково бы ни было происхождение этого этнонима, для киевского летописца он, видимо, был непрозрачен, ср. обилие разных его написаний.

Если на восточной окраине славянского мира появляются этнонимы иранского происхождения, а на юго-западной — тюркского, то на крайнем западе восточнославянской территории, на Волыни встречается этноним германского происхождения — др.-русск. *дулѣби*, арабск. *dulâbe* (у Масуди). Ср.: Въ си же времѧна быша и ꙮбри ... си же добрѣ воеваху на Словѣнѣ. и примучиша Дулѣбы сущаѧ Словѣны. и насилье творѧху женамъ Дулѣпьскимъ ... [и] тако мучаху Дулѣбы (Лавр. лет., л. 4 об.).

Как и в случае с названиями хорватов и сербов, название дулебов отмечено и к западу, ср. др.-чеш. *dudlebi* (название западнославянского племени на юге княжества Славника по направлению к Австралии, Козьма Пражский, Chronica boemorum, 1, 27), словен. *Dudleby*, ср. *Deutleben* в Германии[57].

Дальнейшая история слова *дулеб* уже после исчезновения племени связана с появлением отрицательного оттенка значения. Именно в таком употреблении старое племенное обозначение дожило до настоящего времени, ср. в го-

---

[54] *Menges K. H.* The Oriental elements in the vocabulary of the oldest Russian epos. New York, 1951, p. 52 ff.; Jakobson R. Op. cit., vol.2, p. 644.

[55] *Vasmer M.* Untersuchungen..., S. 62; *Фасмер М.* Указ. соч., т. 4, с. 55.

[56] *Трубачев О. Н.* О племенном названии уличи. — В кн.: Вопросы славянского языкознания. М., 1961, с. 186—190.

[57] О возможных семантических интерпретациях германского сложного слова см.: *Трубачев О. Н.* Ранние славянские этнонимы..., с. 53 (герм. **daudlaiba* — 'выморочное наследство' применительно к землям, оставленным германцами).

https://RodnoVery.ru

ворах тульско-орловско-курско-рязанского ареала слово *дулёб, дулén* применительно к людям, имеющим физический недостаток (особенно относящийся к зрению), умственный или моральный или же занимающих низкое место в социальной иерархии: ср. курск. *дулеп, дулепка* 'человек с каким-нибудь физическим недостатком, уродством', калужск. *дулén* 'неповоротливый человек', курск., тульск., орлов., ряз. *дулёб* 'неотесанный человек'; рязанск., влад. *дулёб* 'слепой, косой, разноглазый', *дулебый, дулёбый* 'косой, разноглазый'; орловск. *дулёб, дулёбина* 'дурак, болван'; сарат., ворон. *дулéпъ* 'неповоротливый человек, батрак', *дулпéс, дульпес* 'бестолковый, глупый', ср. также польск. *duleb* 'болван' (вероятное восточнославянское заимствование); *дулéпь* 'батрак' и др.

В этих значениях *дулеб* выступало в качестве нелестной клички города Болхова Орловской губернии. По преданию, в пределах Подольского края в древности было Болховское княжество, в состав которого входила и Дулебская земля. О болховичах рассказывалось, что они наделены всяческими недостатками, богаты, но скупы. Эти их свойства и обозначались словом *дулёб, дулéн*[58]. Привлекает внимание использование этой основы в антропонимии, ср. белор. *Дулебенец* — по названию деревни *Дулебы*[59], а также топонимия и гидронимия с основой *Дулеб-* на территории Белоруссии (Минск., Могилевск. обл.): реки *Дулёба* и *Дулёбка*, села *Дулёбня, Дулёбы*[60]. Наконец, учитывая звуковую, а отчасти и семантическую близость названия дулебов с лит. *dùlbis, dulbis* 'неповоротливый человек', 'дылда', 'розвалень', 'вялый человек', 'размазня'; 'глупый','дурень', 'болван', 'простофиля', *dùlbezda* 'угрюмец', *dulbti, dulbsti, dulbšti, dulbinti* о плохой, ленивой, нескладной работе и т. п.[61], можно думать о разнообразных случаях притяжения или скрещения русск. *дулёб* (преимущественно в местах, где некогда были балты) со сходными балтийскими словами. Следует отметить, что балтийские языки сохраняют широкоразвитую семью слов этого корня с разными ступенями чередования (ср. лат. *dálba, délba, dìlba, dilbinèti*, латыш. *dalba, dàlbs, dęlbs*) и др.[62]

Аналогичное (как в русск. *дулёб*) семантическое развитие можно предположить в русск. *па-серб* 'пасынок' при связи его с этнонимом *серб* и родственными социальными терминами типа укр. *присéрбитися* 'присоединиться' (при тверск. *сéбриться* 'присосеживаться, подбираться') и т. п. Отношения между словами этой группы затемнены в силу постоянных связей со словами типа др.-русск. *сѧбарь* 'сосед, член одной общины', курск. диал. *себёр* 'крестьянин, участвующий в общественных собраниях' и т. п., имеющими другую этимологию, нежели этноним *серб*.

Превращение этнонима в нарицательное имя, обозначающее отклонение от нормы, в отличие от случая с дулебами в сторону преувеличения, представлено

---

[58] Словарь русских народных говоров. 1972, вып. 8, с. 253—254.

[59] См.: *Бірыла М. В.* Указ. соч., с. 140. Интересно, что имя *Дулеб* засвидетельствовано уже в 1535 г. См.: *Тупиков Н. М.* Словарь — древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903, с. 139.

[60] См.: *Жучкевич В. А.* Указ. соч., с. 113, карта N 6.

[61] См.: Lietuvių kalbos žodynas II, p. 815—816. Данные по литовской антропонимике см. в кн.: *Zinkevičius Z.* Op. cit., p. 138 (Dublys и др.).

[62] К этимологии этих слов и их славянским соответствиям ср. *Fraenkel E.* Litauishes etymologisches Wörterbuch. Göttingen, 1962, S. 81.

https://RodnoVery.ru

историей славянского названия аваров, обров (др.-русск. ед. ч. *овръ*, *обринъ*) в западнославянских языках и словенском, находившемся в контакте с ними на территории древней Паннонии. Ср. др.-польск. *obrzym*, польск. *olbrzym* 'исполин, великан', в.-луж. *hobr*, чеш. *obr*, словацк. *obor* и словен. *óbar* 'великан'. Представление в виде исполина, великана могло быть связано и с происхождением через фольклорный текст, возможные следы которого отразились и в летописном предании, ср. быша бо ѠбрѢ тѣломъ велици. и оумомь горди. и Бъ потреби ѭ. [и] помроша вси. и не Ѡстасѧ ни единъ ѡбъринъ. [и] есть притъча в Руси и до сего дне погибоша аки ѠбрѢ (Лавр. лет. л. 4 об.)[63]. Источник этого названия усматривают обычно в тюрк. *apar*, *abar/avar* (с возможностями различных семантических истолкований на тюркской почве).

Подобные предания существуют и о гибели *велетов-волотов*, имя которых также обозначало великанов. Они были приурочены к областям южнее Западной Двины. О волотах рассказывалось в фольклорных преданиях, часть которых попала и в старую литературу. Согласно старым представлениям, волоты — сказочные богатыри, отличающиеся большой силой, высоким ростом. Считается, что целый н а р о д волотов заживо ушел в землю. Их остатки усматривают в больших могилах — курганах, называемых *волотки*, *волотовки*[64], и в костях допотопных животных. Близки представления и об украинских *велетнях*, живших в горах или превращавшихся в скалы, ср. Давно то, дуже давно діялось, ще коли велетні жили в наших горах; Чи велет предвічний заклятий тут, ставши скалою, застряг (Франко)[65].

Мотив смерти велетов-волотов перекликается с отмеченным выше (при разборе этнонима валахи) значением корня **ŭel* — 'смерть', широко представленным, в частности, в балтийских языках (ср. обилие производных от этого корня топонимов и гидронимов в восточной части Литвы).

По-видимому, тот же корень еще раз возникает в связи с названием Волыни и ее обитателей *волынян*, ср. др.-русск. *велынѧне*. Летопись указывает их местоположение за бужанами, которые сидели по Бугу (послѣже же Велынѧне, Лавр. лет., л. 4 об.) и на земле, где раньше жили дулебы: Дулѣби живѧху по Бу гдѣ ныне Велынѧне (Лавр. лет., л. 5).

---

[63] Обращают на себя внимание следы метрического построения «притчи» об обрах, напоминающего метрику славянских исторических песен, ср.

погибоша аки ѡбрѢ
∪ ∪ | ∪ ∪

, что некоторые фрагменты рассказа об обрах унаследовали и отдельные черты звуковой структуры «прототекста», ср.: быша бо ѡбъръ ... и Бь потреби ѭ ... помроша ... погибоша ... придоша ...

[64] Словарь русских народных говоров, 1970, вып. 5, с. 65.

[65] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 63. Ср. там же о белорусских асилках — мифологических великанах, связывающихся со скалами и камнями, в которые они превратились. Возможно, речь идет о широком мифологическом мотиве наказания за гордость и хвастовство путем погружения в землю или превращения в камни, ср. былину о Святогоре и иранские эпические мотивы аналогичного типа (ср. осетинский нартовский эпос и рассказ о богатыре по имени *Snavidka* в «Авесте»).

https://RodnoVery.ru

В другой работе была прослежена судьба корня **u̯el-*, **u̯ol-* в названиях к западу от Днепра: Змиев Вал, название Днепровского порога βουλνη πραχ (у Константина Багрянородного), ст.-польск. *Wąwel*<**Wą-wel-*, польск. *Wawel* (в Кракове), ср. далее: чеш. *Volyně*, нем. *Wollin* в Поморье. Во всех этих случаях идет речь о приурочении основного мифа о поединке с противником Громовержца к соответствующему ландшафту. Существенно, что во всех этих случаях имеется противопоставление верха и низа: Краковская гора и Вавельский колодец, в котором живет дракон (ср. Гора и Подол в Киеве)[66]. В этом контексте естественно соотнести названия двух соседних территорий — Волыни и Подолии. Возможно, названия населения этих двух мест могли противопоставляться друг другу таким же образом, как гурали (*górali* в северных отрогах Карпат) полякам — жителям равнины (*pole*, откуда и *Polska* Польша).

Если в качестве культурного героя для Малопольши характерен мифологический персонаж *Крак* (как вариант трансформированного Громовержца), то для северных частей Польши (Великопольша и другие территории) — герой *Лях*, чье имя (*Lech*), как и соответствующий этноним (*lech*)[67], связывают с праслав. **lęda*, **lędina* как обозначением пустыни, нови, необработанной земли, пригодной для земледелия[68].

Зап.-слав. **lęda*, **lechi* еще для русского летописца было неотделимо от названия *пол-яне*: Словѣни же ѡви пришедше сѣдоша на Вислѣ. и прозвашасѧ Ляхове. а ѿ техъ ляховъ прозвашасѧ Поляне (Лавр. лет., л. 2 об. и 3).

Третье в этом ряду западнославянское мифологическое имя Чеха (*Čech*) и соответствующий этноним (*čech*) представляло собой не только фонетический, но и семантический коррелят к имени Ляха и этнониму ляхи, так как оно могло обозначать другой, отличный тип хозяйственного ландшафта и соответственно культуры[69].

Не случайно центром древнепольских объединений и раннегосударственных образований была Великопольская равнина (*lęda*). На такого рода землях было возможно становление нового хозяйственно-экономического уклада, с точки зрения которого более архаичный рутинный традиционный тип квалифицировали как проявление дикости, нецивилизованности.

Сходная ситуация особенно четко вырисовывается применительно к восточнославянской системе племенных обозначений. Начальная русская летопись создается в Киеве, в старом племенном центре полян, когда, по-видимому, еще было живо древнее племенное сознание и не был устранен антагонизм по отношению к соседним племенам[70].

Сразу вслед за описанием *полян* по Висле и на Висле летописец упоминает *полян* по Днепру и их ближайших соседей — *древлян* (а друзии Древляне за-

---

[66] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Мифологические географические названия..., с. 124 и сл.

[67] Традиция реконструкции по этнониму родоначальника племени, характерная для западных славян, оказывается и применима к вятичам и радимичам в летописи, а, может быть, и в предании о кривичах.

[68] *Jakobson R.* Reimwörter Čech—Lech. — In: Selected Writings. II. The Hague—Paris, 1971, p. 609.

[69] Там же. Несколько иначе об этих племенах см.: *Rospond S.* Struktura pierwotnych etnonimów słowiańskich. — Rocznik Slawistyczny, 1968, N 29, cz. 1, s. 22, 23 (**Lъstь* **Cъstь*).

[70] Ср. убийство Игоря у древлян.

https://RodnoVery.ru

не сѣдоша в лѣсѣх, Лавр. лет. 3) и *дреговичей* (а друзии сѣдоша межю Припетью и Двиною и нарекошасѧ Дреговичи, там же).

При анализе этнонимической панорамы начальной летописи прежде всего обращает внимание положительное выделение полян, жизнь и законы которых рассматриваются как норма, их противопоставленность древлянам, которые упоминаются обычно сразу же после полян и приводятся как пример дикости и нецивилизованности. Только о полянах сообщаются сведения *quasi*-исторического характера — легенда о Кие[71] и его братьях и апология ее перед лицом занижающей критики.

Наиболее отчетливо противопоставление полян древлянам проявляется во фрагменте Лаврентьевской летописи (л. 5): Полѧне бо своих ѡць ѡбычаи имуть. кротокъ и тихъ. и стыдѣнье къ снохамъ своимъ. и къ сестрамъ. к мтрмъ и к родителемъ своимъ. къ свекровемъ и къ деверемъ. велико стыдѣнье имѣху. брачныи ѡбычаи имѧху. не хожеше зѧть по невѣсту. но приводѧху вечеръ. а завътра приношаху по неи. что вдадуче. а Древлѧне живѧху звѣриньскимъ ѡбразомъ. жиоуще скотьски. оубиваху другъ друга. ѣдѧху всѧ нечисто и брака оу нихъ не бываше. но оумыкиваху оу воды двцѧ (далее описываются такие же дикие обычаи других племен).

Когда речь идет о самом ядре восточнославянских племен, то основной семантической мотивировкой этнонимов являются топографические характеристики. Особенно наглядно это проявляется в наименованиях *деревлян*, ср. Δερβλενίνοι у Константина Багрянородного, сидевших в лесах (ср. *Деръвьска земля*, *Деревьска земля*; *Дерева* в летописи). Этот этноним надежно связывается с индоевропейским названием 'дерева', собственно 'деревьев, леса'. Обозначение этнонима по принципу 'лесные люди' встречается и на крайнем западе славянской территории, ср. полабск. *Drewani*, и почти у границы восточных славян — в прусской Помезании из прусск. **Po-medjan*, собственно 'Полесье', от прусск. *medjan* 'дерево, лес'. По тому же принципу образовано и название соседнего Полесья, а также его жителей — *полещуков*. Ср. также герм. **Hult-sata* — 'лесовики'.

Древним можно считать не только семантический принцип называния, но и само употребление корня. Помимо деревлян и полабских древан ср. герм. *Tervingī* (из и.-евр. **deru̯-*), *Matrib(us) Alatervis*; галльск. *Vervāci* (имя племени), *Dervus* (название 'Дубового леса'), др.-брет. *Derventiō*, фрак. 'Ο-δρύ-σαι, Δρόσοι, *Dru-geri* (названия фракийских племен) и многочисленные топонимы типа прус. *Derwayn* (в Самландии).

К числу восточнославянских этнонимов, связанных с обозначением племен по характеру географического ландшафта, принадлежит др.-русск. дреговичи (при Δρουγουβῖται у Константина Багрянородного), ср. также Δραγουβῖται в Македонии. Название этимологизируется на основании названия 'болота, трясины, топи', общего для западной части восточнославянских диалектов и для балтийских языков, ср. белор. *дрыгва*, *дрэгва*, *дрыгвінá*, *дрáгвá*, *драгвá*, *драгнá*, *драгбá*, *дрігвá*, *дрыгбіна* и т. п.; укр. *драгнó* 'грязь, болото', *драгвá*, *дрягвá*, *драговинá*, *дряговинá*; смоленск., калужск. *дрегвá* 'топь, трясина, болото', смоленск. *дригвá*, *дрыгвéль*, брянск. *дрягвúна*, курск. *дряга*, смоленск., брянск. *дрáгва* 'топь,

[71] Ср.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Мифологические географические названия...

https://RodnoVery.ru

трясина, болото'[72]; лит. *dregvà* 'мокрые, примятые щепки; сгнившее упавшее дерево; старая рухлядь; большой, неуклюжий человек; бродяга', ср. *dregvóti* 'бродяжничать' (ср. к использованию этого корня применительно к человеку выше о *дулéб*), а также названия 'сырого места, топи, болота', как латышск. *drẽgzna* 'влажное место', лит. *drẽgnas* 'сырой, влажный', *drẽgti* 'мокнуть', *dìrgti* 'сыреть' и т. п.

Что касается внутренней формы названия полян, то в противопоставлении названия древлян и древичей эта форма связана со слав. **polje* как обозначением открытого места, пригодного для земледелия. Применительно к более ранней архаической системе **polje* противопоставлено названию 'дома' (как в заговорах, сказках и в эпосе) по принципу 'чужое, незащищенное, нецивилизованное, природное пространство' — 'свое, укрытое, культурное, возделанное пространство'[73]. В этом значении славянское **pol-* продолжает древнее индоевропейское **pol-*, обозначающее открытое широкое пространство (ср. лат. *palam* 'открытый', *plānus* 'плоский, ровный', *plānum* 'ровное место, равнина, плоскость', хеттск. *palḫi-* 'широкий, открытый', др.-инд. *pṛthivī* 'земля', арм. *hoł* 'земля' и др.). От этого индоевропейского корня образуются и этнонимы в древних индоевропейских языках, ср. *Pala* 'Пала', обозначение народа палайцев (древняя Малая Азия, первая половина II тысячелетия до н. э.) и, возможно, филистимляне (егип. *prst* из **pl-st-*), которых также связывают с анатолийцами[74], возможно, также иллир. *Polates* (Corpus Inscriptionum Latinarum, V, 8184), *Polenses* (там же, V, 8667), Πολάτης (Стефан Византийский). Характерно, что славянские топографические этнонимы по принципу обозначения и по корню восходят к типовым индоевропейским моделям, которые могли использоваться и как апеллятивы (ср. *Польша — поляне — поле* и т. п.).

По тому же семантическому типу, что и поляне, но от других корней образованы такие этнонимы, как герм. **Wangion-* 'поляне' (ср. *Ang(r)arii* 'луговые', кельт. **Magellī* 'поляне').

При архаичности моделей называния народа или племени по соответствующему семантическому признаку ('открытое широкое пространство') или 'дерево, лес' или 'болото') и некоторых корней (**d(e)reu-*, **pel-*) прозрачность внутренней формы таких названий, как *д(е)ревляне*, *поляне* не позволяет точно определить их хронологию. Такие названия могли и заново образоваться от соответствующих апеллятивов. Мы реально наблюдаем этот процесс в образовании наименований жителей по данной местности.

---

[72] Словарь русских народных говоров, вып. 8, с. 181—182, 227; *Гринченко Б. Д.* Словарь украинского языка. К., 1907, т. 1, с. 439, 450; *Бялькевич І. К.* Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. Мінск, 1970, с. 158; *Сцяшковіч Т. Ф.* Матэрыялы да слоўніка Гродзенскай вобласці. Мінск, 1972, с. 152; *Яшкін І. Я.* Беларускія геаграфічныя назвы. Мінск, 1971, с. 61; К соответствующей топонимике (включая и микротопонимы типа *Дрыгва*, сеножать) см.: Мікратапанімія Беларусі, с. 76; *Жучкевич В. А.* Указ. соч., с. 108—110. Ср.: *Толстой Н. И.* Славянская географическая терминология. М., 1969, с. 177—179; *Невская Л. Г.* Балтийская географическая терминология. М., 1977, с. 114 и сл.

[73] В этом плане показательна возможность приурочения полян и к горам: Полѧномъ же жившимъ ѡсобѣ по горамъ (Лавр. лет., л. 3); имеются в виду Киевские горы.

[74] *Kitchen K. A.* The Philistines. In: Peoples of Old Testament times. Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 53—78.

https://RodnoVery.ru

То же можно сказать о славянских этнонимах, образованных от других основных топографических объектов, ср. **rěcane* — **rěka*, **beržane* — **bergъ*, **ezeriti*, **ezerci* — **ezero*, **pomorjane* — **morje*) (ср. кельт. *morinī* с тем же значением). В этом смысле подобные названия сами по себе не дают точных указаний на географическую и топографическую локализацию. Иное дело — этнонимы, содержащие в себе указание на конкретный географический объект, чаще всего реку, ср. **bužane* — Буг, **moravjane* — Морава, **obodriti* — Одра, **polabi* — Лаба, Эльба, **sprevjane* — Спрева, **strumjane* — Струма, **visl̓ne* — Висла и т. д. Ср. к типу образования **ob-odriti* такие параллели, как кельт. **Ambidrāvī* 'племя по обе стороны Дравы'; **Ambi-sontes* 'племя по обе стороны Изонты', *Amb-arrī* 'племя по обе стороны реки Арар', а также параллели более широкого характера, касающиеся образования этнонима по гидрониму, ср. кельт. *Sēquāni* 'жители (берегов) Сены', **Raurīcī* 'жители (реки) Рур', герм. **Amsiwarjōz* 'жители по реке Эмс', **Hasuarjōz* 'жители по реке Хазе', иллир. Ναρήνσιοι 'жители (по реке) Нарон', *Autariatae* 'жители (с реки) Тара'.

В связи с приведенными этнонимами географического характера следует отметить также и наличие аналогий славянских названий с префиксальным **po-* типа прус. *Po-mesani* (**Po-mediani*), *Po-gesani* (**Po-gudiani*) при возможных соответствиях в других индоевропейских языках, ср. шугн. *Pomēr*, руш. *Pōmir* 'Памир' из предполагаемого сложения приставки (**po-* > *pa-*, ср. в другом, более сложном варианте **poro-* > **pāra-*) с последующей основой типа греч. -μορ- в γεω-μόρος 'получивший участок при разделе земли', ср. герм.-др.-англ. *mǣre* 'граница' (или в другом варианте — иранск. **mārga-*, др.-англ. *mearc* 'граница, район, межа'[75], ср. германский этноним *Markomann* 'жители пограничного леса'[76]). При сопоставлении с этими названиями можно было бы предложить и несколько иное понимание названия *Pomerania*, ср. нем. *Pommern*, обычно сопоставляемой с польск. *Pomorze* 'Поморье', но в принципе допускающей и выявление созвучной основы **mer-* (или, может быть, архаического использования основы **mor-* в значении 'предел').

Сам принцип образования этнонимов, антропонимов и топонимов с помощью индоевропейского **po-* весьма распространен не только в славянских и балтийских языках, где остается живым средством, но и в ряде других языков, видимо, иранских (ср. приведенное название Памира и др.), анатолийских (ср. *Pa-lukka* 'житель Лукка — Ликии или Ликаона', известное в египетской передаче[77], и др.).

Как видно из вышеизложенного, проблема противопоставления 'своего' 'чужому' в этнонимии была очень актуальна и нашла непосредственное отражение в семантике этнонимов и племенной идеологии, сказывавшейся в мифологизированном образе 'чужого соседа'. Естественно, что образ 'предела',

---

[75] Ср. *Герценберг Л. Г.* Морфологическая структура слова в древних индоевропейских языках. М., 1972, с. 48 (ср. также рецензию *В. И. Абаева*. Вопросы языкознания, 1974, N 5, с. 132; *Эдельман Д. И.* Географические названия Памира. — В кн.: Страны и народы Востока, 1975, вып. 16, с. 43).

[76] Прусск. **Po-mediani*, учитывая близость к продолжениям праславянского корня **medio-* (ср. рус. *межá*), также могло восприниматься как 'пограничные жители', ср. *рубеж* как обозначение 'границы', первоначально 'вырубленного леса'.

[77] *Kitchen K. A.* Op. cit., p. 72, n. 30.

https://RodnoVery.ru

'границы' был не менее актуален как для обозначения 'крайних' территорий распространения славян, так и для обозначения внутриплеменных границ. История более поздних миграций славян и колонизации новых территорий свидетельствует об исключительном обилии топонимов, включая микротопонимию со значением 'рубеж', 'предел', 'граница'.

Естественно, что такого рода обозначения не были привилегией и особенностью только славянской топографии и этнонимии. По-видимому, в непосредственной связи со славянскими территориями находится балтийское обозначение предельного или крайнего пограничного племени и соответственно земли, ср. Γαλίνδαι Птолемея (III, 5,9) на крайнем юго-западе балтийской территории; ср. также у Дюсбурга: Terra Prussie in XI partes dividitur... Decima G a l i n d i a, in qua G a l i n d i t a (Scriptores Rerum Prussicarum, I, 51) и *Голядь* Лаврентьевской (1058 г.) и Ипатьевской (1147 г.) летописей на крайнем востоке на Протве. Названия того же корня предполагаются в этнониме *Golensici* — названии славянского племени на северных склонах Судет у Баварского Географа и, возможно, в названии *Галиции*, которая обычно сопоставляется с названием *галица* 'галка'. Тем не менее, учитывая близость балтийского этнолингвистического элемента[78], внутреннюю форму названия *Украина, украинец*, можно думать, что и название Галиции, известное нам в поздней латинизированной форме, некогда содержало тот же корень **gal-* в значении 'предел'. Этот корень и за пределами балтийского ареала выступает как распространенный географический апеллятив, в частности, как обозначение болота (ср. полесск. *ґал', ґáло, ґáла, ґáлисто* болото и т. п.). Ср. в связи с этим 'болотных' дреговичей, обитавших именно на этой территории.

При анализе славянских этнонимов и соответствующих территорий полезно помнить не только о случаях проникновения элемента, принадлежащего одному языку, в другой, как в разобранном примере, но и устойчивые для данной территории семантические модели, которые могут воплощаться средствами разных языков. В частности, к этой категории могут, видимо, принадлежать цветовые обозначения территории и соответствующего населения, ср. противопоставление Б е л о й Руси — при обозначении балтийцев, хотя и в поздней традиции, термином 'белый' (лит. *baltas*, латышск. *balts*) — Ч е р н о й и Ч е р в о н н о й[79].

Существует мнение, что геродотовские Μελάγχλαινοι 'обладающие черными одеждами' отражают первый этап традиции цветового обозначения некоего этноса на этой территории, ср. позже *черные клобуки, Чернигов* и т. д. Первый член этого цветового противопоставления отражен в этнониме *Хровате Бѣлии* ('Белые хорваты', Лавр. лет., л. 2—3) или Βελοχρωβατοι у Константина Багрянородного (о племени на верхней Висле близ Кракова).

Такие обозначения по цветовому признаку предполагают систему оппозиций, где могут быть выражены не все члены и где реальная мотивировка цветового обозначения может отсутствовать. Кроме того, цветовое обозначе-

---

[78] Ср. лит. *gãlas*, латышск. *gals* 'конец' (с различными производными значениями, включая 'черт', 'нечистый дух'), ср. племенные и территориальные обозначения типа *Latgale, Zemgale* и т. п.

[79] *Mańczak W.* Biała, czarna i czerwona Ruś. — Int. J. of Slavic linguistics and poetics, 1975, v. 19, N 2, p. 31—40.

https://RodnoVery.ru

ние интерпретируется как указание на положение данного племени относительно другого родственного или же на отношения между ними другого характера, в частности, социальные (ср. многочисленные типологические параллели).

Выше рассмотрены примеры, относящиеся прежде всего к восточнославянской области и соседним территориям, поскольку для авторов было существенно рассматривать совокупность этнонимических фактов на этой территории как единое целое, где одни элементы связаны или определяются другими. Это, в свою очередь, означает, что многие этнонимы, будучи определены безотносительно к другим (например, чисто этимологически, без учета системных отношений с другими этнонимами и вне рассмотрения характерных особенностей данной территории, взятых также и в относительном плане), не могут выявить в полной мере внутреннюю специфику, внутренние мотивы данного названия. Примеры из других ареалов привлекались спорадически, главным образом в связи с генетическими и типологическими параллелями к восточнославянским этнонимам.

В этой работе основной задачей было выявление ведущих актуальных тенденций в процессе этнического наименования. Важна была не только хронологическая и языковая стратификация этих этнонимов, но и выявление некоторых типовых моделей их образования. Естественно, что дальнейшая разработка этой проблемы связана с привлечением славянской этнонимии других территорий, с более детальным обращением к этнонимии Древней Руси (с выходом в область наименования отдельных групп населения по разным локальным признакам) и, наконец, с последовательным сопоставлением славянского этнонимического типа с данными других индоевропейских традиций. Во всяком случае, уже сейчас можно говорить о глубоком структурном сходстве славянской этнонимии с этнонимами ряда соседних индоевропейских территорий, хотя точно провести границу между типологическим и генетическим сходством представляется затруднительным.

https://RodnoVery.ru

Н. И. Толстой

Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет»

Этническое самосознание есть результат самопознания, определенного понимания, ощущения, иногда и изучения своей этнической принадлежности, этнических особенностей, складывавшихся и сложившихся в течение веков. Эти особенности в основе своей носят разный характер, они могут быть по преимуществу религиозного (конфессионального), лингвистического, этнографического, этатического (государственного) и географического свойства, но все они относятся к этносу, к человеческому социуму и потому являются характерными признаками и показателями этноса. Каждый представитель этноса сознательно или несознательно оказывается обладателем этих признаков, которые выявляются более четко в результате противопоставления другим признакам, в результате ощущения или осознания «своего» или «чужого» либо в пределах одного «своего» этноса, либо вне этих пределов, в другом этносе. Каждый этнос уже на раннем этапе своего развития обладает целым рядом дифференциальных признаков, образующих некий «пучок признаков», построенный по иерархическому принципу в виде некоторой лестницы, концентрических кругов или фигур с последовательно распадающимися сегментами. Притом сам набор признаков может исторически изменяться. Нетрудно заметить, что нами используется лингвистическая терминология, возникшая на основе фонетических наблюдений начала 30-х годов, однако, как известно, она давно применяется и как формально-логическая ко многим объектам нелингвистического характера.

Время возникновения «Повести временных лет»—XII век, когда на политической карте Европы вырисовывались славянские государства, уже имевшие свою державную традицию, — Польша, Чехия, Сербия, Русь (Киевская Русь). Именно в киевской монастырской среде, за столетие до монгольского нашествия, проявился яркий интерес к отечественной истории и появилось понятие отечества — Русской земли, понятие, со временем ставшее важным компонентом достаточно сложной структуры этнического (национального) самосознания. Вероятно, такая структура была характерна не только для зародившегося древнерусского этноса, но и для других славянских этнических

https://RodnoVery.ru

групп — народов, приобретших к тому времени опыт государственного строительства. Об этом мы можем судить по целому ряду источников, в том числе и по хроникам Галла Анонима и Козьмы Пражского, но наследство киевского хрониста и его взгляды, касающиеся славянской, преимущественно восточнославянской этнической ситуации, по своей полноте и цельности уникальны.

Обратимся к свидетельствам Нестора Летописца, многим хорошо известным и неоднократно комментированным, но не рассматривавшимся под интересующим нас углом зрения.

Начнем со знаменитого отрывка о славянской прародине:

Во мнозѣхъ же временѣхъ сѣли суть Словѣни по Дунаеви, гдѣ есть ныне Оугорьска земля и Болгарьска. [И]ѿ тѣхъ Словѣнъ разидошася по землѣ, и прозвашася имены свѡими, гдѣ сѣдше, на которомъ мѣстѣ. Ꙗко пришедше, сѣдоша на рѣцѣ имянемъ Марава, и прозвашася Морава, а другии Чеси нарекоша; а се ти же Словѣни: Хровате Бѣлии и Серебь и Хорутане. Волхомъ бо нашедшемъ на Словѣни на Дунаискыя, [и] сѣдшемъ в ни и насилящемъ нмъ. Словѣни же ѡви, пришедше, сѣдоша на Вислѣ, и прозвашася Ляхове, а ѿ тѣхъ Ляховъ прозвашася Поляне: Ляхове другии Лутичи, нии Мазовшане, нии Поморяне. Такоже и ти Словѣне, пришедше и сѣдоша по Днѣпру, и нарекошася Полане, а другии Древляне, зане сѣдоша в лѣсѣ; а другии сѣдоша межю Припетью и Двиною, и нарекошася Дреговичи: [нии сѣдоша на Двинѣ и нарекошася Полочане] рѣчьки ради, яже втечеть въ Двину, имянемъ Полота, ѿ сея прозвашася Полочане: Словѣни же сѣдоша ѡколо езера Илмеря, [и] прозвашася свѡимъ имянемъ, и сдѣлаша градъ, и нарекоша Новъгородъ; а другии сѣдоша по Деснѣ и по Сѣли и по Сулѣ, и нарекоша Сѣверъ. [И] тако разидеся Словѣньскии ꙗзыкъ, тѣмже и грамота прозвася Словѣньскаꙗ (*ПСРЛ*, I, стлб. 5—6).

Ограничимся минимальным комментарием к тексту. Летописец перечисляет все известные ему славянские племена и народы (возможно, это были крупные племена или племенные объединения, ставшие впоследствии народами). С точки зрения наших современных представлений об основном славянском этническом членении кажется странным неупоминание *русских*, *болгар*, *лужичан*, *полабян*. Неясно, о каких хорватах идет речь, скорее всего о южнославянских, так как они находятся в одном ряду с сербами и словенцами — «хорутанами». Но существенно, что поляки названы двумя именами — *ляхи* и *поляне*. Этноним *лях* сохранился почти до наших дней. Существенно и то, что летописец относит к ляхам не только *полян*, но и *мазовшан*, *поморян*, *лутичей* (*ободритов* он не упоминает)[1]. Лехитская языковая группа описана полно. Более дробно определены только восточные славяне, у которых сохранялся этноним *словѣне* (в районе Новгорода) и к которым относятся *поляне*, *древляне*, *полочане*, *север*. В другом отрывке летописи Нестора находим *ра-*

[1] По Нестору, *мазовшане* — еще не *поляне*. И те, и другие — от *ляхов* («**ѿ тѣхъ Ляховъ прозвашася полане**» и «**Ляхове другии ... мазовшане**»). Нестор рисует такой путь отпочкования от славянского целого: *словѣни — ляхи — мазовшане*. Тот факт, что *полянами* — поляками стали называться и другие родственные племена, не единичен. *Хорутанами* вплоть до XIX в. часто называли всех словенцев.

https://RodnoVery.ru

димичей, вятичей, кривичей и др. Киево-Печерский монах подчеркивает, что все перечисленные племена относятся к единому славянскому племени, славянскому корню: «**Словѣни же ови пришедше сѣдоша...**» на Висле, по Днепру, около Илмеря, или «**а се ти же Словѣни: Хровате Бѣлии и Серебь и Хорутане**» и т. п. В одних случаях, согласно Нестору, славяне получали еще новое имя, новый этноним по принципу: «**гдѣ сѣдше на котором мѣстѣ**» — *мораване, полочане* «**рѣчьки ради... имѧнемъ Полота**», *древляне* «**зане сѣдоша в лѣсѣ**ˣ»; в других случаях, опять же согласно Нестору, они сохраняли свой первоначальный общий этноним, как было с теми славянами, которые «**сѣдоша около езера Илмерѧ**», т. е. с новгородскими словенами.

Таким образом, в «Повести временных лет» четко противопоставляется общеплеменное название (*словѣне*) частноплеменному названию (*древляне, мазовшане* и т. п.), но в ряде случаев имеется и некое среднеплеменное звено и его название, в будущем народ, народность (*ляхи, чеси, серебъ*).

Кратко проанализированный нами фрагмент Лаврентьевской летописи может быть дополнен близким по содержанию текстом из того же источника:

...бѣ единъ ꙗзыкъ Словѣн'скъ. Словѣни же сѣдѧху по Дунаеви ихже пріꙗша Оугри и Марава [и] Чеси и Лѧхове и Полѧне ꙗже нынѣ зовомаꙗ Русь, симъ бо первое преложены книги Маравѣ ꙗже презвасѧ грамота Словѣньскаꙗ ꙗже грамота есть в Руси и в Болгарѣˣ Дунаискихъ (*ПСРЛ*, I, стлб. 25—26).

В этом отрывке вновь отмечается единство славянского племени. При этом можно вспомнить, что вплоть до начала XIX в. словом *язык* в России обозначался и *язык* 'lingua', и *язык* 'народ, populis' (ср.: «Нашествие Наполеона и двунадесят язык»). Тем самым Нестор подчеркивает единство трех этнических показателей-признаков — славянского племени, языка и письменности (грамоты). Несомненный интерес представляет и утверждение, что *поляне*, в данном случае не *поляне* польские, а восточнославянские — стали впоследствии называться *Русью*. Однако эта проблема в целом достаточно сложна, и одного свидетельства для ее решения недостаточно. Даже рассмотрение всех примеров из «Повести временных лет» с употреблением этнонима или хоронима *Русь* потребовало бы отдельного объемистого исследования. Все же следует сказать, что, судя по летописи Нестора, в его время название *Русь* относилось во многих случаях не к мононациональной этнической единице, а скорее к полиэтническому образованию — государственному, военному (дружинному), может быть. В этом отношении важно привести еще одно объяснение Нестора слова *Русь* в связи с описанием событий 882 г.: «**...сѣде Ѡлегъ кнѧжа в Киевѣ... [и] бѣша оу него Варѧзи и Словѣни и прочи прозвашасѧ Русью...**» (*ПСРЛ*, I, стлб. 23). Возникновению этнонима *русин*, позже *русский*, способствовало существование хоронима *Русьская земля*. Ему структурно противостоял термин *Словѣньская земля* и соответствующий ему этноним *языкъ Словѣньскъ* 'славяне, славянский народ'. Приведем для сравнения еще одно свидетельство:

Словѣньску же ꙗзыку ꙗкоже рекохомъ жиоуще sic! **на Дунаи придоша ѿ Скуфъ рекше ѿ Козаръ рекомии Болгаре, [и] сѣдоша по Дунаеви, [и] населници Словѣномъ быша. Посемъ придоша Оугри Бѣлии [и] наслѣдиша з'млю Словѣньску; си бо Оугри почаша быти пр(и) Ираклии цр҃и...** (*ПСРЛ*, I, стлб. 11).

https://RodnoVery.ru

Видимо, этноним *болгаре* Нестор Летописец еще не воспринимал как славянский.

В связи с этим уместно напомнить, что в древности и в наше время помимо этнонимов бытовали и бытуют названия жителей по их принадлежности к государству, к стране, которая может быть моноэтнической (моноциональной), и тогда название страны и название этноса обычно совпадают, и полиэтнической (полинациональной), и тогда названия страны и ее жителей могут быть разного происхождения: по этнической принадлежности правящего верхнего слоя (*болгары*), по территориальному принципу (ср. современные *славяне-македонцы* или *славяне-далматинцы*), по исторической преемственности (ср. *ромеи* 'византийцы' по Византии — «второму Риму»). Исторически ситуация может меняться. Так, вероятнее всего, тюркский этноним *болгары*, пройдя через стадию этнополитонима, т. е. названия жителей государства, стал снова этнонимом, но уже славянским. Летопись Нестора отражает два первых этапа: «...придоша от Скуфъ... рекомии Болгаре сѣдоша по Дунаеви» (*ПСРЛ*, т. I, стлб. 11) и «...гдѣ есть ныне Оугорьска земля и Болгарьска...» (там же, стлб. 5).

Ценность свидетельств Нестора Летописца, касающихся этнонимов, хоронимов, этнического самосознания и этнической ситуации, заключается еще в том, что автор летописи охватывает довольно большой и важный период истории славян — дохристианский и раннехристианский, хотя вообще, согласно традиции византийских хроник, он начинает свое повествование от Всемирного потопа и кончает событиями, очевидцем которых он мог быть сам («...недаром многих лет свидетелем Господь меня поставил»—А. С. Пушкин).

Еще один признак этноса, который, вероятно, на Руси до Крещения не был этническим, но после 988 г. стал таковым, — это признак религиозный, признак принадлежности к определенной вере. В противопоставлении иноверцам он обычно оказывается решающим, оттесняя другие этнические признаки на второй план. Тем самым религиозный признак в определенные исторические периоды и в определенных условиях становится главенствующим в иерархии дифференциальных этнических признаков.

Автор «Повести временных лет» не обходит своим вниманием и эту сторону интересующей нас проблемы. Так, описывая мир князя Игоря с византийским царем Романом в 945 г., он сообщает, что люди князя русского клялись по-разному—одни у идола Перуна, другие—в храме св. Ильи:

...и приде на холмъ кде стояше Перунъ [и] покладоша wружье свое и щиты и золото и Игорь роть и люди его єлико поганыхъ Рꙋс҃и а хр҃тан(ск)ую Русь водиша роть в цр҃кви ст҃го Ильи (*ПСРЛ*, I, стлб. 54).

Таким образом, языческая «поганая» Русь противопоставлялась Нестором Руси христианской. Но заключенный в 912 г. мир князя Олега с Византией описывается тем же Нестором как мир Руси с христианами: «...на оудержанне... w̃ многиx лѣт мє҃н хрестиани и Рꙋ҃ью выбышюю любовь» (там же, стлб. 33). А договоренность между сторонами относительно убийств определена в том же документе так: «...аще кто оубьеⷮ или хрестьанина Рꙋси҃ или хрестьанинъ Роусина да оумреⷮ» (там же, стлб. 34).

https://RodnoVery.ru

Эти отрывки текста интересны тем, что в них отмечен очень редко употребляемый летописцем термин *русин*, который противостоит термину *христианин*, а не *грек*, как можно было ожидать и как он использован в другом случае в связи с теми же событиями: «**Посла моу^жи свои Ѡлегъ построити мира и положити рѧ^д межю Роу^с и Грекы**» (там же, стлб. 32). Видимо, термин *русин* означал жителя русской земли — русского государства и мог применяться не только к славянину, но и к варягу или чухонцу (к Чуди или Мери). Как пример можно привести свидетельство, помеченное 882 г. (эта дата более чем на столетие предшествует дате крещения Руси): «...**сѣде Ѡлегъ кнѧжа въ Киевѣ [и] бѣша оу него Варѧзи и Словѣни и прочи прозвашасѧ Русью се же Ѡлегъ нача городы ставити...**» (там же, стлб. 23).

Что касается термина *хрестианинъ*, употребляемого Нестором в определенном историческом контексте IX в., то он после крещения Руси в конце X в. стал применяться и к восточным славянам, в массе своей земледельцам, и дожил до наших дней как социальный, классовый термин. У южных славян в условиях турецкого мусульманского господства религиозная принадлежность могла восприниматься как признак этнический, и потому еще в XIX в. в Македонии славяне-македонцы на вопрос, кто они, отвечали: «Ние сме ри́стјани». Именно в этих условиях произошло противопоставление религий по национальному признаку (ср. серб. *турска вера* 'мусульманство' и *српска вера* 'православие'; то же болг. *турска вя́ра*); этноним *турчин* стал применяться к мусульманам, даже если у них родной язык сербский. Современная ситуация в Югославии с ужасающей убедительностью показывает, насколько значим и доминантен религиозный признак в определении национальной принадлежности. Нестор Летописец в свое время также четко делил все этносы на две части: на часть, принадлежащую христианскому миру, и часть, не относящуюся к нему. В летописях того времени ничего не говорится о разделении церквей, о православном и католическом вероисповедании и о какой-либо дифференциации этноса по этому признаку.

Что касается дифференцирующих признаков на низшей ступени этнической градации, на ступени частноплеменной, то здесь, надо полагать, они выражались в диалектных особенностях, которые, однако, Нестором Летописцем или не воспринимались как различительные черты, или просто не отмечались. Зато Нестор ярко ощущал и отмечал этнографическую специфику различных восточнославянских племен, воспринимал местные обычаи как отличительные признаки и писал о них довольно подробно:

Имѧху бо обычаи свои и законъ ѡць свои^х и преданьꙗ кождо свои иравъ. Полѧне бо свои^х ѿць ѡбычаи имуть кротокъ и тихъ и стыдѣнье къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ къ мт҃рмъ и к родителемъ своимъ к свекровем^ъ и къ деверемъ велико стыдѣнье имѣху брачи^ы и ѡбычаи имѧху не хоже^ше зѧть по невѣсту но приводѧху вечеръ а завътра приношаху по неи что вдадуче а Древлѧне живѧху звѣриньскимъ ѡбразомъ жиоуще скотьски оубиваху другъ друга ꙗдѧху всѧ нечисто и брака оу нихъ не бываше но оумыкиваху оу воды дв҃цѧ и Радимичи и Вѧтичи и Сѣверъ ѡдинъ ѡбычаи имѧху живѧх^у в лѣсѣ ꙗкоже [и] всѧкии звѣрь ꙗдуще все нечисто [и] срамословье в ни^х предъ ѡтьци и предъ снохами [и] браци не бываху въ ни^х и игрища межю селы схожахусѧ на игрища на плѧсанье и на всѧ бѣсовьскаꙗ игрища и ту оумыкаху жены собѣ с

https://RodnoVery.ru

неюже кто съвѣщашеся имяху же по двѣ и по три жены [и] аще кто оумряше творяху трызно надъ нимъ и по семь т^в^оряху кладу велику и възложахуть и на кладу мр҃твца сожьжаху и посемь собравше кости вложаху в судину малу и поставяху на столпѣ на путе^х^ еже творять Вятичи и нынѣ си же творяху ѡбычая Кривичи [и] прочии погании не вѣдуще закона Бж҃ꙗ но творяще сами собѣ законъ (*ПСРЛ*, I, стлб. 13–14).

Подведем итоги. Цитированный нами материал, при всей его фрагментарности (фактически он гораздо обильнее), позволяет прийти к выводу, что этническое самосознание Нестора Летописца следует рассматривать как довольно сложную и цельную систему, состоящую из иерархически упорядоченных компонентов. Каждый компонент в отдельности обнаруживается в биографии автора «Повести временных лет». Автор был христианином, и этим определялся весь его жизненный подвиг, славянином, полянином, так как Киево-Печерский монастырь был духовным центром полян и Русской земли. Русская земля была его страной, государством, а киевские князья были его князьями. Изъятие из этой системы-лестницы хотя бы одного компонента нарушило бы общую картину и значительно изменило бы ее. У Нестора Летописца было религиозное сознание (христианское), общеплеменное (славянское), частноплеменное (полянское) и сознание государственное (причастность к Русской земле). Среднеплеменное сознание его — русское — еще созревало и не занимало ключевой, доминирующей позиции.

Таким образом, для характеристики славянского самосознания IX—XII вв. можно предложить условную парадигму или сетку-модель со следующими компонентами-показателями:

1. Религиозный показатель: христианин — язычник;
2. Общеплеменной показатель: славянин — не славянин;
3. Среднеплеменной показатель: лях — не лях;
4. Частноплеменной показатель: мазовшанин—не мазовшанин;
5. Государственный показатель: поляк — не поляк.

Парадигма эта гетерогенная, так как гомогенны только племенные показатели (обще-, средне- и частноплеменные), а религиозный и государственный показатели являются как бы привнесенными, дополнительными к родовому древу. Они — как бы небо и земля для этого древа, если подобная метафора допустима и удачна. Поэтому государственный показатель — не низший, а как бы привнесенный извне. В процессе исторического развития тот или иной показатель (или даже два и более показателя) становится доминантным, и эта смена доминант и их взаимного соположения характерна для истории и развития национального самосознания каждого славянского народа. В эпоху Нестора Летописца среднеплеменной показатель (*русин*) для его народа лишь вырисовывался, формировался; впоследствии он занимал доминирующее положение. Можно предположить, что со времен Нестора Летописца и до наших дней общеплеменной показатель (*славяне*) никогда не был доминирующим, всегда был сопутствующим или даже в отдельных славянских регионах отсутствовал. Однако, если вспомнить о польском сарматизме XVI века, хорватском иллиризме того же XVI века и южнославянском иллиризме XIX века, такое утверждение может оказаться сомнительным.

https://RodnoVery.ru

Я беру на себя смелость сказать, что подобная система-шкала национального самосознания существует и реализуется в идеологии и практике отдельных представителей славянства до сих пор. Относительно недавно я постарался вникнуть в духовно-поэтический мир русского поэта XX в. Николая Клюева, отраженный в его трагической поэме «Погорельщина». И я могу с уверенностью сказать, что Клюев ощущал себя причастным одновременно к нескольким духовным и в то же время географическим мирам: к миру почти вселенской Правды и непротивления злу злом (это роднит его с Львом Толстым), к миру Саронских гор, Индийского поморья, Лидды града — Владычицы Одигитрии, затем к христианскому миру, к православию, к старообрядчеству, к славянской традиции («крепкая кириллица слов»), ко всему русскому и опять славянскому («Русский сад — мужики да бабы. От Норвеги — до смутной Лабы») и, наконец, к своему кровному, исконному севернорусскому олонецкому («Порато баско зимой в Сиговце!»). Столь же широк и клюевский диапазон языка: от церковнославянизмов до олонецких диалектизмов. Клюевская парадигма шире, чем предложенная нами, однако она содержит все компоненты нашей парадигмы как основные. Подобным образом можно было бы рассмотреть культурно-этнический мир Есенина и многих других русских и славянских писателей.

В завершение можно сказать, что проблема этнического и национального самосознания — это во многом культурологическая проблема. Она касается прежде всего носителей культуры, их понимания «своего» и «чужого», которое исторически меняется, их способности ощущать себя причастными к нескольким культурам или культурным слоям одновременно, возможности совмещения нескольких культур в одной интеллектуальной среде. Проблема этнического самосознания не может рассматриваться без постановки вопроса о личности, личности не только в персоналистическом, но и в «евразийском» смысле этого слова. Но все сие требует отдельного и специального рассмотрения.

https://RodnoVery.ru

А. А. Гиппиус

«Повесть временных лет»: о возможном происхождении и значении названия

Название «Повесть временных лет»[1] настолько хрестоматийно, что как будто и не нуждается в специальной интерпретации. Между тем определение подлинного значения этого сочетания до сих пор остается проблематичным. Иллюзия его очевидности исчезает, как только встает вопрос о переводе и возникает необходимость выразить смысл заголовка средствами современного русского или любого другого языка. При этом обнаруживается, что, в отличие от большинства средневековых исторических сочинений, название Начальной летописи практически не поддается обычному переводу. Это, по-видимому, ясно сознавал И. И. Срезневский (*Срезневский* 1: 319), предложивший не столько перевод, скольку попытку описательно передать смысл названия: «рассказ повременный о прошедших годах».

Параллельно с таким прочтением издавна существовал другой вариант перевода названия ПВЛ: «Повесть древних (минувших, давних) лет». В его поддержку со всей определенностью высказался Н. К. Никольский. Возражая против перевода И. И. Срезневского, он писал: «В рассматриваемом со-

---

[1] Здесь и далее речь идет только о первой части названия памятника, который в древнейшем Лаврентьевском списке 1377 г. озаглавлен: **Се повѣсти временьныхъ лѣтъ, ѿкоудоу есть пошла Роускаа зем(л)а, кто въ Кневѣ нача первѣе княжити и ѿкоудоу Роускаа земля стала есть**. Определенная независимость первой части от целого, в ряде списков подчеркнутая постановкой после нее имени Нестора, позволяет рассматривать ее отдельно. Обращает на себя внимание варьирование по спискам форм единственного и множественного числа первого слова заглавия. Чтению **повѣсть** Ипатьевского, Радзивиловского и Академического списков соответствует вариант **повѣсти** Лаврентьевского, Троицкого и Хлебниковского. Поскольку оба варианта представлены в списках как Лаврентьевской, так и Ипатьевской группы, установить первоначальное чтение чисто текстологически не представляется возможным. Однако, учитывая большую тривиальность формы единственного числа в этом контексте, а также ее очевидную соотнесенность с такой же формой в следующей фразе (**се начнемъ повѣсть сию**), первоначальным следует, по-видимому, признать вариант **повѣсти временьныхъ лѣтъ**.

https://RodnoVery.ru

четании нельзя найти признака повременности или «хронологичности». «Повесть временных лет» — это рассказ о минувших или прешедших годах в смысле annorum temporariorum или ἡ τῶν προσκαίρων ἐνιαυτῶν διήγησις, т. е. «рассказ о событиях старых лет, изложенный в повествовательной форме» (*Никольский* 1930: 41). Такая трактовка названия позволила исследователю отнести его лишь к начальной части памятника, содержащей повествование о происхождении и древнейшей истории славян и Руси и вместе с некоторыми другими фрагментами ПВЛ рассматриваемой Н. К. Никольским как самостоятельное произведение. В настоящее время перевод «Повести минувших лет» является безусловно господствующим как в русской традиции, так и — в соответствующих вариантах — в переводах Начальной летописи на европейские языки. Аргументацию в пользу такого перевода см.: *Филин* 1949: 109, *Лихачев* 1950: 203.

Данный перевод, однако, весьма уязвим с лингвистической точки зрения. Предполагая возможные греческое и латинское соответствия названию ПВЛ, Н. К. Никольский никак не откомментировал того обстоятельства, что ни лат. temporrarius ни греч. πρόσκαιρος, нигде, как кажется, не зафиксированы в значениях 'древний, минувший'. То же относится и к славянскому прилагательному **врѣменьныи**. С данным значением оно не отмечено ни одним из исторических словарей русского языка, при том, что само прилагательное достаточно частотно. Не представлено данное значение и в диалектном словарном материале. Правда, Ф. П. Филин (1949: 109) ссылается на белорусское *времский* («долгий») и болгарское *временный* («долгий, продолжительный»), замечая, что эти значения «тесно связаны с понятием о прошедшем времени», но эти аналогии кажутся слишком отдаленными[2].

В подтверждение перевода «Повести минувших лет» часто ссылаются на Тверскую летопись, в которой заголовок ПВЛ читается в виде «Повести древних лет». «Составитель Тверской летописи в XVI столетии дает более точный перевод заглавия древнейшей части наших летописей, опираясь, повидимому, на идущее из XII в. понимание этого выражения» (*Филин* 1949: 109). Однако, как мы увидим в дальнейшем, позднейшие трансформации заголовка совсем не предполагали обязательного сохранения его первоначального значения.

---

[2] По мнению Д. С. Лихачева (1950: 203), прилагательное *временный* в значении 'прошлый' употреблено в Хронике Георгия Амартола, в заголовке **начало временныхъ царствъ**. Анализ соответствующего фрагмента не позволяет согласиться с такой трактовкой. Данный заголовок открывает в Хронике повествование о римской и византийской истории и имеет разночтения **начало ромѣнскыхъ цр҃ствии, римьскаго цр҃ства, временнаго цр҃ства** с подзаголовком **римьское прьвое** (*Истрин* 1920: 205). В греческом тексте имеем ἀρχὴ τῆς βασιλείας ρωμαίων (*Муральт* 1859: 213). Славянские разночтения можно было бы объяснить в контексте средневековых представлений о смене мировых царств, согласно которым вся история Рима и Византии мыслится как история одного царства. В таком случае заголовок **начало временныхъ царствъ** или **временнаго цр(с)тва** следовало бы понимать не как «начало прошлых царств», но, напротив, как «начало нынешнего, *со*временного царства». Не исключено, впрочем, что чтение **временныхъ** есть лишь испорченное **ромѣнскыхъ**. В любом случае видеть здесь значение 'прошлый, минувший' нет оснований.

https://RodnoVery.ru

Принципиально иной перевод предложил М. Ф. Мурьянов, по мнению которого в названии ПВЛ следует видеть отражение основополагающей для средневекового христианского сознания противоположности между «временным» и «вечным», наиболее ясно выраженной в словах апостола Павла: **Видима бо врѣменьна, а невидима вѣчьна** (2 Кор. 4, 18). Таким образом, считает М. Ф. Мурьянов, «"Повесть временных лет" говорит своим названием, что она — повесть лет земной преходящей жизни, лет времени, а не вечности. Такое название как бы напоминает о том, что кроме временных лет есть более существенная вечность, во имя которой в тексте летописи тщательно фиксируются закладки, строительство и освящения храмов, — этих частиц неба на земле» (*Мурьянов* 1978: 60). Оно подчеркивает, что «летопись — не священная история, изложенная Библией, но гражданская история» (там же). Такой же точки зрения придерживается Г. Хютль-Фольтер (1983: 192).

Однако и это прочтение заголовка ПВЛ лингвистически далеко не безупречно. Хотя, в отличие от значений 'древний, давний' значение 'преходящий, невечный' широко представлено у прилагательного **временьныи**, оно, как кажется, никогда не реализуется в сочетании с обозначениями единиц времени[3]. Это вполне естественно: данное значение регулярно возникает в случае отнесенности прилагательного к имени, обозначающему понятие, для которого мыслимы две формы существования — во времени и в вечности (жизнь временная — жизнь вечная, красота временная — красота вечная и т. д.). Для существительных темпоральной семантики такое противопоставление в принципе не релевантно.

Заметим также, что акцентирование противоположности между священной и гражданской историей кажется несколько странной в названии лето-

---

[3] В качестве единственной «структурной аналогии» названию ПВЛ М. Ф. Мурьянов приводит сочетание **въ часѣ временниѣ** (Лк. 4, 5: **и показа емоу вся царствиꙗ вселеныꙗ в часѣ временниѣ**). Данное сочетание, однако, представляет собой кальку с греческого фразеологизма ἐν στιγμῇ χρόνου (*ССЯ*, 5: 229) и не имеет отношения к оппозиции «временное-вечное». Нерелевантность этой оппозиции обнаруживается и в следующем примере из «Повести об Авраамии» Ефрема Сирина, где представлено то же сочетание, что и в заголовке ПВЛ: **коньчавъшюся дъводесятьномоу лѣтꙋ временьномоу неистовьство сътвори диꙗволъ на ню.** И здесь в оригинале было сочетание двух существительных (ср. данный пассаж в латинском переводе: vigesimo autem annorum tempore expleto (*Ефрем* IV: 513).

Сочетание **временнаꙗ лѣта** в значении, близком к предлагаемому М. Ф. Мурьяновым для заглавия ПВЛ, выступает, впрочем, в памятнике, имеющем самое непосредственное отношение к Начальной летописи — в житии Нестора, входящем в состав второй печатной редакции Киево-Печерского патерика, где читается следующий текст: **Поживе же лѣта доволна троуждаꙗся в дѣлѣхъ лѣтописаниꙗ и лѣта вѣчнаꙗ поминаꙗ и тако добрѣ оугоди Творцоу лѣтомъ, к немоу же по лѣтѣхъ временныхъ доволныхъ преставися на вѣчность** (*КПП*—1661, л. 206). Однако в данном случае мы явно имеем дело с характерным барочным обыгрыванием названия ПВЛ, а не с отражением его исходного значения. Сходным образом обыгрывается здесь и библейский фразеологизм **лѣта вѣчнаꙗ**, имеющий значение «древние времена» (*ССЯ*, 7: 384), также нейтральное по отношению к оппозиции «временное-вечное». Противопоставление «вечных» и «временных» лет носит здесь чисто искусственный характер.

https://RodnoVery.ru

писного свода, в котором история Руси рассматривается как непосредственное продолжение библейской истории.

Учитывая все сказанное, можно понять авторов «Словаря русского языка XI—XVII вв.», вообще отказавшихся от попыток перевода заголовка ПВЛ. И все же, как представляется, возможности его интерпретации еще далеко не исчерпаны.

Предлагавшиеся до сих пор варианты перевода исходят из двух общих и отнюдь не безусловных посылок. С одной стороны, сочетание **врѣменьнаꙗ лѣта** традиционно рассматривается как уникальное в древнерусской письменности и интерпретируется путем имманентного анализа, в лучшем случае с привлечением отдаленных аналогий. При этом вообще не ставится вопрос об источнике этого названия.

Между тем, исходя из общих представлений о характере средневековой книжной культуры, естественнее предполагать, что в названии Начальной летописи была использована некоторая устойчивая модель, что в нем, возможно, содержалась отсылка к какому-то тексту-источнику, ясная древнерусскому читателю, но скрытая от глаз современного исследователя.

С другой стороны, сочетание **врѣменьнаꙗ лѣта** всеми исследователями трактуется как чисто атрибутивное. Предполагается, что поверхностная синтаксическая структура здесь отражает структуру семантическую, то есть прилагательное обозначает признак понятия, названного существительным. Поскольку значение существительного кажется очевидным, задача интерпретатора сводится к тому, чтобы указать и обосновать специфическое значение прилагательного ('повременный', 'древний', 'минувший', 'преходящий' и т. д.).

Между тем обращает на себя внимание ярко выраженная *плеонастичность* этого сочетания. В древнерусском книжном языке наборы значений слов **врѣмꙗ** и **лѣто** в значительной мере совпадали. В переводных текстах оба слова использовались для передачи одних и тех же греческих лексем, чаще всего χρόνος и καιρός, нередко выступая как взаимозаменяемые варианты в одних и тех же контекстах[4].

Плеонастичность заголовка ПВЛ, безусловно, ощущалась древнерусскими книжниками. Об этом свидетельствует прослеживаемое в истории текста памятника стремление его редакторов и переписчиков избавиться от плеоназма путем замены одного из компонентов сочетания **врѣменьнаꙗ лѣта** и преобразования заголовка по продуктивным для названий исторических сочинений моделям. Так появляется, с одной стороны, упоминавшееся уже чтение Тверской летописи — «Повести древних лет» (ср. «Повесть древних лет, яже содешась в Великом Новеграде» — *Будовниц* 1962: 220). Другую линию развития представляет чтение «Повесть времянных дей», приводимое

[4] См., например, два разных перевода одного и того же текста в рукописи 13 слов Григория Богослова XI в.: **вѣкъ бо ни лѣто, ни лѣта часть каꙗ...** (л. 152б), **вѣкъ бо ни врѣмꙗ есть, ни времени часть** (л. 329б), где **врѣмꙗ** и **лѣто** соответствуют греч. χρόνος. При том, что оба слова обладали рядом специфических значений, в совместном их употреблении акцентируется именно сходство семантики: **лѣто оустависѧ и время повелѣно бꙑсть** — Ефремовская Кормчая XI—XII вв. (*Срезневский* 2: 77), **по колицѣхъ временехъ, по мнозѣхъ лѣтѣхъ** — Троицкая летопись (*Приселков* 1950: 53).

https://RodnoVery.ru

В. Н. Татищевым из не дошедшего до нас «Раскольничьего» списка ПВЛ (по описанию Татищева, весьма архаичного). Данный вариант, как и представляющее его дальнейшую эволюцию чтение «Времянник русских дей» из другого использованного Татищевым списка (*Татищев* 1962: 123—124), несомненно, отражают тенденцию приблизить название ПВЛ к традиционному для европейской историографии жанру «деяний»[5].

Можно предполагать, что и сам плеонастический эффект, свойственный исходной форме названия и не понятый позднейшими переписчиками, был также связан с воспроизведением определенной модели, и что атрибутивный характер синтаксической связи в сочетании **врѣменьнаѧ лѣта** достаточно условен — конструктивное же значение имеет сам факт соположения двух близких по значению слов. В таком случае данное сочетание может рассматриваться как реализующее ту же семантическую модель, что и широко распространенный в древней славянской книжности фразеологизм **врѣмена и лѣта** — яркий образец характерной для средневековой поэтики тавтологической парной формулы[6].

Синтаксические трансформации, устанавливающие отношения эквивалентности между атрибутивными и сочинительными сочетаниями, достаточно распространены. На них основан в частности такой риторический прием как гендиадис, на славянском материале подробно описанный А. А. Потебней. См., например, такие приводимые им соответствия, как *пированье и честь / почестной пир, жалости и смерти / жалостное смерти, верой и правдою / верною правдою*. Как вариантные могут выступать сочетания *ратъ и сила / сила ратная / ратъ сильная*, причем значения слов *сила* и *ратъ* в данном случае практически совпадают (*Потебня* 1968: 229, 231)[7]. На этом фоне соотношение **врѣмена и лѣта / врѣменьнаѧ лѣта** выступает как вполне закономерное. Таким образом, название Начальной летописи «**Повѣсти врѣменьныхъ лѣтъ**» может быть без ущерба для смысла переведено, вернее синтаксически трансформировано в «Повести времен и лет».

Высказанное предположение не является чисто теоретическим допущением. Прямое подтверждение ему находим в древнерусском тексте Апостола. Интересующее нас сочетание выступает в стихе Деян. 1, 7, который в современном церковнославянском тексте имеет вид: **нѣсть ваше разумѣвати времена и лѣта ѩже о҃цъ положи во своей власти**. В древнерусских и южнославян-

[5] Слово **дѣѧ**, представленное одним сомнительным примером в словаре Срезневского (1: 799) и вообще не вошедшее в Сл. XI—XVII вв., между тем известно из русских говоров. В. И. Даль (1: 510) определяет его значение как «что сделано, сделалось, что состоялось, сбылось; факт, быль». Ср. чешск. dej 'событие', dejina 'деяние', во мн. ч. 'история'. Замечу также, что вариант заглавия **Повѣсти временныхъ дѣи** составляет любопытную параллель к началу известной Смоленской грамоты 1229 г. **Временныѣ дѣѣ** суть не что иное, как то, «**что сѧ дѣеть по веременемъ**».

[6] О формулах такого рода и соотношении их с другими видами парной формулы см.: *Гуревич* 1982, 63—68. В нашем случае тавтология выполняет не просто усилительную функцию; как синонимический повтор, так и плеонастичность атрибутивного сочетания в равной степени выступают как средства создания нового смысла, обобщенного значения времени, обладающего устойчивостью и самодостаточностью, которых лишены значения отдельных лексем.

[7] На эти параллели из материалов А. А. Потебни мне любезно указал А. Б. Страхов.

https://RodnoVery.ru

ских списках, помимо чтения **времена и лѣта**, которое является основным, встречаются также варианты **временъ ни лѣтъ, времени и лѣта, лѣтъ ли временъ** и, наконец, **временнъıхъ лѣтъ**. Последнее чтение, полностью совпадающее с заголовком ПВЛ не только по структуре, но и в грамматической форме, приводит арх. Амфилохий из псковского Апостола 1307 г. (*Амфилохий*, 1: 57). Данное чтение не уникально. Его находим также в рукописи РГАДА, ф. 381, № 139 (богослужебный сборник-конволют, состоящий из частей XII, XII/XIII и XIV вв., СК № 64), содержащей среди прочих текстов также евангельские и апостольские чтения на Пасху (XIV в). Стих Деян. 1, 7 читается здесь: **нѣсть вамъ разоумѣвати времѧныхъ лѣтъ ꙗже оц҃ь положи своѥю ѡбластию** (л. 15).

Значение приведенных примеров, на наш взгляд, выходит за рамки простой аналогии. Возникает вопрос: не имеем ли мы дело с непосредственным источником названия Начальной летописи? Думается, что для положительного ответа на этот вопрос есть определенные основания.

Конечно, источник названия ПВЛ естественнее было бы искать в византийской хронографии. Однако среди названий больших византийских хроник мы не находим ни одного, которое могло бы претендовать на эту роль. Высказывалось мнение о возможности использования древнерусскими авторами (и в том числе Нестором) малых византийских хроник (см.: *Пиотровская* 1974: 150), но среди их названий прямых соответствий названию ПВЛ также не обнаруживается. Некоторую аналогию представляют названия типа ἔκθεσις χρόνων..., ἐπιτομὴ χρόνων..., ψῆφος ἐτων... (*Крумбахер* 1897: 395—398; *Самодурова* 1967: 157), но это сходство лишь оттеняет глубину различия: принципиально для нас именно наличие в названии парной формулы.

Между тем предположение о связи названия ПВЛ с указанным стихом Апостола совсем не кажется невероятным. Текстологические данные не противоречат ему. Характерно, что чтение **временьнъıхъ лѣтъ** выступает в двух древнерусских списках Апостола и, судя по опубликованным материалам, неизвестно южнославянской традиции. Особенно показательно присутствие данного чтения в Апостоле 1307 г.: как отмечалось в литературе, данная рукопись (древнейшая из восточнославянских списков Апостола, содержащих интересующий нас стих), передает текст памятника как раз в той редакции, которая в основном цитируется древнерусскими авторами[8].

Стих Деян. 1, 7 входит в первое «зачало» Апостола, читаемое на пасхальной литургии, и в силу этого занимает в церковнославянской книжной традиции совершенно особое положение. Не приходится сомневаться в том, что из всех случаев употребления в древнерусской книжности сочетания **времена**

---

[8] Г. А. Воскресенский относил апостол 1307 г. к первой редакции, но отмечал, что во многих своих чтениях он перекликается со второй, «русской» редакцией (*Воскресенский* 1879: 130). По мнению арх. Амфилохия, «это вполне русская редакция» (*Амфилохий* 3: 32). В ряде случаев цитаты из Апостола в ПВЛ совпадают с чтениями Апостола 1307 г., отличаясь от чтений других списков. См., например: 1 Иоанн 4, 17: ПВЛ: **ѡ семь свершаетсѧ любы да достоꙗнье имамъ в дн҃ь соудныи да ꙗко же ѡнъ есть и мы есмы в мирѣ семь** (Лавр, л. 68). Так же в Апостоле 1307 г. и Толстовском Апостоле XIV в. В других древних списках: **да дрьзновение имамъ и зане ꙗко онъ** (*Амфилохий* 1—2: 248).

https://RodnoVery.ru

и лѣта этот был наиболее значимым[9]. Стих Деян. 1, 7 принадлежал к числу часто толкуемых и цитируемых новозаветных текстов. О нем размышляет, в частности, Иоанн Экзарх Болгарский в «Шестодневе»: **сп҃съ гл҃аашє къ ап(с)ломъ: нє вамъ ѥсть вѣдѣти лѣта и годы, ꙗжє ѡц҃ь положи въ своѥи власти· Да ѥлі лѣтъ и годъ нѣ(с) намъ вѣдѣти, али вл(д)коу хощємъ вѣдѣти** (цит. по: *Срезневский*, 1: 538).

Существенно, однако, что данный текст осмыслялся не только как выражение неисповедимости эсхатологических сроков, но и как провозглашение божественной сотворенности времени вообще, утверждение сакральности самой хронологии. Об этом можно судить уже по тому факту, что стих Деян. 1, 7 был положен в основу тропаря и кондака Новому лету, открывающих собой каждый новый год церковного календаря: **вьсєи твари съдѣтѣлю времена и лѣта своѥю властью положивъ, бл҃гослови вѣньць лѣтоу бл҃гсти твоѥꙗ г҃и съхраиѧꙗ въ мирѣ оц҃а ради люди твоꙗ по велицѣи твоѥи милости** (*Ягич* 1896: 3).

Сотворенные Богом, «времена и лета» выступают как предмет его постоянного попечения, которое проявляется в своеобразном «заполнении» времени событиями, достойными его божественного происхождения. «**Нє ѡстави бо съзьданиꙗ своѥго милостивъıи б҃ъ, ни забы дѣла роукоу своѥю, нъ на каꙗжьдо лѣта и времена избьра моужа и ꙗви дѣла ихъ и подвигы людьмъ**», — читаем в Похвале Кириллу и Мефодию (*Усп. сб.*, л. 110а). Это постоянное участие Бога в созданном им и им же ограниченном конечными сроками временном потоке связывает между собой два предполагаемых Апостолом аспекта значения сочетания **времена и лѣта** — «календарно-хронологический» и «эсхатологический».

Оба эти аспекта в равной степени важны для летописной концепции исторического времени. Стих Деян. 1, 7 был одним из главных источников этой концепции, и потому использование его в названии Начальной летописи не должно вызвать удивления.

Основное значение этого названия состоит, как можно думать, в обобщенном выражении доминанты времени в летописной трактовке истории, не в смысле противоположности «временного» и «вечного», но в смысле представления о «едином, объективно существующем времени, независимом от насыщенности его событиями» (*Лихачев* 1979: 264). Время сотворено Богом и пронизано Его участием. Оно существует независимо от событий, но события происходят только во времени, и только в изначально предопределенном временном потоке, а не во взаимной причинно-следственной связи, обретают

---

[9] Сочетание **врѣмена и лѣта** в Библии употреблятся также в книге пророка Даниила: **и тои премѣнѧєтъ времена и лѣта, поставлѧєтъ ц҃ри и преставлѧєтъ** (Дан. 2, 21) и в 1 Солун. 5, 1: **а о лѣтѣхъ и о временєхъ, братїє, нє трєбѣ єсть вамъ писати**. Ср. также Быт. 1, 14: **и да воудоутъ** (светила) **в знаменїꙗ и во времена, и во дни, и в лѣта**; Галат. 4, 10: **дни смотрѧєтє, и мѣсѧцы, и врѣмена и лѣта**, где данное сочетание входит в более обширные синтагмы. Характерно, что случаи его употребления в других текстах чаще всего восходят к указанным первоисточникам. См. примеры, приводимые в *ДРС*, 1: 493: **праздникы нѣкыꙗ чьтоуще єлиньскыꙗ, дни же абиє и м(с)цѣ и времена и лѣта** — Ефремовская Кормчая XI—XII в. (ср.: Галат. 4, 10); **вл҃дко г҃и... творчє сътворивыи времена и лѣта** — Ярославский молитвенник XIII в. (ср.: Деян. 1, 7).

https://RodnoVery.ru

свой смысл. Поэтому трудно согласиться с Н. К. Никольским, считающим, что «в рассматриваемом выражении нельзя найти признака повременности или "хронологичности"» (*Никольский* 1930: 41). В названии **Повѣсти временьныхъ лѣтъ** этот признак не только присутствует, но и акцентируется. Употребление в заглавии Начальной летописи заимствованной из Апостола парной формулы как бы заново восстанавливало и усиливало внутреннюю форму греч. χρονικόν, χρονογραφία, стершуюся от длительного терминологического употребления. Жанровое определение таким образом вновь становится средством выражения определенной исторической концепции, а не воспринимается механически как обычные термины-кальки **врѣменьникъ, лѣтописьць** и т. д.

Доминирование в летописи «хронологического» над «событийным» проявляется прежде всего в самом принципе погодного изложения с характерным наличием так называемых «пустых лет», то есть годов, отмечаемых как таковые, как «время без событий», чистая хронология. В заглавии ПВЛ это соотношение истории и хронологии находит себе замечательное языковое воплощение: коль скоро «времена и лета» выступают как объект исторического повествования, в значении этого выражения имплицитно присутствует значение «событий», однако присутствует лишь метонимически, поскольку это события, происходящие во времени[10]. В уже упоминавшемся варианте «Повести временных дей» эта метонимичность снимается, и одновременно исчезает семантическая глубина названия. «Событийное» значение становится единственным: в «Повести временных деи» уже нет места для «пустых лет»[11].

Здесь уместно вспомнить, что наличие в летописи «пустых лет» и сам принцип погодного изложения объясняется обычно влиянием пасхальных таблиц (см.: *Сухомлинов* 1908: 32; *Лихачев* 1950: 87). Вычисление Пасхи всегда находилось в центре хронологической проблематики христианского средне-

[10] В связи с этим обращает на себя внимание первое слово заголовка. В переводных древнерусских текстах слово **повѣсть** обычно передает греч. διήγησις или ἱστορία. Таким образом, греческое соответствие нашему заглавию могло бы иметь вид διήγησις τῶν καιρῶν καὶ τῶν χρόνων. Примечательно, однако, что первая часть данного гипотетического образования столь же не характерна для названий византийских «хроник», как вторая — для названий византийских «историй». Если «истории» повествуют прежде всего о людях и событиях (например, «ἱστορικὴ διήγησις τοῦ βίου καὶ τῶν πράξεων...»), то хронология является обычно объектом расчетов, перечисления, изложения (см. приведенные выше названия малых византийских хроник; ср. также **изложение... о лѣтѣхъ миро҃у** — в названии хроники Иоанна Малалы и **лѣтомъ оуказание по рѧдоу** — в заглавии хроники Георгия Синкелла). В названии **Повѣсти временныхъ лѣтъ** происходит своего рода синтез двух традиций.

[11] Соотношение заголовков **Повѣсти временныхъ лѣтъ** и **Повѣсти временныхъ дѣи** напоминает соотношение между сопоставимыми фразами «Слова о полку Игореве» и «Задонщины» — **помнѣшеть бо, рече, первыхъ времен оусобицѣ** («Слово») и **помянемъ, братие, первыхъ лѣт времена** («Задонщина»). Используя конструкцию «Слова», автор «Задонщины» устраняет конкретные детали: выражение «первых лет времена» метонимически означает «события первых времен», без конкретизации, о каких именно событиях идет речь. В отличие от ПВЛ, при трансформации исходного сочетания метонимия здесь не устраняется, а, наоборот, возникает.

https://RodnoVery.ru

вековья. Само доминирование хронологии в историческом повествовании, свойственное и ПВЛ, отражает традицию, восходящую в византийской историографии к «Пасхальной хронике» VI в. (см.: *Удальцова* 1984: 265—271). Крестная смерть и воскресение Христа являются тем кульминационным событием, благодаря которому историческое время распрямляется, становится необратимым, «приобретает ценность, которая несоизмерима с ценностью старого космологического времени, и становится, как и история вообще, объектом сакрализации» (*Топоров* 1973: 141). То обстоятельство, что источником названия ПВЛ стал текст, читающийся на пасхальной литургии, представляется весьма знаменательным. Повествование о начале истории Руси оказывается таким образом символически связанным с центральным событием всей человеческой истории. Об актуальности этой связи красноречиво свидетельствует следующий фрагмент из Троицкой летописи, предваряющий в ней пророчество апостола Андрея об основании Киева: «**по семь же по колицѣхъ временехъ, по мнозихъ лѣтехъ бысть по воплощении христовѣ и по распѧтии и воскресении и на небеса по вознесении, и по приключаю придѣ свѧтыи апостолъ Андрѣи и ста подъ горами на березѣ**» (*Приселков* 1950: 53). Введение в гущу хронологически неопределенного повествования первых страниц ПВЛ этой обладающей высшей сакральностью временной координаты можно рассматривать как непосредственное развитие темы, намеченной в названии Начальной летописи.

Замечательно, что соотнесенность с пасхальной литургией обнаруживает и другое произведение первого века русской литературы — «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, полное название которого — **Слово о законѣ, Моисѣомъ данѣмъ и о благодѣти и истинѣ, Исусомъ Христомъ бывши** — представляет собой адаптированное к контексту дословное воспроизведение заключительного стиха пасхального чтения Евангелия (Иоанн. 1, 7). Идейные и текстуальные связи между ПВЛ и «Словом о законе и благодати» отмечались неоднократно. Предполагалась даже возможность непосредственного участия Илариона в начальном русском летописании (*Розов* 1974). Отмеченный параллелизм выглядит поэтому вполне естественным и одновременно символичным: два первых текста русской историографии и историософии оказываются связанными в их общей соотнесенности с пасхальной литургией, выступающей как своеобразная точка отсчета для разных линий развития формирующейся русской христианской книжной культуры[12].

Конечно, все указанные выше значения и семантические связи не могли быть в равной степени предусмотрены создателями ПВЛ. Их совокупность представляет собой скорее круг ассоциативных возможностей названия[13]. С

---

[12] Заметим, что и «Слово» Илариона определяется самим автором как «повесть»: **о благодати и истинѣ, Іс҃ъ Х(с)мь бывшимъ, повѣсть си есть.**

[13] Естественно предполагать, что этот круг в действительности был еще шире, в том числе и за счет архаических дохристианских реминисценций. Как уже указывалось, вторая, «вопросная» часть названия (**ѿкоудоу есть пошла роусьскаꙗ землѧ...**) может восходить к традициям космологического описания (*Топоров* 1973: 125). Столь же архаичные корни безусловно имеет и сама парная формула **врѣмена и лѣта**, что, кстати, и делает возможной трансформацию ее на славянской почве в сочетание **врѣменьнаꙗ аѣта**. Ср., например, цитированное выше место из «Задонщины»

https://RodnoVery.ru

течением времени связь между заглавием ПВЛ и его источником, по-видимому, стерлась, поскольку чтение **временныхъ лѣтъ** в истории русского текста Апостола уступило место стандартному **временъ и лѣтъ**. Тем не менее традиция прочтения названия Начальной летописи как выражающего тот же смысл, что и это сочетание, сохранялась, возможно, до сравнительно недавнего времени. По крайней мере, отголоски такого прочтения отчетливо слышны в «Службах преподобным отцам печерским», напечатанных в типографии Киево-Печерской лавры в 1763 г.: «**Времена и лѣта многочюдесныѧ цр҃кве, житїѧ и добродѣтели ѡ҆ц҃ь первоначальныхъ писаніемъ намъ изявивыи и дѣломъ ихъ ревнитель оусердныи бывыи, Несторе славне, съ ними же тѧ н҃нѣ оублажающе поемъ: бл҃гословенъ б҃гъ ѡ҆ц҃ъ нашихъ**» (*КПП*, л. 6).

* * *

Дополнение 1999 г.

Предложенная трактовка названия «Повесть временных лет» была впервые печатно высказана в 1988 г. Полный текст написанной тогда же статьи был опубликован в 1993 г., но не получил сколько-нибудь заметного отклика. Одновременно со мной и совершенно независимо то же прочтение названия Начальной летописи предложил Г. Лант, сначала в примечании к работе 1988 г., затем — в виде отдельной статьи (1997). Наши аргументы во многом совпадают и взаимно дополняют друг друга.

Важнейшее наблюдение Г. Ланта, дополняющее нашу аргументацию, состоит в том, что формула *времена и лета* присутствует в названии Хроники Ипполита Римского (Συναγογὴ χρονῶν καὶ ἐτων ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἕως τῆς ἐνεστώτης ἡμέρας) — вероятного источника ряда этно-географических сведений, содержащихся в вводной части ПВЛ (специально о зависимости вступления ПВЛ от источника типа хроники Ипполита см.: *Ведюшкина* 1993).

Возможность восхождения названия ПВЛ к хронике Ипполита Римского не отменяет, однако, трактовки этого названия как навеянного стихом 1, 7 Деяний апостолов. Трансформация парной формулы в атрибутивное словосочетание вряд ли могла независимо произойти в тексте летописи и Апостола. С другой стороны, именно контекст с отрицанием, в котором эта формула выступает в Деян. 1, 7, создавал наиболее благоприятные текстологические условия для такой трансформации. Первоначальный перевод греч. οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς, вероятнее всего, имел вид: **нѣсть ваше разо-**

(«первых лет времена») или фольклорные зачины типа «В годы прежние, времена первоначальные» (*Кирша Данилов*: 27). Связь «временных лет» с мифологическим «первоначальным временем» была, по-видимому, достаточно устойчивой и порождала у этого сочетания побочное значение «древности». Как экспликация этого значения может рассматриваться уже упоминавшийся вариант заголовка «Повести древних лет» в Тверской летописи. Ср. также полное название «Повести о Савве Грудцыне»: «Повесть зело предивна высть в древняя времена и лета...» (*Будовниц* 1962: 221). Можно думать, однако, что такого рода архаические значения участвовали в общем смысловом комплексе на правах дополнительных коннотаций, тогда как доминирующую роль играла все же трактовка названия ПВЛ в духе христианской традиции.

https://RodnoVery.ru

ѹмѣвати врѣменъ ни лѣтъ, откуда легко выводится весь набор разночтений: **врѣменъ и лѣтъ**, **врѣмѣна и лѣта**, **врѣмени лѣтоу** и, наконец (с учетом непоследовательности южнославянской орфографии XI в. в обозначении еров и морфологического варирования твердых и мягких основ прилагательных) — **врѣменьни(х) лѣтъ → врѣменьныхъ лѣтъ** (см.: *Амфилохий* 1885: 57). Симптоматично, что последнее чтение представлено только в восточнославянской традиции. Особенно показателен обнаруженный И. Н. Данилевским (1995) факт присутствия данного чтения в цитате из Апостола в Толковой Палее — памятнике, текстологически связанном с Начальной летописью.

Название летописи Нестора оказывается, таким образом, помещено в двойную перспективу: структурно оно восходит, вероятно, к одному их хронографических источников космографического введения ПВЛ; между тем окончательное оформление этого названия произошло, скорее всего, при непосредственном влиянии пасхального чтения Апостола. Двойственность происхождения хорошо объясняет многозначность и смысловую глубину сочетания, вобравшего в себя семантический потенциал формулы *времена и лета* в библейской, патристической и хронографической традиции.

Литература

Амфилохий 1885 — *Амфилохий, архим.* Древнеславянский Карпинский Апостол XIII в. с греческим текстом 1072 г., сличенный по древним памятникам славянским XII—XVII вв. Т. 1, М., 1885.

Будовниц 1962 — *Будовниц И. У.* Словарь русской, украинской, белорусской письменности и литературы до XVIII в. М., 1962

Ведюшкина 1998 — *Ведюшкина И. В.* «Нарцы еже суть словене» // Восточная Европа в древности и Средневековье. X Чтения к 80-летию чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. М., 1998, с. 13—16.

Воскресенский 1879 — *Воскресенский Г. А.* Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до XV в: Опыт исследования языка и текста славянского перевода Апостола по рукописям XII—XV вв. М., 1879.

Гиппиус 1988 — *Гиппиус А. А.* «Повесть временных лет»: к вопросу об интерпретации названия // Семиотика культуры. Тезисы докладов Всесоюзной школы-семинара по семиотике культуры 8—18 сентября 1988 года. Архангельск, 1988, с. 63—66.

Гуревич 1982 — *Гуревич Е. А.* Парная формула в эддической поэзии. Опыт анализа // Художественный язык средневековья. М., 1982.

Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2-е. СПб.—М., 1880—1882, т. I—IV.

Данилевский 1995 — *Данилевский И. Н.* Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1995, № 5

ДРС — Словарь древнерусского языка XI—XIV вв. М., 1988—.

Ефрем — Sancti Patris nostris Ephraemi Syri opera. Accur. D. A. B. Cailau. Paris, 1842. T. I—VIII.

Истрин 1920 — *Истрин В. М.* **Книгы временьныя и образныя Георгия мниха**. Хроника Георгия Амартола в славяно-русском переводе. Текст, исследование и словарь. Т. 1. Текст. Пг., 1920.

https://RodnoVery.ru

Кирша Данилов — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977.

КПП — Киево-Печерский патерик. Киев, Типография Киево-Печерской лавры, 1661.

Крумбахер 1897 — *Krumbacher M.* Geschichte der byzantinischen Literatur. München, 1897.

Лант 1988 — *Lunt H.* On interpreting the Russian Primary Chronicle: the Year 1037 // Slavic and East European Journal 32 (1988), pp. 251—264.

Лант 1997 — *Lunt H.* **Повѣсть врѣменьныхъ лѣтъ** or **Повѣсть врѣменъ и лѣтъ** // Palaeoslavica. V (1997), pp. 317—326.

Лихачев 1950 — Повесть временных лет. Ч. 2. Приложения. Статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.—Л., 1950.

Лихачев 1979 — *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1979.

Мюральт 1859 — *фон Мюральт Э. Г.* Хронограф Георгия Амартола // Памятники языка и словесности, их списки, чтения и объяснения. СПб., 1859.

Мурьянов 1978 — *Мурьянов М. Ф.* Время (понятие и слово): К 600-летию Лаврентьевской летописи // Вопросы языкознания. 1978, № 2.

Никольский 1930 — *Никольский Н. К.* «Повесть временных лет» как источник для истории начального периода русской письменности и культуры (К вопросу о древнейшем русском летописании) // Сборник по русскому языку и словесности. Т. 2. Вып. 1. Л., 1930.

Пасхальная хроника — Chronicon Paschale. Rec. L. Dindorf. Bonnae, 1832. Т. 1—2.

Пиотровская 1974 — *Пиотровская Е. К.* О третьей русской редакции «Летописца вскоре» патриарха Никифора // Византийский временник. Т. 36. М., 1974.

Потебня 1968 — *Потебня А. А.* Из записок по русской грамматике. Т. 3. М., 1968.

Приселков 1950 — *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: реконструкция текста. М.—Л., 1950.

Розов 1974 — *Розов Н. Н.* К вопросу об участии Илариона в начальном летописании // Летописи и хроники. М., 1974.

Самодурова 1967 — *Самодурова З. Г.* Малые византийские хроники и их источники // Византийский временник. Т. 27. М., 1967.

СК — Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII. М., 1984.

Сл. XI—XVII в. — Словарь русского языка XI—XVII вв. М. 1975—.

Срезневский — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1—3. СПб., 1893—1903.

ССЯ — Slovnik jazyka staroslovenskeho. Praha, 1959—.

Сухомлинов 1856 — *Сухомлинов М. И.* О древней русской летописи как памятнике литературном // Ученые записки 2-го отделения Имп. Акад. Наук. Кн. 3. СПб., 1856.

Татищев 1962 — *Татищев В. Н.* Собрание сочинений. Т. 1. М., 1962.

Топоров 1973 — *Топоров В. Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Вып. 6. Тарту, 1973.

Удальцова 1984 — *Удальцова З. В.* Развитие исторической мысли // Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984.

Усп. сб. — Успенский сборник XII—XIII вв. Изд. подг. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1970.

Филин 1949 — *Филин Ф. П.* Лексика русского литературного языка древнекиевской эпохи (по материалам летописей) // Ученые записки Ленинградского гос. пед. института им. Герцена. Т. 80.

Хютль-Фольтер 1983 — *Huttl-Folter G.* Die *trat/torot* Lexeme in den Altrussischen Chroniken. Wien, 1983.

Ягич 1886 — *Ягич И. В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь, ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095—1097 гг. СПб., 1886.

https://RodnoVery.ru

С. Я. Сендерович

Метод Шахматова, раннее летописание и проблема начала русской историографии

Вводные замечания

Именем А. А. Шахматова естественно отметить ту фазу в истории изучения древнерусских летописей, которая начата его работами и продолжается до сего дня. С этим именем связана определенная историко-филологическая методология в ее специальной разработке и применении к летописям. Труды Шахматова представляют вершину традиции, в которой этот метод развился. Хотя позднее было внесено некоторое количество поправок методологических и немалое количество — к его конкретным выводам, но все это было сделано в рамках аналитической перспективы, в полном масштабе установленной им. После Шахматова традиция в определенном смысле мельчает: лишается способности на основе вновь открытого материала обратиться к свежей методологической рефлексии. Кроме того, если в задаче, решавшейся Шахматовым, различить две составляющие: построение генеалогии древнерусского летописания и выяснение процесса его складывания в начальной стадии, отраженной в «Повести временных лет» (ПВЛ), — то в отношении начального летописания для послешахматовского периода приходится признать отсутствие серьезного прогресса, а может быть и состояние кризиса, возрастающего в течение всей второй половины XX в. Успехи в изучении летописей XV—XVI вв. после Шахматова заслонили отсутствие таковых в изучении раннего летописания.

ПВЛ представляла для Шахматова *телос* всего его исследовательского предприятия. Без выяснения генеалогической картины ПВЛ древо русского летописания остается без корней. Признаки кризиса заключаются не в том, что проблематика ПВЛ так и не вышла из области гипотетических построений — так обстояло дело с самого начала, — но в том, что ни одна новая гипотеза не оказалась лучше прежней. Эмпирический материал настолько сложен, противоречив и при этом кардинально недостаточен, что каждый исследователь создает свою собственную фрагментацию текстов на основе выбранных им ограниченных критериев или выбирает некоторый набор аргументов в массе возможных; споры последних лет все чаще движутся по кругу. Попытки расслоения ПВЛ, выяснения последовательности фаз ее складыва-

https://RodnoVery.ru

ния, различение в ней более ранних сводов, принадлежащих определенным летописцам, выделение ядер и протоядер — все это представляет собой сегодня поле разноречивых спекуляций, опирающихся на остроту ума исследователя даже без какой-либо попытки методологической строгости. Выделение предполагаемого Начального свода 1095 г. не имеет достаточной сравнительной базы[1], а уже выделение предполагаемого свода 1073 гг. и вовсе лишено таковой и опирается только на наблюдения над внутренними особенностями содержания, всегда, однако же, спорными. Но иные различают и слой 1050 г., и слой 1039 г., Л. В. Черепнин говорит о начале летописания в 996 г., а Б. А. Рыбаков знает еще более раннюю Аскольдову летопись. Когда начинают лущить луковку ПВЛ, то сердцевинка исчезает. Или, если воспользоваться другой метафорой, мы летим, как Алиса, в бездонный колодец, прихватывая по пути пустые банки из под варенья, или скорее — пустые черепки.

С другой же стороны, дискуссии по классической шахматовской проблеме о редакциях ПВЛ среди более ригористически или скептически мыслящих исследователей привели к пересмотру представления о числе редакций (*Л. Мюллер* 1967), к возможности представить стратификацию ПВЛ совсем по-другому (см., напр., наиболее решительные предложения М. Х. Алешковского 1969, 1971), а также к радикальному скепсису насчет возможности решения этого вопроса (*А. Г. Кузьмин* 1977).

Словом, с точки зрения проблематики ПВЛ ситуация требует свежего подхода, а не новых перетасовок аргументов или неверифицируемых гипотез о безнадежно утраченных фактах. Представляется, что свежий подход может быть обретен только путем методологической рефлексии. Методологической рефлексии по отношению к проблематике начальной эпохи древнерусского летописания посвящены следующие страницы.

Метод Шахматова

Исходя из посылки, что метод Шахматова mutatis mutandis является методологической основой в интересующей нас области, займемся критикой этого метода. Я пользуюсь выражением «критика метода» в смысле, близком Канту в его трех великих «Критиках». То есть речь идет не о том, чтобы кри-

[1] Предполагаемый начальный свод, по-видимому, в некоторых сегментах сопоставим с Новгородской первой летописью (Н1Л) по мл. изв., но последовательное выделение текста Начального свода в тексте ПВЛ проблематично, поскольку проблематичным остается представление, что Начальный свод лучше отражен в Н1Л по мл. изв. Шахматов, казалось, привел серию доводов в пользу этого, но В. М. Истрин не был убежден ими. Десятилетия спустя, О. В. Творогов (1976) снова прошел свежим взглядом по следам Шахматова и дал обновленный ряд аргументов в пользу его правоты. Но вот вышла книга В. Я. Петрухина (1995), где приводится ряд сильных примеров противоположного характера. Сегодня, кажется, дело выглядит так, что в одних местах Начальный свод лучше сохранился в Н1Л по мл. изв., в других же лучше в ПВЛ. И значит последовательная его реконструкция проблематична даже в этом ограниченном отношении.

https://RodnoVery.ru

тиковать Шахматова и его метод, а в том, чтобы — в отличие от его адептов и противников — определить его задачи, характер, возможности, место в области исторического исследования и, следовательно, те рамки, в которых он эффективен и за пределами которых он теряет свою эффективность. Это позволит дополнить средства исторического анализа с тех сторон, где у шахматовского метода возникают слепые пятна (а они есть у всякого метода).

Метод Шахматова называют по-разному: сравнительно-историческим, сравнительно-текстологическим, историко-текстологическим, историко-филологическим.

Начнем с филологической его стороны. Сравнительно-текстологический метод был разработан в классической филологии. Здесь всегда имели дело с некоторым количеством списков древнего текста при отсутствии оригинала, а чаще всего и списков, хоть сколько-нибудь близких по времени к оригиналу. Здесь нужно было изучить все наличные списки, учесть разночтения, разбить на редакции и только после этого попытаться осуществить реконструкцию ближайшего к оригиналу текста. В таких условиях история данного текста представляет собой пучок линий передачи (традиций), и она переплетается с историей других текстов, которые встречаются в сходных или различных комбинациях в разных списках.

Ситуация русского летописания лишь до некоторой степени аналогична этой. Это единственная в своем роде обширная сеть текстов, генетически связанных в единый пучок. Эта единая генетическая система со множеством сложнейших многократных перекрестных оплодотворений представлена нам только в более поздних своих поколениях. Трудность понимания таких текстов возрастает с их древностью, потому что летописная традиция была в своем жизненном процессе открытой для реконструкций — подлинных и мнимых, обращений к ненадежным источникам, дополнений, домыслов, ошибочных чтений и редакций трудных текстов, порчи, непонимания в результате плохой сохранности источников, а также прямых искажений в целях фальсификации истории.

Исторический аспект шахматовской методологии заключается в том, что она обращена не только на выяснение первоначальных версий летописных текстов, но и на реконструкцию генеалогии летописания, то есть на размещение летописей на хронологической оси, в отношении друг к другу, на установление, какие из них были источниками для других, на определение общих источников двух или более подобных в некоторых частях летописных сводов, что дает возможность установить условия, в которых сформировался каждый свод и какова была его политическая тенденция, то есть в конечном итоге, в какой мере он верно передавал, скрывал, создавал и изменял факты. Исторический аспект можно свести к трем задачам, не вполне совпадающим с задачами филологическими: 1) генеалогической задаче, то есть к построению истории летописания; 2) критико-источниковедческой, то есть к установлению, какой текст из тех, что сообщают о данном периоде или событии, стоит ближе к эпохе, о которой он сообщает, и какова степень этой близости, и 3) смысловой, то есть к выяснению углов зрения, под которыми исторические обстоятельства отражены в текстах или стали предметами умолчания.

Сам Шахматов не формулировал своей методологии. Этим занимались отчасти ученые, откликнувшиеся печатно на его смерть (*ИОРЯС*, т. 25 [1922]), и

https://RodnoVery.ru

подробнее — его наиболее лояльные последователи М. Д. Приселков (1922, 1940, 1996) и Я. С. Лурье (1968, 1977, 1985, 1988, 1990, 1994). Я последую за ними, но при этом попытаюсь и расширить картину, отчасти восполняя их описания шахматовского метода, отчасти — с целью охарактеризовать метод в том, как он представляет всю фазу в истории изучения летописания со времени работ Шахматова:

1. Изучение летописей начинается с соотнесения сходных по составу и находящихся в близких по времени завершения рукописях. При этом определяются степени родства: разные списки той же летописи, разные ее редакции, пересекающиеся в отдельных частях разные традиции. Здесь возникает сложная задача различения родства по происхождению от общего предка и родства, возникшего в результате взаимных влияний параллельных традиций, то есть различения результатов дивергенции и конвергенции.

2. Соотнесение палеографических данных с датами последних записей и с датами и палеографией приписок, где они имеются, позволяет различить датировку кодекса и датировку текста. Здесь возникает возможность расположения списков на стемме, представляющей генеалогическое древо летописания, по степени родства и в хронологическом отношении друг к другу.

3. Сопоставление разновременных кодексов по содержанию и выяснение близости текстов в них позволяет установить древность текстов или их частей, независимо от возраста содержащих их списков. Так может обнаружиться, что более поздняя летопись содержит более древние тексты.

4. Сопоставления внутри группы родственных и близких по времени летописей обычно обнаруживают частичные сходства той или иной летописи с другими на разных участках. Каждая летопись является сводом, использующим существовавшие до нее летописи. Совершенно уникальных летописных традиций в рамках восточнославянского летописания как будто нет. Все средневековое восточнославянское летописание представляет собой единую систему, единый системный (семейный) феномен.

5. Сравнение пересекающихся летописей, проведенное достаточно полно, позволяет выделить набор разделов, общих ряду летописей. Последовательное соединение таких разделов наряду с логически и текстуально связанными с ними разделами ведет к реконструкции отсутствующего общего предшественника двух или более сводов — их протографа. Шахматов реконструировал также протографы второго порядка, то есть протографы гипотетически реконструированных протографов. Эта практика была отвергнута Приселковым и Лурье, так как для реконструкции второго порядка требуются далеко идущие допущения. Но и реконструкции первого порядка Шахматов называл научными фикциями, подчеркивая их важность и одновременно гипотетичность.

6. Когда место данного свода достаточно четко определено на стемме и можно увидеть его сходства и отличия как по отношению к смежным по времени сводам, так и по отношению к предшественникам, возникает возможность его индивидуальной характеристики. При этом важную роль играют тексты, отсутствующие в других сводах, которые опять-таки могут быть либо оригинальным творчеством составителя, либо заимствованы из неизвестного источника. Т. о., степень определенности характеристики никогда не может быть абсолютной.

https://RodnoVery.ru

7. На этой стадии решается задача критики источников. Сопоставление сходных известий в разных сводах, а также привлечение внелетописных источников позволяет определить достоверность сообщений данного свода, характер имеющихся в нем искажений фактов или сообщений, полученных из других источников, и в конечном итоге — тенденцию, руководившую сознанием летописца. Установлению тенденции способствует и смысловой анализ уникальных текстов. Здесь получает решение документально-историческая задача.

8. В начале большинства сохранившихся летописей лежат так или иначе сходные тексты. Их общность представлена в ПВЛ. Задача изучения ПВЛ — самая трудная из всех задач, связанных с летописанием. Трудности вообще возрастают по мере углубления в шахту времени, так как этот процесс сопровождается возрастающим разрывом между временем создания кодекса и временем создания текста. Для ПВЛ просто нет близких по времени списков. Сопоставительный материал также крайне сужается, так что метод на этой территории является сравнительным в очень ограниченном смысле. Здесь преобладает содержательный анализ — содержательная дифференциация слоев путем наблюдения несоответствий в смежных и соответствий в удаленных друг от друга сегментах текста. Возрастает и степень гипотетичности построений.

9. Шахматов считал реконструкцию ПВЛ в качестве свода главной задачей в изучении летописей. В посмертно изданном его «Обозрении русских летописных сводов XIV—XVI вв.» (1938) каждая часть, посвященная определенной летописи, завершается выводами, относящимися к ПВЛ. Это был *телос* всей его исследовательской перспективы. Так и должно было быть, независимо от личной установки Шахматова, потому что, если летописание рассматривать как историю традиций, составляющих в общем единую разветвляющуюся традицию, то ее начало играет важнейшую роль. Современные попытки пересмотреть представление о едином древе восточнославянского летописания и заменить его представлением о кусте, имеющем несколько независимых корней (*Кузьмин* 1977), не меняет дела по существу, ибо, если и допустить существование вначале независимых отдельных корней, то отростки традиции вскоре переплетаются в единый организм. Представления о дереве с разветвленной корневой и сросшейся близнечно-стволовой системой мало чем отличаются от шахматовского представления. Они не разрушают шахматовской методологии и не требует новой.

10. Еще один общий принцип, введенный Шахматовым в изучение летописания в виду его системного единства, — это необходимость начинать изучение с наиболее поздних летописей и от них двигаться в глубь времени.

Оппоненты Шахматова

Методологические возражения Шахматову начали выдвигаться при его жизни и продолжают появляться до наших дней. Принимать их все в расчет не приходится, так как некоторая часть их основана на недоразумениях, плохом понимании и идеологическом заушательстве.

https://RodnoVery.ru

Осмысленные же упреки, даже если они и несправедливы, позволяют наметить периферию эффективности шахматовского метода. Те и другие возражения спутаны, поэтому их не всегда удается четко разграничить.

Методологическая путаница началась уже в полемике с Шахматовым его современников. Характерный случай — полемика, предпринятая В. М. Истриным по поводу работы Шахматова о Толковой Палее. Шахматов задумался над сходством речи Философа, обращенной к кн. Владимиру Святославичу в ПВЛ, с Толковой Палеей краткого (Коломенского) типа (*Шахматов* 1904). Так как, согласно изысканиям Истрина, последняя возникла на Руси в XIII в. и не могла повлиять на речь Философа, Шахматов предположил, что оба текста — речь Философа и краткая Толковая Палея (ТП) — имеют общий источник — гипотетическое сказание об обращении св. Кириллом болгарского царя Михаила в христианство, текст, созданный в Болгарии X—XI в. на основе сочинения св. Мефодия о прении Константина Философа с хазарами, о чем имеется сообщение в паннонском житии Константина. Эта гипотеза позволила Шахматову решить две проблемы: во-первых, преодолеть трудности, связанные с представлением о том, что ТП возникла на Руси XIII в., тогда как, по его мнению, в эту эпоху на Руси не было обстановки, которая бы могла сделать актуальной чрезвычайно резкую полемику с «окаянным жидовином», в ней представленную, — она унаследована от жития Константина; во-вторых, он нашел традицию, в которую оба рассматриваемые текста вписываются, и таким образом построил исторически последовательную картину. Возражая Шахматову, Истрин пользуется разнородными аргументами. Он возражает против рассуждения, основанного на характеристике эпохи, так как тут возникает логика типа «то-то и то-то не было потому, что не могло быть» (1906: 165). Это не просто возражение против опоры на представление об эпохе, о которой у нас нет достаточных данных. Для Истрина в принципе неприемлемо введение в поле сравнительного исследования данных, выходящих за пределы наличного текста[2]. Истрин возражает также и против шахматовского пользования понятием «отражения» одного памятника в другом. Тут он справедливо указывает на то, что если в литературе новейшего времени отражение может быть на уровне идей, то для средневекового автора отражением можно считать только текстуальное тождество, и в этом отношении мысль Шахматова нечетка (там же: 153). Все доводы Истрина вытекают из представления о том, что генеалогическое гипотезирование недопустимо; наиболее ранняя наличная версия и должна считаться первоначальной: «Нет нужды стараться восстанавливать первоначальную редакцию ее сравнительным изучением позднейших изводов, ибо первоначальную редакцию дает нам Палея Коломенского типа» (там же: 173—174). Очевидно, что

[2] Аргументы подобного рода для Истрина настолько мало ценны, что, как бы снизойдя до них в разгаре полемики, он довольно небрежно аргументирует возможность противоположного взгляда на эпоху: приводит данную И. Франко (в его статье о древнерусской литературе в Энциклопедии Брокгауза) характеристику еврейского культурного влияния на древней Руси, не вникая в обоснованность его аргументов и их дифференциацию. Между тем Франко приводит неравноценные доводы: достаточно весомые, что касается XI—XII вв., но в отношении XIII в. его единственный довод — данные той же ТП, что создает логический круг.

https://RodnoVery.ru

такая установка может не найти достаточно обоснованных возражений в отношении к исследованию отдельного памятника, но она неплодотворна в исследовании летописания. Нужно добавить, что летописание лишь обнаруживает то обстоятельство, которое присуще гораздо более широкому кругу древнейшей русской письменности, поскольку та была пронизана историческим сознанием и так или иначе пересекалась с летописанием или вращалась вокруг него. (Сам Истрин показал, как ТП со временем переделывается в хронографического типа сочинение.)

Приведу теперь пример из современных полемик с Шахматовым. Новейшие его оппоненты, в противоположность Истрину, склонны обвинять Шахматова в слишком узком подходе к летописанию, в отказе от учета данных, выходящих за пределы летописей и смежных памятников, а более всего — в отказе от учета «среды», в которой имело место летописание. Шахматов писал: «Под литературной средой разумеем не людей, не общественные круги, отделенные от нас веками и недоступные нашему исследованию, мы разумеем под ней тот состав сборников и сводов, где обретаются эти своды» (1910: 84—85). В. Т. Пашуто нашел неудовлетворительным это представление Шахматова. По его мнению, нужно «сравнивать не только тексты, но и сами исторические явления» (*Пашуто* 1952). И позднее: «А. А. Шахматов оказался бессилен проложить путь от изучения памятника к познанию породившей его среды» (*Пашуто* 1973: 72). Ему как бы и невдомек, что путь от летописи к познанию породившей его среды ведет через критику источника, а не наоборот, и что в методе Шахматова нет ничего такого, что исключало бы переход к решению любезной Пашуто задачи, как только критика источника осуществлена. Следуя по стопам Пашуто, А. Г. Кузьмин пытается улучшить аргументацию: «Это положение, возможно, следует несколько уточнить в том смысле, что А. А. Шахматов верил лишь в односторонее движение от памятника к "среде" и совершенно игнорировал движение от "среды" к памятнику» (*Кузьмин* 1977: 42). Как видим, от Истрина до Кузьмина критика метода Шахматова может менять свое направление на диаметрально противоположное, но при этом как-то последовательно избегает методологической рефлексии.

К числу серьезных возражений следует отнести указание на большой вес, а лучше сказать, конститутивную роль, гипотетического элемента в построениях Шахматова (наиболее полно — *Кузьмин* 1977: гл. 1). Сам Шахматов, называя свои гипотетические построения «научными фикциями» (1914: 45), обойтись без них не мог, так как его метод предполагает системную картину, — в ней белые пятна должны быть восполнены, иначе невозможно дальнейшее движение. И все же его последователи (Приселков и Лурье) отказались от реконструкции протографов второго порядка, предпочтя иметь дело с элементом неполноты и связанной с ней неопределенности, чем вводить слишком уж гипотетические построения. И все же в той мере, в какой они не отказались от гипотетического компонента, они исходили из чисто эмпирических соображений. Эти соображения не затрагивали наиболее сильных возражений такого рода, что будто у Шахматова и его последователей возникает порочный круг в рассуждениях: гипотеза ведет к выводам, которые затем поддерживают гипотезу. Между тем гипотетичность — неизбежное зло исторических реконструкций. Любая историческая реконструкция основы-

https://RodnoVery.ru

вается на некотором ограниченном наборе аргументов, с чем неизбежно связана неполнота доказательств. Вместе с тем, любое историческое построение вписывается в герменевтическую ситуацию, которая основана на круге — на герменевтическом круге, который следует отличать от логически порочного (circulus vitiosus, petitio principii): каждый поворот в этом круге основан не на тождестве, а на перемене угла зрения и проверке перспективы новыми данными, так что в общем происходит ее обновление. Это по сути спираль, а не круг. Иначе говоря, и аргументы, и гипотезы подлежат пересмотру в новых фазах, которые достигаются с их помощью.

Здесь нет возможности излагать теорию герменевтики, теорию интерпретации текстов, — я могу лишь сослаться на ее существование (см. основополагающие высказывания в *Дильтей* 1958). Исследовательская перспектива, которая создает возможность для герменевтического круга и гипотетических построений в его рамках, с теоретико-познавательной точки зрения предпочтительнее чистого скептицизма. Нужно, однако, четко определить границы, в которых гипотезирование остается в пределах герменевтического круга, то есть где последующий пересмотр ожидаем, и за пределами которых герменевтическая ситуация больше неосуществима, где возможна только калейдоскопическая перетасовка тех же принципиально недостаточных данных. Эта граница определима только на конкретном предмете исследования. В случае древнерусского летописания ясно, что его начальный этап находится за пределами герменевтической плодотворности сравнительно-текстологического метода. В дискуссиях последних десятилетий о стратификации ПВЛ стало ясно, что любое построение основывается на произвольном выборе аргументов и перетасовке прежних и является не более достаточным, чем любое другое предприятие подобного рода.

Особая категория возражений вытекает из неприятия того фундаментального условия, что в основе шахматовской исследовательской перспективы лежит текстологический метод. Л. В. Черепнин (1972), В. Т. Пашуто (1952, 1973) и А. Г. Кузьмин (1973, 1977), если назвать только самых активных оппонентов, критиковали Шахматова за то, что у него филология подчинила себе или даже вытеснила историю. При этом текстология, да и филология вообще, мыслятся как формальное знание, тогда как история противопоставляется им в качестве знания содержательного. В этом возражении нужно разобраться, так как оно затрагивает действительный и важный момент. Прежде всего, текстология, действительно требуя строгих формальных построений, никогда не может быть сведена к чистому формализму: наряду с кодикологией и палеографией она включает содержательный сравнительный анализ, который не знает ограничений в объеме и глубине своей содержательности (см. *Лихачев* 1962). Если сам Шахматов, как отмечают его критики, редко обращался к данным текстов за пределами сборников, в которых встречаются летописные повести, напр., к дипломатике, и вовсе не обращался к данным археологии, нумизматики, сфрагистики и т. д., то в принципе нет такого знания и такого источника, какие не могли бы быть включены в сферу сравнительно-текстологического исследования и абсорбированы им. Метод такой критикой не затрагивается.

Отдельного рассмотрения заслуживает утверждение, что сравнительно-текстологический метод подчиняет себе исторические знания. Это справед-

https://RodnoVery.ru

ливо в одном определенном отношении — в рамках реконструкции генеалогии летописания и критики источников, вслед за чем история может доминировать, сколько ей угодно. Но не до того. Дело не может обстоять иначе, если признать, что предмет исследования, древнерусское летописание, — это предмет системный, единый сложный феномен, значимость каждой части которого определяется его местом в полной системе. Исследование такого предмета требует некоторой целостной перспективы. Текстологический метод, основанный на сравнительном анализе, уже чисто операционально задает такую целостную перспективу, которая способна вносить фокус в ничем не ограниченное поле абсорбируемых содержательно-исторических данных. Формальный аспект здесь задает координаты, исходную структурную опору, которая отнюдь не имеет ригидного характера: она способна перестраиваться под влиянием содержательного вклада. Но многообразные, разнородные эмпирические данные истории сами по себе не выстраиваются в целостную перспективу, а строгой содержательной методологии, которая позволяла бы выстроить их в порядке последовательной перспективы, не существует. Кроме того, большая часть данных для периода русской истории до XVI в. исчерпывается из летописей, а ценность летописных данных покоится на критике источников, которая может быть осуществлена только с помощью текстологического анализа. Так что содержательная область исторических данных не может противопоставить текстологическому методу ничего независимого и сопоставимого по системной разрешающей силе. Между тем текстологическая перспектива способна задавать системную ориентацию и гостеприимно абсорбировать частные содержательные данные любого порядка. Иначе говоря, в области древнерусского летописания по отношению к системно-текстологическому методу все исторические дисциплины могут быть только поставщиками фрагментарных данных неопределенной ценности. То доминирование филологии над историей, в котором обвиняли Шахматова его критики, на самом деле является не содержательным, а методологическим доминированием в том узком смысле, что только филология в области древнерусского летописания как целого дает строгую опору для системной координации знания.

Повторим, сравнительно-текстологический метод в изучении летописания дает опору, а не ригидную конструкцию, как это обстоит с концептуально-догматическими построениями (типа гегельянских, марксистских), которые нередко претендуют на роль методологического координатора в области исторического знания. Именно так обстоит дело с упомянутыми критиками Шахматова: они противопоставляли его методу не просто исторические знания, но таковые, скоординированные на основе некоторого постулата насчет истории вообще, в частности, марксистского.

Такой подход, действительно, вступает в противоречие с шахматовским. Но это чистая идеология — науки в этом нет. Дело не в том, что марксистский подход опирается на общие принципы — общие принципы полезны, а прежде всего в том, что марксизм неадекватен в своей претензии на роль философии, ибо его рассмотрения протекают исключительно в плане детерминизма. В гуманитарном же познании детерминизм в качестве всеобщего принципа не работает — мы можем только наблюдать, как события развиваются, и пытаться их систематизировать, устанавливать структурные корреля-

https://RodnoVery.ru

ции, быть может, и типологического характера. Можем даже строить морфологические гипотезы культуры и ее истории. Попытки же установления детерминистических законов в истории никогда никому не удавались. И это вопрос не ограниченности наших знаний, а принципиальной неподдаваемости исторических феноменов детерминистскому объяснению. Вообще детерминизм — концепция, адекватная для классической физики, уже в современной физике наталкивается на ограничения, а в психологии она совсем не действует — здесь это ясно: свобода воли несовместима с детерминистическим объяснением. История сложнее для понимания: она — область действия переплетающихся гетерогенных, в том числе и случайных, однократных, факторов, и поэтому здесь непригодность детерминизма не так ясна. Марксизм неприемлем для историка и в силу еще одного принципиального недостатка — догматичности: заданная схема, обычно субъективно интерпретируемая, требует, чтобы факты с нею соглашались и отменяет поиски позитивно обоснованного понимания. А история, как ни странно, стремится быть эмпирической наукой, хоть это и очень трудно и даже проблематично в гуманитарной области.

Сказанное отнюдь не означает отрицания ценности концептуальных подходов в области исторической науки вообще. Таковые могут обладать высокой ценностью. В отличие от догматического концептуализма в области истории возможны аналитико-реконструктивные концептуальные построения. Так, в самой истории народов концепции имеют место и действуют в качестве производительных и регулирующих сил. Речь идет о культурных концепциях, не сводимых к социально-экономическим факторам. Область культурных концепций составляет особую модальность бытия, не редуцируемую к чему-либо иному. Реконструкции таких концепций, которые действительно имели место в историческом сознании народов, и квази-дедуктивные системные реконструкции исторического материала, не поддающегося обобщению самого по себе, вполне возможны. Об этом будет речь далее.

Ограничения шахматовской перспективы

Пока же от вопроса об общей ценности шахматовского метода перейдем к его более дифференцированной оценке. Наблюдая аргументацию его критиков, можно заметить, что, будучи необоснованной в той мере, в какой она направлена на метод в целом, она тем не менее имеет разную силу соответственно тому, в отношении к какому периоду летописания метод относится. Под этим углом зрения возникает возможность деконструкции метода — обнаружения его внутренней противоречивости и связанной с этим ограниченности.

1. Внутренняя противоречивость метода Шахматова связана с особенностью его предмета. В виду системного единства древнерусского летописания, которое охватывает огромный период с XI до XVII в., возникает кардинальная необходимость рассматривать его в качестве единого предмета, подлежащего единой исследовательской методологии. Между тем состояние сохранившихся памятников позднего и раннего периодов совершенно различ-

https://RodnoVery.ru

но. Большинство летописных сводов и большинство сохранившихся рукописей, содержащих летописи, относятся к XV—XVI вв., то есть здесь богатство сопоставительного материала сочетается с близостью сохранившегося списка ко времени его создания. Здесь сравнительно-текстологический метод работает чрезвычайно эффективно. Не случайно едва ли не венцом всей методологической традиции Шахматова являются две книги Я. С. Лурье (1976 и 1994), посвященные реконструкции картины летописания XIV—XVI вв. Здесь осуществляется с высокой степенью эффективности главная историконаучная задача метода: критика источников и установление исторической картины на основе данных, относительная ценность которых выяснена.

Но метод Шахматов включает движение от поздних летописей и списков к древнейшему летописанию. А в последней области мы встречаем совсем другую ситуацию. Здесь сохранившиеся списки весьма удалены от эпохи, к которой относится первоначальное создание текстов. Перед нами только пересозданные тексты. И сравнительный материал невелик. Здесь сравнительно-текстологический метод, как и более широкий филологический подход, обладает очень ограниченной сферой приложения. И та стратификация летописи — по периодам, авторам и местам создания, по входящим сводам и сводам объединяющим, — которой историк занимается, определялась до сих пор в основном остротой ума исследователя, но не строгой или даже сколько-нибудь обоснованной методологически работой.

Иначе говоря, исследовательская перспектива, построенная на основе сравнительно-текстологического метода, имеет весьма ограниченные возможности по отношению к древнейшему летописанию, представленному ПВЛ. Непризнание этого обстоятельства ведет к вуалированию принципиальной неадекватности стратификационных гипотез в рамках сравнительно-текстологической перспективы. Критика источников в области древнейшего летописания необходима, как во всякой другой области, но она не дает достаточного основания для решения возникающих здесь проблем. В 1957 г. Н. Н. Ильин писал: «...критический анализ гипотез А. А. Шахматова о составе "Повести временных лет", являющийся очередной задачей источниковедения, в нашей исторической науке еще только начинается» (20). Сорок лет спустя можно сказать: что касается ПВЛ, сама перспектива источниковедения должна быть радикально пересмотрена.

2. Неосуществимость сравнительно-текстологического, или сравнительно-системного, подхода к древнейшему летописанию не отменяет необходимости дифференцирующего, стратификационного подхода, так как в форме ПВЛ древнейшее летописание представляет собой свод, по всей видимости опирающийся на предшествующие своды, и чтобы понять ценность каждой отдельной записи, нужно установить ее место в системе текстов, составляющих ПВЛ. Но даже и состав-то ПВЛ расплывается; вероятно, правы те, кто считает, что проблема выделения редакций ПВЛ не имеет решения на основе известных данных (*Кузьмин* 1977: 37 и гл. 2). Да и вообще нельзя провести механических границ между текстами, принадлежащими разным сводчикам, ибо каждый последующий сводчик не просто добавлял свой материал, но нередко подвергал обработке весь переписываемый материал и прослаивал его вставками, так что дифференциация может происходить успешно лишь при условии, что выяснены принципы интеграции слоев внутри ПВЛ. Но, не

https://RodnoVery.ru

выходя за пределы ПВЛ, установить такие интеграционные принципы невозможно. Привлечение археологических и прочих исторических данных не решает проблемы.

Если задача целостного, системного подхода для позднего летописания решается благодаря системе координат, задаваемых сравнительно- текстологическим подходом, то есть подходом в основе своей формальным, то здесь, в области древнейшего летописания, за невозможностью такого подхода и в виду сужения предметного поля до одного памятника, центр неизбежно, by default перемещается в содержательную область. В рамках сравнительно-текстологической перспективы содержательные рассмотрения не переходят в своей целостности за пределы частного повествования. В свою очередь, целостный, интегральный подход на уровне свода не может найти оснований в рамках шахматовской перспективы. Интегральный подход, вообще говоря, проблематичен, и нельзя предполагать, что он может быть эффективен для всякого свода. Если он вообще осуществим, то он должен найти особые основания, лежащие за пределами шахматовской перспективы. Далее будет показана возможность такого — скорее исключительного — проекта именно для ПВЛ.

3. Мало того, что целостный внутренний смысловой анализ ПВЛ не осуществим в рамках сравнительно-текстологического метода, так Шахматов сам выдвинул в этом отношении ограничивающую установку. Дело в том, что рассмотрение свода на целостном, системном уровне должно в конечном счете означать не что иное, как реконструкцию главных творческих установок летописцев. Рассматривая такую возможность, Шахматов как будто решил ее положительно. Вот его часто цитируемые слова: «...наши летописи не были официальными актами, памятными записками, механической сшивкою разнородного материала, — это были литературные произведения, дававшие широкий простор личному чувству автора, считавшего себя полным и безответственным хозяином накопленного им материала — предшествовавших летописных сводов, летописей, веденных другими лицами, сказаний, известных по другим памятникам» (1899: 6). Но сравнение летописи с литературным произведением обманчиво: литература — слишком широкое понятие; литературное произведение средневекового писателя — совсем не то, что литературное произведение писателя нового времени, и их целостность задана совершенно различным образом. Впрочем, Шахматов, хотя и обладал отличной интуицией относительно характера находившегося перед ним текста, никогда не анализировал тексты в качестве литературных целостностей[3]. Но зато он оставил представление о том, что он понимает под авторской субъективностью: «Из позднейших летописных сводов XII и XIII века мы можем составить представление о том, как пристрастно они освещали современные события: рукой летописца управлял в большинстве случаев не высокий идеал далекого от жизни и мирской суеты благочестивого отшельника, умеющего

[3] А. Е. Пресняков прав, когда находит, что «летописные своды ожили в его [Шахматова] изучении как ценные создания древнерусского духовного творчества, значительные и важные сами по себе, независимо от их служебной роли как источника исторических сведений» (*Пресняков* 1922: 164). Но до методологического уровня это отношение к летописям не дошло.

https://RodnoVery.ru

дать правдивую оценку событиям, развертывающимся вокруг него, и лицам, руководящим этими событиями [...], рукою летописца управляли политические страсти и мирские интересы; если летописец был монахом, то тем большую свободу давал он своей пристрастной оценке, когда она совпадала с интересами родной обители и чернеческого стада, ее населявшего» (1916: 1. XVI). Близость этого взгляда к марксизму не удивительна: Шахматов был представителем русской интеллигенции, воспитанной как раз на протомарксистских радикальных идеях. На деле во взгляде Шахматова отразились не только идеологические установки, но и опыт работы с древнерусскими летописями. Поздние летописи, XV и особенно XVI вв., действительно изобилуют искажениями, обнаруживающими политические приверженности. Последняя прижизненная книга Лурье (1994) дает богатый обзор искажений, переделок, фальсификаций, опущений, сделанных в интересах того или иного князя и демонстрирует, что таковые составляют важнейший план в реконструкции документальной ценности летописей позднесредневекового периода. Он даже говорит о двух историях — одной, оставленной прямыми текстами летописей, и второй, реконструируемой на основе критики источников. Такой взгляд на летописание разделялся как сторонниками, так и противниками Шахматова. Здесь-то и был поставлен предел содержательному анализу древнейшего летописания. Ибо, если для позднего летописания это достаточный взгляд, то он принципиально недостаточен для раннего. В этой же книге Лурье дал ориентир для понимания, почему это так: к XVI в. происходит секуляризация летописания. Причем процесс движения в эту сторону начался гораздо раньше. В начале же, в период складывания ПВЛ, не политические, а религиозные принципы были доминирующими. Ни о каком целостном подходе к раннему летописанию на основе выделения политических пристрастий и светских интересов летописца не может быть и речи. Дифференцирование политических приверженностей авторов отдельных статей летописи в качестве ориентиров для стратификации свода может привести лишь к обнаружению разноголосицы и противоречий. Именно такая ситуация и имеет место, и едва ли не главные усилия исследователей ПВЛ направлены в эту сторону. Это тупик. Тут нужен выход в другое концептуальное пространство.

Основоположники культурно-исторического подхода

Прежде, чем перейти к идее подхода к ПВЛ, независимого от сравнительно-текстологического метода и дополнительного по отношению к нему, остановимся на трудах двух основоположников такого подхода.

Первым является В. О. Ключевский. В книге «Древнерусские жития святых как исторический источник» (1871) он выдвинул важнейшую мысль, которая должна была бы быть приложена и к русскому летописанию, которое возникло под теми же перьями, что создавали агиографию, но не была. Наблюдая, как жития святых пренебрегают действительностью жизни святого, заменяя их легендой и теологической схемой, и то, как мало может историк извлечь из них в качестве исторических документов о фактах действительно-

сти, — все то, чем так озабочены были западные исследователи, в особенности болландисты (см. *Сендерович* 1988), — он пришел к мысли, что, тем не менее, они являются важными историческими документами: есть документы, свидетельствующие о некоторых конкретных фактах жизни, и другие — являющиеся документами духовной жизни создавших их людей, документами духовной жизни эпохи; и жития святых являются документами второго рода. Чем меньше ценность агиографического памятника в качестве документа фактической истории, тем выше его ценность в качестве документа истории духовной, или ментальной, или культурной.

Именно такого рода относительное различие существует между поздним древнерусским летописанием и ранним. Позднее летописание имеет высокую ценность источника в отношении к фактической истории, которая должна реконструироваться, вопреки искажениям и фальсификациям. Именно в качестве искажений и фальсификаций должны рассматриваться моменты, затемняющие фактическую истину. Преднамеренными искажениями и фальсификациями они и были. Напротив, информативная ценность раннего летописания относительно фактической истории весьма ограничена; раннее летописание обнаруживает следы искажений, иногда, по-видимому, чудовищных, куда более крупных, чем позднее (установить которые, однако, трудно в виду скудости иных источников), во всяком случае, полагаться на него с научной точки зрения невозможно. Гораздо важнее, что тот тип искажений, к которым оно, по-видимому, прибегает, не может быть сведен к фальсификациям ввиду политических интересов, несмотря на формальное сходство и несмотря на то, что и таковые, вероятно, имели место. Главные искажения здесь совершенно иного типа: они относятся к тому же типу, что и агиографические. Перед нами теологические усмотрения в облике истории. Да и по существу ранняя древнерусская историография чрезвычайно родственна агиографии. Иначе говоря, адекватным здесь должно быть погружение в иную перспективу, ту, которая плодотворна для агиографии, — в историко-культурную. Эта перспектива обладает своим собственным основанием, независимым от сравнительно-текстологической. А так как она относится не к эмпирической, а к концептуальной области и к традиции, исключительной в своем монизме, то целостный характер является ее имманентным условием, его не приходится вносить от себя.

Ироническим представляется то обстоятельство, что мысли Ключевского, по-видимому, не остались незамеченными Шахматовым, который говорит о летописи как документе духовной жизни как раз для того, чтобы расшифровать свое понимание духовной жизни в качестве игралища политических страстей. У Ключевского же речь идет о реконструкции парадигм творческого сознания историографа. Взгляд на работу агиографа дает возможность понять нечто существенное о средневековом историографе.

Вторым предшественником предлагаемого подхода был Н. К. Никольский. Он вступил в прямую полемику с Шахматовым как раз по поводу взглядов на летопись как литературную компиляцию и на духовную жизнь летописца как игру политических страстей. В книге «ПВЛ как источник для истории начального периода русской письменности и культуры» (1930) Никольский противопоставил представлению Шахматова о сводческой работе летописца представление об «историографической работе» (23), а его пред-

https://RodnoVery.ru

ставлению о «тенденциозности исторической, которая выражается в пристрастном освещении фактов, зависящим от субъективной их оценки» он противопоставил «тенденциозность идеологическую, которая зависит от предвзятых теорий и под влиянием их не останавливается пред вымыслами и искажениями старых записей» (24). Никольский всюду видит «следы работы не сводчика, а историографа», следы «ученой работы», которая руководствуется «историческим умозрением» (25). И снова, он предлагает видеть особенность начальной, легендарной части ПВЛ «не как свода, составленного компилятором из случайного материала, а как опыта средневековой историографии, в которой старый летописный материал неудачно был использован для оправдания предвзятых теорий более позднего времени» (30). Никольский называет идеи, руководившие летописцем, «историографической схемой» (85), а свои наблюдения «идеологическими» (89).

Слово «идеологический» оказалось спасительным и роковым для Никольского. Марксисты, склонные к шибболетам, приняли его за своего союзника (мимикрия, вероятно, не противоречила и авторским намерениям) и не поняли. Кузьмин многократно цитирует Никольского в качестве своего союзника в полемике с Шахматовым. Но союз этот основан на недоразумении, как, впрочем, и полемика. Для Кузьмина идеология — это общественная, классовая идеология, то есть та самая идеология, которую признавал Шахматов, находивший, что «рукою летописца управляли политические страсти и мирские интересы». Для Кузьмина, идеология — это «идеология эпохи», это связь с «общественно-исторической средой, в которой возникли и обращаются изучаемые памятники» (1977: 53). Между тем для Никольского идеология — это «предвзятые теории» и «историографические схемы», которые вытекают из различных способов построения христианской истории, а не из классовых интересов. Тут произошло смешение разных идиолектов, расслоение которых регистрируется в языке эпохи[4].

К марксистскому пониманию идеологии может быть адресован тот же упрек, что Никольский адресовал Шахматову: в этом аспекте обнаруживается только субъективная позиция летописца, а она, даже если и отражалась, не была существенной. Субъективной она является в одном определенном отношении — потому что выражает интересы летописца как человека (хоть бы и как члена группы), тогда как «историографические схемы» сверхиндивидуальны до такой степени, что вообще зависят не от положения данной личности, а от его культурной принадлежности. Не то, чтобы выбора у летописца не было, но выбор лежит в области филиации некоторой универсальной в данной культурной традиции установки.

Различение идеологий в тексте ПВЛ в смысле Никольского — важный шаг, поскольку при этом мы выходим в культурную перспективу. Никольский это ясно подчеркнул, обратив свое внимание на трактовку в летописи культурной истории Руси, указав на решающую роль сказания о происхождении христианской культуры Руси. Здесь все дело для него в установке на культурный генезис. Как раз правдивость передачи фактов истории креще-

[4] На возникающей тут амбивалентности играл одно время М. М. Бахтин, называвший идеологией все, что относится к области идей, и отлично знавший, что для марксистов это только идеи, выражающие классовые интересы.

https://RodnoVery.ru

ния Руси он ставит под сомнение. Здесь, кажется, впервые в области исследования древнейшего русского летописания мы действительно выходим за пределы исследовательской перспективы, начертанной Шахматовым. Никакие аспекты русской истории, предлагаемые другими оппонентами Шахматова, — от археологических до классовых — не способны дать принципов, организующих летописание, и потому нуждаются в системной перспективе, заданной сравнительно-текстологическим методом, чтобы быть как-то интегрированными в осмысленном историческом контексте. Наоборот, в культурной области мы находим такие принципы. Более того, культурная сфера легко предстает в виде единого смыслового контекста с его различными возможностями и действительными филиациями, потому что это христианская, монистически ориентированная традиция. Наконец, искомая культурная перспектива выходит за пределы русской истории, для которой специфически и уникально разработан шахматовский метод.

Культурно-историческая перспектива

Итак, выход за пределы шахматовской перспективы в рамках научной методологии возможен. Это выход в позитивную область тех текстов, которые были источниками знаний об истории для зачинателей древнерусского летописания. Обращение к контексту этих источников задаст контекст мышления первых летописцев и позволит увидеть в дошедших до нас ранних летописных текстах смыслообразующие конфигурации и стоящие за ними намерения и приемы, которые проливают совершенно новый свет на эти тексты и таким образом действительно дают дополнительный смысловой подход, который образует новый герменевтический круг в союзе с шахматовским подходом, замкнутым в рамках русских источников.

Дополнительные обстоятельства: этот подход иной не только по источникам, но и по методологии — в нем господствует не генетическая система отношений, а контекстуальная: внутренний анализ летописных текстов здесь включается в интертекстуальную перспективу. В нее входят, с одной стороны, христианские тексты, основополагающие для понимания истории, основополагающие тексты славянского христианства, а также и все дошедшие русские тексты, помимо летописи, которые имеют отношение к становлению исторического сознания в древнерусском XI в., а таковыми были все тексты элитарной древнерусской культуры. Привлечение последних не ново, но ново то, что здесь эти тексты берутся не в их буквальном влиянии друг на друга в качестве прямых источников переписки и переделки (без умаления важности этого аспекта), а в качестве членов единого культурного сообщества; здесь они проливают свет друг на друга, дополняют друг друга, помогают понять друг друга по сопринадлежности в одном культурном предприятии, которое они осуществляют совместно. Здесь возникает возможность понять этот контекст как область действия некоторых однотипных смыслопорождающих сил.

Соответствующим в этих рамках должен быть и подход к сводам. Как генетический, так и социально-идеологический подход (то есть в отношении к

https://RodnoVery.ru

политическим ориентациям летописцев) нацелены на установление различий между текстами, входящими в свод. Их прагматическая функция — прямая стратификация свода. Их следует, т. о., определить как *дифференцирующие* подходы. Наоборот, контекстуальный подход нацелен прежде всего на поиски *интегральной* перспективы, поиски того, что составляет основу единства разнообразных текстов в рамках свода, что делает их участниками единой работы. В случае ПВЛ это — работа по созданию исторического осмысления событий. Рассмотрение интегрирующих усилий этого свода, поставленное в контекст, образованный теми христианскими текстами, на которые опиралась мысль первых летописцев, ведет к обнаружению смыслопорождающих сил, действующих в этой новой области — в качестве особой, весьма своеобразной разновидности тех сил, что действовали в контексте их источников.

Необходимость обращения к культурно-исторической перспективе основана на различии между характером позднего и раннего летописания, а не только в виду состояния сохранившихся текстов. Продолжатель, работающий на продвинутой стадии летописания, находит традицию готовой. Он не задумывается над тем, что такое история и как ее пишут. Он имеет перед собой образцы историографии в текстах ближайших предшественников и понимает их в меру своей добросовестности или ангажированности, которая в поздние периоды налицо. Для зачинателя же сама задача построения истории — это проблема. Он не простой собиратель знаний, документов и устного предания. Он не документалист и не фольклорист. Думать так — это модернизация. Он, как всякий средневековый писатель, — экзегет. Его метод — экзегеза. Он приспосабливает свое зрение к традиции, к которой хочет подключиться, и к парадигмам, которым должен следовать в своей работе.

Но поскольку он зачинатель, у него нет непосредственных предтеч. Он находит и традицию, и парадигмы в исторически далеких от него основополагающих текстах. Этот зазор между ним и его источниками отличает положение зачинателя от положения продолжателя. Его источники: во-первых, Священная История, во-вторых, греческие хронографы. Хотя последние в некоторой степени заполняют гигантский промежуток между ним и Священной Историей (а иногда выступают и в роли ее заменителей), тем не менее, даже и с таким дополнением все это достаточно далеко от его собственной современности. Он отлично сознает это обстоятельство и концептуализует его. Священная История евреев и греко-римская история связаны непрерывностью, Иисус принадлежит Священной Истории и, будучи царского рода, венчает историю ее царей, а его ученики — уже часть греко-римской истории. Т. о., связь эта мыслится антропоморфно, как личная, квази-династическая передача. Эта передача в отношении Руси прервалась. Поэтому зачинатель при всей его традиционалистической ориентации сознает, что перед ним новая задача. Его задача заключается в том, чтобы события жизни его собственного народа подключить к универсальной, то есть христианской истории, таким образом подключить ее к историографической традиции, извлечь из области внеисторического бытия и баснословия и, собственно, сделать историей. Это осознание огромного концептуального масштаба требует от зачинателей русского летописания быть больше, чем собирателями материалов, или сводчиками. Чтобы стать летописцами, они должны прежде все-

https://RodnoVery.ru

го быть теологами и историософами. Это единственный такой момент в истории, никогда больше такой задачи перед летописцами не будет.

Те источники, по которым они учились тому, что такое история, — это доступные им книги Священной Истории евреев или отрывки из них, Толковые Пророчества отцов церкви и греческие хроники и хронографы, передающие Священную Историю и ее продолжение, а также и Деяния и Послания апостолов, где толкуются проблемы подключения к истории новой ее ветви. В этом же ряду находится и традиция апостолов славян Кирилла и Мефодия. Во всех этих источниках историософия и историография предстают как истолкование событий на основе Священного Писания, то есть в качестве экзегезы. Тут нельзя не быть теологом. Что до историософии, то кирилло-мефодиевская традиция (паннонские жития Кирилла и Мефодия) прямо учит необходимости опоры на мудрость, Софию[5]. Согласно кирилло-мефодиевской традиции, новые начала возможны; новое начало может быть понято именно как драматическое подключение к традиции. Традиционная экзегеза дает для этого необходимые парадигмы. И все это требует способности мыслить крупно.

Это ситуация парадоксальная: она требует соединения смиренной дисциплины и смелости. Требуемая крупность и дерзновенность мысли не может быть подчеркнута самим автором. Наоборот, в согласии с культурой средневекового авторства, новизна и смелость должны быть скрыты в тени авторитетного слова. Поэтому в течение тысячи лет не замечалась смелость и масштабность мысли первых летописцев — они мнились собирателями. А между тем они имели дело с такими гигантскими проблемами, как: Что такое история? Как события наблюдаемой, современной жизни становятся историей? Как включить русские события в универсальную историю?

Простое собирание здесь не годится. Создатели восточнославянской историографии хорошо знали разницу между языческим баснословием и христианской историей. История для них и есть принадлежность христианства — в противоположность а-историческому баснословию язычества. Христианство в качестве культуры мыслится прежде всего как историческая культура, или культура историзма. Разумеется, такая, которая должна покончить с историей в конечном счете, но чтобы достичь этого, она должна быть одержима проблемой историчности. Вместе с тем историческая перспектива позволяет включить и баснословие в свой контекст в качестве своего иного, по принципу отрицательного параллелизма (*Сендерович* 1994: 137—155). История — не простая передача сказаний, а их осмысление в виду исторической телеологии, или, на теологическом языке, — в виду провиденциального плана истории. На такой уровень летописцы никогда больше не поднимались. Это уникальный момент в истории летописания. И он-то попадает в слепое поле шахматовской перспективы.

---

[5] См. в паннонском житии св. Кирилла, гл. 1, семилетний Константин сообщает свой сон о выборе супруги: «Я же, рассмотрев и разглядев всех, увидел одну прекраснее всех, с сияющим ликом, украшенную золотыми ожерельями и жемчугом и всей красотой, имя же ей было София, то есть Мудрость, и ее я избрал» (*Сказания о начале*: 72).

https://RodnoVery.ru

Главная черта христианского историзма вообще — это универсализм. Особенность христианской традиции заключается в том, что она опирается на историческую концепцию, которая включает в свою перспективу не только абсолютное начало, что свойственно и многим другим, но и план для всего рода человеческого. Для каждого события, чтобы оно стало историческим, должно быть найдено место во всеобщей схеме событий — в целостном контексте Священной Истории, которая вытекает из Священного Писания евреев. Как это место определяется в этом контексте, зависит от интерпретации общей христианской истории, то есть это проблема экзегетическая, допускающая варианты. В общем виде христианская история представляет собой дерево, корни которого находятся в книге Бытия, а плоды — в современности. Проблема каждой национальной истории предстает как проблема прививки на дереве универсальной истории (см. образ маслины на святом корне и привитых к ней ветвей дикой маслины у ап. Павла, Римл. 11: 16—18).

Проблема эта решалась у разных народов разными путями и с акцентом на разных аспектах. В большинстве случаев христианство вручалось народу тем или иным апостолом или его продолжателями. Римско-католическая церковь унаследовала апостольскую преемственность, идущую от св. Петра. Английское христианство мыслит свою историю иначе — оно ведет себя от знавшего Христа Иосифа Аримафейского, а лучшие рыцари Круглого Стола — и прямо, биологически от него и его родственников (см. Расхожую версию [Vulgata] Артуровского цикла). Во всех случаях важна была непрерывная линия связи с основополагающей фигурой христианства.

Что касается начального русского летописания, то здесь можно различить несколько творческих историософских установок, конкурирующих друг с другом в ПВЛ. Эти установки руководят отбором материала, его интерпретацией, опущениями и коррективами в унаследованном материале, композиционным построением. Н. К. Никольский различал здесь две основные ориентации: славянофильскую и грекофильскую. Первую он считал начальной, сохранившейся в тексте первой половины ПВЛ, а вторую — поздней. Проделанная Никольским ценная реконструкция этих двух ориентаций, или установок, в ПВЛ представляется мне все же не вполне удачной — по принципиальным соображениям. Подобно Шахматову (1940: 80—92), Никольский полагал, что «Сказание о преложении книг на словенский язык» в ПВЛ имело западнославянский источник. Он считал, что в этом источнике сообщалось о культурном единстве западных славян и полянской Руси, что он, во-первых, отражал историческую реальность, во-вторых, начальное русское летописание было его прямым продолжением. Если, по всей видимости, это сказание и может быть признано созданным на основе западнославянского источника, то упоминание полян наряду с западнославянскими племенами в этом сказании скорее всего внесено по смежности этого этнонима с польскими полянами. Важнее для нас в настоящий момент допущенная Никольским методологическая непоследовательность. Концепция продолжения уже вполне готовой и исторически правдивой традиции не соответствует его собственной мысли, которую он противопоставил шахматовской, — что древний летописец не был собирателем и сводчиком, а идеологически (в смысле: на уровне идей; я бы сказал: концептуально) тенденциозным писателем и самостоятельным создателем исторических построений и носителем исторического

https://RodnoVery.ru

умозрения. Надежнее обойтись без допущений относительно несохранившихся непосредственных источников, которые ему уже предписывали ориентацию и которые он, якобы, мог без особых хлопот продолжать; надежнее полагать, что культурное единство с западным славянством имело место в головах первых летописцев Руси, поскольку кирилло-мефодиевская традиция заставляла смотреть в ту сторону, откуда пришло учение апостолов славянства, и что это единство было выбором культурной ориентации, актом волевого присоединения. Если западнославянский источник и существовал, то и он нуждался в новом контексте, в котором он мог быть абсорбирован и ассимилирован.

В общем же, в ПВЛ можно различить, по-видимому, не две, а большее количество историософских схем, каждая из которых проявляется как смысло- и формообразующая сила в историческом повествовании. Ни одна из них не имеет тотальной силы. Но можно выделить наиболее ранние и наиболее поздние среди них. Обнаружение планов ПВЛ, основанных на разных конкретных схемах в рамках христианской историософии, на разных концепциях может быть соотнесено с теми стратификациями, которые предлагались в рамках шахматовской традиции. Взаимодействие культурно-исторической и сравнительно-текстологической перспектив может оказаться плодотворным.

Никольский чутко указал на наиболее ранний концептуальный слой ПВЛ, но преобладает в качестве завершающей интегративной тенденции ПВЛ, — то есть оформила ПВЛ как таковую, — на мой взгляд, не грекофильская (хотя и эта должна быть реконструирована в качестве одной из организующих повествовательных сил), а другая ориентация, которую я назвал бы *нативистской*. На следующих страницах я предлагаю ее краткий очерк в качестве примера того, как культурно-историческая перспектива может позволить выделение слоя в ПВЛ и, соответственно, дать независимый и встречный подход по отношению к сравнительно-текстологической.

Сразу же намечается двуступенчатость дальнейшего плана. Реконструкция культурно-исторической перспективы, как она была установлена христианской мыслью, и прямого отклика на нее в самых первых древнерусских элитарных текстах даст историософскую концепцию вступления Руси во всеобщую историю, которой руководствовались основоположники восточнославянской историографии в своем повествовании о крещении Руси. Рассмотрение в этом контексте историографии древней Руси по крещении даст историософскую концепцию, руководившую составлением повествования о ранней государственной истории древней Руси.

Нативистский план ПВЛ

То, что я назвал нативистской установкой, выражено не только в ПВЛ, но еще прямее в двух других текстах, которые относятся, соответственно, к середине и к концу XI в., — в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона и в «Чтении о Борисе и Глебе» черноризца Нестора. Авторы этих двух текстов несомненно относятся к кругу духовных основоположников и сподвижников составительской традиции ПВЛ и могли быть в числе ее непосред-

https://RodnoVery.ru

ственных зачинателей. Их историософская концепция исходила из того, что Русь не случайно пришла к христианству позже других народов. Эта особенность рассматривается как провиденциально знаменательная, обусловившая характер событий, а точнее говоря, — интерпретацию этих событий. Задержавшись в язычестве дольше тех народов, которые были в сфере апостольских трудов, Русь только путем чуда смогла преодолеть свой отрыв от истории. Чудо это — внезапное просветление князя Владимира — свидетельствует об особом провиденциальном плане, в котором Руси отведена особая роль, — роль людей одиннадцатого часа (подробный анализ — *Топоров* 1988), по Нестору, и святой земли, по Илариону (подробный анализ — *Сендерович* 1998).

В ПВЛ мы находим ту же концепцию. ПВЛ: «Володимеръ же просвѣщенъ самъ. и сынове его. и земля его» (6496 г.); «...и дьаволъ стеня глаголаше: "Увы мнѣ, яко отсюда прогоним есмь, сде бо мняхъ жилище имѣти, яко сде не суть ученья апостольска... и се уже побѣженъ есмь от невѣгласа, а не отъ апостолъ, ни от мученикъ, не имам уже царствовати в странахъ сихъ"» (*Памятники* 1978: 132); «Сим же раздаяномъ на ученье книгамъ, събыться пророчество на Русьстѣй земли, глаголюще: "Во оны дни услышать глусии словеса книжная, и яснъ будетъ языкъ гугнивых" [Исайя 29: 18]» (там же: 134). И т. д. Эта концепция, как никакая другая, охватывает все построение ПВЛ, задает его композицию и выбор экзегетических средств для решения актуальных проблем.

Рассмотрим сначала внутреннюю структуру ПВЛ, а затем прочитаем функции этой структуры в том широком культурном контексте, в котором этот текст возник. Если посмотреть на текст ПВЛ[6] в целом, то в нем можно различить две крупные, примерно равные части: 1) От начала до смерти Владимира Святославича; 2) От мученичества Бориса и Глеба до начала княжения Владимира Мономаха включительно, которое отмечено вторым перенесением мощей этих святых (1015 г.). Первая часть стилистически отмечена: она изобилует легендарными сообщениями, фактические исторические сведения в ней скудны, специфических дат нет, и текст густо прострочен историографическими многоточиями — сериями пустых указаний лет: «В лѣто 6361. В лѣто 6362. В лѣто 6363. В лѣто 6364. В лѣто 6365»[7]. Вторую половину каждой из частей соответственно завершает княжение одного из Владимиров — Святославича и Мономаха. Каждая из этих двух частей, т. о., в свою очередь двусоставна: состоит из предыстории и истории каждого из Владимиров. В первой части эта двусоставность соответствует принципиальной структуре христианской историософии, согласно которой есть история до христианства и история христианства, — соответственно здесь: а) история Руси до христианства и б) история крещения Руси. Каждая из двух фаз первой части отмечена абсолютным началом — пересказом всеобщей истории, первый раз от расселения народов и второй раз, в собственно христианской час-

[6] По Лаврентьевской летописи, дополненной по Радзивиловской — как это делает О. В. Творогов в издании *Памятники* 1978; там, где это необходимо, даются оговоренные цитаты и ссылки по *Полному собранию русских летописей*.

[7] Во второй части историографическое многоточие встречается только однажды и то состоит лишь из двух дат (6542, 6543) и относится к ее началу, к переходному периоду.

https://RodnoVery.ru

ти, — от создания неба и земли, в речи Философа, в эпизоде выбора религии Владимиром. Во второй части ПВЛ также различимы две крупные фазы: а) история от смерти Владимира Святославича до начала истории Владимира Мономаха и б) история последнего до вокняжения в Киеве. Начало первой отмечено мученичеством Бориса и Глеба, начало второй — перенесением их мощей в 1072 г., каждая фаза этой части отмечена обширной статьей по истории Киево-Печерского монастыря. Как видим, композиционное построение весьма основательное. Между тем оно никогда не было предметом серьезного внимания.

Словом, эта композиция ориентирована на двух Владимиров[8] и в то же время указывает на двойную целевую установку ПВЛ — на двойной фокус ранней русской историографии. Такая четкая и непростая композиция не может быть случайной. Она свидетельствует о крупном и сложном интегративном плане. Но сама по себе она лишь указание, намек, который дает лишь некоторую ориентацию для дальнейших поисков. Самая очевидная предметная основа композиции ПВЛ заключается в том, что первая часть посвящена истории прихода Руси к христианству, а вторая — начальной истории христианского государства, династической истории первых поколений христианской Руси. Кроме того, отмеченная выше бинарность композиции на двух ее уровнях указывает на необходимость рассмотрения каждой части по отношению к парной. Такое рассмотрение дает следующие результаты.

Двойной фокус ПВЛ связан со слитностью двух проблем: проблемы христианизации Руси и проблемы династической истории по крещении. Хотя первая часть сосредоточена на первой проблеме, а вторая — на второй, обе проблемы актуальны на протяжении каждой из частей: проблема христианизации Руси не заканчивается крещением, и проблема династическая, обострившаяся по смерти Владимира I, имеет свою предысторию. Между ними имеется интимная связь. Именно нативистская концепция крещения, то есть представление о том, что Русь вошла в христианскую историю своим уникальным путем, отличающим ее от всех прочих ветвей христианства, вошла не в колее апостольской традиции, а путем преодоления разрыва с нею, самочинно, в результате чудесного просвещения, откровения, данного собственному языческому князю, — эта концепция дает почву и для решения династической проблемы, актуальной в пору создания ПВЛ.

Итак, история, как она предстает в ПВЛ, имеет двоякий характер: она предстает как повествование о процессе христианизации народа и о государственности как процессе. Эти два предмета, хотя они и тесно связаны, не могут быть одним и тем же предметом — государственная история не сводится к истории христианизации, но вместе с тем государственная история протекает в рамках истории христианизации. В этой двойной перспективе христианский смысл со всей очевидностью доминирует над государственными собы-

[8] Как показал Шахматов, редакция (которую он считал второй) ПВЛ была осуществлена в Михайловском Выдубицком монастыре, который был монастырем князя Всеволода Ярославича, и поэтому пристрастие к его семейству здесь ожидаемо, а произошло это во время княжения Владимира Всеволодовича Мономаха. *(Шахматов* 1916: Введение). Это пристрастие, однако, не должно стать основанием для упрощенных выводов.

https://RodnoVery.ru

тиями, задает им смысл. Но государственная история, как всякая эмпирическая стихия, — трудный предмет, он сопротивляется четкой концептуальной схеме. Поэтому совмещение указанных двух планов возможно только при искажающем идеологическом влиянии одного на другой. Замечательное достижение ПВЛ заключается в том, что это влияние сказалось в создании на теологической основе концепции о характере государственного процесса — концепции последовательной, позволившей упорядочить такую хаотическую область, как династические перипетии, и таким образом *осмыслить их, то есть сделать историей в средневековом смысле, отождествляющем исторический смысл с провиденциальным планом*.

Именно характер государственного процесса был основной нерешенной проблемой, стоявшей перед создателями русской историографии. При этом ясно было, что проблема эта должна решаться, исходя из особого характера одного события — прихода Руси к христианству. Но и это свершившееся событие еще требовало осмысления. Необходимость же осмысления возникла как раз перед лицом проблемы актуального государственного процесса, в виду задачи понять и его как процесс, имеющий исторический смысл. Эта обоюдная зависимость исторического смысла двух проблем — прихода Руси к христианству и государственного процесса после крещения — пронизывает не только ПВЛ, но все ранние русские тексты, так или иначе касающиеся истории, будь они из области гомилетики, агиографии или паремийных чтений.

Государственная проблема в контексте ПВЛ — это проблема династической истории. Это проблема законности престолонаследия в Киеве. Здесь находит свое место политический аспект. Однако последовательная христианская перспектива, строго говоря, не нуждается ни в традиционном порядке вещей, ни в юридическом. Все священные истории строятся на аномалиях. В чем христианская история заинтересована в принципе, так это в нахождении некоторого особого, высшего порядка. Во внешнем, риторическом плане проблема выглядит как этическая — на этом обычно и останавливаются. Но внимательный взгляд должен заметить осложнения: проблема права превращается из юридической в проблему морального права, проблему правоты, праведности и, в конечном счете, провиденциальной благодати. Это, таким образом, проблема выяснения провиденциального плана и отношения исторических фактов к нему. В одном из важнейших эпизодов летописи, в рассказе об убиении Святополком Окаянным братьев Бориса, Глеба и Святослава, говорится: «Помысливъ высокоумъемь своимь, не вѣдый яко «Богъ даеть власть, ему же хощеть; поставляет бо цесаря и князя вышний, ему же хощеть, дасть»» (*Памятники* 1978: 154; 1015 г.). Моральный порядок и моральное право не определяются в рассматриваемой перспективе набором моральных норм — проблема решается в плане провиденциальном, который независим от норм и возвышается над частными деяниями отдельных лиц и их независимой ценностью. То, что летописец при этом на каждом шагу морализует, всегда заслоняло в глазах исследователей более глубокую неморалистическую основу его повествования.

Борьба за верховную власть на Киевской Руси происходит на фоне архаической германо-варяжской практики, так называемого родового суверенитета (из последних работ см. *Назаренко* 1986: 150), согласно которому весь род

https://RodnoVery.ru

Рюриковичей участвовал в княжении, причем верховная княжеская власть переходила от старшего брата к следующему по старшинству (латеральный принцип, принцип сеньората, лествичный принцип). Эта практика вела к осложнениям и не имела оснований в Священной Истории, на которую ориентировались представители церкви, взявшие на себя задачу создания русской историографии. Так, в «Слове о законе и благодати» прославляется династия Ярослава Владимировича, причем подчеркивается переход власти от отца к сыну в четырех поколениях от «страдавшего Игоря» (ср. *Чичуров* 1990: ч. 1, гл. 1), осложнения же на этом пути опускаются. В этом мог видеться выход из ситуации непрерывной борьбы за верховную власть между братьями. Византийская традиция не давала хорошего примера в этом отношении: в Византии захват императорского престола был привычным делом. Исторический факт таков, что существующая практика наследования и разделения власти вела к непрерывным междоусобным войнам главным образом вокруг Киевского престола. Это были по существу братоубийственные войны, и они были неизбежным условием данной системы власти.

Чтобы реконструировать провиденциальный план, которым руководствовался летописец, нужно заметить некоторые закономерности династической борьбы в четырех поколениях князей от Владимира Святославича до Владимира Всеволодовича. Сама идея закономерности в этом отношении должна показаться странной. И она была бы странной в самом деле, если бы речь шла о фактической истории. То, что закономерность здесь все-таки обнаруживается, означает, что она относится к концептуальному плану ПВЛ.

Одна регулярность династической истории Святославичей очевидна: в каждом их четырех поколений борьба за власть приводит к победе младшей ветви и завершается окончательным ее утверждением на киевском престоле. В качестве эмпирического факта это не столько закономерность, сколько узор судьбы. Но узор становится знаком, поскольку он становится знаменательным для летописца — в ПВЛ можно обнаружить историософскую концепцию, соответствующую этому факту. Она просматривается в том, как освещаются события, как в них выявляется смысл, как они становятся фактами истории под пером летописца.

Распространение историософской концепции, выработанной в отношении христианизации Руси, на династическую историю получило в конце концов мифопоэтическую трактовку и в этом виде яснее всего усматривается. Обратимся к статье 1093 г. В ней есть такой эпизод. Когда умер киевский князь Всеволод Ярославич, Владимир Всеволодович, вместо того чтобы, как это было принято до того, вступить в борьбу за престол своего отца, неожиданно уступил его двоюродному брату Святополку Изяславичу, отец которого сел на киевском престоле сразу после смерти Ярослава. Владимир решил сделать так ради мира между князьями — поступок христианский, до того невиданный. После чего двоюродные братья собираются на совет, чтобы решить, как им вести себя по отношению к половцам, которые стали серьезной угрозой. Святополк предлагает немедленно выступить в поход против них, Владимир же возражает против похода. И это тот самый Владимир, который позднее становится знаменит своими победами над половцами в походах, которые он дважды затевает вопреки возражениям Святополка. Во всех случаях, впрочем, его действия объясняются интересами мира. На мой взгляд, весь эпизод

https://RodnoVery.ru

этого первого совета выглядит как повод (pretext) для замечательной формулы, сохранившейся в различных вариантах во всех редакциях ПВЛ (*ПСРЛ*: т. 1, с. 219, л. 73):

володимеръ хотѣше мира. с҃тополкъ же хотѣше ратью[9]

Эта фраза со всей очевидностью построена на соотношении:

володимеръ / миръ vs. **с҃тополкъ / рать**

Разумеется, *-полкъ* (в имени Святополка) и *ратъ* — это синонимы. Рядом с этим возникает сама по себе не вполне очевидная параллель: Володи*мер*ъ — *мир*ъ. В ряде вариантов, как, например, в Радзивиловской рукописи и в списке Московской духовной академии, параллель эта яснее: там имя Мономаха пишется через «и», как это мы делаем сегодня, — Володи*мир*ъ, хотя наиболее частое написание в древнейших сохранившихся летописях было через «е» или «ѣ» — Володи*мер*ъ или Володим*ѣр*ъ, но в более ранних текстах и надписях оно все же пишется через «и»[10]. В форме Влади*мир*ъ совершенно нет оснований отождествлять второй корень — *мир*ъ с более поздним переосмыслением «Владетель мира» по значению *мі́р*ъ, *вселенная*, *kosmos*. Это переосмысление сказалось в написании Влади*мі́р*ъ, которое стало нормативным в гораздо более позднюю эпоху и было им вплоть до реформы правописания 1918 г. В XI—XII вв. дифференциации *мир*ъ и *мі́р*ъ по значению не было. Древнерусское переосмысление заимствованного имени *Владимир*ъ, как об этом свидетельствует смысловое сближение в рассматриваемой фразе, было другим, оно проходило по значению: — *мир*ъ, εἰρήνη, pax.

Приведенный пассаж не является игрой слов, просто орнаментальным пассажем. Среди скудных данных XI в. есть по крайней мере еще одно свидетельство, что имя Владимир осмысливалось таким же образом. На этот раз речь идет о первом русском носителе этого имени. Свидетельство это принадлежит Титмару Мерзебургскому. В своей Хронике он замечает о Владимире Святославиче, крестителе Руси, его современнике (Титмар умер в 1018 г.), что его несправедливо называют *властителем мира* в смысле: 'мирным' — potestas paci (*Thietmari chronicon*, VII, 73; *Латиноязычные источники* 1989: 62).

Имя как в церковной традиции, так и в фольклорной было символом типа, к которому принадлежал человек (*Булгаков* 1953; *Флоренский* 1990). «По имени и житие» — стереотипная формула житий. «Достойно имени пожил

---

[9] По Ипатьевской летописи формула имеет следующий вид: **володимеръ же хотѣше мира с҃тополкъ же хотѣ ратью** (*ПСРЛ*: т. 2, с. 210, л. 80 об.).

[10] В других источниках преобладает в этом имени написание *-миръ*: Володи*мира* в Остромировом евангелии (1056—57; л. 294в), Володи*миръ* в граффито Софии Киевской (XI в.), так же в Мстиславовой грамоте 1130, Володи*мирова* — надпись на чаре черниговского князя Владимира Давыдовича (1139—1151) (*Толстой* 1882: 45). По Преображенскому (1959: т. 1, 125), корень — *мер*ъ в этом имени родствен μώρος 'великий, сильный' (индо-евр. варианты: ир. mar, mor, гал. maros, кимр. mawr; добавим: арам. mar, 'господин').

https://RodnoVery.ru

еси... Георгие» — поется в церковном гимне о св. Георгии. Тут возникали возможности для мифопоэтической интерпретации имени. Оба Владимира принадлежат к одному типу. Точно так же к одному типу принадлежат два Святополка. Казалось бы, между Святополком Владимировичем и Святополком Изяславичем огромная разница: первый совершил братоубийство и заслужил прозвище Окаянного, второй же правил Киевом 20 лет, совершил множество достойных хвалы дел, строил церкви и монастыри и делал многое другое, что положено христианскому государю, что и подытожено в похвале ему по поводу его смерти в статье 1113 г., и все же в ПВЛ поставлен знак того, что и второй Святополк относится к той же категории, что и первый. Святополку II вменяется роковая вина, напоминающая о братоубийстве Святополка I: ослепление двоюродного брата, Василька Теребовльского. Замечательно, что освещение этого события двоится: главным зачинщиком указывается кн. Давид, Святополк якобы лишь поддается на его уговоры, летописец повторяет это обстоятельство. И все же на Святополка как на старшего ложится главная вина: «И се влѣзоша послании Святополком и Давыдом», «И приступи торчинъ, именемъ Беренди, овчюхъ Святополчь, держа ножь...» (*Памятники* 1978: 252). Как бы там ни было, но ослепление брата в сочетании с преступлением крестоцелования (Василько была обещана неприкосновенность) становится роковой виной Святополка. Владимир приходит в ужас, узнав о преступлении: «Володимеръ же слыша, яко ятъ бысть Василко и слѣпленъ, ужасеся, и всплакавъ и рече: "Сего не бывало есть в Русьскѣй земьли ни при дѣдѣх наших, ни при отцихъ наших, сякого зла"» (*Памятники* 1978: 254). Восклицание это должно лишь установить оппозицию между Святополком и Владимиром в пользу последнего. Между тем прецедент, конечно же, был — убиение Бориса и Глеба. Более того, вся суть в том, что ослепление Василька и есть повторение первоначального злодеяния; ослабленная форма — ослепление вместо убиения — отражает прогресс христианства, как и не злодейская окраска фигуры Святополка II. В ПВЛ есть прямой знак связи этих двух событии: Глеба зарезал повар «именемь Торчинъ» (*Памятники* 1978: 150), Василька ослепляет овчар *торчин* — здесь это, правда, не имя, а племенная принадлежность (из племени торков), но, должно быть, то же имело место и в первом случае. Перед нами, т. о., вариант братоубийства, совершенного Святополком I. *Парадигматическое* мышление устанавливает важную эквивалентность двух носителей имени Святополк. Т. о. подтверждается расширенное понимание столкновения имен в эпизоде 1093 г. Более того, подтверждается предположение о значимости имен.

Итак, мы видим, что летописец придавал значение именам и категоризировал князей по именам. (Не в этом ли смысл того обстоятельства, не получившего до сих пор удовлетворительного объяснения, что христианский летописец называет князей нескольких поколений по крещении руси их языческими именами, хотя знает их христианские имена и иногда упоминает их, но лишь вскользь?) Не станем преувеличивать значение этих двух установленных обстоятельств. Игра именами не выдает сути историософского отношения к их носителям. Но и не станем преуменьшать: имена вне сомнения маркируют эту концепцию. Смысл же ее должен быть найден на другом уровне.

https://RodnoVery.ru

Заметим теперь, что оба Владимира представляют младшие ветви в борьбе за киевский престол, а оба Святополка — старшие. Можно убедиться в том, что для летописца это факт не безразличный. Летописец всегда в некотором решающем смысле находится на стороне того, кто представляет младшую ветвь в династической борьбе, хотя бы за старшим и признавались весьма значительные заслуги и добродетели, и, наоборот, представителю младшей ветви любые проступки прощаются, не вменяются в вину, не служат поводом для морализации вообще склонного к этому летописца. Именно такого рода расстановка акцентов имеет место сплошь в ПВЛ. Это обстоятельство настолько противоречит проповеди повиновения старшему брату, столь очевидной, например, в эпизоде о Борисе и Глебе, что историки его не замечали, несмотря на его масштаб. Но в том-то и дело, что средневековые тексты неоднородны. В них нередко присутствуют несовместимые или плохо совместимые, во всяком случае, разнородные тенденции. Даже в тех случаях, когда автор одно лицо, он не чувствует потребности быть непротиворечивым и охотно обращается к разнородным авторитетным источникам или осуществляет разнородные тенденции (ср. *Еремин* 1966). В ПВЛ есть стандартная дидактическая тенденция, сказывающаяся на риторическом уровне. Между тем совсем независимо от этого проходит другая, собственно историософская тенденция — она сказалась менее всего в риторике, а более в повествовании.

Первым нарушил порядок престолонаследия Владимир Святославич. Он — первый младший брат в роде Рюриковичей, отобравший престол вместе с жизнью у старшего. Он же — первый христианский князь, святой равноапостольного чина. Ролью крестителя Руси и принадлежностью к парадигме обращенного великого грешника (см. *Сендерович* 1996) нейтрализовано нарушение им закона — никаких моральных оправданий братоубийства для него поэтому не требуется[11].

У Ярослава Владимировича подобной миссии нет. Ему не выдержать подобной ноши, между тем он замешан в усобицах с братьями. И вот на фигуру его старшего брата Святополка падает кровавая тень братоубийства[12]. Братоубийство уже было принято — в случае Владимира — без каких-либо последствий, но в данном случае отношение к убийству совсем иное: оно оказывается неискупимой виной, единственным в своем роде, образцовым преступлением. Борис и Глеб принимают мученическую смерть, они — святые мученики. Причем тип их святости не имеет предшественников в византийской традиции: никто не принуждал их отказаться от веры, что традиционно на-

[11] Должно быть, это и было конечной целью «Слова о законе и благодати». Заметим, что с точки зрения постороннего наблюдателя истории, к роду Владимира приложимы слова пророка Натана, обращенные к Давиду по поводу Вирсавии: «Итак, не отступит меч от дома твоего во веки за то, что ты пренебрег Меня и взял жену Урии Хеттеянина, чтобы она была тебе женою» (2 Царств 12, 10), но летописец так думать не может: правда, что Владимир женился на «грекыне» до принятия христианства, то есть по неведению, но ведь Каин был наказан, несмотря на его неведение. Все это древний летописец знал отлично, но у него были решающие соображения другого порядка.

[12] Его аномальное рождение от монахини-расстриги должно читаться в контексте других подобных сообщений, как рождение Всеслава Полоцкого, то есть, скорее, как знак идеологической отмеченности, чем как исторический факт.

https://RodnoVery.ru

деляло мученичество святостью. Почему же они святые мученики? Обычное объяснение: оттого что они уподобились Христу, добровольно приняв мученичество, став добровольной жертвой и тем самым подтвердив, что они не от мира сего — не соответствует канонической практике. Особую, русскую версию святости видят в том, что они отказались сопротивляться воле старшего брата. Это сомнительная интерпретация, ибо феномен канонизации невинно убиенных юных принцев как раз в ту эпоху известен не только на Руси, но и в других христианских странах. Не в том ли дело, что они младшая братия? О значимости этого факта речь пойдет далее.

Как показали исследования, наибольшее количество противоречий найдено в сообщениях о начале княжения Ярослава и о Борисе и Глебе. Уже конец княжения Владимира отмечен странностью. Статья 1014 г. заканчивается следующим образом: «И рече Володимеръ: «Требите путь и мостите мостъ», — хотяшет бо на Ярослава ити, на сына своего, но разболеся», а статья 1015 года начинается так: «Хотящю Володимеру ити на Ярослава, Ярославъ же, пославъ за море, приведе варягы, бояся отца своего; но Богъ не вдасть дьяволу радости. Володимеру бо разболѣвшюся... в ней же болести и скончался мѣсяца иуля в 15 день» (*Памятники* 1978: 144). Нуждается в объяснении, почему Иларион в своей историософской проповеди, произнесенной в середине XI в., не упоминает Бориса и Глеба, почему Ярослав не назвал их именами — языческими или христианскими — ни одного из своих сыновей, а внук его от старшего сына, Изяслава, при жизни Ярослава назван именем их убийцы, Святополка (вопросы поставлены *Алешковским* 1971: 86). Словом, вряд ли убийство Бориса и Глеба может быть без дальнейших вопросов отнесено к Святополку, а Ярослав признан их защитником. Тем более примечательно, что второе братоубийство становится началом моральной системы координат для всех дальнейших событий. Закономерен вопрос: чем отличается второе братоубийство от первого — святополково от владимирова? Дело не может быть сведено к тому, что Владимир совершил братоубийство по неведению моральных норм, будучи язычником, а Святополк — христианином, просвещенным в морали. Летописцу хорошо известно, что Каин, совершивший братоубийство по неведению, не оправдан, — он ссылается на Каина и проводит параллель между ним и... Святополком. Существенная разница между двумя первыми братоубийствами заключается в том, что в первом случае убит старший брат, а во втором — младшие.

Изяслав, старший сын и законный наследник Ярослава, теряет свое право на киевский стол — а вместе с ним и вся его отрасль — после того, как он нарушил крестное целование Всеславу Брячиславичу. Всеслав вообще имеет отрицательную и даже зловещую характеристику в летописи. Казалось бы, его захват и заключение в темницу могут быть легко извинимы. Но именно в связи с ним вводится и поэтому становится маркированным мотив непростительного нарушения крестного целования. Это событие происходит в 1067 г. в разгар междоусобиц, в ходе которых Всеслав потерпел поражение. «И бысть сѣча зла, и мнози падоша, и одолеша Изяславъ, Святославъ, Всеволодъ, Всеславъ же бѣжа. По семь же, мѣсяца иуля в 10 день, Изяслав, Святослав и Всеволодъ, цѣловавше крестъ честный Всеславу, рекше ему: "Приди к нам, яко не створимъ ти зла". Он же, надѣявься целованью креста, переѣха в лодьи чересъ Днѣпръ. Изяславу же в шатеръ предъидущю, и тако яша Все-

https://RodnoVery.ru

слава Кыеву, всади и в порубъ съ двѣма сынома» (*Памятники* 1978: 180). Как видим, в нарушении крестоцелования обвиняется один Изяслав. Тотчас же на Русь насылаются иноплеменники, и русские князья терпят поражение. За этим следует большое поучение о Божьих наказаниях за грехи, особенно же клятвонарушение. 15 сентября киевляне освободили Всеслава из темницы и посадили на киевский престол. «Всеслав же сѣде Кыевѣ. Се же Богъ яви силу крестную, понеже Изяславъ цѣловавъ крестъ, и я и; тѣм же наведе Богъ поганыя, сего же явѣ избави крестъ честный. В день бо Въздвиженья Всеслав, вздохнувъ, рече: "О кресте честный! Понеже к тобѣ вѣровах, избави мя от рва сего". Богъ же показа силу крестную на показанье землѣ Русьстѣй, да не преступають честного креста, цѣловавше его; аще ли преступитъ кто, то и здѣ прииметъ казнь и на придущемъ вѣцѣ казнь вѣчную. Понеже велика есть сила крестная: крестомь бо побѣжени бываютъ силы бѣсовьскыя, крестъ бо князем в бранех пособить, в бранех крестомъ сограждаеми вѣрнии людье побѣжають супостаты противныя, крестъ бо вскорѣ избавляетъ от напастий призывающим его вѣрою. Ничего же ся боятъ бѣси, токмо креста. Аще бо бывають от бѣсъ мечтанья, знаменавше лице крестомь, прогоними бывають» (*Памятники* 1978: 186). Этот плеонастический текст должен дать нарушению крестоцелования важное место в системе династических коллизий. Важно, что это происходит именно в данном случае, хотя это не первое и не единственное нарушение крестоцелования. Здесь сталкиваются законнейший из князей с одним из самых сомнительных. Непосредственно вслед за цитированным местом идет: «Всеслав же сѣде Кыеве мѣсяць 7» — число скорее знаменательное, чем реальное. Так злодей награжден, а законный князь наказан — наказан навеки. Только с помощью поляков, перебивших немало киевлян, возвращается Изяслав на киевский трон.

В 1072 г. происходит перенос мощей Бориса и Глеба, что должно было бы быть заслугой Изяслава, но он уже обречен. В следующем же году Святослав с Всеволодом встают на Изяслава, и он изгоняется из Киева. Вокняжается в Киеве второй по старшинству брат, Святослав, и вина ложится исключительно на него: «Святославъ же бѣ начало выгнанью братню, желая больше власти; Всеволода бо прелсти [...] А Святославъ сѣде Кыевѣ, прогнавъ брата своего, преступивъ заповѣдь отню, паче же Божью» (*Памятники* 1978: 196). То, что прощается Владимиру и Ярославу, не прощается Святославу[13]. Не забудем, что он второй по старшинству, а будущее принадлежит младшей ветви, оправданию которой и подготавливает почву летописец. В 1076 г. Святослав умирает от неудачной операции на желваке, и на киевский стол садится младший брат, Всеволод. Он в следующем году идет походом на Изяслава, терпит поражение, заключает с ним мир и передает ему киевское княжение, причем Олег, сын Святослава, бежит от Всеволода в Тмуторокань, а его брата, Глеба, убивают. Вряд ли это свидетельства Всеволодова миролюбия. Однако, мы не видим здесь осуждения. Более того, обречен Изяслав: в 1078 г. он предательски убит копьем в спину во время похода на Олега и его поло-

[13] Отмеченность поступка Святослава в глазах летописца как будто связана с тем, что он прямо нарушает заповедь отца, разделившего земли между сыновьями и запретившего вражду между братьями (1054). Но опять-таки, это же обстоятельство не вменяется в вину Всеволоду.

https://RodnoVery.ru

вецких союзников. Наследует ему не его старший сын Святополк (сам-то он унаследовал киевский престол в качестве старшего сына Ярослава, хотя у того были братья), а младший брат, Всеволод, восставший на него, — об этом сообщается без комментария. Через пять лет, в 1085 г., второй сын Изяслава, Ярополк, которому Всеволод якобы покровительствовал, идет на своего благодетеля, его разбивает Владимир Всеволодович, он бежит в Польшу. Через год он заключает мир с Владимиром, но опять поднимается в поход и тут предательски, «по наущению дьявола» — как и его отец (sic!) — убит. Этим обстоятельством отмечена его принадлежность судьбе отца. По 15-летнем правлении умирает Всеволод, военные дела которого, впрочем, с самого начала его княжения ведет его сын, Владимир. Но наследует ему не Владимир, а Святополк, сын Изяславов. Здесь впервые главные соперники не родные, а двоюродные братья, то есть сталкиваются собственно старшая и младшая ветви. Владимир добровольно отдает Святополку киевский стол, чтобы избежать распри, хотя он самый успешный полководец среди его современников. Вот тут-то и происходит тот совет со Святополком о том, идти ли на половцев или нет, о котором летопись сообщает: **«володимеръ хотѣше мира, с҃тополкъ же хотѣше ратью»**.

Святополк правит в течение 20 лет, прежде чем власть переходит к Владимиру Мономаху. Дело совсем не в том, что разные статьи о Святополке написаны, возможно, разными летописцами, — проблема заключается в том, почему редактор счел возможным сохранить противоречивые отчеты. При внешней противоречивости в этих отчетах, взятых в целом, есть последовательная логика — та же самая, что мы находим в других случаях. То, как освещается княжение Святополка Изяславича, может быть понято как решение задачи, вытекающей из историософии летописца. Задача у него сложная: с одной стороны, 20 лет великого княжения должны быть оправданы в моральном порядке вещей, то есть летопись обязана дать некоторую положительную трактовку его личности — такой крупный отрезок истории должен быть частью провиденциального плана, с другой же, необходимо оправдать то обстоятельство, что все же возобладала младшая ветвь, причем Владимир Мономах правил в Киеве всего 12 лет. Эту двойную задачу летопись и решает. ПВЛ гораздо милосерднее к Святополку, чем Киево-Печерский патерик, из которого явствует, что монастырь был в конфликте с князем, который «много насилие людемъ створи», Игумен Иоанн обличал его за войны «не сытства ради, богатства и насилия ради» (*Абрамович* 1930: 149). В ПВЛ же не только отмечаются его положительные дела, но и строится обширная Михайловская апологетика (о которой здесь говорить неуместно — она представляет собой особую интересную тему) — Святополк был в крещении Михаилом[14]. В то же время повсюду, где проводится сопоставление с Владими-

[14] Вопрос о том, почему, кем и когда были внесены в ПВЛ отрицательные и положительные сведения о Святополке II, изрядно запутан (см., напр., *Насонов* 1969: 54—60, особенно — противоречивые утверждения на стр. 54 и 60). Неясно даже, можно ли приписывать апологетику Святополка и его осуждение разным летописцам. Дело в том, что Михайловская апологетика скорее всего принадлежит Сильвестру, игумену Михайловского Выдубицкого монастыря; в то же самое время мона-

https://RodnoVery.ru

ром, оно делается в пользу последнего. Но относительного различия недостаточно, и вот Святополку II вменяется роковая вина, напоминающая о братоубийстве Святополка I: ослепление двоюродного брата, Василька Теребовльского. После ослепления Василька Святополк прогоняет Давида, по чьему наущению оно было якобы совершено, но тут же выступает против Василька и его брата Володаря — опять-таки в нарушение крестоцелования, что дает право Владимиру выступить на него (1098 г.): однако и тут Владимир предпочитает закончить дело миром (1100). Только 13 лет спустя, по смерти Святополка Изяславича, младшая ветвь в лице Владимира Мономаха торжествует на киевском престоле. На этом фабула ПВЛ исчерпана[15].

Даже при таком кратком обзоре видно, что освещением всех этих событий руководит сложная, но последовательная концепция. Она проявляется в том, как распределены моральные суждения летописца. Они распределяются отнюдь не по нормативным признакам, не в простом соответствии с добрыми и злыми поступками, как то можно было бы предположить по морализующей риторике, — летописец знает что-то еще, нечто особенное и решающее, что позволяет ему выбирать между возможностями осуждать своих протагонистов или оправдывать. Владимир I и Святополк I совершают братоубийство, но первый получает ореол святого, второй — печать окаянного, первый становится несравненным светочем русской истории, второй — ее мрачнейшим злодеем. Разумеется, Владимир совершил свое преступление еще будучи язычником, то есть по неведению, но ведь летописец знает, что подобная же разница — между братоубийством по неведению закона и если «вѣдая сотворихъ» — имеется между Каином и Ламехом, причем Каин не получил прощения (*Памятники* 1978: 160). Очевидно, здесь должно быть еще и другое очень весомое соображение. В то же время, за всем этим можно увидеть единый принцип, руководящий выбором самых разнообразных тактических приемов для оправдания и осуждения различных князей: определяющей является принадлежность князей к старшей или к младшей ветви.

Во всей истории, повествуемой в ПВЛ, маркирующим фактором антагонизма является преступление против братьев. На риторическом уровне братоубийство осуждается как таковое. Но важно, как эти преступления распределяются и вменяются. Ряд таких преступлений продолжает Изяслав Ярославич, нарушивший крестоцелование Всеславу, а за ним — Святополк II Изяславич, ослепивший Василька Теребовльского и Ярополк II Изяславич, выступивший против своих благодетелей Всеволода Ярославича и Владимира Мономаха. После Владимира I непростительных преступлений со стороны младшей ветви как бы больше нет, тем не менее, упоминается, хотя и глухо, что Ярослав продержал 24 года в порубе брата Судислава, но в вину это ему не вменяется. Выступали и Всеволод и Владимир против своих старших братьев, но об этом сообщается вскользь, и дело кончается в повествовании уступками, как бы смягчающими вину. Здесь примечателен ряд смертей при таинственных обстоятельствах среди представителей старшей ветви:

стырь этот был монастырем отца Владимира, Всеволода, и имя Сильвестра появляется в хронологической связи с вокняжением в Киеве Владимира Мономаха.

[15] Собственно, «дописывает» фабулу, «завершает» ее за пределами ПВЛ Владимир Мономах — перенеся мощи Бориса и Глеба на новое место упокоения в 1115 г.

https://RodnoVery.ru

Святополка I постигает расслабление и смерть в момент поражения на поле боя — как бы сказано: не от руки брата; Изяслав Ярославич и его сын Ярополк убиты в сражении, но сзади, предательской рукой (то есть подосланными убийцами). Но эти смерти не приписываются братьям. Словом, на каждом шагу обнаруживаются следы того, что отношение летописца к старшим и младшим в династической борьбе не равнозначно; причем различие проведено довольно последовательно, выдавая тем самым общую установку.

В нашем обзоре можно разглядеть еще одну особенность общего порядка. План ранней русской истории обнаруживает некоторый прогресс. В нем, наряду с оправданием младшей ветви, различим план исправления нравов: ослепление Василька Теребовльского сопоставлено с убийством Бориса и Глеба, но очевидно и различие в масштабе злодейства; хотя на Всеволода Ярославича падает тень, не прямое обвинение, неясного эпизода гибели от предательской руки — старшего брата Изяслава и его сына Ярополка, оспаривавшего престол своего отца, — он уступает великое княжение своим старшим братьям; Владимир Всеволодович, хотя и поднимается при определенных обстоятельствах на старшего брата, тем не менее уступает ему власть и в конце концов приходит к власти без тени преступления.

Концепция, поддерживающая младших против старших в борьбе за первенство может показаться неестественной и противозаконной (см. Второзаконие 21: 16—17; здесь прямо запрещается передача отцом права первородства младшему сыну от любимой жены за счет старшего от нелюбимой). И это верно — она имеет не естественную и не легальную, а культурную основу. И дело в том, что именно эта концепция играет выдающуюся роль в том контексте, из которого исходили создатели ПВЛ, — в Священной Истории. Она объединяет обе части ПВЛ. Как уже было сказано, первая половина ПВЛ концептуально близка «Слову о законе и благодати» (СЗБ), которое может быть рассмотрено как историософский пролог к ней, точнее, — к тому ее интегрирующему плану, который основан на нативистской концепции. Но нативистской концепцией это родство не исчерпывается. В СЗБ есть не только концепция, отличающая Русь в христианской истории, но и концепция, объединяющая русскую историю с универсальной.

Все исследователи СЗБ отмечали аллегорию Сарры и Агари, свободнорожденной, и рабыни (которая в Бытии олицетворяет отношение евреев и язычников), с помощью которой автор противопоставляет не только христианство и иудаизм, но и Русь, свободно избравшую христианский путь, — другим народам. До сих пор оставалось незамеченным, что эта типология *в самом СЗБ* имеет продолжение, параллель — в истории благословения Манасии и Ефрема Иаковом: когда Иосиф привел своих сыновей под благословение своего отца и поставил старшего против правой руки его, а младшего — против левой. Но Иаков положил руки на головы внуков накрест и так благословил их. Когда Иосиф попытался поправить отца, думая, что подслеповатый старец совершает ошибку, тот прямо сказал ему, что знает, что делает: младшему быть большим (Бытие 48). Эта параллель заставляет по другому оценить и значение эпизода с Саррой и Агарью. В самом деле, в СЗБ речь идет не только об этих женщинах, но и об их сыновьях Исааке и Исмаиле. В этой истории важно, что старший, Исмаил, был изгнан в пустыню и млад-

https://RodnoVery.ru

ший, Исаак, стал патриархом, а для автора СЗБ важно, что Исаак является предком Иисуса.

Здесь мы сталкиваемся с важнейшей парадигмой библейской истории: многократно повторяющейся победой младшей ветви над старшей со времен Исаака. Иаков, младший, путем обмана получает благословение отца, принадлежащее старшему сыну, Исаву (Бытие 25). Иосиф, один из младших сыновей Иакова, становится главой над старшими братьями. Затем следует история его сыновей, Ефрема и Манасии. Позднее в истории исхода евреев из Египта младший брат, Моисей, становится вождем и пророком, который дает священство старшему брату, Аарону (Левит 8). История израильских царей начинается с того, что пророк Самуил сообщает Саулу о его предназначении стать царем, — тот удивлен: «И отвечал Саул и сказал: не сын ли я Вениамина, одного из младших колен Израилевых? И племя мое не меньшее ли между всеми племенами колена Вениаминова?» (1 Царств 9, 21). Много лет спустя, разочарованный в Сауле и его сыновьях, Самуил получает новое откровение. Он отправляется в дом Иессея; при его появлении Иессей представляет ему своего первенца, но Самуил помазывает на царство самого младшего, Давида (1 Царств 16). Соломон, который моложе своего брата Адонии, наследует трон своего отца, царя Давида, велит убить своего старшего брата и становится величайшим царем Священной Истории, святым царем в христианской традиции. Параллели с Соломоном относятся к числу самых излюбленных в ПВЛ. Именно парадигма победы младшей отрасли над старшей выдает провиденциальный план истории, переворачивая естественное ожидание.

Автор СЗБ четко указывает, что именно эта идея, отношения старшего и младшего братьев, интересует его — особенно в отношении христианства и иудаизма, младшей отрасли и старшей. «Сбыться благословение манаси ино бо *старѣишиньство* лѣвицею иаковлевою. благословено бысть ефремово же *мнишьство* десницею, аще и *старѣи* манасии ефрема. нъ благословлениемь иаковлемь *мнии* бысть. тако иудѣйство аще прѣжде бѣ. нъ благдѣтию христианин *бол'ше* быша. рекшу бо иосифу къ иакову на семь отче положи десницу, яко сѣ *старѣи* есть. отвеща иаковъ. вѣдѣ чядо вѣдѣ. и тъ будетъ въ люди и взнесется, нъ брать его *мении более* его будет и и племя его будетъ. въ множьство языкъ. яко же и бысть *законъ* бо прѣжде бѣ. и възнесеся въ *малѣ*. и отиде. *вѣра же христианьская*. послѣжде явльшися. *бол'ши* первыа бысть. и расплодися на множьство языкъ» (*Молдаван* 1984: [Синод, сп.] л. 173[6]). Победа младшей отрасли над старшей служила в христианской экзегезе провиденциальным оправданием победы христианства над иудаизмом.

Эта же парадигма дает возможность автору ПВЛ внести смысл в хаос междоусобиц ранней киевской династической истории.

Одно важное обстоятельство: в Священной Истории вражда старшего и младшего братьев начинается с самого начала человеческой истории — с Каина и Авеля. Обычно этот эпизод понимается как братоубийство, без дальнейших квалификаций. Между тем важнейшая сторона этого эпизода заключается в том, что старший убил младшего. Вся история евреев является исправлением именно так понимаемого первородного греха (рабби Ицхак Лурия). Точно так же понимает свою историю и древнерусский летописец —

https://RodnoVery.ru

именно в процессе систематического триумфа младшей отрасли над старшей происходит постепенное и всеобщее исправление нравов.

Таков стройный историософский план, который, конкурируя с другими идеологическими схемами, занимает, кажется, доминирующее место в композиции, смысловом развертывании повествования и поэтике ПВЛ на решающей стадии ее формирования. Мы теперь можем понять, какова функция противопоставления Святополка Владимиру по отрицательной значимости имени первого и положительной второго при отождествлении князей, носивших одно и то же имя: именем Святополка (а также родственного ему по отрицательной значимости Ярополка) отмечена исключительно старшая ветвь, а именем Владимира — исключительно младшая ветвь в четырех поколениях князей по крещении Руси. Этими именами маркированы провиденциальные предпочтения летописца, корректирующие его моральные оценки.

Историософский план ПВЛ позволяет увидеть, каков был контекст мысли раннего летописца, какие задачи он перед собой ставил, как он их решал, собственно, — как он наделял провиденциальным смыслом события и превращал их в историю. Другие способы решения задач начальной истории сказались в других, конкурирующих планах ПВЛ. Ее творец, создавая свою постройку, лишь ослабил, лишил последовательности планы предшественников, но не устранил их совершенно. Здесь возникает возможность новой стратификации текста.

Продемонстрированный план возможно обнаружить только в культурно-исторической перспективе, выходящей за рамки собственно русской истории, то есть путем включения русской истории в тот контекст, в котором она возникла именно как культурная история. Эта перспектива реконструируется независимо от сравнительно-текстологической перспективы. Она дает возможность различить в ПВЛ слои, не открывающиеся ни при каком другом подходе. Чрезвычайно интересным может быть то, как эти результаты позволяют пересмотреть традиционные проблемы стратификации ПВЛ, возникшие в рамках шахматовской перспективы. Ближе всего к истине мы будем, когда сможем найти пересечения обоих подходов, корректирующие друг друга.

Нужно также иметь в виду, что культурно-историческая стратификация ПВЛ не может вполне вылиться в расчленение наличного текста по слоям или авторам, что ставит себе задачей сравнительно-текстологический метод, — она выливается в различение концептуальных, содержательных планов, которые нередко оказывались амальгамированными в одном и том же сегменте текста под рукой редактора.

Итоговые замечания

Неоспоримых фактов насчет предыстории и истории ПВЛ сегодня немного — кажется меньше, чем их было при Шахматове. Ясно, что ПВЛ дошла до нас в двух вариантах, обычно называемых редакциями, Лаврентьевского и Ипатьевского вида, но разница между ними невелика, так что неясно, заслу-

https://RodnoVery.ru

живают ли они названия редакций. Неясно, каково отношение этих редакций к первоначальной. Очевидно, ПВЛ предшествовал Начальный свод, который пользовался Хронографом по великому изложению, тогда как ПВЛ добавила к своим источникам Амартола и, вероятно, книгу Иосиппон (см. *Петрухин* 1995). Но последовательное выделение текста Начального свода в тексте ПВЛ проблематично ввиду недостаточности сравнительной базы. А уж дальнейшие реконструкции и вовсе лишены таковой. По этому пути до «начала» не добраться.

В этой связи уместно заново поставить проблему начала русского летописания. И она должна быть неразрывно связана с единственным несомненным фактом — с текстом ПВЛ, а не с фикциями. На основе фикций мы получаем фикции в энной степени, фиктивность которых возрастает с каждым новым шагом экспоненциально.

Но ПВЛ — гораздо более добротный факт, чем это обычно представляется тем, кто хочет через ее плечо заглянуть в то, что было раньше. Дело не только в том, что ПВЛ (в двух ее версиях и с приложением в виде дополнений и параллелей по Н1Л) — последний данный нам несомненный факт. Несомненно то, что в ПВЛ *ставится* задача начала русской историографии. «Се повѣсти времянных лѣт откуду есть пошла руская земля кто в киевѣ нача первѣе княжити и откуду руская земля стала есть». Обычно тут подчеркивается речь о начале русской истории. Предлагаю следующий шаг: вряд ли это возможно без побудительного сознания, что тем самым полагается начало русской историографии. Если начало русской истории легендарно, то начало историографии в ПВЛ — исторический факт чистой воды.

Проблема начала русского летописания выходит за рамки возможностей текстологического или сравнительного исследования так или иначе — считаем ли мы, что оно находится на большей исторической глубине, чем ПВЛ, или что ПВЛ и есть свидетельство начала. Важно, что она не может быть сведена к проблеме внешнего факта — установления первоначального текста. Это проблема содержательная. Поэтому требуется подход к содержанию столь же адекватный своему предмету, как шахматовский метод — по отношению к критике источников.

Утверждение, что ПВЛ и есть начало русской историографии, нисколько не подразумевает отрицания того, что это свод, который имеет свою историю и, возможно, предысторию. Начало — понятие парадоксальное. Все имеет предысторию. Любое начало имеет предысторию. То, что делает начало началом, не есть первозданность факта, а его особое качество. Важно, где начало стало началом, а если речь идет о культурной, умственной, письменной деятельности, то — где оно осозналось как начало. В содержательной перспективе важно, как проблема начала была поставлена и как она решалась. И нам повезло: мы знаем, что она была поставлена в ПВЛ и решалась тут.

Словом, нужна реконструкция историографического сознания авторов ПВЛ. А это может быть сделано только путем содержательного анализа текста ПВЛ, но совсем не так, как он до сих пор делался, а в том контексте — в том культурном, мыслительном, письменном контексте, в котором ПВЛ возникла. Суть задачи заключается в том, как ПВЛ вписалась в уже готовый культурный контекст. Учтя это, мы получим представление о том, как действительные события преобразовывались в историческом повествовании.

Иногда пытаются представить дело так, будто летописание на Руси возникло из погодных записей в пасхальных таблицах, которые постепенно развились в летопись. Действительно, древнеримские анналы возникли подобным образом, хотя не из пасхальных, а из других таблиц. Но эта модель не годится для Руси. На Руси не изобрели историографию. Даже если пасхальные таблицы с записями существовали, предшествовали летописанию и были им использованы, то оно, летописание, не было порождено ими — по той исторической причине, что, получив христианство, Русь получила мощное представление об историографии, и ее не нужно было изобретать. Была получена целая традиция историографии, к которой нужно было присоединиться. Собственно вся христианская культура была не чем иным, как историографией. Все христианские тексты — это тексты исторического свидетельствования и участия в нем. Можно сказать, христианство историографично по самой своей сути и по самому общему характеру своему. Нужно было присоединиться к христианской истории, и сознание начала было здесь неотделимо от сознания вписывания в готовую традицию. И все же вписывание мыслится как подлинное *начало*, потому что христианская история драматична, она вся состоит из *новых начал*. Итак, сознание начала для зачинателя древнерусского летописания — неотделимо от сознания вписывания в готовую традицию — в библейскую генеалогию народов и в географию их расселения по потопе. Но при этом сильно сознание, что славянская отрасль христианского просвещения ознаменована новым началом, русская — таким же новым в свою очередь. И каждый раз — это целая драма.

История при этом мыслится не механически, как мы ее мыслим сегодня, — как последовательность событий — а для иных и как каузальная последовательность, — а как древо со множеством ветвей, причем новые ветви не столько произрастают на нем, сколько прививаются. Это адаптивно-органическая концепция.

Христианское сознание Истории неотрывно от представления о Предыстории и Постыстории. Лета потому и временные, что по истечении их предустановленного числа настанет Вечное Царствие, а до вхождения в Историю у народов языческих была Не-история, Предыстория. Представлять себе, будто главное различие для историографа проходит между легендой и фактом, которые сегодняшнее сознание различает, а средневековое сознание смешивало, — это абсолютизация современного сознания. Средневековый историограф тоже опирался на важное различие, но другое. Он различал языческое баснословие и христианскую историю. История отличалась не фактичностью, а включенностью в провиденциальный план. Включенность в провиденциальный план, в свою очередь, определяется не внешним соответствием — как в нашем сознании соотносятся сообщения и факты, — а содержательно, путем интерпретации событий — точнее говоря, путем экзегезы, то есть путем нахождения прототипов и парадигм в Священной Истории, которые бы проливали свет на текущие дела и таким образом позволяли бы ввести их в план истории.

Задача заключается в том, чтобы понять начальную историографию как равноприродную легенде, то есть прочесть ее в контексте той истории, которой она принадлежит, — истории сознания, истории культуры. Можно согласиться с Я. С. Лурье, что у средневекового историка не было разного отно-

https://RodnoVery.ru

шения к легенде и к факту, но здесь не негативный факт неразличения, а нечто иное — результат отношения и к факту как чему-то, что должно быть осмыслено, в чем должен быть обнаружен высший провиденциальный смысл. Тут факт поднимался до уровня легенды, а не легенда приравнивалась к факту. Тут нет ничего наивного. Только имея это в виду, можно адекватно читать начальное летописание. Зачинатель летописи творил легенду, сиречь историю. И если те части ПВЛ, которые кажутся нам в отличие от легенды собственно историей, потому что они уже современны летописцу и им засвидетельствованы, — кажутся чисто фактическими сообщениями, то это аберрация. Напомню: **володимеръ хотѣше мира. стополкъ же хотѣше ратью.** Это, скорее всего, далеко от истины. А к смыслу этого сообщения ведет поэтика этого высказывания.

Теология истории и поэтика исторического повествования так же фундаментальны для историка, занимающегося начальным русским летописанием, как текстология и критика текста. Для начального летописания они едва ли не равноценны. И это не конкуренты, а взаимно дополнительные подходы, на пересечении которых можно достигнуть лучшего понимания начального летописания.

Литература

Абрамович 1930 — *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. Киев.

Алешковский 1969 — *Алешковский М. Х.* «Первая редакция Повести Временных Лет» // Археографический ежегодник за 1967 г.

Алешковский 1971 — *Алешковский М. Х.* Повесть временых лет. М.

Булгаков 1953 — Прот. *С. Булгаков.* Философия имени. Париж.

Дильтей 1958 — *Dilthey W.* Gesammelte Werke. Bd. 7. Stuttgart.

Еремин 1966 — *Еремин И. П.* Литература древней Руси. Л.

Ильин 1957 — *Ильин Н. Н.* Летописная статья 6523 года и ее источник. М.

Истрин 1906 — *Истрин В. М.* Исследования в области древнерусской литературы. I—V. СПб.

Ключевский 1971 — *Ключевский В.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.

Кузьмин 1973 — *Кузьмин А. Г.* «Спорные вопросы методологии изучения русских летописей» // Вопросы истории. 2.

Кузьмин 1977 — *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М.

Латиноязычные источники 1989 — Латиноязычные источники по истории древней Руси. Германия. IX — первая половина XII вв. Сост., перевод и коммент. М. Б. Свердлова. М.

Лихачев 1962 — *Лихачев Д. С.* Текстология. М.—Л.

Лурье 1976 — *Лурье Я. С.* Общерусские летописи XIV—XV вв. Л.

Лурье 1977 — *Лурье Я. С.* «О гипотезах и догадках в источниковедении» // Источниковедение отечественной истории. 1976. М.

Лурье 1985 — *Лурье Я. С.* «О путях доказательства при анализе источников (на материале древнерусских источников)» // Вопросы истории, 5.

https://RodnoVery.ru

Лурье 1988 — *Лурье Я. С.* «Логические основы критики источника» // Источниковедческие разыскания 1985 г. Тбилиси.

Лурье 1990 — *Лурье Я. С.* «Схема истории летописания А. А. Шахматова и М. Д. Приселкова и задачи дальнейшего исследования летописей» // ТОДРЛ 44.

Лурье 1994 — *Лурье Я. С.* Две истории Руси 15 века. СПб.

Молдован 1984 — *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев.

Мюллер 1967 — *Müller Ludolf.* «Die 'dritte Redaction' der sogennanten Nestorchronik» // Festschrift für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag. Heidelberg.

Назаренко 1986 — *Назаренко А. В.* «Родовой суверенитет Рюриковичей над Русью (XI—XII вв.)» // Древнейшие государства на территории СССР. 1985. М.

Насонов 1969 — *Насонов А. Н.* История русского летописания XI — начала XVIII в. М.

Никольский 1930 — *Никольский Н. К.* Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменной культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании. Выпуск первый. I—XI. Сборник по русскому языку и словесности, т. II, вып. 1. Л.

Памятники 1978 — Памятники литературы древней Руси. XI — начало XII века. М.

Пашуто 1952 — *Пашуто В. Т.* «А. А. Шахматов — буржуазный источниковед» // Вопросы истории. 2.

Пашуто 1973 — *Пашуто В. Т.* «Некоторые общие вопросы летописного источниковедения» // Источниковедение отечественной истории, вып. 1. М.

Петрухин 1995 — *Петрухин В. Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX—XI веков. Смоленск.

Пресняков 1920 — *Пресняков А. Е.* «Историографический обзор изучения русских летописей». Архив ФИРИ РАН: ф. 193, оп. 1, ед. хр. 55.

Пресняков 1922 — *Пресняков А. Е.* «А. А. Шахматов в изучении русских летописей» // ИОРЯС 25.

Приселков 1996 — *Приселков М. Д.* История русского летописания XI—XVIII вв. СПб.

Сендерович 1988 — *Сендерович С.* «Опыт теоретического введения в сравнительное изучение агиографии» // American Contributions to the Tenth International Congress of Slavists.

Сендерович 1994 — *Сендерович С.* «Начало восточнославянской историографии с культурологической точки зрения: «Повесть временных лет» и Священная история евреев» // Jews and Slavs 2. Jerusalem.

Сендерович 1994а — *Сендерович С.* Георгий Победоносец в русской культуре. Bern.

Сендерович 1996 — *Сендерович С.* «Св. Владимир: К мифопоэзису» // ТОДРЛ 49, 300—313.

Сендерович 1998 — *Сендерович С.* «Слово о Законе и Благодати как экзегетический текст. Иларион Киевский и Павлианская теология» // ТОДРЛ 51, 43—57.

Сказания о начале 1981 — Сказания о начале славянской письменности. М.

https://RodnoVery.ru

Творогов 1976 — *Творогов О. В.* «"Повесть временных лет" и "Начальный свод". Текстологический комментарий» // ТОДРЛ 30.

Топоров 1988 — *Топоров В. Н.* «Работники одиннадцатого часа, «Слово о законе и благодати» и древнекиевские реалии» // Russian Literature (North-Holland) 24.

Флоренский 1990 — *Флоренский П. А.* «Имена» // Опыты. Литературно-философский сборник. А. В. Гулыга, ред., 351—419. М.

Черепнин 1972 — *Черепнин Л. В.* «Спорные вопросы изучения Начальной летописи в 50—70-х годах» // История СССР. 4

Шахматов 1897 — *Шахматов А. А.* «Древнейшие редакции Повести временных лет» // ЖМНП, окт., отд. 2.

Шахматов 1997а — *Шахматов А. А.* «О начальном киевском летописном своде» // ЧОИДР. кн. 3, отд. 3.

Шахматов 1899 — *Шахматов А. А.* Разбор сочинения И. А. Тихомирова «Обозрение летописных сводов Руси северо-восточной». СПб. (Отд. оттиск из «Записок Академии наук по историко-филологическому отделению», т. IV, № 2.)

Шахматов 1900 — *Шахматов А. А.* «Общерусские летописные своды XIV и XV веков» // ЖМНП. ч. 331.

Шахматов 1904 — *Шахматов А. А.* «Толковая Палея и Русская летопись» // Сборник по славяноведению 1. СПб.

Шахматов 1908 — *Шахматов А. А.* Разыскания о древнерусских летописных сводах. СПб.

Шахматов 1910 — *Шахматов А. А.* «Отзыв о сочинении С. К. Шамбинаго: "Повести о Мамаевом побоище"» // Отчет о XII присуждении премии митр. Макария. СПб.

Шахматов 1914 — *Шахматов А. А.* «Заметки о древнейшей истории русской церковной жизни» // Научный исторический журнал, т. 2, вып. 2, № 2.

Шахматов 1916 — *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1. Вводная часть. Текст. Примечания. Пг.

Шахматов 1940 — *Шахматов А. А.* «"Повесть временных лет" и ее источники» // ТОДРЛ 4.

https://RodnoVery.ru

А. В. Назаренко

Порядок престолонаследия на Руси X—XII вв.: наследственные разделы, сеньорат и попытки десигнации (типологические наблюдения)

О Руси как «семейном владении» Рюриковичей говорилось не раз, не только в рамках так называемой родовой теории С. М. Соловьева, но и после ее развенчания, а семейно-родовую оболочку междукняжеских отношений даже в период развитого феодализма подчеркивали многие исследователи. Ситуация в отечественной историографии сложилась так, что вопрос о характере «надстроечных» междукняжеских отношений и механизмах, их регулировавших, оказался по необходимости заслонен «базисными» проблемами социально-экономического строя Древнерусского государства. После работ Б. Д. Грекова и С. В. Юшкова почти исключительно утвердился взгляд на Древнерусское государство как на феодальное. В связи с этим взаимоотношения между Рюриковичами даже древнейшей поры (до конца XI в.), если о них заходила речь, трактовались, как правило, в терминах сюзеренитета — вассалитета, т. е. внешне семейно-родовые отношения считались лишь формой, скрывавшей отношения сюзеренно-вассальные. Такого мнения придерживались и Л. В. Черепнин, и В. Т. Пашуто, которые, разумеется, правы в том, что «семейная» терминология могла быть традиционной и не обязана непременно отражать реальную патриархальность отношений. Факту такой традиционности, равно как и замеченному исследователями «безразличию» русских князей к титулатуре[1], можно, конечно, найти удовлетворительное объяснение[2], но следует также задуматься и над другим вопросом: с какого

---

[1] *Каштанов С. М.* Интитуляция русских княжеских актов X—XIV вв.: (Опыт первичной классификации). — Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1976, т. VIII, с. 80—81.

[2] Вследствие монополии Рюриковичей на княжеское достоинство на Руси важно было подчеркнуть принадлежность к роду и место во внутриродовой иерархии и отпадала необходимость в употреблении внешних символов власти, в том числе и титула (*Vodoff V.* La titulature des princes russes du Xe au début du XIIe siècle et les rélations extérieures de la Russie Kiévienne. — Revue des Etudes slaves. P., 1983, t. 55, p. 139—150). По-прежнему неясно, с каких пор великокняжеский титул на Руси отражает политическую реальность; ср. *Poppe A.* O tytule wielkoksiążęcym na Rusi. —

https://RodnoVery.ru

именно времени реальное содержание «семейной» терминологии оказывается выхолощенным, когда именно она превращается в традиционную? В настоящей работе мы пытаемся ответить на этот вопрос, опираясь на данные об аналогичных, как нам кажется, процессах, имевших место в других раннефеодальных монархиях Европы.

Обратимся к истории Франкского королевства раннего средневековья, на известное сходство которого с державой Рюриковичей, правда в самой общей форме, уже не раз указывалось в литературе[3]. Типичным для социально-политической структуры раннефеодального государства франков с самого его возникновения и приблизительно до середины или второй половины IX в. (до Верденского и Мерсенского договоров) был феномен, который в науке получил название corpus fratrum (Brüdergemeine, gouvernement confraternel): непременное соучастие всех наличных братьев в управлении королевством по смерти их отца, что выражалось в территориальных разделах между ними, создании королевств-уделов (Teilreiche) при сохранении государственного единства как потенции и идеальной нормы. В силу этого принципа по смерти одного из братьев его удел доставался не его потомству, а оставшейся в живых братии — так называемое Anwachsungsrecht[4]. Именно такой смысл мы вкладываем здесь в слова «родовой сюзеренитет»[5].

Przegląd Historyczny. W-wa, 1984, t. 75, S. 423—439; *idem.* Words that serve the authority: On the title of "Grand Prince" in Kievan Rus. — APH. 1989, t. 60, p. 159—184

[3] См., например: *Греков Б. Д.* Киевская Русь. [М.], 1953, с. 31.

[4] Из многочисленной литературы укажем лишь важнейшую: *von Pflugk-Harttung J.* Zur Thronfolge in den germanischen Stammesstaaten. — ZSRG. 1890, Bd. 11; *Doizé J.* Le gouvernement confraternel des fils de Louis le Pieux et l'unité de l'Empire (843—855). — Le moyen âge. P., 1898, t. 11, p. 253—285; *Schulze A.* Kaiserpolitik und Einheitsgedanke in den karolingischen Nachfolgestaaten (876—962) unter besonderer Berücksichtigung des Urkundenmaterials. Diss., Berlin, 1926; *Faulhaber R.* Der Reichseinheitsgedanke in der Literatur der Karolingerzeit bis zum Vertrag von Verdun. — Historische Studien. B., 1931, Bd. 204, S. 24ff.; *Zatschek H.* Die Reichsteilungen unter Kaiser Ludwig dem Frommen: Studien zur Entstehung des ostfränkischen Reiches. — Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung. Wien, 1935, Bd. 49; *Mitteis H.* Der Vertrag von Verdun von 843. Leipzig, 1943; *Ewig E.* Die fränkischen Teilungen und Teilreiche (511—613). Wiesbaden, 1953 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Die geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse. Jg. 1952, N 9); *idem.* Die fränkischen Teilreiche im 7. Jh. (613—714). — Trierer Zeitschrift. Trier, 1953, Bd. 22, S. 85—144; *Schneider R.* Brüdergemeine und Schwurfreundschaft: Der Auflösungsprozeß des Karolingerreiches im Spiegel des caritas-Terminologie in den Verträgen des karolingischen Teilkönige des 9. Jh. Lübeck; Hamburg, 1964; *idem.* Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter: Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern. Stuttgart, 1972; *Classen P.* Karl der Große und die Thronfolge im Frankenreich. — In: Festgabe für H. Heimpel zum 70. Geburtstag. Göttingen, 1971, Bd. 3, S. 109—134 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 36/3); *Mitteis H.* Der Staat des hohen Mittelalters. Weimar, 1974$_9$; *Penndorf U.* Das Problem der "Reichseinheitsidee" nach der Teilung von Verdun: Untersuchung zu den späteren Karolingern. München, 1974 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissanseforschung, Bd. 20); *Hägermann D.* Reichseinheit und Reichsteilung: Bemerkungen zur Divisio regnorum von 806 und zur Ordinatio imperii von 817. — HJb. 1975, Bd. 95, S. 278—307; Königswahl und Thronfolge in fränkisch-karolingischer Zeit / Hg. E. Hlawitschka. Darm-

https://RodnoVery.ru

Так или иначе подобную систему можно отметить во многих феодализирующихся государствах: в Дании[6], Норвегии[7], Польше[8], Чехии[9], может быть, Великоморавской державе[10] и др. Останавливаться здесь на этом параллелизме у нас нет возможности; франкские материалы выбраны нами в качестве основы для сравнительного анализа вследствие благоприятного состояния источников[11].

---

stadt, 1975 (Wege der Forschung, Bd. 247); *Anton H. H.* Zum politischen Konzept karolingischer Synoden und zur karolingischen Brüdergemeinschaft. — HJb. 1979, Bd. 99, S. 55—132; *Tellenbach G.* Die geistigen und politischen Grundlagen der karolingischen Thronfolge: Zugleich eine Studie über kollektive Willensbildung und kollektives Handeln im 9. Jh. — Frühmittelalterliche Studien. B., 1979, Bd. 13, S. 184—302; *Ewig E.* Überlegungen zu den merowingischen und karolingischen Teilungen. — In: Nascità dell'Europa ed Europa carolingia. Spoleto, 1981, vol. 1, p. 225—253 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, t. 27/1); *Laudage J.* Hausrecht und Thronfolge. — HJb. 1992, Bd. 112, S. 23—71.

[5] В отличие от принятого у нас словоупотребления о «коллективном сюзеренитете» говорят часто применительно к князьям XII—XIII вв. причастникам в Русской земле. Термин «коллективный суверенитет» иногда употребляется для обозначения нераздельного совладения группой родственников той или иной наследственной территорией в период развитого феодализма. См., например: *Кучкин В. А.* Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X—XIV вв. М., 1984, с. 27 и след.

[6] Отрывочными сведениями о разделах королевской власти между братьями мы располагаем уже для начала IX в. (Annales regni Francorum inde ab a. 741 ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi / Ed. F. Kurze. Hannover, 1895, a. 812 ff.).

[7] См., например, ниже о сыновьях Харальда Прекрасноволосого.

[8] Наиболее раннее сообщение о разделе между братьями содержится у Титмара (начало XI в.) относительно сыновей Мешка I (ум. в 992 г.): Болеслав узурпировал власть, которая (надо полагать, по завещанию отца) «должна была быть разделена между многими» ("plurimis dividendum") (Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung, IV, 58 / Hg. R. Holtzmann. B., 1935, S. 198). На то, что право наследования у ранних Пястов принадлежало совокупности братьев, указывал еще создатель «родовой теории» в Польше О. Бальцер (*Balzer O.* O następstwie tronu w Polsce. — Rozprawy Akademji Umiejętnosci, wydz. filoz.-histor. Kraków, 1897, t. 36, S. 301).

[9] О том, что например, Болеслав III (992—1003) был сопричастником (consors) со своими братьями Олдржихом и Яромиром, а не единовластным правителем Чехии, можно, кажется, заключить на основе сообщения Титмара: Die Chronik des Bischofs Thietmar..., V, 23, S. 247.

[10] Если верить сведениям Константина Багрянородного о разделе Моравии Святополком (870—894) между тремя сыновьями, причем уже с элементами сеньората: каждый получал по уделу, но старший провозглашался «великим князем» (ἄρχων μέγας), а оба младших оставались у него под рукой (ὑπὸ τὸν λόγον) (*Константин Багрянородный.* Об управлении империей: Текст, перевод, комментарий / Под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1989, с. 168—169 (cap. 41)). Однако это сообщение вызывает сомнения, поскольку по другим источникам известны только двое сыновей Святополка.

[11] Кроме того, в большинстве ранних германских королевств corpus fratrum очень рано сменился четким сеньоратом, как у вандалов уже при Гейзерихе (по его заве-

https://RodnoVery.ru

В феодализирующемся государстве corpus fratrum являлся пережитком эпохи варварских королевств, когда королевская власть была прерогативой не одной личности, а всего правящего рода. Считается, что это могло быть связано с изначальным представлением о сакральной природе королевской власти, рассматривавшейся как собственность королевского рода. Тем самым на нее распространялось общее наследственное право, предполагавшее равное наделение всех сонаследников, причем в наиболее архаических случаях сыновья от наложниц уравнивались в правах с сыновьями от свободных жен[12]. Единоличная власть Хлодвига стала возможной вследствие поголовного уничтожения им всех родичей и представителей других королевских родов у франков. Но и основанное им королевство оказалось патримонием, т. е. опять-таки поделенным между четырьмя его сыновьями. Аналогичный процесс на Руси приходится, видимо, на середину X в., когда власть над Русью сосредотачивается в руках семейства Рюриковичей ценой устранения прочих членов княжеского рода[13].

Обязательной проблемой последующего государственного развития становилась необходимость выработать четкую систему престолонаследия, которая, с одной стороны, покоилась бы на родовом сюзеренитете, а с другой — гарантировала сохранение государственного единства: на Руси это был из-

---

щанию 477 г.: *Claude D.* Problem des wandalischen Herrschaftsnachfolge. — Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, Köln; Wien, 1974, Jg. 30, H. 2, S. 329—355), или единовластием на выборной основе, хотя и ограниченной представителями одного рода (Geblütsrecht), как у вестготов в Испании или лонгобардов в Италии; только у франков возобладал архаический принцип раздела.

[12] О разделах власти между братьями как проявлениях древнего германского права см.: *Mitteis H.* Der Staat..., S. 39—41, 89; славянские материалы свидетельствуют о том, что этот институт был распространен шире. По поводу раздела между сыновьями датского короля Кнута Могучего (ум. в 1035 г.), произведенного по распоряжению последнего ("ut ipse disposuit"), Адам Бременский (70-е годы XI в.) замечает, что «Свен и Харальд были сыновьями от наложницы, [но] по обычаю варваров они получили равную долю наследства среди детей Кнута»: Харальд получил Англию, Свен — Норвегию, а законный сын Хардекнут — Данию (Adami Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, II, 74 / Ed. B. Schmeidler. Hannover; Leipzig, 1917). При Меровингах внебрачные дети были равноправными наследниками франкских королей; Каролинги оставляли за собой право признавать при желании внебрачных сыновей в качестве законных наследников (*Sickel W.* Das Thronfolgerecht der unehelichen Karolinger. — ZSRG. 1903, Bd. 24, S. 110—147). В этой связи наделение «робичича» Владимира Святославича Новгородом наравне с братьями Ярополком и Олегом (о матери которых, впрочем, летопись молчит) выглядит естественно (ПСРЛ. Л., 1928, т. 1, стб. 69; СПб., 1908, т. 2, стб. 57). Анекдотический характер летописного рассказа о приглашении Владимира новгородцами затемняет суть дела.

[13] О численности княжеского рода в первой половине X в. может дать представление его список в преамбуле договора Руси с Византией от 944 г. (ПСРЛ, т. 1, стб. 46—47; т. 2, стб. 35—36). О том, что все, кто имел право на собственного посла, составляли, очевидно, кровнородственный коллектив, см. *Назаренко А. В.* Некоторые соображения о договоре Руси с греками 944 г. в связи с политической структурой Древнерусского государства. — В кн.: Восточная Европа в древности и средневековье: Политическая структура Древнерусского государства (VIII Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто). М., 1996, с. 58—63.

https://RodnoVery.ru

вестный «ряд Ярослава» 1054 г., в Чехии — завещание Бржетислава I (1055 г.), в Польше — завещание Болеслава III Кривоустого (1138 г.). У франков на этот счет был ряд государственных актов, главнейшие из которых — "Divisio regnorum" («Разделение королевств») Карла Великого (806 г.) и "Ordinatio imperii" («Устроение империи») его сына Людовика Благочестивого (817 г.)[14]. Суть всех названных установлений (кроме капитулярия 806 г.) — регламентация взаимоотношений между сонаследниками-братьями при выделенном положении старшего (сеньорат). В капитулярии 817 г. главной прерогативой наследовавшего императорский титул старшего брата Лотаря, отличавшей его от младших Людовика и Карла, было право вмешиваться в дела этих последних в случае ущемления ими интересов церкви или уличения их в каком-либо ином явном тиранстве. Таким образом, здесь, как и в «ряде Ярослава», старший из братьев выступает в роли гаранта status quo: «Аще кто хощеть обидети брата своего, то ты помагаи егоже обидять»[15]. Попытки установить сеньорат у франков прослеживаются лишь после учреждения империи (800 г.), а до тех пор налицо полное равноправие братьев вне зависимости от старшинства.

Итак, сеньорат — заключительный, итоговый этап эволюции corpus fratrum. Поэтому нам кажется неверным представление, отразившееся и в последних монографических исследованиях о социально-политическом строе Древней Руси[16], будто уже со времени Игоря и Святослава престолонаследие на Руси велось по прямой восходящей линии, что было якобы результатом длительного процесса укрепления княжеской власти. Все просто, когда у князя сын единственный и нет братьев. Ну а Святославичи? Нет никаких оснований представлять себе положение Ярополка особым сравнительно с братьями или даже говорить об их уделах как об условных держаниях[17]. Правы В. О. Ключевский, А. Е. Пресняков и другие исследователи, считавшие, что никакой определенной государственно-политической зависимости от старшего брата здесь незаметно[18]. Что побуждало Ярополка, а впоследст-

---

[14] MGH. Legum sectio II. Capitularia regum Francorum / Ed. A. Boretius. Hannover, 1883, t. 1, N 45, 136, p. 126 ff., 270 ff. Кроме литературы, приведенной в примеч. 3, см.: *Mohr W.* Bemerkungen zur «Divisio regnorum» des Jahres 806. — ALMAe. 1954, t. 24, S. 121—157; *Ganshof F.-L.* Observations sur l'Ordinatio imperii de 817. — In: Festschrift für Gu. Kusch anläßlich des 60. Geburtstages. Wiesbaden, 1955; *Schlesinger W.* Kaisertum und Reichsteilung: Zur "Divisio regnorum" von 806. — In: Forschungen zu Staat und Verfassung: Festgabe für F. Hartung. B., 1958, S. 9—51 (=*Schlesinger W.* Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters. Göttingen, 1963, Bd. 1, S. 193—232); *Mohr W.* Nochmals die «Divisio regnorum» von 806. — ALMAe. 1959, Bd. 29, S. 91—109.

[15] ПСРЛ, т. 1, стб. 161; т. 2, стб. 150.

[16] *Свердлов М. Б.* Генезис и структура феодального общества в Древней Руси. Л., 1983, с. 33; *Толочко А. П.* Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. Киев, 1992, с. 22—35.

[17] См., например: *Рапов О. М.* Княжеские владения на Руси в X — первой половине XIII в. М., 1977, с. 32—34. Автор не отрицает самостоятельности Олега и Владимира по отношению к князю киевскому, но рассматривает ее почему-то как узурпацию.

[18] *Пресняков А.* [Е.] Княжое право в древней Руси: Очерки по истории X—XII столетий. СПб., 1909, с. 29 со ссылкой на соответствующее место «Курса» В. О. Ключевского.

https://RodnoVery.ru

вии Святополка избивать братьев, хотя никаких покушений с их стороны на законное положение киевских seniores, насколько мы можем судить по источникам, не было? Значит, причина не в бунте братьев, а в том, что ни тот, ни другой не были реальными правителями всей Руси при жизни братьев. Только в 978 (по летописи — в 980) г. Владимир «нача княжити... в Киеве един», равно как лишь в 1036 г. Ярослав «бысть единовластець Русьстеи земли»[19]. Взаимное положение Святославичей и Владимировичей, по нашему убеждению, было аналогично взаимоотношениям между братьями-соправителями у франков — например, между Карлом, будущим Великим, и Карломанном в середине VIII в. или между сыновьями датского короля Свена Вилобородого Кнутом и Харальдом в начале X в.: и в том, и в другом случае оба брата равно именовались королями (rex), у каждого из них был свой удел (regnum).

Во всех известных нам случаях (франки, Польша, Чехия, Русь) сеньорат — первый юридически оформленный порядок престолонаследия, выросший из corpus fratrum и опиравшийся на corpus fratrum. Никакого наследования по прямой восходящей линии ни в эту эпоху, ни тем более прежде не было. Попытки десигнации, как, например, в Польше при Болеславе Храбром (992—1025) и, возможно, на Руси при Владимире Святославиче (978—1015), в общем остались безуспешны, ибо шли вразрез с родовым сюзеренитетом. Равным образом нигде сеньорат не привел к созданию стабильного престолонаследия именно потому, что был разновидностью родового сюзеренитета. В самом деле, если бы в момент смерти Ярослава Мудрого на Руси между князьями реально действовали только феодальные отношения, то достаточно было бы десигнации Изяслава «во отца место», тогда как само учреждение Ярославава «ряда» свидетельствует о том, что междукняжеские связи не были еще чисто вассально-сюзеренными, т. е. государственными. «Ряд Ярослава» — компромисс ради учета прав всех братьев по corpus fratrum; функции старейшего при этом — еще не феодальный сюзеренитет, а охранение существующего положения вещей, т. е. братского совладения, и интересов церкви как сугубо общегосударственного института.

Итак, разделы между братьями — главная характеристика родового сюзеренитета, как мы его здесь понимаем. Подчеркиваем эту особенность прежде всего потому, что в отечественной литературе зачастую всякий удел, начиная даже с раздела между Святославичами, трактуется как, по меньшей мере, симптом нарождавшейся феодальной раздробленности, хотя о феодальной раздробленности в собственном смысле принято говорить только со времени Любечского съезда (1097 г.) или после смерти Мстислава Владимировича (1132 г.). Иногда утверждается также, что наделение столами, например, сыновей Владимира Святославича, — это акт централизации государственной власти, поскольку-де тем самым политическая власть князя над посадником помножалась на власть отцовскую[20].

Такие противоположные точки зрения на ранние уделы стали возможны потому, что не проводится грани между уделами эпохи родового сюзерени-

[19] ПСРЛ, т. 1, стб. 79, 150; т. 2, стб. 67, 138.

[20] *Юшков С. В.* Очерки по истории феодализма в Киевской Руси. М.; Л., 1939, с. 175.

https://RodnoVery.ru

тета и уделами эпохи феодальной раздробленности, тогда как это явления совершенно различные как по происхождению, так и по государственно-политической сути. Первые — результат неразвитости феодальных отношений, вторые, напротив, — их окончательного развития; первые вытекают из права всякого сонаследника на часть в наследстве, т. е. в данном случае государственной территории, охваченной данями, а вторые (по крайней мере, формально-юридически) — не более чем волеизъявления сюзерена, иначе говоря, могут быть, а могут и не быть. Владимир наделял сыновей не потому, что стремился этим укрепить централизованный административный аппарат (говоря так, мы вовсе не хотим отказывать ему в таком стремлении), а вынужден был делать это, ибо каждый из его взрослых сыновей имел право требовать надела. Не думаем, что статус удельного князя под рукой отца в то время ничем не отличался от статуса посадника[21]. В сущности, единственный аргумент, который используется для доказательства подобного утверждения, — свидетельство летописи о выходе, платившемся Киеву в начале XI в. новгородским князем Ярославом Владимировичем. Но отсюда можно сделать всего лишь вывод о неравноправии удельного князя-сына и киевского князя-отца: первый подчинен второму. Однако подчинение это отнюдь не чисто государственного свойства (князь — посадник); есть некий актуальный коррелят заложенной в сыне возможности занять место отца (разумеется, согласно восприятию природы власти человеком того времени). Приведем только один, но очень красноречивый пример из истории становления королевской власти в Норвегии. Сага о Харальде Прекрасноволосом, первом правителе объединенной Норвегии (первая половина X в.), сообщает, что им была создана система сидевших по волостям-фюлькам посадников-ярлов. Однако подросшие сыновья Харальда стали требовать уделов, и конунг был вынужден уступить, распределив фюльки между сыновьями, но не упразднив и ярлов, так что те и другие через некоторое время вступили в конфликт друг с другом[22]. Различная природа, разнонаправильность двух процессов (наделения сыновей и организации государственной власти на местах) выступает здесь со всей очевидностью.

Обратившись снова к примеру Франкского королевства, легко убедиться, что разделы вследствие corpus fratrum и феодальная децентрализация не имеют между собой ничего общего. Во-первых, разделы между братьями сопровождают всю историю королевства, начиная с Хлодвига, когда не только о феодальной раздробленности, но и о начатках феодализма говорить затруднительно. Во-вторых, мы видим, как совершенно независимо от уделов-Teilreiche образуются те самые герцогства (Прованс, Бретань, Аквитания, Швабия и др.), которые (среди прочих) впоследствии стали носителями феодальной раздробленности[23]. Аналогичным образом и на Руси система феодальных вотчин XII в. складывается не вследствие (хотя в целом и на основе)

[21] Там же.

[22] *Снорри Стурлусон*. Круг Земной. М., 1980, с. 60 и след.

[23] *Mitteis H.* Der Staat..., S. 42; ср.: *Werner K. F.* La genèse des duchées en France et en Allemagne. — In: Nascità dell'Europa ed Europa carolongia, vol. 1, p. 175—207.

https://RodnoVery.ru

уделов Ярославичей, которые служили нередко «юридическим крючком» в междукняжеской борьбе[24].

Замечено, что процесс феодализации происходил по двум встречным направлениям: путем окняжения территорий и посредством кристаллизации вотчины. Исконно междукняжеские разделы как следствие родового сюзеренитета никак не связаны с созреванием предпосылок феодальной раздробленности, несмотря на то что длительное время они и сосуществуют. Но в какой-то момент развившаяся снизу феодальная вотчина заставляет князей и на свой удел взглянуть как на вотчину: феодальный экономический партикуляризм выливается в политическое дробление. До этого момента возникавшие системы уделов подвергались постоянной перекройке в зависимости от менявшейся внутриродовой конъюнктуры. Во Франкском королевстве в течение трех с лишним столетий (до середины IX в.) многочисленные разделы ни разу не привели к разделу государственному, к распадению на устойчивые территориальные единицы. Это значит, что только к середине IX в. у франков сложилась достаточно развитая вотчина. Сходным периодом в истории Древнерусского государства является первая половина XII в., тогда как разделы XI в. и более ранние не стоят в связи с процессом феодализации, являясь, напротив, отголоском родового права.

Кроме территориальных разделов между братьями-сонаследниками, corpus fratrum в своем завершенном варианте обладает еще одной характерной чертой, которая, оказывается, тоже в равной мере свойственна как русскому, так и франкскому раннему средневековью. Объясняя особое среди прочих Рюриковичей положение полоцких Изяславичей, летопись излагает под 1128 г. легенду, будто за вину Рогнеды права Изяслава и его потомства Владимир раз и навсегда ограничил Полоцким княжением[25]. Для летописца XII в. было естественно, согласно понятиям своего времени, рассматривать наследственный удел полоцких князей как вотчину, ничем не отличавшуюся от вотчин потомков Ярослава в XII в. Однако и здесь история родового сюзеренитета у франков предлагает нам несколько типологически сходных случаев, заставляющих подозревать в летописной версии объяснение ad hoc. Так, несмотря на то что старший сын Карла Великого Пиппин, король Северной Италии, умерший в 810 г. при жизни отца, оставил мужское потомство, это не привело к разделу между ним и младшим сыном Карла Людовиком по смерти Карла в 814 г.; сын Пиппина Бернхард всю жизнь оставался итальянским королем под рукой франкского государя, насмотря на свои попытки добиться самостоятельности. Точно так же и аквитанский король

---

[24] Думаем, неверно считать, что раздел между Ярославичами произведен по чисто этническому принципу и завершил процесс консолидации племенных территорий, начавшийся еще в период расселения восточных славян на землях будущей Руси [*Алешковский М. Х.* Структура отчин трех Ярославичей (по данным «Повести временных лет» и археологии). — В кн.: Государственный Эрмитаж: Тез. докл. науч. сесс., ноябрь 1967 г., Л., 1967, с. 41—43; в последнее время эта спорная, на наш взгляд, точка зрения отстаивается в работе *Седов В. В.* Древнерусская народность: Историко-археологическое исследование. М., 1999, с. 230—253]. Этнические границы не учитывались и при создании франкских Teilreiche.

[25] ПСРЛ, т. 1, стб. 299—301.

https://RodnoVery.ru

Пиппин II, сын Пиппина I Аквитанского, умершего при жизни отца старшего сына Людовика Благочестивого, не был допущен к участию в Верденском разделе 843 г. наряду с дядьями и вынужден был ограничиться аквитанским уделом своего отца под властью дяди Карла, получившего в Вердене Западнофранкское королевство. Подчиненное положение племянников в таких случаях характеризуется в литературе условным термином «подкоролевство» (Unterkönigtum), чтобы отличить его от самостоятельных Teilreiche дядей[26]. Причина такого положения вещей — типичное для corpus fratrum уже упомянутое нами выше Anwachsungsrecht — право остающихся в живых братьев на удел умершего брата через голову потомства этого последнего, которое лишено таким образом права замещать отца в территориальных разделах при жизни дядей, так называемого «заместительного права» (Eintrittsrecht).

Тем самым можно предполагать, что полоцкие Изяславичи были не вправе добиваться в свою очередь киевского стола не за вину матери Изяслава, а в полном соответствии с законами родового сюзеренитета, навсегда исключавшими потомство умершего в 1052 г. при жизни Владимира старшего его сына из числа претендентов на Киев[27]. Аналогичным было положение Ростиславичей, потомков умершего при жизни отца Владимира Ярославича Новгородского и его единственного сына Ростислава.

Непременным условием адекватности сравнительно-исторического анализа синхростадиальных общественно-экономических структур является наличие критерия, индекса синхростадиальности. Сопоставлять социально-экономические явления «напрямую», как правило, затруднительно, так как они, в отличие от политической истории, чаще всего косвенно и неполно отражаются в источниках. В этом смысле четко отмеченный источниками многих стран момент распада corpus fratrum, т. е. момент внешнего торжества «вотчинной идеологии», и может служить одним из удобных диагностических признаков синхростадиальности. Таким образом, есть основания полагать, что франкское общество середины — второй половины IX в. и древнерусское конца XI — начала XII в. были синхростадиальны.

* * *

Христианский мир — по сути экуменичен. Христианизация молодых государств означала в плане идеологическом вступление в христианскую экумену. Иными словами, помимо задач церковно-организационных (внутриполи-

[26] *Eiten G.* Unterkönigtum im Reiche des Merowinger und Karolinger. Heidelberg, 1907.

[27] Борьба архаического Anwachsungsrecht и нового Eintrittsrecht типична для юридической практики раннефеодальных государств. Первые попытки законодательной фиксации «заместительного права» у франков относятся еще к VI в. (*Mitteis H.* Der Vertrag..., S. 79), но случаев его практического применения, в отличие от приведенных примеров действия Anwachsungsrecht, до IX в. проследить сколько-нибудь отчетливо не удается. В этом отношении любопытно свидетельство Видукинда (вторая половина X в.) об официальном уравнении, после длительного препирательства сторон, наследственных прав племянников и дядей у саксов при Оттоне I (936—973) (Widukindi Res gestae Saxonum, II, 10 / Ed. O. Hirsch, H.-E. Lohmann. Leipzig, 1935, p. 73—74).

https://RodnoVery.ru

тических по своей природе, внешнеполитических по средствам их разрешения на раннем этапе)[28], она предполагала государственно-идеологическое самоопределение относительно церковно-политического носителя идеи всехристианского единства, т. е. относительно империи.

Христианизация уже сама по себе являлась результатом возросшего государственного самосознания господствующей верхушки, конфронтация же его с идеей империи становилась фактором, который стимулировал дальнейшую кристаллизацию представления о государственном суверенитете. Поэтому в становлении государственно-политической идеологии раннефеодальных монархий важнейшую роль играли вопросы, в которых находило свое отражение идеологическое противостояние с империей, в частности — вопросы титулатуры государей и совершенствования престолонаследия (в отличие от первого, последнему в науке уделялось значительно меньше внимания). Следует иметь в виду и третий аспект проблемы. Вселенский смысл империи был государственно-политическим выражением конфессионального единства христианских народов. Следовательно отношение молодых государств к имперской идее неразрывным образом было связано с их отношением к церкви, причем в этом последнем надо различать два момента. С одной стороны, церковь, вследствие своего наднационального характера, выступала как санкция империи; с другой стороны, внутри того или иного молодого государства она была важным идеологическим и политическим институтом, во многом способствовавшим государственной консолидации. Этот второй момент весьма существен, так как молодые государства переживали христианизацию в период, для которого типичны территориальные разделы между престолонаследниками, обсужденный выше corpus fratrum. Вот почему (а не только из соображений государственного престижа) история взаимоотношений государства и церкви на раннем этапе — это, не в последнюю очередь, борьба государственной власти за институциональное обеспечение авторитетной национальной церкви.

Итак, в силу того, что по недостатку данных зачастую не представляется возможным в деталях исследовать каждый из трех названных моментов (титулатуру, порядок столонаследия, церковную организацию), полезно постоянно иметь в виду их органическую взаимосвязь.

Corpus fratrum в своем изначальном и чистом виде — это раздел государственной территории между сонаследниками-братьями, причем никакой политической зависимости от старшего в роду брата, напомним, не прослеживается. Так было у франков до Карла Великого, так было на Руси до Владимира Святославича. Ситуация меняется, когда в политическую жизнь входит институт сугубо общегосударственный и возникает необходимость его соот-

[28] О необходимости официальной христианизации как действенном факторе внешней политики Руси накануне ее крещения при Владимире см.: *Назаренко А. В.* Попытка крещения Руси при княгине Ольге в контексте международных отношений 60-х годов X в. — В кн.: Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990, с. 24—40; *он же.* Русь и Германия в 70-е годы X в. — Russia Mediaevalis. München, 1987, t. VI, 1, p. 38—87; *idem.* Die Rus' und Deutschland vor 988. — In: Le origini e lo sviluppo della cristianità slavo-bizantina. Roma, 1992, p. 19—42 (Nuovi studi storici, t. 17).

https://RodnoVery.ru

несения с традиционной системой разделов. У франков роль такого института сыграла империя, учрежденная Карлом в 800 г., на Руси же в сфере светской государственности такого института не было, и в его роли до известной степени выступила церковь в виде единой для всего Древнерусского государства Киевской митрополии[29]. Во Франкской державе после 800 г. императорский титул, а вместе с ним так или иначе оформленное особое положение среди прочей братии, мог получить, естественно, только один из сонаследников (разделы сохранялись!). При всем том такое особое положение императора не было подкреплено никакими реальными государственно-политическими механизмами, что привело к стремительной девальвации императорского титула[30].

Однако хорошо видно, что эта проблема весьма занимала государственные умы, ибо сохранились документы, в которых предпринимались попытки юридически оформить взаимоотношения между братьями и определить прерогативы императора. Это, прежде всего, уже упоминавшиеся "Divisio regnorum" 806 г. и "Ordinatio imperii" 817 г. В целом при сохранении практики государственных разделов и невозможности наполнить императорскую власть реальным политическим содержанием[31] эти прерогативы, как уже го-

[29] Во Франкском государстве институционально единой церкви не было; она состояла из целого ряда независимых друг от друга митрополий. Однако и здесь в известной мере можно говорить об объединяющей идее церкви, противостоявшей реальному политическому партикуляризму удельных королевств (Teilreiche); см., например: *Anton H. H.* Zum politischen Konzept..., S. 55—132; о позиции епископата в вопросе территориальных разделов между братьями см.: *Guillot O.* L'exhortation au partage des responsabilités entre l'empereur, l'épiscopats et les autres sujets, vers le milieu du règne de Louis le Pieux. — In: Prédication et propagande au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident. P., 1983, p. 87—110.

[30] Весьма характерно в этой связи, что уже четвертое поколение франкских императоров в лице Людовика II (850—875) предпочитало трактовать свои общеимперские полномочия в традиционных терминах corpus fratrum. Это превосходно демонстрирует фрагмент из ответа Людовика на несохранившееся письмо византийского императора Василия I (871 г.): «Относительно того, что ты говоришь, будто мы (Людовик II. — *А. Н.*) правим не во всем Франкском государстве, прими, брат, краткий ответ. На самом деле мы правим во всем Франкском государстве, ибо мы, вне сомнения, обладаем [также и] тем, чем обладают те, с кем мы являемся одной плотью и кровью (т. е. западнофранкский король Карл Лысый и восточнофранкский — Людовик Немецкий, дядья Людовика II. — *А. Н.*), а также — единым, по Божьему [соизволению], духом» (Chronicon Salernitanum / A critical edition with studies on literary and historical sources and on language by U. Westerbergh. Stockholm, 1956 (Studia Latina Stockholmensia, 3), p. 122: "Porro de eo, quod dicis non in tota nos Francia imperare, accipe frater breve responsum. In tota nempe imperamus Francia, quia nos procul dubio retinemus, quod illi retinent, cum quibus una et caro et sanguis sumus hac (ac. — *А. Н.*) unus per Dominum spiritus").

[31] Хотя такие попытки были. Так, если в "Divisio regnorum" братья выступают еще как абсолютно равноправные, то в "Ordinatio imperii" младшие братья пребывают в своих уделах, обладая «королевской властью под [рукой] старшего брата» (praefatio: "sub seniore fratre regali potestate"); младшие братья не имеют права вести внешние войны без согласия старшего (cap. 7); то же самое относится и ко внешней политике вообще (cap. 8); младшие братья не имеют права жениться без разрешения старшего

https://RodnoVery.ru

ворилось, практически сводились к двум главным моментам: император был призван служить гарантом status quo, который сложился в результате раздела, и быть охранителем интересов церкви как общегосударственной организации. Юридическим актом, в силу которого императорский титул закреплялся за одним из братьев (поначалу обязательно старшим), была десигнация, т. е. некая процедура, имевшая место еще при жизни отца: десигнация Людовика Благочестивого Карлом в 813 г.[32], Лотаря I — Людовиком Благочестивым в 817 г.[33] и т. п. Для империи институт десигнации престолонаследника был традиционным и потому с тем большей легкостью, хотя и безо всякого эффекта, мог быть пересажен Карлом на франкскую почву[34].

Сходным образом обстояли дела и на Руси в XI в. Принципиально новый уровень самосознания государственной власти, выразившийся в христианизации[35], противился идее механического дробления. Как реальный полити-

---

(cap. 13) и т. п. Однако последующая политическая практика показала нереальность этих установлений. Общая тенденция документа сформулирована в следующих словах: он направлен «на благо империи, вечный мир между ними (братьями. — *А. Н.*) и защиту всей церкви» (praefatio: "propter utilitatem imperii et perpetuam inter eos pacem conservandam et totius ecclesiae tutamen").

[32] Annales regni Francorum..., p. 138; Thegani vita Hludovici imperatoris, cap. 6 / Ed. G. H. Pertz. — In: MGH. Scriptores. Hannover, 1829, t. 2, p. 591.

[33] Annales regni Francorum..., p. 146.

[34] Проблему рецепции византийских институтов не следует, конечно, упрощать. Одним из таких упрощений нам кажется распространенное мнение, что отказ немецкого короля Генриха I (919—936) от практики наследственных разделов объясняется, якобы, византийским влиянием: *Klewitz H.-W.* Germanisches Erbe im fränkischen und deutschen Kaisertum. — In: Die Welt als Geschichte. Stuttgart, 1941, Bd. 7, S. 214; *Ohnsorge W.* Drei Deperdita der byzantinischen Kaiserskanzlei und die Frankenadressen im Zeremoniebuch des Konstantinos Porphyrogennetos. — In: Byzantinische Zeitschrift. München, 1952, Bd. 45, S. 336, Anm. 2; *Dölger F.* Die Ottonenkaiser und Byzanz. — In: *Dölger F.* ΠΑΡΑΣΠΟΡΑ: 30 Aufsätze zur Geschichte, Kultur und Sprache des byzantinischen Reiches. Ettal, 1961, S. 145 и др. Если следовать такой прямолинейной логике, то наиболее интенсивное заимствование общественно-политических институтов из Византии надо было бы ожидать в государствах византийского культурного круга — например, в Болгарии или Руси. Но это не так. Одна из целей настоящей работы — показать автохтонное, выросшее из практики наследственных разделов, происхождение порядка престолонаследия на Руси, общее для архаических «варварских» государств. Именно по этой причине у него так много типологических параллелей с соответствующим институтом в странах латинской Европы, а не в Византии. Сходные наблюдения относительно Болгарии см.: *Литаврин Г. Г.* Принцип наследственности власти в Византии и в Болгарии в VII—XI вв. — В кн.: Славяне и их соседи: Место взаимных влияний в процессе общественного и культурного развития: Эпоха феодализма. Сб. тез. М., 1988, с. 31—33. Ср. последнее исследование проблемы становления неделимости Германского королевства, в котором сделан акцент на переменах в государственном самосознании социальной верхушки общества: *Hlawitschka E.* Zum Werden der Unteilbarkeit des mittelalterlichen Deutschen Reiches. — In: *Hlawitschka E.* Stirps regia: Forschungen zu Königtum und Führungsschichten im früheren Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag. Frankfurt a. M.; Bern; N.Y.; P., 1988, S. 247—248 (здесь прочая многочисленная литература).

[35] Об идеологических сдвигах в древнерусском обществе этого времени см.: *Poppe A.* Das Reich der Ruś im 10. und 11. Jahrhundert: Wandel der Ideenwelt. — In:

https://RodnoVery.ru

ческий престиж, так и идеальный статус молодого государства не могли быть разделены между участниками corpus fratrum, они могли быть только унаследованы от государя к государю. Возникала та же, что и у франков, проблема приемлемой модификации corpus fratrum, т. е. проблема создания сеньората. Институтом, призванным обеспечить наследование идеальной верховной власти, и здесь должна была стать десигнация. При всем том следует, однако, помнить, что киевские князья в этом отношении находились в более сложной ситуации, нежели франкские короли, располагавшие возможностью прибегнуть к харизматической санкции Рима. Немудрено, что в целом данные о десигнации на Руси, сопровождавшей практику сеньората, менее выразительны, чем во Франкской державе, но все-таки они есть.

Так, сохранились некоторые свидетельства о десигнации Владимиром Святославичем Бориса[36], что связывается с якобы царским происхождением последнего[37]. Можно указать и на броскую типологическую параллель: де-

---

JbGOE. 1980, Bd. 28, S. 334—354 (перепечат. в кн.: *Poppe A.* The Rise of Christian Russia. London, 1982, I).

[36] Согласно Несторову Чтению о Борисе и Глебе (вероятно, 80-е годы XI в.), пребывание Бориса в Киеве при отце вызвало подозрения Святополка, «яко то хощет по смерти отца своего столь прияти» (*Абрамович Д. И.* Жития св. мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916, с. 7). По сообщению современника событий немецкого хрониста Титмара Мерзебургского, Владимир, заключив в конце своего правления Святополка в темницу, оставил власть двоим сыновьям (Die Chronik des Bischofs Thietmar..., VII, 73, S. 488). Поскольку Ярослав в момент смерти Владимира сидел в Новгороде и находился в конфликте с отцом (ПСРЛ, т. 1, стб. 130; т. 2, стб. 114—115), то на роль киевского князя по завещанию Владимира может претендовать, таким образом, только Борис (вместе с тем, нет уверенности, что приведенные сведения Титмара заслуживают полного доверия: *Назаренко А. В.* О датировке Любечской битвы. — Летописи и хроники. Сб. статей, 1984 г. М., 1984, с. 13—19). Эти данные заставляют внимательно отнестись к аналогичному свидетельству В. Н. Татищева (История Российская. М.; Л., 1963, т. 2, с. 70). И в Повести временных лет, и в житийных памятниках Борисо-Глебского цикла события сильно искажены тенденциозностью агиографического жанра; киевский стол предлагается Борису отцовской дружиной, отказ же Бориса мотивируется нежеланием нарушить закон сеньората: «не буди мне взъняти рукы на брата своего стареишаго, аще и о[ть]ць ми оумре, то сь ми буди в о[ть]ца место» (ПСРЛ, т. 1, стб. 133; т. 2, стб. 118). Эта мотивировка явно позднейшего происхождения и объясняется основной идеологической тенденцией памятников Борисо-Глебского цикла — апологией сеньората киевских князей (см., например: *Poppe A.* Le prince et l'église en Russie de Kiev depuis la fin du Xe siècle jusqu'au début de XIIe siècle. — APH. 1969, t. 20, p. 116—117) (перепечат. в кн.: *Poppe A.* The Rise..., IX).

[37] *Татищев В. Н.* История..., т. 2, с. 227, примеч. 163 (со ссылкой на Иоакимовскую летопись); с. 233, примеч. 184; *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913, с. 36—38, 56—57; *Поппэ А.* Феофана Новгородская. — Новгородский исторический сборник. СПб., 1997, вып. 6(16), с. 115—116. Как глухой намек на царское происхождение Бориса можно было бы рассматривать слова анонимного Сказания о Борисе и Глебе в заключительной похвале Борису, что святой «светя ся цесарьскы» (Успенский сборник XII—XIII вв. / Изд. О. А. Князевская и др. М., 1971, с. 58; это место перекочевало в некоторые поздние летописные своды, см., например: ПСРЛ. СПб., 1856, т. 7, с. 321; СПб., 1863, т. 15, стб. 128), а также аналогичное выражение из Иоанновой службы Борису и Гле-

https://RodnoVery.ru

сигнацию Болеславом I Польским одного из своих младших сыновей Мешка II, в обход старшего Бесприма[38]. Здесь следует отметить характерное обстоятельство, которое отчетливо демонстрирует, в какой мере осознание государственно-идеологической потребности выдающимися политическими деятелями в данном случае опережало реальные возможности общества. И Владимир, и Болеслав десигнировали своих *младших* сыновей, т. е. шли на радикальную ломку прежней системы престолонаследия по corpus fratrum; иными словами, мы имеем дело с сознательной реформой со стороны государственной власти. Это важно понимать ввиду распространенности взгляда на киевский сеньорат как на изначальный древнерусский институт (см. выше). Но и на Руси, и в Польше такое слишком крутое преобразование традиционного порядка престолонаследия привело к смуте: свержению Мешка Бесприм[39] и к убийству Бориса старшим братом Святополком. Здесь нельзя не вспомнить и об аналогичных «волевых» десигнациях второй половины XII в. со стороны князей, власть которых была особенно прочной и которые осознавали это; мы имеем в виду десигнацию ростово-суздальским князем Юрием Владимировичем Долгоруким своих младших сыновей Михаила и Всеволода[40], а галицким князем Ярославом Владимировичем Осмомыслом —

бу: «цесарьскыимь веньцемь от уности украшен» (*Абрамович Д. И.* Указ. соч., с. 136). В Несторовом Чтении Борис дает согласие жениться «закона ради цесаръскаго» (там же, с. 6). Вместе с тем царское происхождение братьев-мучеников представляло собой настолько выигрышный агиографический мотив, что трудно найти причину, по которой он мог бы быть исключен из традиции, отразившейся в летописи и в том же Сказании, согласно которой матерью Бориса и Глеб» была не названная по имени «болгарыня» (ПСРЛ, т. 1, стб. 80; т. 2, стб. 67; Успенский сборник, с. 43).

[38] Выделенное положение Мешка сравнительно с братьями (или братом, если, как иногда считают, Бесприм и Оттон — одно и то же лицо) сложилось уже благодаря его женитьбе на внучке императора Оттона II Рихизе (Риксе) в 1013 г. (*Lübke Ch.* Regesten zur Geschichte der Slaven an Elbe und Oder [vom Jahr 900 an]. Berlin, 1986, T. 3, N 463—465). Переход к сеньорату был продиктован для Болеслава еще и тем обстоятельством, что незадолго до смерти он, как известно, короновался королевским венцом; разумеется, это исключало возможность сохранения равноправных разделов. И действительно, вскоре последовала и коронация Мешка II (*Lübke Ch.* Op. cit. 1987, T. 4, N 575, 576). О старшинстве Бесприма см.: Die Chronik des Bischofs Thietmar..., IV, 58, S. 198.

[39] Wiponis vita Chuonradi imperatoris, cap. 9, 29. — In: Die Werke Wipos / Hg. H. Bresslau. Hannover, Leipzig, 1915, p. 31—31, 47—49; Annales Hildesheimenses, a. 1031, 1032 / Ed. G. Waitz. Hannover, 1878, p. 36.

[40] Под 1175 г. Киевская летопись говорит о «ростовцах, и суждальцах, и переяславцах», что они «кр[ь]стѣнаго целованиа забывше, целовавши к Юрью князю на меньших князех на детех, на Михалце и на брате его (Всеволоде. —*А. Н.*), преступивше кр[ь]стѣное целование, посадиша Андрея, а меньшая выгнаша» (ПСРЛ, т. 2, стб. 595), это «кр[ь]стное целованье к великому князю Гюргю» упоминается и в Суздальской летописи (ПСРЛ, т. 1, стб. 376, 379). Вероятно, Михаил и Всеволод были сыновьями Юрия Долгорукого от второго брака: матерью их, как можно предполагать, была гречанка (*Карамзин Н. М.* История государства Российского. СПб., 1842, кн. 1, т. 2, примечания, стб. 161, примеч. 405; *Baumgarten N.* Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du Xe au XIIIe siècle. Roma, 1927, p. 22, table VI, N 13—14 (Orientalia christiana, vol. IX, N 35).

https://RodnoVery.ru

сына от наложницы, злополучного Олега «Настасьича»[41]. Они также оказались безрезультатны, несмотря на крестоцелование знати. Не удалась и попытка закрепить киевский стол за родом старших Мономашичей путем десигнации Всеволода Мстиславича при Ярополке Владимировиче в 1132 г.; она разбилась о сопротивление младших сыновей Владимира Мономаха — Юрия Долгорукого и Андрея[42], имевших, по традиционным представлениям, преимущественное, сравнительно с племянниками, право на Киев. В результате приходилось делать шаг назад к более компромиссному сеньорату старшего из братьев. Наиболее последовательное выражение на Руси он нашел себе в упоминавшемся завещании Ярослава Мудрого.

Для эпохи единодержавного правления Ярослава (1036—1054) с большей или меньшей определенностью могут быть поставлены все три вопроса, о которых говорилось выше как о комплексе, обусловленном ростом государственного самосознания «молодых» или «новых» народов (тема, столь волновавшая в то время Илариона[43]): национальная церковь, титулатура, престолонаследие. Хотя старый взгляд на учреждение Киевской митрополии только в 1037/39 г. сейчас надо признать окончательно преодоленным[44], принципиальный интерес Ярослава Владимировича к вопросам церковной организации виден хотя бы из такого неординарного шага, как поставление митрополита Илариона собором русских архиереев[45]. Нет ясности в вопросе титу-

---

[41] Ярослав «молвяше мужем своим ... а се приказываю место свое Олгови, с[ы]н[о]ви своему меншему, а Володимеру даю Перемышль, и урядив ю и приводи Володимера ко хр[ь]сту и мужи Галичкыя на семь» (ПСРЛ, т. 2, стб. 657).

[42] Этот замысел принадлежал еще Владимиру Мономаху; в 1132 г. «Ярополк приведе Всеволода Мстиславича из Новагорода и да ему Переяславль по хр[ь]с[т]ьному целованью, акоже ся бяше урядил с братом своим Мстиславом по отню повеленью, акоже бяше има дал Переяславль с Мстиславом» (ПСРЛ, т. 1, стб. 301). О том, что это был элемент десигнации, прямо говорит Новгородская первая летопись: «В се же лето (1131 г. — *А. Н.*) ходи Всеволод в Русь Переяславлю, повелением Яропълцем... И рече Гюрги и Андреи: "Се Яропълк, брат наю, по смерти своеи хощет дати Кыев Всеволоду, братану своему", — и выгониста и ис Переяславля» (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950, с. 22).

[43] «Лепо бе благодати и истине на новы люди въсиати» и т. п. (*Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984, с. 88; см. также с. 83, 90—92).

[44] *Müller L.* Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russichen Kirche vor 1039. Köln-Braunsfeld, 1959; *Poppe A.* The Original Status of the Old-Russian Church. — APH. 1979, t. 39, p. 5—45 (перепечат. в кн.: *Poppe A.* The Rise..., III).

[45] ПСРЛ, т. 1, стб. 155; т. 2, стб. 143. Хотя в летописи не сказано прямо, что Иларион не был посвящен патриархом, мы знаем об этом со слов самого Илариона «от б[ла]гочестивых епископ с[вя]щен бых и настолован в ... велицем и б[о]гохранимем граде Кыеве» (Произведения Илариона по списку середины XV в.: ГИМ Син. № 591 / Публ. подгот. Т. А. Сумниковой. — В кн.: Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986, ч. 1, с. 41, 171 [факсимиле]). Для нас в данном случае несущественно, была ли эта акция Ярослава антивизантийской вообще, или только антипатриаршей, опиравшейся на одновременные реформистские устремления части византийского монашества, как считает А. Поппэ (*Poppe A.* La tentative de réforme ecclésiastique en Russie au milieu du XIe siècle. — APH. 1972, t. 25, p. 5—31) (перепечат. в кн.: *Poppe A.* The Rise..., V).

https://RodnoVery.ru

латуры. Вместе с тем, есть достаточно данных для утверждения, что он, по крайней мере «носился в воздухе». Напомним в этой связи только характерное обращение Илариона к архаической титулатуре киевских князей IX в. («каган»)[46] или известное софийское граффито, в котором Ярослав титулуется «ц[еса]рем»[47]. Думаем, что эпизодическое риторически-торжественное употребление цесарского титула по отношению к некоторым князьям XII в. (например, по отношению к киевскому князю Изяславу Мстиславичу и другим, менее значительным фигурам)[48] едва ли имело бы смысл, если бы не выглядело как очевидная для современников апелляция к какой-то практике XI в. Все это заставляет внимательнее присмотреться к завещанию («ряду») Ярослава.

Оглашение завещания произошло, согласно летописи, еще при жизни Ярослава в присутствии трех его старших сыновей и сопровождалось назначением старшего из Ярославичей — Изяслава киевским князем «во отца ме-

---

[46] *Молдован А. М.* Указ. соч., с. 78—91, 92 (дважды), 99. В последнее время эта тема рассмотрена в работе: *Новосельцев А. П.* К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя. — История СССР. М., 1982, № 4, с. 150—159. Автор, как нам кажется, прав, считая термин «каган» реально функционировавшим титулом русских князей с IX в.; эта точка зрения подкрепляется еще одним источником IX в., который не учтен в названной работе — уже упомянутым (см. примеч. 30) письмом франкского императора Людовика II к византийскому императору Василию от 871 г. Из этого письма видно, что византийская канцелярия использовала в то время по отношению к правителям хазар, болгар и норманнов-руси титул "chaganus" (Chronicon Salernitanum, cap. 107, p. 111). Следует особо обратить внимание на то, что в издании Г. Пертца (MGH. Scriptores. Hannover, 1839, t. 3, p. 523) в данном месте предпринята произвольная конъектура ("nos" во фразе "Chaganum vero nos prelatum Avarum, non Gazanorum aut Nortmannorun nuncupari repperimus, neque principum Vulgarum..." заменено на "non"), которая существенно искажает смысл и до сих пор продолжает вводить в заблуждение исследователей (см., например: *Горский А. А.* Проблема происхождения названия «Русь» в современной советской историографии. — История СССР. 1989, № 3, с. 134, 136, примеч. 37). Вместе с тем, едва ли термин «каган» принадлежал к официальной титулатуре киевских князей и во второй половине XI в., как полагает А. П. Новосельцев. Нуждается в дальнейшей проверке мнение А. С. Львова, что реальный титул «каган» был вытеснен позднейшим термином «кънязь», представлявшим собой изустное заимствование из мораво-паннонских славянских диалектов (*Львов А. С.* Лексика «Повести временных лет». М., 1975, с. 198—200; автор почему-то считает «кагана», упоминаемого в гл. XI Жития преп. Константина-Кирилла, не хазарским, а русским). Ввиду ясного свидетельства источников IX в., невозможно согласиться с мнением А. Поппэ, будто термин «каган» у Илариона — всего лишь плод его начитанности в греческой литературе (*Poppe A.* Das Reich der Rus..., S. 339. Anm. 13).

[47] *Рыбаков Б. А.* Русские датированные надписи XI—XIV веков. М., 1964, с. 14; *Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской XI—XIV вв. Киев, 1966, вып. 1, с. 39.

[48] См. о таких упоминаниях: *Vodoff W.* Remarques sur la valeur du terme "tsar" appliqué aux princes russes avant le milieu du XVe siècle. — Oxford Slavonic Papers NS. 1978, vol. 11, p. 1—41; о титулатуре древнерусских князей в целом, кроме работ, названных в примеч. 2, см.: *Vodoff W.* La titulature princière en Russie du XIe au début du XVIe siècle. — JbGOE. 1987, Bd. 35, p. 1—35, в этих работах — прочая литература вопроса.

https://RodnoVery.ru

сто»[49]. Летописец представляет это завещание как предсмертное распоряжение, что не может быть верным, ибо из последующего изложения мы узнаем, что в момент кончины отца Святослав находился на Волыни, а Изяслав — в Турове (или, возможно, в Новгороде)[50]. Следовательно «ряд Ярослава» — это не просто завещание, а именно заблаговременно урегулированный порядок престолонаследия — десигнация Изяслава. Как и в "Ordinatio imperii", старший из братьев «по ряду Ярослава» выступает в качестве гаранта политической стабильности родовой системы: «Аще кто хощеть обидети брата своего, то ты помагаи егоже обидять».

Для полноты аналогии с "Ordinatio" не хватает прямого упоминания об охранении интересов церкви, однако последующие события продемонстрировали, что связь между общерусской митрополией и властью киевского князя была ясна Ярославу и Ярославичам. Думать так заставляет неординарное происшествие — учреждение в период «триумвирата» Ярославичей Черниговской и Переяславской митрополий в стольных городах Святослава и Всеволода. Точная дата учреждения новых митрополий не поддается установлению, ясно лишь, что это произошло в 60—70-х годах XI в., т. е. значительно позже смерти Ярослава[51]. А. Поппэ приписывает создание титулярных митрополий в столицах Ярославичей инициативе Константинополя, видя здесь своеобразный акт признания международной роли Руси после разгрома ею тюрков в 1060 г.[52] На наш взгляд, создание новых митрополий — это свидетельство кризиса системы, установленной на Руси по «ряду Ярослава», т. е. кризиса киевского сеньората, и его резонно отнести к концу 60-х — началу 70-х годов, времени конфликта между Изяславом, с одной стороны, и Свято-

---

[49] ПСРЛ, т. 1, стб. 161; т. 2, стб. 149—150.

[50] Там же. В списках группы Лаврентьевского указание на место княжения Изяслава пропущено; в Ипатьевском стоит: «Изяславу тогда в Турове князящу», — однако не лишено вероятности и свидетельство Воскресенской летописи о пребывании Изяслава в Новгороде (ПСРЛ, т. 7, с. 333), так как после смерти в 1052 г. Владимира Ярославича он стал старшим из сыновей Ярослава Мудрого.

[51] *Поппэ А.* Русские митрополии Константинопольской патриархии. — ВВ. 1968, т. 28, с. 85—108; 1969, т. 29, с. 95—104; *Poppe A.* L'organisation diocésaine de la Russie aux XIe—XIIe siècle. — Byzantion. Bruxelles, 1971, t. 40, p. 177—184 (перепеч. в кн.: *Poppe A.* The Rise..., VIII); *idem.* Werdegang der Diözesanstruktur der Kiever Metropolitankirche in den ersten drei Jahrhunderten der Christianisierung der Ostslaven. — In: Tausend Jahre Christentum in Russland: Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Göttingen, 1988, S. 261—263; *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X—XIII вв. М., 1989, с. 56—62. Справедливости ради надо заметить, что мысль о разделении единой русской митрополии при Ярославичах была высказана уже М. Д. Приселковым (Русско-византийские отношения в IX—XII вв. — Вестник древней истории. М.; Л., 1939, № 3, с. 104—105). См. также следующее примечание.

[52] *Поппэ А.* Русские митрополии... — ВВ 1968, т. 28, с. 103; *idem.* L'organisation diocésaine..., p. 181—183; *idem.* Christianisierung und Kirchenorganisation der Ostslawen in der Zeit vom 10. bis zum 13. Jahrhundert. — Österreichische Osthefte. Wien, 1988, Jg. 30, S. 478—479; это мнение было поддержано В. Водовым: *Vodoff V.* Naissance de la chrétienté russe. S. l., 1988, p. 134. На то, что такая точка зрения преувеличивает заинтересованность Византии в разделении русской митрополии, справедливо указал Я. Н. Щапов (Указ. соч., с. 60).

https://RodnoVery.ru

славом и Всеволодом — с другой[53]. Поэтому характерно, что фактическое упразднение сеньората и юридическое оформление «троевластия» сопровождалось и «растроением» русской митрополии.

Итак, десигнация на Руси, как и в других странах, появляется в пору реформы традиционного порядка престолонаследия — государственных разделов, бывших выражением идеологии «родовластия» (Sippenherrschaft), согласно которой, как мы помним, власть принадлежала не отдельному князю, а княжескому роду в целом. Эта реформа в своих крайних проявлениях сводилась к попыткам сделать десигнацию единственным инструментом передачи власти. Но такие попытки оказались неудачными, и в результате на Руси, как и во Франкском государстве IX в. или в Польше XI—XII вв., закрепляется умеренный вариант реформы corpus fratrum, а именно сеньорат. При сеньорате роль десигнации была, очевидно, в разных случаях разной. Скорее всего она могла совершенно отсутствовать в тех случаях, когда политическая ситуация не препятствовала тому, чтобы киевский стол перешел к общепризнанному старшему в роде (например, Всеволоду после смерти в 1078 г. его старшего брата Изяслава Ярославича[54]). В более сложных случаях мы видим или вправе предполагать наличие десигнации. Так, например, как составную часть десигнации, вероятно, следует рассматривать перевод на переяславский стол в пору господства в Киеве Мономашичей[55].

При всем типологическом сходстве системы престолонаследия во Франкском государстве IX в. и на Руси XI в. необходимо указать и на принципи-

---

[53] ПСРЛ, т. 1, стб. 182, т. 2, стб. 172 (1073 г.). Однако «котора в Ярославичех» возникла раньше, вероятно, вскоре после возвращения Изяслава в Киев в 1069 г. (*Кучкин В. А.* «Слово о полку Игореве» и междукняжеские отношения 60-х годов XI века. — Вопросы истории. М., 1985, № 11, с. 19—35; *Назаренко А. В.* О династических связях сыновей Ярослава Мудрого. — Отечественная история. М., 1994. № 4/5, с. 181—194).

[54] ПСРЛ, т. 1, стб. 204; т. 2, стб. 195.

[55] Владимир Мономах в какой-то момент после 1117 г. (перевод Мстислава Владимировича из Новгорода в Белгород под Киев: ПСРЛ, т. 2, стб. 284) передал Переяславль в совместное владение своим старшим сыновьям Мстиславу и Ярополку (ПСРЛ, т. 1, стб. 301); это было частью того договора о киевском столонаследии, о котором уже шла речь (см. примеч. 42). Ярополк после изгнания Всеволода Мстиславича из Переяславля в результате протеста младших Мономашичей в 1132 г. передал Переяславль другому Мстиславичу — Изяславу, т. е. пытался в модифицированном виде все-таки соблюсти договор с покойными отцом и старшим братом. Однако в том же 1132 г. Переяславль перешел к старшему среди Мономашичей (после Ярополка) Вячеславу Владимировичу, который, впрочем, не желал сидеть здесь, предпочитая привычный Туров. После этого переяславский стол по договору с Ярополком Киевским оказался в руках Юрия Владимировича Долгорукого, следующего (после Вячеслава) по старшинству Мономашича, но этот договор был расторгнут вследствие активного протеста черниговских Ольговичей, в результате чего в Переяславле сел самый младший из сыновей Владимира Мономаха — Андрей (ПСРЛ, т. 1, стб. 301—303; т. 2, стб. 295—297). Юрий Долгорукий, захватив Киев в 1149 г., немедленно посадил в Переяславле своего старшего сына Ростислава (ПСРЛ, т. 1, стб. 322—323; т. 2, стб. 384), так же как поступил чуть ранее и Изяслав Мстиславич, который, став киевским князем в 1146 г., отдал Переяславль своему старшему сыну Мстиславу (ПСРЛ, т. 2, стб. 360).

https://RodnoVery.ru

альные отличия. У франков обладание императорским титулом не было связано с владением какой-то определенной (так сказать, «стольной») областью; юридически необходимым моментом имперской десигнации здесь была санкция папы. Эти обстоятельства стали причиной того, что старшинство в роде, даже если оно сопровождалось фактическим военно-политическим превосходством, не могло служить гарантией наследования императорского титула, так как в дело вмешивались политические интересы папства. Так, в 875 г., после смерти бездетного императора Людовика II, папа Иоанн VIII, исходя исключительно из собственных политических соображений, вручил императорский венец не старшему из двух сыновей Людовика Благочестивого — Людовику Немецкому, а младшему — западнофранкскому королю Карлу Лысому. Иначе было на Руси. Здесь сеньорат был связан с обладанием богатым Киевским княжеством, что уже само по себе было способно уберечь звание «брата старейшего» от полного обесценения, как это случилось у франков в конце IX в. На Руси порядок наследования сеньората не зависел от действий каких бы то ни было внешних сил и определялся только внутриродовой и внутриполитической конъюнктурой: иначе говоря, главными факторами были номинальное старшинство и реальная политическая власть. Отсюда понятно, что при десигнации на Руси решающее значение должен был играть междукняжеский договор, а не сакральная процедура, как у франков (венчание папой). Этот договор, естественно, мог вносить поправки в систему родового старейшинства (киевским князем не всегда становился действительно генеалогически старший), но он всегда, как можно думать, оговаривал это обстоятельство, которое и было одной из причин самого договора[56]. Следовательно, было бы неверно противопоставлять «директивную» десигнацию в Византии или у франков (т. е. происходившую по волеизъявлению правившего императора и сопровождавшуюся аккламацией знати и сакральной процедурой) «договорной» десигнации на Руси. Десигнация — это тот или иной способ заблаговременно организовать престолонаследие в каком-то конкретном случае; ее юридическое оформление в разных странах могло быть (и было) разным.

[56] Так, Ярослав Святославич, изгнанный племянником Всеволодом Ольговичем из Чернигова в 1127 г., обращается к киевскому князю Мстиславу Владимировичу с просьбой о защите, ссылаясь при этом на какой-то с ним договор: «река хр[ь]с[т] еси ко мне целовал поиди на Всеволода» (ПСРЛ, т. 1, стб. 296—297; т. 2, стб. 290—291). Это был либо особый договор, заключенный при вступлении Мстислава на киевский стол, либо часть договора со Мстиславом и Владимиром Мономахом, о котором говорилось выше (примеч. 42, 55). Необходимость такого договора объяснялась тем, что Ярослав, будучи внуком Ярослава Мудрого, по старшинству имел больше прав на Киев, нежели Мстислав Владимирович. Этим договором Мстислав гарантировал Ярославу Святославичу Чернигов в обмен на отказ от претензий на Киев. Совершенно очевидно, что старшинство было существенным фактором при упорядочении престолонаследия, на что еще раз указал Х. Рюсс в связи со стремлением многих отечественных историков свести междукняжеские отношения к политической конъюнктуре (*Rüss H.* Рец. на кн.: *Рапов О. М.* Княжеские владения... — JbGOE. 1980, Bd. 28, S. 600—601).

https://RodnoVery.ru

Сокращения

ВВ — Византийский временник. М.
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.
ALMAe — Archivum Latinitatis Medii Aevi: Bulletin Du Cange. Bruxelles.
APH — Acta Poloniae Historica. Warszawa.
HJb — Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Bonn.
JbGOE — Jahrbücher für Geschichte Osteneuropas. Nova Series. München u. a.
MGH — Monumenta Germaniae Historica.
ZSRG — Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeshichte. Germanistische Abteilung. Weimar.

https://RodnoVery.ru

С. С. Аверинцев

К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской

Тема этой работы одновременно и узка, и широка почти до неисчерпаемости. Она узка постольку, поскольку дело идет о простом вопросе: что могло означать к первой половине XI столетия имя Софии, «Премудрости Божией», которому был посвящен в 1037 году киевский храм — как ровно за пять веков до того, в 537 году, константинопольская Айя-София, а через несколько десятилетий после того соборы Новгорода и Полоцка?

Или еще уже: каков смысл греческой надписи, идущей по краям полукупольного свода главного алтаря храма, вокруг изображения Богоматери Оранты? Надпись эта содержит, как известно[1], 6 стих 45 псалма: ὁ θεός ἐν μέσῳ αὐτῆς, καὶ οὐ σαλευθησεται, βοηθῆσει αὐτῇ ὁ θεὸς τὸ πρὸς πρωὶ πρωί. Но как следует переводить первые слова стиха: «Бог посреди нее» (буквальный грамматический смысл), или «Бог посреди него» (ибо в псалме речь идет о пребывании Бога внутри *города*, — слово «город», πόλις, по-гречески женского рода)? Посреди чего, или, может быть, кого? Какова связь понятий: София, Богоматерь, город и, наконец, стена (ибо именовалось же это изображение Оранты «Нерушимая Стена»)? Итак, исследуются символические сцепления, стоящие всего-навсего за одной краткой надписью.

Но эта же тема бесконечно широка, поскольку речь должна коснуться чрезвычайно долгой и сложной предыстории тех символов, понятий, идей и мифологем, которые запечатлены в этом посвящении храма и в этой надписи. Заключительная точка интересующего нас пути ясна — она лежит в XI веке; но начало пути относится ко временам «пращуров любомудрия», к тем начальным эпохам средиземноморской цивилизации, когда в Ионии и в Иудее совершалась переработка смутных древнейших мифологических образов в осмысленные и высветленные символы философского умозрения.

---

[1] Мы приводим эту поврежденную надпись в восстановленном виде, предложенном А. А. Белецким (см. *Лазарев В. Н.* Мозаики Софии Киевской. М., 1960, стр. 162) и соответствующей старинному свидетельству (см. *Болховитинов Е.* Описание Киево-Софийского собора... Киев, 1825, стр. 44).

https://RodnoVery.ru

Здесь сразу же необходима оговорка. История культуры, которая есть в своей существеннейшей части история человеческой символики[2], имеет свою «арифметику» и свою «алгебру». Первая занимается теми значениями символов, которые текстуально засвидетельствованы для данной эпохи, для данного — и притом возможно более узко взятого — культурного круга. Полезность такого анализа и его принадлежность к позитивному историко-культурному знанию никому не придет в голову брать под сомнение. В рамках «арифметики» мы имеем право привлекать для выяснения смысла памятника первой половины XI века только тексты этого же столетия (т. е. прежде всего «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона). Но что делать с теми фактами, которые мы встречаем в русле той же самой мировоззренческой традиции, в том же самом потоке, но, так сказать, выше по течению? Может ли до конца исчезнуть из состава не прерывающегося потока традиции то, что однажды в него вошло? Вопрос стоит так: мы знаем, что христианство преемственно по отношению к Ветхому Завету, и мы знаем, что оно пришло на Русь в греческих мыслительных и словесных формах[3]; вытекает ли из этого, что те символические сцепления, которые текстуально засвидетельствованы лишь для отдаленных эпох иудейской веры и эллинской мысли, могут иметь хотя бы косвенное касательство к интерпретации древнерусского христианского памятника и текста?

Отвечать на такой вопрос следует с большой осмотрительностью. Ясно, что в памятнике XI столетия бессмысленно искать содержание мысли израильских пророков или греческих мудрецов с той непосредственной осязательностью, с которой мы вправе искать в нем содержание мысли того поколения русских людей, глашатаем которого был митрополит Иларион. Но это древнее мыслительное содержание и не отсутствует там в том смысле, в котором оно заведомо отсутствует в памятниках, скажем, ацтекской цивилизации. В плоде тоже «нет» породившего его цветка, но его там «нет» по-иному, чем в плоде другого растения или в кристалле, и природа этого цветка имеет существенное касательство к природе плода.

Здесь дело идет о высшей математике гуманитарных наук, в которой есть свои «бесконечно малые», не поддающиеся недвусмысленному обнаружению сами по себе, но весьма осязательно влияющие на общий баланс. Обойтись

---

[2] Объективное развитие философского анализа понятия символа (ограничимся упоминанием «Философии символических форм» Э. Кассирера) привело к тому, что, вне зависимости от произвола того или иного исследователя, это понятие по крайней мере потенциально становится предельно широким понятием гуманитарных наук. Входя в человеческий мир, вещь становится символом: она начинает нечто «означать», обретает «смысл». Язык и миф, бытовой обиход и нормы поведения, все те первоэлементы человеческого существования, без которых человек не может совершить ни одного простейшего жизненного акта, суть с самого начала символические формы.

[3] Речь идет не о языковых, а именно о словесных формах, ибо хотя сам греческий язык на славянской почве должен был с самого начала уступить свое место в литургии и проповеди автохтонному, он оказался источником бесконечного количества так называемых словообразовательных калек для передачи отсутствовавших в последнем философских и богословских понятий. Поэтому сквозь церковнославянский язык постоянно просвечивает специфически греческое ощущение слова.

https://RodnoVery.ru

без их учета невозможно, — в особенности же при работе над тем специфическим материалом, о котором идет речь в этой статье.

Ибо, во-первых, столь высокоразвитая и жизненная традиция, как христианство, к концу своего первого тысячелетия являет такую сквозную целостность и замкнутость, такую степень взаимной «пригнанности» входящих в ее состав символических структур, что в каждом фрагменте его содержания уже как бы дано в свернутом виде все целое. Иначе был бы невозможен известный каждому исследователю средневековой культуры феномен, когда заведомо не столь уж начитанный автор рассуждает на темы мистического умозрения так, как если бы в совершенстве изучил тексты Плотина и Прокла, — просто потому, что коль скоро зерно христианизированного неоплатонизма через посредство Псевдо-Ареопагита вошло в состав общехристианской традиции и органически с ней срослось, это зерно может вновь и вновь самопроизвольно развертывать из себя все многообразие форм неоплатонического философствования[4]. Поэтому за спиной средневекового деятеля церкви, государства или духовной культуры, если он работает в послушании традиции, всякий раз стоит вся эта традиция со всем своим прошедшим, хотя, разумеется, не как предмет исторического знания в современном смысле, а как смутно угадываемая глубина древности, мудрости и святости. Но для человека значимо не только то, что он «знает» в рационалистическом смысле этого слова.

Здесь можно заметить, что, во-вторых, средневековый человек был гораздо более нас склонен эмоционально переживать невыявленные для него значения литургической, художественной и тому подобной символики[5]. За понятным смыслом явственно присутствовала некая «премудрость», некая смысловая перспектива, просвечивание иных значений, которые совсем не нужно было логически выяснять для того, чтобы прочувствовать факт их существования. Обладает ли человек этим невыясненным имплицированным смыслом символа? На этот вопрос можно с равным основанием дать как положительный, так и отрицательный ответ: такова диалектика символических импликаций. Но средневековье видело только позитивную сторону этой диалектики (отсюда, между прочим, роль, которую оно приписывало вере, т. е.

---

[4] В качестве примеров могут фигурировать самые различные авторы той традиции, которая породила сборники «Филокалии» («Добротолюбия»). Автор жития Симеона Нового Богослова утверждает, что прославленный мистик никогда не изучал мирской философии (*Hausherr J.* Un grand mystique byzantin. — "Orientalia Christiana", XII, 1928, 2, 17—21), это не мешает Симеону проявлять поразительную близость к учению Плотина о сущности света (ср. *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927, стр. 269—270; *Минин П.* Главные направления древнецерковной мистики. СПб., 1916, стр. 64—65).

[5] Нечто от этого стиля восприятия осталось у бабы из чеховского рассказа «Мужики», до слез умиляющейся над непонятным ей словом «дондеже». Впрочем, подобные явления в более сложных формах проходят через всю историю искусства и литературы. Когда мы читаем литературные произведения, насыщенные намеками на события, известные только автору (что весьма обычно для лирики), нам гораздо важнее ощущение неизвестной реальности, нежели дешифровка намеков.

https://RodnoVery.ru

приятию некоторого невыясненного и до конца невыяснимого мыслительного содержания)[6].

Наконец, в-третьих, исследуемые в настоящей статье образы, мифологемы и идеи относятся к особо устойчивым достояниям человеческой духовной и душевной жизни. Мы увидим, как они возникают задолго до рождения христианства и, войдя в христианский круг символов, вновь и вновь выплывают, удерживая изначальную свою суть.

Все это обосновывает наше право и нашу обязанность — предпослать разбору самого памятника и текста краткий обзор предыстории символа Софии по обеим линиям этой предыстории: греческой и библейской[7].

* * *

Когда мы говорим «София Премудрость Божия», мы просто употребляем на правах русского имени собственного транскрипцию греческого имени нарицательного: σοφία и означает «мудрость»[8]. Это слово, в своих исторических судьбах предопределенное к тому, чтобы в грекоязычной иудейской литературе эллинизма послужить эквивалентом библейского ḥkmh, до этого многие века жило своей жизнью в языке быта и в языке философии. Мы должны уделить этой жизни хоть немного внимания.

Как только что было сказано, исследуемое слово имеет касательство к двум сферам: сфере быта и сфере умозрения. Но изначально самого разделения этих сфер не существует: для архаического мышления все есть быт, но одновременно все есть миф, который и заменяет начальным эпохам культуры умозрение. Если мы будем присматриваться к слову σοφία с учетом законов мифомышления, мы должны обратить внимание на то немаловажное обстоятельство, что это слово (как и соответствующие ему существительные древне-

---

[6] Ср. католический богословский термин "fides implicita" («имплицированная вера»), относящийся именно к таким случаям.

[7] О противостоянии этих двух линий и их соотношении в генеалогии христианской символики см. *Hessen J.* Grieschische oder biblische Theologie? Probleme der Hellenisierung des Christentums. Leipzig, 1956; *Dempf A.* Geistesgeschichte der frühchristlichen Kultur. Wien, 1960.

[8] Или, в сакрально-эмфатическом переводе, «премудрость». Философская концепция, доведенная до полной четкости Псевдо-Дионисием Ареопагитом (начало V века), требует прибавлять ко всем атрибутам Бога трансцендирующую приставку ὑπερ- («сверх-», в традиционной передаче «пре-»): Бог не ἀγαθὸς («благий»), но ὑπεράγαθός («преблагий») и т. п. Поэтому совершенно логично назвать мудрость (σοφία) Бога «премудростью» (ὑπερσοφία), как это и делает Псевдо-Ареопагит. При переводе на церковнославянский язык за библейским σοφία как бы было усмотрено это ареопагитическое речение ὑπερσοφία. Для пояснения этого случая заметим, что в церковнославянском языке речения на «пре-» употребляются еще щедрее, чем в сакральной греческой лексике. Вот один пример. В греческом подлиннике литургии Иоанна Златоуста мариологическое заключение Великой Ектении включает только один эпитет с приставкой ὑπερ- (ὑπερευλογημένης- «преблагословенную»); в славянском тексте есть еще два эпитета с приставкой «пре-» — «пресвятую» (παναγίας, т. е. собственно «всесвятую») и «пречистую» (ἀχράντος, т. е. «незапятнанную»). Последний эпитет в древних списках еще лишен эмфатической приставки и звучит, как «чистую» (автор приносит благодарность за это указание А. И. Рогову).

https://RodnoVery.ru

еврейского, латинского, русского и прочих языков) — женского рода: ἡ σοφία. Мудрость — это *она*. Это свое свойство σοφία разделяет с другими греческими обозначениями «добродетелей» (например, «целомудрие», «благоразумие», «благочестие» и прочие слова этого ряда по-гречески и по-латыни женского рода, чем и объясняется традиция их аллегоризирования). Но «женственность» σοφία имеет в контексте мифомышления особый смысл. Дело в том, что по устойчивой схеме мифа, имеющей широкое распространение в самых различных культурах Евразии, мудрость принадлежит деве (или, что то же, мудрость *есть* дева). Мужчина может стать вещим лишь через вразумление от девственной богини или полубогини. Так, в «Старшей Эдде» Сигрдрива, разбуженная Сигурдом дева-валькирия, поет ему в поучение «заклятья благие и радости руны»[9]. Так, в римской легенде царь-миролюбец, царь-праведник Нума Помпилий, властью таинственного ведения учреждающий новые обряды, обязан этим ведением нимфе Эгерии[10]. Специально в греческом мифе образ девственной вдохновительницы и водительницы мужей выявляется в ряде фигур, среди которых можно упомянуть муз: но с наибольшей сосредоточенностью и четкостью эта идея реализована, конечно, в Афине Палладе. Уже у Гесиода Афина осмыслена как перевоплощение изначальной Мудрости: правда, последняя здесь обозначается не словом σοφία, но его синонимом μῆτις[11]. «Разумностью» (φρόνησις) называет Афину Демокрит[12]. В своем качестве Мудрости Афина являет ряд интересных для нашего дальнейшего рассмотрения свойств. Во-первых, она, как было сказано, девственна: «античная мифология представляет себе Афину Палладу обязательно как деву, причем деву не по случайности, но принципиально и непреложно»[13]. Но ее девственности присуще и некое материнство: «бегущая ложа, многодаровитая матерь художеств» — именует ее орфический гимн[14]. Она есть мать в силу своей творческой плодовитости, а также потому, что она хозяйка, а именно — хозяйка городов, «Градодержица» (πολιοῦχος). В странном мифе о ее полуродительских отношениях к Эрехтею фиксировано именно ее материнство по отношению к Афинам. И хотя нет ничего более чуждого духу греческого мифа, чем христианский образ Матери-Девы, все же внутренняя парадоксальная соотнесенность девства и материнства аттической богини мудрости была отчетливо прочувствована греками:

«Матерью деву Афину зовут, хоть она не рожала»[15].

---

[9] «Речи Сигрдривы», 5; см.: «Старшая Эдда». Пер. А. И. Корсуна. (В серии «Литературные памятники»). М.—Л., 1963, стр. 110.

[10] "Titi Livi ab urbe condita", 1. I, 19, 5 (ed. W. Weissenborn. Lipsiae, 1894, p. 21)

[11] "Theogonia", 886—900 ("Hesiodi carmina", ed. A. Razch. Lipsiae, 1908, p. 45)

[12] *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker, 4. Aufl., Bd. II. Berlin, 1922, S. 56, fragm. B2).

[13] *Лосев А. Ф.* Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии.— «Ученые записки МГПИ», т. 72, вып. 3. М., 1953, стр. 55.

[14] "Hymni orphici", XXXII, 8 ("Orphica", rec. E. Abel. Pragae et Lipsiae, 1885, p. 75).

[15] «Античные поэты об искусстве». Сост. С. П. Кондратьев и Ф. А. Петровский. М., 1938, стр. 41. Ср. такие эпитеты Афины, как «Детопитательница» (κουρότροφος).

https://RodnoVery.ru

Будучи матерью устрояемых ею человеческих городов, Афина по-матерински заступается за них перед Зевсом и в час Зевсова гнева покрывает их покровом своих рук. Это подтверждено верховным авторитетом языческой Греции — дельфийским оракулом. Вот изречение пифии, обращенное к афинянам:

> Речью и мыслью за вас заступается часто Паллада —
> Тщетно: не в силах она умолить вседержавного Зевса.

И еще выразительнее говорит поэт и мудрец Афин VI века до н. э. — знаменитый Солон:

> Наш же не сгинет народ никогда по немилости Зевса
> Или от гнева других в сонме бессмертных богов:
> Великодушная наша заступница, дева Афина,
> Зевса державного дочь, руки простерла над ним...[16]

Итак, мы можем констатировать в мифологическом образе богини мудрости уже четыре взаимосвязанные и переливающиеся друг в друга свойства: 1) девственность, 2) материнство, 3) любовь к устроенным, «благозаконным» городам людей и 4) готовность заступиться за эти города перед гневающимся верховным богом и тем спасти их, оправдывая свое наименование «Градохранительницы». В скобках заметим на будущее: каждое из этих четырех свойств войдет в византийское представление о Богородице, так что в целом общность между языческой и христианской «Градохранительницами» греческого народа окажется весьма выразительной[17].

---

[16] Обе цитаты даны в переводе Ф. Ф. Зелинского («Древнегреческая литература эпохи независимости», II. Пг., 1920, стр. 67 и 84). Следующий текст Эсхила мы считаем нужным привести в дословной передаче: «радуйтесь, люди градские, предавшиеся в достояние Зевсовой Деве, дружественные — дружественной, разумные — мудрой: вас, пригретых крылами Паллады, почитает Отец» ("Eumenides", 998—1000. — "Aeschyli tragoediae", ed. U. de Wilamowitz-Moellendorff. Berolini, 1914, p. 327). Здесь все красноречиво: и образ богини, под своими крылами матерински согревающей «людей градских», и приписанное этим последним свойство «разумности» (в смысле «благозакония», упорядоченного общежития), и связь между покровительством «Зевсовой Девы» и благоволением самого «Отца».

[17] Ср. замечание Н. П. Кондакова: «При виде этого образа мы невольно вспоминаем богиню Афину, белокурую Палладу, мужественный ее образ в статуе Афины Парфенос, работы Фидия, мудрейшую владычицу, суровую и строгую богиню, чистую и непорочную, защитницу смертных. И высокая, стройная фигура, и длинный овал бледного лика, с глубоко задумчивыми миндалевидными очами, под плоскими дугами бровей, и тонкий, сухой, нередко преувеличенно длинный нос, п заостренный подбородок, и сухое, внутренне скорбное выражение малого рта, и напряженно устремленный пророческий взгляд, все сближает основу византийского образа Божией Матери с чистым аттическим типом богини Афины...» (*Кондаков Н. П.* Иконография Богомотери, т. 2. Пг., 1915, стр. 18). Когда Федор Студит описывает, как Дева Мария, заступаясь за христиан, простирает руки к престолу Всевышнего (см. *Migne J. P.* Patrologia Graeca (далее MiPG), т. 99, col. 721), мы вспоминаем деву Афину из элегии Солона, простершую руки над своим городом.

https://RodnoVery.ru

И еще одна важная черта: особо интимное отношение Афины к тому верховному богу, богу по преимуществу, к тому Отцу Зевсу, перед которым она заступается за общины людей. Ибо, родившись из головы Зевса, как его мысль и его воля, она являет собою как бы его второе Я, «занимая ближайшее к Зевсу место», как замечает великий знаток мифов Плутарх[18]. Она делит с Зевсом его магическую эгиду, так что оба они суть «эгидодержцы», αἰγίοχοι, она же — ключарница тех потаенных покоев Зевса, где хранятся перуны, символизирующие мощь его космического действования[19]. Виднейший советский исследователь античного мифа находит возможным говорить о ее «равнозначности» с Зевсом[20]. А потому в своем качестве воплощенной Мудрости она есть не чья иная, как именно Зевсова Мудрость; поскольку же Зевс, верховный бог, есть как бы «бог вообще», соответствие монотеистического бога на многобожном Олимпе, то Платон и находит возможным назвать Афину «божьей мудростью» (θεοῦ νόησις)[21]. Так языческий философ, осмысляя мифологему Афины, буквально приходит к занимающему нас словосочетанию «Премудрость божия»,— только употребляя вместо слова σοφία его синоним νόησις.

Но нам пора вернуться к речению σοφία. Греческая литература начинается для нас с Гомера: и уже у Гомера мы встречаем интересующее нас слово в комбинации с именем Афины и под знаком единства жизненно-практического и бытийственно-мифологического элементов. Вот это место «Илиады» (песнь 15, ст. 410—413):

Если мы ограничимся констатацией, что некоторые черты Афины были «заимствованы» для создания византийского образа Царицы Небесной и Взбранной Воеводы, мы выскажем некоторую истину, однако ценой упрощения. В действительности столь органичные образы не создаются посредством механического комбинирования «заимствований», которые осуществляются лишь на поверхности символической семантики. Применительно к более глубинным уровням точнее будет сказать, что и образ Афины, и образ Богородицы выявляют — каждый из них в соответствии со своей ступенью в истории общественного сознания — один и тот же устойчивый евразийский первообраз, удерживаемый памятью народов на протяжении самых различных эпох и восходящий к самым истокам человеческой духовной культуры (ср. *Neumann E.* Die grosse Mutter. Der Archetyp des Grossen Weiblichen. Zürich, 1956). Афиняне знали, что делали, когда, восприняв новую веру, посвятили Парфенон — храм Афины-Девы — Богородице Афиниотиссе: так древний Дом Девы и для византийской эпохи остался Домом Девы. Исследуемый в настоящей работе символ Софии являет собою как бы «общий знаменатель», общую плоскость для образов Афины и Марии: именно поэтому мы столь подробно останавливались на соответствии этих двух фигур.

[18] "Quaestiones convivales", I, p. 617 B ("Plutarchi Chaeronensis Moralia", rec. G. N. Bernardakis. Lipsiae, 1892, p. 15).

[19] "Aeschyli Eumenides", 827—829 ("Aeschyli tragoediae...", p. 321).

[20] *Лосев А. Ф.* Олимпийская мифология..., стр. 53.

[21] "Cratylus", p. 407 B ("Platonis opera", rec. J. Burnet, t. I, Oxonii, [1905], sine pagin). Так, Платон пытается этимологически объяснить имя Афины, долженствующее, в соответствии с его мыслью, давать сущность богини; как всегда, его этимологизирование имеет не столько реально-лингвистический, сколько философско-метафорический смысл.

https://RodnoVery.ru

...ἀλλ' ὥε τε στάθμη δόρυ νηΐον εξιθύνει
τέκτονος ἐν παλάμῃσι δαήμονος ὅς ρά τε πάσης
εὖ εἰδῆ σοφίης ὑποθημοσύνήσιν Ἀθήνης
ὣς μὲν τῶν ἐπὶ ἶσα μάχη τέτατο πτόλεμός τε...

Дословный перевод этих строк гласит: «Но как снур выравнивает корабельное древо в руке разумного зодчего, который хорошо знает всяческую мудрость наставлениями Афины, — так равными были их битва и война»[22]. Итак дело идет о весьма житейских вещах, ибо «зодчий», τέκτων, о котором Гомер говорит как о носителе σοφία, есть просто-напросто опытный плотник. Просто-напросто? Но ведь для Гомера нет ничего «обыденного», житейское для него совсем не тождественно обыденному, и рукомесло этого плотника, работа с вещами и внесение в материал разумного смысла, а специально в данном случае — еще и выравненности, равновесия, упорядоченности, есть, очевидно, дело космической важности, вполне достойное того, чтобы им занялась сама Афина. Мы просим читателя присмотреться к предпоследнему стиху нашей цитаты: слова σοφίης и Ἀθήνης, являющие одну и ту же грамматическую форму родительного падежа первого склонения, расставлены в гексаметре симметрично, завершая собой по одному полустишию и зеркально отражая друг друга. Значит, плотничья хватка и сноровка, посредством которых устрояются дом и город, зримые символы осмысленного порядка, суть в мире людей отражение космического «домостроительства» Афины. Запомним: высокое слово σοφία первый раз встречается нам в греческой литературе в применении к делу строительства и выравнивания, к художеству и рукомеслу.

Но работа человека с вещами причастна этой σοφία лишь постольку, поскольку вносит в вещи смысл. Греческая философия, впервые возведя понятие σοφία в ранг категории, подхватила и подвергла всемерному заострению именно этот смысловой, интеллектуальный, духовный аспект «мудрости», резко отделяя ее от всякой практической и чувственной эмпирии.

Пифагореец Филолай (V век до н. э.) противопоставляет умозрительную «мудрость» (σοφία) жизненной «добродетели» (ἀρετή): мудрость совершенна, добродетель несовершенна, мудрость занимается космосом, добродетель — земными делами[23]. Конечно, космос для пифагорейца — совсем не то, что для человека нового времени: не физический механизм, но зрелище мирового лада и смысла, «гармонии сфер». Афонские монахи, по ночам самоуглубленно

---

[22] Наши задачи требуют буквального, хотя бы и топорного перевода. Но чтобы воздать должное классическому переводу Гнедича, приведем эти же строки в его передаче:

Словно правильный снур корабельное древо равняет
Зодчего умного в длани, который художества мудрость
Всю хорошо разумеет, воспитанник мудрой Афины, —
Так между ними борьба и сражение равные были.

[23] "Die Fragmente der Vorsokratiker", von H. Diels, 4, Aufl. Berlin, 1922, S. 306 (A 16).

https://RodnoVery.ru

созерцавшие, как звезды из чистого хрустального неба светят на грешную землю, в чем-то ближе к пифагорейским любомудрам, чем мы[24].

Еще выразительнее подчеркивает умозрительный характер «мудрости» послесократовская и послеплатоновская философия. Аристотель, посвятивший категории σοφία обстоятельные рассуждения в своей «Метафизике» и определявший ее как «знание о причинах и источниках»[25] и «знание о сущности»[26], многократно подчеркивает, что чувственное восприятие не есть σοφία. Другой ученик Платона, Ксенократ, понимает «мудрость» как «знание о первопричинах и об умопостигаемой сущности» (οὐσίας νοητῆς)[27], а возникшие в платоновском кружке «определения» — как «априорное (ἀνυπόθετος) знание, знание вечносущего, умозрительное знание причины сущего[28].

Здесь «мудрость» все еще остается свойством мудрого человека и характеризует познавательный процесс, хотя бы и сколь угодно антисенсуалистически понятый. Но как раз отсюда совершается поворот к иному пониманию «софии», уже не гносеологическому, а онтологическому. Ибо знанием платоновско-аристотелевской умопостигаемой сущности, мыслящей самое себя (νόησις τῆς νοήσεως), очевидно, может обладать только она сама, и предикат мудрости, «софийности», может быть в настоящем смысле приложен только к ней.

Из субъекта этот предикат перемещается в объект, из человеческого ума — в бытие. Так, Платон заявляет, что σοφία «есть нечто великое и приличествующее лишь божеству»[29], а потому познающий человек может, как поняли еще во времена Пифагора, претендовать лишь на имя любителя мудрости-Софии, т. е. фило-софа. Поздний комментатор Платона, неоплатоник Прокл Диадох (V век), облекает концепцию объективно-бытийственной мудрости в четкую формулу: в умозрительном порядке идей и чисел он усматривает «истинную мудрость (σοφία), которая есть знание самой себя и мудрость самой себя (τῆς ἑαυτῆς σοφία), на самое себя направленная и самой себе сообщающая совершенство; а коль скоро там мыслящее, мыслимое и сама мысль едины, то число и мудрость также едины»[30]. Но эта же платоническая самодовлеющая «мудрость самой себя», покоящаяся внутри себя, с необходимостью выявляется вовне как σοφία космоса, сообщающая веществу меру, красоту и строй. И здесь круг замыкается: на высоком уровне идеалистического умозрения происходит возврат к изначальному, гомеровскому пониманию σοφία как предметной сноровки ремесленника, внедряющего форму в

---

[24] Ср. рассказ итальянца XV века об этих ночных бдениях афонских старцев: "Le Millénaire du Mont Athos", 963—1963; "Études et Melanges", I. Chevetogne, 1963, p. 131.

[25] "Metaphysica", 1, 3, p. 983 A 24—25 ("Aristotle's Metaphysics", a revis. text with introd. and notes by W. D. Ross. Oxford, 1924, sine pagin).

[26] Ibid., II, 1, p. $995^{B_{11}}$.

[27] "Xenocrati fragm.", 6, Diels.

[28] "Definitiones", p. 414 B ("Platonis opera", rec. J. Burnet, t. VI, Oxonii, [1905], sine pagin).

[29] "Phaedrus", p. 278 D (ibid., t. I).

[30] "Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria", prooem. XVI (ed. G. Pasquali. Lipsiae, 1908, p. $6^{6—10}$).

https://RodnoVery.ru

материал. Так, Платон называет мироустрояющее начало «Мастером», «Ремесленником» (буквальное значение слова δημιουργος «демиург», которое было весьма ходовым и обыденным). «Всякий добрый мастер,— поясняет это словоупотребление Прокл,— владеет сродным ему материалом и сообщает веществу такой вид, какой захочет»[31]. И этот построяющий космос «Мастер» во время своей работы держит в уме некий «вечный образец» своей мудрости[32]. Понятая как творчество, как реализация замысла, σοφία есть, по характеристике современного исследователя неоплатонической традиции, «живое тело навеки связанных и переходящих одно в другое силовых оформлений, идущих со дна неутомимой бездны сверх-сущего одного, первоначала и источника, цельное событие смысла»[33].

И как на заре античности, так и на закате ее понятие σοφία выступает в единстве с мифологемой Афины Паллады. Тот же Прокл Диадох именует Афину: «демиургическое умозрение, уединенная и невещественная мудрость (σοφία)»[34]; выясняется, что к этой воплощенной, олицетворенной «мудрости» можно обращаться, как к живому лицу: «Смилуйся над нами и даруй нам сопричастность непорочной мудрости и исполнения духовной (νοεπᾶς — «умной» в старославянском смысле этого слова!) силы»[35]. В упорядоченном здании греческого языка и греческого мифа идея Софии и образ Афины стоят друг против друга, взаимно отражая, осмысляя и объясняя друг друга[36]. И на вопрос: что такое σοφία? — можно ответить: это Афина, дева и матерь, дочь и помощница верховного Отца, блюстительница благозаконных человеческих городов. И на вопрос: что такое Афина? — можно ответить: это «демиургическая мудрость», устрояющая мудрость мастера, которой создаются предметы обихода и устои семьи, домы и города, общины и законы, и, наконец, просторный дом мироздания[37].

* * *

И все же понятие «мудрости» в истории греческой мысли оставалось именно понятием, в самом себе лишенном личностных моментов. Мифологема Афины есть олицетворение мудрости, но мудрость не есть лицо. В особенности философская категория обладает внеличной отвлеченностью, для которой олицетворения, подобные наблюденному нами у Прокла, внутренне не столь уж обязательны.

---

[31] "Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria", II, p. 100 D (ed. E. Diehl. I. Lipsiae, 1903, p. 329^{21-23}).

[32] "Platonis Timaeus", p. 29 A ("Platonis opera", rec. U. Burnet, t. IV. Oxonii, [1905]).

[33] *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927, стр. 91.

[34] "Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria", I, p. 52 A (ed. E. Diehl. I. Lipsiae, 1903, p. 168).

[35] Ibid., p. 52 B (ibid., p. 168^{22-23}).

[36] *Harris I. R.* Athena, Sophia and the Logos.— "Bulletin of the John Rylands Library", 1922, p. 56 ff.

[37] О внутренней связи, которую в структуре мифомышления имеют образы «дома» и «мира», см. в последней части статьи.

https://RodnoVery.ru

Напротив, в сфере библейской традиции личный «ипостасный» облик «Премудрости» (ḥkmh, ḥkmwt) складывается с глубокой внутренней необходимостью. Здесь имели значение две предпосылки.

Во-первых, возраставшая в историческом процессе трансцендентность библейского образа Бога, его удаленность от сотворенного мироздания, все настоятельнее требовала некоей посредствующей сущности, которая была бы одновременно и тождественна Богу в недрах его самобытия, и отлична от него. Этой потребности удовлетворял ряд понятий-мифологем, выступающий в ветхозаветных текстах почти как равнозначные: rwḥ 'lwhim или rwḥ jhwh («дух Божий» или «дух Яхве»), škjnh («присутствие»), mmrh («слово») и др.[38] К этому же ряду относился и «Закон» (twrh, «Тора»), который был для иудаизма некоторым аналогом того демиургического софийного «образца», о котором говорил Платон (см. выше): как сказано в Талмуде в контексте комментария на первые слова Книги Бытия, «Бог воззрил на Закон и сотворил мир»[39].

Но, во-вторых, в обстановке остро-личностного строя ветхозаветного мировоззрения[40] самораскрытие Бога в мире явлений должно было быть понято опять-таки как лицо (или «как бы лицо»), как второе и подчиненное Я Бога. И вот в позднебиблейской дидактической литературе (Книга Премудрости Соломона, Книга Притчей Соломоновых, Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова) мы встречаем образ «Премудрости божией» (ḥkmh или ḥkmwt 'lwhjm), описанной как личное существо, — или, если угодно, олицетворенное; но тогда мы обязаны констатировать, что это олицетворение осуществлено с несравнимо большей прочувствованностью, проникновенностью, интимностью, чем, скажем, у того же Прокла. В этом лежит различие — грань между античным интеллектуализмом и ветхозаветным персонализмом. Но и сходство велико. Как и эллинская Мудрость, облекшаяся в образ Афины, библейская премудрость есть девственное порождение верховного Отца, до тождества к нему близкая: «Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя: посему ничто оскверняющее не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его»[41]. Как и σοφία, слова ḥkmh и ḥkmwt — женского рода, и в пассивном образе «чистого зеркала действия Божия» мы угадываем женственные черты. Далее, Премудрость в своем отношении к Богу есть специально его демиургическая, мироустрояющая воля, — аспект, безусловно входящий в образ Афины-Софии, но не могший получить в греческом мировоззрении полного развития уже потому, что там отсутствовало представление о

---

[38] *Abelson L.* The immanence of God in Rabbinical literature. London, 1912.

[39] Bereṣit Rabba, I. 1.

[40] О персонализме Ветхого Завета ср. в советской литературе: «История всемирной литературы», т. 1. М., 1968, стр. 350—352. Ср. также: *Buber M.* Schriften zur Bibel (Werke II). München, 1964; *Terrien S.* Job. Poet of existence, Indianopolis — New York, 1957.

[41] Книга Премудрости Соломоновой, VII, 25 и сл. В другом тексте (Кн. Премудрости Иисуса, сына Сирахова, XXIV, 3) Премудрость говорит о себе: «Я вышла из уст Всевышнего», что отдаленно заставляет вспомнить ту же Афину, излетающую из главы Отца.

https://RodnoVery.ru

сотворении космоса во времени. «Когда Он уготовлял небеса, — говорит библейская Премудрость о своем сотворчестве с Отцом, — я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не преступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда я была при нем художницею и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сыновьями человеческими[42]. Здесь важно все: и подчеркивание мотивов меры, закона и равновесия («давал морю устав, чтобы воды не преступали пределов его»), более того, некоей геометрической организации мироздания («круговая черта по лицу бездны») — что заставляет вспомнить платоновский образ «бога, занимающегося геометрией»; и описание Премудрости как «художницы», по законам божественного рукомесла строящей мир,— что снова сближает ее с Афиной; и присущее этой космогонической художнице целомудренное «веселье» — то, что в переводе на язык платонизма следует назвать творческим Эросом[43]; и, наконец, особое отношение Премудрости именно к роду людей, к «сынам человеческим» (из X и XI глав той же Книги Премудрости Соломоновой мы узнаем, что Премудрость с самых времен грехопадения прародителей жалеет людей, спасает их и заступается за них, — как Паллада за афинян в упоминавшейся выше элегии Солона). Но об отношении Премудрости к людям, а стало быть, о ее этических и социальных аспектах нам придется говорить ниже; перед этим необходимо еще одно небольшое замечание о космогонической ее природе.

Дело в том, что ḥkmh — Премудрость в древнееврейской сакральной лексике часто сближается еще с одним термином, а именно r'šjt (в греч. передаче ἀρχή). Подлинное значение слова r'šjt современному человеку не так легко осмыслить: его, словарный перевод — «начало» (то самое «начало», в котором, согласно начальному стиху Книги Бытия, Бог сотворил небо и землю), но не в смысле начальной временной точки отсчета, а в смысле некоего лона изначальности, бытийственного основания, принципа и первоначала[44]. Во-первых, r'šjt, этимологически восходит к r'š — «голова» и потому означает как бы «главное»; но во-вторых, и r'šjt, и греческое ἀρχή, как и ḥkmh = ḥkmwt, суть слова женского рода, что в контексте общечеловеческой эмблематики

[42] Книга Притчей Соломоновых, VIII, 27—31.

[43] Разумеется, понятым строго бытийственно, без поверхностного психологизирования. Мы позволяем себе две поясняющие новоевропейские параллели: слова Ф. Шиллера о Радости, которая «движет колеса великих мировых часов» (в оде «К радости»), и классическую формулу Ф. М. Достоевского: «Радость, без которой нельзя миру стоять и быть».

[44] В новооткрытом коптском гностическом памятнике «Тайные словеса, которые изрек живой Иисус и записал Близнец Иуда Фома» (обычно называемом «Евангелие от Фомы»), есть такой диалог: «Сказали ученики Иисусу: Скажи нам, каков будет наш конец. Иисус сказал: так вы исследовали начало (ἀρχή), что спрашиваете о конце? Ибо каково начало, таким будет и конец. Блажен, кто стоит в своем начале и он познает свой конец, и он не вкусит смерти» ("The Gospel according to Thomas", Coptic text est. A. Guillaumont a. o. Leiden — New York 1959, p. 5). В коптском тексте сохранено греческое слово ἀρχή, онтологическое (а не временно́е) значение которого выступает здесь очень отчетливо.

https://RodnoVery.ru

рождения и материнства приобретает немалое значение. Приравненность понятия r'šjt понятию ḥkmh, правда, не может быть с полной недвусмысленностью продемонстрирована на самих текстах ветхозаветного канона, но зато древняя иудаистская библейская эксегеса осуществляет эту приравненность очень наглядно. Арамейский Иерусалимский Таргум, восходящий к эпохе около начала нашей эры, заменяет начальные слова Книги Бытия «В начале (bršjt) Бог сотворил небо и землю», поясняющим вариантом: «В Премудрости (bḥkmh) сотворил Бог небо и землю»[45]. Значит, Премудрость как синоним начала есть материнское лоно изначальности, первопринцип бытия.

Но София-Хокма являет собой не только пассивно зачинающее лоно и «зеркало славы Божией» (такова ее роль по отношению к Богу); по отношению к миру это строительница, созидающая мир, как плотник или зодчий складывает дом, и действующая в мире, как благоразумная хозяйка в доме. Дом — один из главных символов библейской Премудрости: «Премудрость построила себе дом (bjth)», — такими словами начинается знаменитая IX глава Книги Притчей Соломоновых. Дом — это образ обжитого и упорядоченного мира, огражденного стенами от безбрежных пространств хаоса. Таков же и мифологический смысл города[46]. Но порядок дома и города есть духовный и душевный лад, выражающий себя в упорядоченности вещей: человеческий лад есть мир, и потому в «софиологической» Книге Притчей мы читаем похвалу миру: «Лучше кусок сухого хлеба, и с ним мир, нежели дом, полный заколотого скота, с раздором»[47]. За домашним порядком стоит настроение бодрой выдержки, терпения, самообладания и самообуздания, и это есть опять-таки мудрость в своем качестве непомраченной, бодрственной, здоровой *целости* разума и воли, каковую русский язык по примеру греческого глубокомысленно именует *цело-мудрием* (греч. σω-φροσύνη)[48]. Сквозь все наставления Книги Притчей Соломоновых проходит контраст двух воль — строящей и разрушающей, собирающей и разрушающей, воли к согласию и воли к раздору: образ первой — Премудрость, образ второй — «злая жена». Когда мы читаем: «Мудрая жена устроит дом свой, а глупая разрушит его своими руками»[49], — мы должны понимать эту сентенцию в самом буквальном житейском смысле, без всякого аллегоризирования, но внутри самого этого буквального смысла (а не рядом с ним, как имеет место при иносказании) мы можем усмотреть снова противоположение этих двух бытийственных принципов сплочения и распада. Ибо повсюду — в малой вселенной человеческого дома и в большом доме богозданной вселенной, в быте людей и

---

[45] Targum Jerušalami, Berešit, I, 1.

[46] Общечеловеческая символика огороженного и освященного пространства выступает особенно наглядно в скандинавской мифологии, делящей все сущее на Мидгард — огороженную и устроенную «Срединную крепость», внутри которой только и возможна жизнь людей, и отовсюду обступивший ее и грозящий ей Удгард — символ хаоса.

[47] Книга Притчей Соломоновых, XVII, I.

[48] В лексике Ветхого Завета встречается аналогичное по внутренней логике древнееврейское речение tm букв. «цельный», «целокупный», «неущербленный», перен. «честный».

[49] Книга Притчей Соломоновых, XIV, 1

https://RodnoVery.ru

в бытии миров — друг против друга стоят все те же Премудрость и «неразумная жена». Уже неразумные животные в налаженности, упорядоченности и целесообразности своего поведения являют образ Премудрости: «Вот четыре малых на земле; но они мудрее мудрых: муравьи — народ не сильный, но летом заготовляют пищу свою; горные мыши — народ слабый, но ставят домы свои на скале; у саранчи нет царя, но выступает она стройно...»[50] Но человек есть разумное существо, и Премудрость может взыскующе окликать его, взывать к его разумению и ставить перед сознательным выбором между собою и «неразумением»[51]. Притом существенно, что зов премудрости к человеку раздается «с возвышенностей городских», во всенародности благозаконного города: «Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его[52], заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу[53]; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: «Кто неразумен, обратись сюда!» и скудоумному она сказала: «Идите, ешьте хлеб мой, и пейте вино, мною растворенное; оставьте неразумие и живите[54], и ходите путем разума»[55].

Сплачивая людей в осмысленную и упорядоченную общность дома, города и народа, устанавливая между ними то согласие, которое так проникновенно описывается в псалме 132, ḥkmh в своем человеческом и общественном аспекте есть именно этот дух общности и сплочения, «соборности». О škjnh («присутствии» Бога) — теологической категории, более или менее эквивалентной «Премудрости»[56], — Талмуд говорит: «Когда все пребывают в едино-

---

[50] Книга Притчей Соломоновых, XXX, 24—27. Все три мотива по отдельности и в своем смысловом единстве (бодрственное трудолюбие — «дом, построенный на скале» — стройное согласие всенародной общности) очень много дают для понимания природы ветхозаветного образа ḥkmh.

[51] Как известно, лексика Ветхого Завета постоянно сближает понятия «неразумия» (т. е. отсутствия «премудрости») и «греха».

[52] Не придавая этим соответствиям слишком много значения, все же заметим, что греки с древнейших времен считали седьмицу числовым выражением своей Премудрости — Афины Девы (ср.: *Pseudo-Jamblichus*. Theologumena arithmeticae, VII, 53 ed. G. De Falco. Lipsiae, 1915, p. 71^{3-12}). Семь — это и каноническое число признанных носителей σοφία, греческих «мудрецов» VI века до н. э. (то обстоятельство, что на деле «мудрецов» было больше, так что имели хождение различные варианты, каждый из которых включал по семь имен, особенно подчеркивает символический смысл седьмицы).

[53] Подчеркивается праздничный характер явления Премудрости людям (ср. выше о ее «игре» и «веселье»).

[54] Премудрость, как противостоящее распаду начало сплочения и самообуздания, есть предпосылка жизни; тот, кто отказывается от нее, принадлежит смерти.

[55] Книга Притчей Соломоновых, IX, 1—6.

[56] Эту эквивалентность очень легко проследить в иудейском гносисе (см. *Scholem G.* Die Jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen. Zürich, 1957, passim). Поскольку же софиологические трактаты Ветхого Завета (особенно Книга Премудрости Соломоновой) стоят с последним в очевидной типологической связи, мы имеем известное право умозаключать от более поздней каббалистической интерпретации к интересующим нас текстам.

https://RodnoVery.ru

мыслии, они получают skjnt. Поэтому Гиллель[57] учит: «не обособляйся от общности»[58]. В комплексе идей Ветхого Завета Премудрость определенным образом связана и с мыслью о священной державе, о богохранимом царстве: недаром главные «софиологические» книги, Книга Премудрости Соломоновой и Книга Притчей Соломоновых, связаны с почитаемым именем мудрейшего из царей. Священная держава с ее единомысленными подданными и правильными устоями человеческого общежития есть еще один образ упорядоченного человеческого космоса, заградительной стены против хаоса.

Такова библейская Премудрость — самораскрытие сокровенного трансцендентного Бога в строе природы, в строе человеческого коллектива и в строе индивидуальной человеческой «духовности». Последний аспект связан с идеей внутренней чуткости, прозорливости и чистоты: «Она есть дух разумный, святый, единородный, многочастный, тонкий, удоподвижный, светлый, чистый, ясный, невредительный, благолюбивый, скорый, неудержимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, неколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи»[59]. Вся XXXIX глава Книги Премудрости Иисуса сына Сирахова есть гимн сакральному интеллектуализму раввинского типа, умственной собранности и бодрственности, противостоящей безответственному образу мыслей непросвещенного язычника, «невегласа». Здесь святость тесно смыкается с культурой и тонкостью ума, а грех с грубостью,— настроение, часто выступающее и в Талмуде: «Грубый человек не страшится греха, и невежественный человек не может быть свят, ...и нетерпеливый не может учить, и тот, кто занят торгом, не может стать мудрым...»[60]

---

[57] Известный иудейский богослов I в. до н. э.

[58] "Tanhumah", изд. S. Buber. Вильна, 1885, Nirzabim, 25[a]; ср. Pirqe Aboth., II, 4 (Šaar hašămajim, Budapest, 1894, S. 269).

[59] Книга Премудрости Соломоновой, VII, 22—23.

[60] Pirqe Aboth., II, 5 (ibid.). К уяснению ветхозаветного образа Премудрости см. также: "On byblical hypostases of Wisdom". — "Hebrew Union college annual", 23, 1, 1950—1951, p. 157—171; *Boer F. A. H.* Wisdom in Israel and in the ancient Near East ("Vetus Testamentum", Suppl. III). Leiden, 1955; *Stecher R.* Die persönliche Weisheit in den Proverbien 8. — "Zeitschrift für katholische Theologie", 75, 1953, S. 410—451; *Scott R. B. Y.* Wisdom in creation; the amôn of Proverbià VIII, 30. — "Vetus Testamentum", 10, 1960, p. 213—233; *Moore C. F.* Intermediaries in Jewish Theology. — "Harvard Theological Review", 15, 1922, p. 41—85; *Altmann A.* The rabbinic doctrine of creation. — "Journal of Jewish Studies", 7, 1956, p. 195—206. Много материала могут дать оставленные нами за пределами нашего рассмотрения древние тексты синагогального богослужения, упоминающие Премудрость; ср.: *Jaeger H.* L'examen de conscience dans les religions... — "Numen", VI, 3. Paris, 1959. Сосредоточение на конкретных данных ветхозаветной предыстории патристической «софиологии» все настойчивее рекомендуется современной наукой как противоядие против расплывчатых спекуляций о гностицизме (ср.: *Jaeger H.* The patristic conception of Wisdom in the light of Biblical and Rabbinical research. — "Studia patristica", v. IV, ed. By F. L. Cross. Berlin, 1961, S. 90—106).

https://RodnoVery.ru

Первые ученые богословы христианства[61] приняли библейскую идею Премудрости из рук александрийской иудео-эллинистической теологии в той платонизирующей переработке, которой подверглась эта идея в головах мыслителей типа Филона[62]. У Оригена мы читаем: «Если возможно помыслить бестелесное бытие многообразных мыслей, объемлющее логосы мирового целого, но притом одушевленное и как бы живое, то мы познаем, что стоящая превыше всякой твари Премудрость Божия справедливо говорит о себе: «Бог создал меня началом путей своих»[63]. Эта весьма содержательная дефиниция представляется внутренне двойственной. С одной стороны, Премудрость явно тождественна для Оригена с умозрительным миром платоновских идей, первообразов, логосов, чистого смысла, с тем бестелесным «образцом», которым, по Платонову «Тимею», руководствовался при построении космоса демиург; мы по всей видимости не выходим из чисто греческого круга представлений. Но, с другой стороны, этот интеллигибельный космос предстает как личность — «одушевленным и как бы живым», причем Ориген позволяет себе выражаться лишь робко и неуверенно («...если возможно помыслить ... как бы живое...»). Правда, и эта мысль далеко не чужда Платону, более того, в том же «Тимее» отчетливо сказано, что мир идей в своей целокупности есть живое существо[64]; и все же акцентирование личностного момента в бытии Софии ближе к библейским традициям. Очевидно, у «Бога живого» и его Премудрость должна быть живой — не только субстанцией, но и ликом.

Но каков же он — лик Премудрости? Наиболее простым, основанным на текстах Нового Завета и самоочевидным был ответ: это лик Иисуса Христа, вочеловечившегося творческого Логоса[65]. Сами понятия Премудрости (σοφία) и Логоса (λόγος), т. е. разумно-оформленного и оформляющего Смысла, были внутренне близки; доходящая до тождества неразличимость ветхозаветной

---

[61] Исследования, рассматривающие патристические и византийские представления о Софии, весьма многочисленны. Назовем следующие: *Флоровский Г.* О почитании Софии Премудрости Божией в Византии и на Руси. — «Труды V съезда русских академических организаций за границей», ч. 1. София, 1932; *Techert M.* La notion de la Sagesse dans les trois premiers siècles de notre ère. — "Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie", NF, 32, 1930, S. 1—27; *Meyendorff J.* L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition Byzantine. — "Cahiers archéologiques", 10, 1959, p. 259—277.

[62] Или еще ранее, ибо уже Книга Премудрости Соломоновой хотя бы своим упоминанием «бесформенной материи» (ἀμόρφου ὕλης, VII, 21 и XVII, 18), осуществленном в специальных терминах греческой философии, выдает некоторую связь с последней. Блестящий и до сих пор сохраняющий свою ценность анализ этого сочинения см.: *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу, кн. II. «Евангелие» св. ап. Павла и теософия Филона, Книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910, особ. стр. 475 и др.

[63] In Iohannem, I, 34, 243—246 ("Griechische christliche Schriftsteller" (далее GCS), 4, Berlin, 1903; *Görgemann H.* Die "Schöpfung" der "Weisheit". Bei Origenes. — "Studia patristica", v. VII. Ed. By F. L. Cross. Berlin, 1966, S. 194—209.

[64] "Platonius Timaeus", p. 37 C ("Platonis Opera...", t. IV, Oxonii, 1905, sine pagin).

[65] *Florovsky G.* Christ, the Wisdom of God in Byzantine theologie. — "Résumés des rapports et communication; 6-ème Congrès International des Etudes Byzantines", Alger, 1939. Paris, 1940, p. 255—260.

https://RodnoVery.ru

Премудрости и самого Отца, функция Премудрости как самораскрытия Отца,— все это опять-таки подходило к Сыну; далее, космогоническая, мироустроящая роль Софии также прослеживалась в Логосе, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο («имже вся быша»); наконец, если дело библейской ḥkmh состоит в том, чтобы реализовать принцип вечного блага в мире людей, сводить его с небес на землю, то где это дело могло обрести более выразительный символ, чем в «вочеловечении» второго лица Троицы? Притом всем были памятны слова апостола Павла, прямо называющего Иисуса Христа «Божьей силой и Божьей премудростью (σοφία)»[66]. Поэтому не приходится удивляться тому, что для начала христианская философия не могла освоить библейские речения о Премудрости иначе, как отнеся их все, без исключения, к Сыну, к Логосу. Более того, когда Иероним цитирует уже упоминавшийся нами текст Иерусалимского Таргума «В премудрости сотворил Бог небо и землю», он переводит его — не только на латынь с древнееврейского, но и на язык христианской теологии с языка талмудических толкований — так: «В Сыне (in Filio) сотворил Бог небо и землю»[67]. Особенно часто прилагает ко второму лицу Троицы имя Премудрости Ориген: «Каково имя Премудрости? Иисус, ... дабы и нам сей человек уделил взаимную эту сопричастность, дабы восприняв ее мы стали премудрыми, разумеющими в Боге и человеках, добродетелями украсив душу во Христе Иисусе»[68],— таких мест у многоученого александрийского теолога можно найти много[69]. Но и ортодоксальнейший Афанасий Александрийский именует Христа «единородной Премудростью»[70]. Приравнивание слова «Премудрость» к другим христологическим обозначениям типа «Слово» (λόγος), «Сила» (δύναμις), «Путь» (ὁδός), «Истина» (ἀλφθεια), «Жизнь» (ζωή) и др. проникает и в литургическую поэзию; так, Косма Иерусалимский обращается к Христу: Σοφία, λόγος καὶ δύναμις («Премудрость, Слово и Сила»)[71].

Однако христологическая интерпретация не только не исчерпывала для деятелей патристики, а позднее для ученых византийцев сущность Софии, но

---

[66] 1-е Посл. Кор. I, 24. Ср. цитированную выше (прим. 62) работу Н. Н. Глубоковского, а также следующие исследования: *Mathis M. A.* The Pauline Pistis Hypostasis. Washington, 1920; *Cerfaux L.* Le Christ dans la théologie de st. Paul. — "Lectio divina", 6. 1951, p. 189—208.

[67] "Hieronymi Quaestiones hebraicae in Genesim", I, 1.

[68] "Origenes in Isaiam homilia", 3. — MiPG 13, col. 230 C.

[69] "Origenes in librium Jesu Nave homilia", VII, 7. GCS, 7, p. 335; "In Ieremiam homilia", 8. — MiPG 13, col. 345 A — 348 A; "De Principiis", IV, 4, 1, fr. 32, ed. P. Koetschau. Berolini, 1931, p. 349; ... (Stromata I, 5, 30). См.: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Троице. СПб., 1879. «Софиологический» уклон мысли Оригена чувствуется уже в заглавии его важнейшего труда «О началах» (περί ἀρχῶν): мы уже видели, что ἀρχή (евр. r'šjt) есть один из терминологических эквивалентов «Премудрости». Притом софиология была для Оригена вожделенным мостом между Библией и Платоном, между откровением и философией; еще учитель Оригена Климент Александрийский, усматривавший в греческой мысли «детоводителя ко Христу», назвал Премудрость «госпожою философов» (Stromata, 1, 5, 30, 1), Clem. Alex. 2, p. 19, 16 Stählin.

[70] "Athanasii Alexandrini contra Arianos", III, 65. — MiPG, 46, 461B.

[71] Anthologia Graeca carminum Christianorum, adnot. W. Christ et M. Paranikas. Lipsiae, 1871, p. 166.

https://RodnoVery.ru

и не могла иметь вполне буквального смысла. Прежде, чем мы убедимся в этом на основании текстов, рассмотрим два априорные тому доказательства. Первое — догматическое: как-никак, Премудрость Ветхого Завета говорит, что Бог «сотворил» ее «началом пути Своего»[72], — и если Ориген в доникейскую эпоху и в рамках своей неортодоксальной христологии мог относить эти слова ко второму лицу Троицы[73], то после арианских споров говорить о сотворенности Логоса было немыслимо. Коль скоро в Премудрости присутствует хотя бы тень «тварной» природы, значит, она может быть приравниваема Сыну в определенной системе отношений, но не отождествляема с ним в собственном смысле слова. Христос «есть» Премудрость, но Премудрость еще не «есть» Логос. Второе доказательство относится не к догматическому, а к образному уровню: из древнего иудео-эллинского образа Премудрости — всезачинающего материнского лона бытия, заботливой хозяйки космического «домостроительства» — невозможно исключить его женственные черты. Безусловно, мы должны остерегаться усматривать в Софии «Вечную Женственность» в том модернизирующе-сентиментальном смысле, который присваивали этому символу Готфрид Арнольд или Владимир Соловьев[74]: София есть женственность как раз в такой мере, что это нисколько не может помешать ей символизировать Христа[75]. Пример поможет пояснить дело.

Византийская эксегеса усматривала образ Премудрости Божией в женщине из евангельской притчи, отыскивающей потерянную драхму[76]. В проповеди на этот текст, ложно приписанной Иоанну Златоусту, мы читаем: «...И вновь Премудрость, светоченосица Христова, возжегши свечу и утвердив ее на подсвещнике креста, всей вселенной освещает путь ко благочестию. Свечою этою пользовалась Премудрость Божия, когда искала утраченную драхму, единую из десяти, девять же ангельских драхм сочетала во едино. Кто же это жена, имущая десять драхм, необходимо, возлюбленные, молвить! То

---

[72] Книга Притчей, VIII, 22.

[73] "De Principiis ", IV, 4, 1. fr. 32, ed. P. Koetschau. Berolini, 1913, p. 349 (если только это место — не арианская интерполяция).

[74] Мистический трактат прославленного пиетистского ученого Г. Арнольда (1666—1714) "Das Geheimnis der göttlichen SOPHIA" (Leipzig, 1700) оказал, между прочим, решающее влияние на финал «Фауста» Гёте с его апофеозом девы Марии как богини и Вечной Женственности.

[75] Византийская мистика любила описывать Христа как целокупность всех не только мужественных, но и женственных совершенств человеческой природы, как преодоление расколотости ветхого Адама на мужское и женское (ср.: *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, стр. 215, 454, где приведено и достаточное количество ссылок на источники). Имело значение и то, что ап. Павел назвал Христа «Божьей силой и Божией премудростью»; «этот двойной женский род», — замечает современный исследователь творчества Романа Сладкопевца Х. Гродидье де Матон, — «имел большие последствия для типологии (в теологическом смысле этого слова, т. е. для учения о ветхозаветных и прочих символических «преобразованиях» Христа. — *С. А.*), ибо оно позволило узнавать Христа в той или иной женщине Ветхого Завета» (*Romanos le Mélode.* Hymnes. Introd., texte critique, trad. et notes par J. Grosdidier de Matons, v. IV. Paris, 1967, p. 578—579, n. 3).

[76] Лук. XV, 8 и сл.

https://RodnoVery.ru

сама Премудрость Божия, имущая десять драхм. Каковых? Сочти: Ангелы, Архангелы, Начала, Власти, Силы, Престолы, Господства, Херувимы, Серафимы, — и Адам первозданный. Эту-то драхму Адамову, диавольским коварством похищенную и в бездну житейскую погруженную и многообразными греховными наслаждениями засыпанную, Премудрость Божия, явившись, вновь отыскала. Как отыскала, возлюбленные? Сошла с небес, приняла глиняную лампаду плоти, засветила в ней свет божества, утвердила на подсвечнике креста, взыскала драхму, во двор сей и в овчарне ангельской водворила ее»[77].

Такое же толкование притчи предлагает и Роман Сладкопевец в своем пасхальном кондаке «На воскресение Господне и на десять драхм»: «Жена есть Добродетель (ἀρετή) и Премудрость (σοφία) Создателя, сиречь Христос, Божия Премудрость и Сила»[78]. В обоих текстах на уровне логического смысла Премудрость и Христос отождествлены (у Романа, в отличие от Псевдо-Иоанна, это сделано и на словесном уровне); на уровне образной символики самостоятельный образ трудолюбивой и заботливой хозяйки мирового целого, хотя и указывает на образ Христа, но в нем не исчезает; наконец, на словесном уровне Псевдо-Иоанн именует Премудрость «светоченосицей Христовой», тем самым *как бы* отделяя ее от самого Христа, и Роман по видимости недвусмысленно сливает их воедино, хотя очевидно, что оба автора отнюдь не выступают как представители двух различных теологических теорий, но имеют в виду одну и ту же суть. Для обоих образы Христа и Премудрости стоят между собой в отношениях одновременно и тождества, и различия.

Есть основания полагать, что неясность границ образа Софии, открытость этого образа вверх, в направлении Бога-слова, и вниз, в направлении просветленной «твари», существенным образом связана с глубинной природой самого понятия Премудрости. Ибо в мире Софии часть равна целому, чью целокупность она вбирает в себя, в мире Софии низшее подобно высшему, чей образ оно приемлет. Существует много патристических текстов, связывающих Премудрость с идеей «обóжения» (ἀποθέωσις), освещения и возвышения до Бога человеческого естества. Еще Григорий Нисский (IV век) учил, что Премудрость сообщает человеку «нетление» (ἀφθαρσία)[79], а его старший брат Василий Великий говорил в аналогичном контексте о «богоподобии»[80].

Максим Исповедник высказывает эту мысль с предельной четкостью: «Для единения с Богом у нас нет иного посредника, кроме Премудрости»[81]. Мир Софии — это мир «преподобия», уподобления низшего — высшему, плоти — духу, духа — Богу, мир той «аналогии» (ἀναλογία) между божественным образом и дольным отображением, которую Псевдо-Дионисий Ареопагит

[77] MiPG, XLI, col. 781.
[78] *Romanos le Mélode*. Hymnes..., v. IV, p. 178.
[79] In Ecclesiasten, II, 12. — MiPG, 44, col. 618 A
[80] De Spiritu Sancto. — MiPG, 32, col. 69 B; ср. также: col. 69 C.
[81] Centuria III, 41. — MiPG, 90, col. 1277 C.

https://RodnoVery.ru

усматривал в иерархии бытия[82], а сама София есть эта связующая аналогия. Поэтому на вопрос: что же есть София — Божественное ли начало или «тварное»? — мы должны ответить: да, Божественное — но постольку, поскольку оно светит дольнему миру, нисходит к нему в любовном «истощении» (κένωσις), устрояет и освещает его и, наконец, само облекается в плоть[83], да, «тварное» — но постольку, поскольку оно приемлет горний образ, горний закон, горний свет и по лестнице подобий восходит до Бога.

Эта «открытость» образа Софии в различных направлениях побуждает нас проследить эти направления.— Прежде всего следует отметить связь Софии не только со второй, но и с третьей ипостасью Троицы — со св. Духом. Здесь важны два аспекта. Во-первых, слово «дух» в семитических языках женского рода — евр. и сир. rwḥ (по-гречески слово πνεῦμα среднего рода)[84]: недаром он является в образе голубки, искони символизирующей на Ближнем Востоке материнское начало. Патристическая теология еще сохраняла воспоминание о том, что для иудея rwḥ h-qdš («Дух Святый») и Премудрость были очень близкими понятиями. Во-вторых, аспект игры, веселия, праздничности, констатированный нами выше в облике ветхозаветной Премудрости, очень существен для третьей ипостаси: в тропаре Космы Иерусалимского св. Духу, начинающемся словами Βασιλεῦ οὐράνιε, Παράκλητε («Царю Небесный, Утешителю...»), эпитет, крайне неточно переданный в традиционном переводе как «жизни Подателю», на самом деле звучит в подлиннике как ζωῆς χορηγός, т. е. «хороводоначальник жизни», «хорег жизни», — так что св. Дух описан здесь как некий христианский аналог Диониса, как предводитель вселенской пляски[85]. Премудрость, которая «была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его» (см. выше), имеет самое близкое касательство к тому «хороводу», который ведет Параклит. Следует, наконец, иметь в виду и общую пневматоцентрическую окрашенность вос-

---

[82] Hierarch. Coel. III, I. — MiPG, 3, col. 164. Слово ἀναλογία обычно имеет в греческом языке значение «пропорция», так что у Псевдо-Дионисия можно усматривать некое пифагорейское учение о «пропорции» между небесным и земным.

[83] Идея «Премудрости» постоянно связывается с воплощением и земным страданием Христа. «Твое страдание, твоя глубина Премудрости», — обращается к распятому Иисусу Роман Сладкопевец (в 17 строфе кондака Страстной Пятницы «На страсти Христовы и на плач Богородицы»; *Romanos le Mélode*. Hymnes..., p. 184).

[84] Ср. *Leisegang H.* Der Heilige Geist. Leipzig — Berlin, 1919; *idem.* Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistebegriffes der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. Leipzig, 1922; *Hirsch S.* Die Vorstellung von einem weiblichen "pneuma hagion" im Neuen Testament und in der altesten christlichen Literatur. Ein Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist. Berlin, 1926.

[85] Для лучшего понимания этого места заметим, что мотивы духовной, незримой, бестелесной пляски гораздо более распространены в раннехристианской и византийской литературе, чем это обычно себе представляют. В новозаветном апокрифе «Деяния апостола Иоанна» говорится: «Тот, кто не пляшет в хороводе, не разумеет совершающегося» (ὁ μὴ χορεύων τὸ γιγνόμενον ἀγνοεῖ). О пляске «Богоотца Давида» перед Ковчегом Завета говорит пасхальный канон Иоанна Дамаскина. В литургическом обиходе хождение по кругу вокруг купели в обряде крещения и вокруг аналоя в чине венчания являет собою опять-таки аскетически сдержанный намек на хоровод, знак хоровода.

https://RodnoVery.ru

точного христианства в отличие от христоцентрического характера христианства латинского.

Но каким бы ни было отношение Софии к лицам Троицы,— она тождественна с каждым из них лишь постольку, поскольку они устремляют свой свет долу, на освещение твари и плоти. Ибо сама по себе она есть лишь «отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия». Поэтому символ Софии оказывается особенно тесно связан с теми символическими образами, которые являли уму византийца идею просветленной плоти, просветленного человеческого естества. Таких образов следует назвать по крайней мере три: Богородица, церковь и священная христианская держава.

Начнем с первой[86]. Добродетели девы Марии — совершенная чистота и то пассивное женственное послушание, которое выражается в словах: «Се раба Господня, да будет мне по слову твоему»[87],— суть специфически «софийные» добродетели, соответствующие ветхозаветному образу «чистого зеркала». Умозрительная мариология начинается в Византии с Ефрема Сирина (ум. в 373 году), прославлявшего Марию как безусловно непорочную и сияющую «несравненным изяществом» этой непорочности дочерь человеческую, в которой род человеческий получает освящение[88]. Но особый расцвет софиологическое осмысление образа девы Марии получает с VI—VII веков в культе и богослужебной поэзии[89]. Как уже говорилось выше, Богородица вступает в наследственные права над эпитетами языческой Софии — Афины: даже воинские, бранные функции копьеносной Паллады находят свое соответствие в почитании «Взбранной Воеводы» (ἡ ὑπέρμαχος στρατηγός). В загадочном Акафисте Богородице, о времени создания и авторстве которого до сих пор не прекращаются споры[90], это понимание Богоматери нашло свое суммированное выражение. Акафист выразительнейшим образом соединяет образ девы Марии с софийными мотивами дома, храма, утверждающего столпа, основания, заградительной стены против хаоса: уже в икосе 10 Богородица именуется «стеною девам» (τεῖχος τῶν παρθένων), но в икосе 12 нанизываются одно за другим наименования «шатра Бога и Слова» (σκηνή, в традиционном переводе «селение»), ветхозаветной «Святая Святых» иерусалимского храма, позлащенного Ковчега Завета, «непоколебимого столпа церкви», «нерушимой стены царства». Весьма важен этот последний эпитет: вместе с другим («честный венче царей благочестивых») он указывает на связь образа Марии с идеей священной державы и победоносной царственности, что опять-таки ха-

[86] Ср. *Boyer L.* Le Trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte Marial. Paris, 1957; *Chevalier C.* La Mariologie de st. Jean Damnascene. Rome, 1936; *Gordillo M.* Mariologia orientalis. Roma, 1954.

[87] Лук. I, 38.

[88] S. Ephraemi. Syri Carmina Nisibena. Ed. G. Bickell. Lipsiae, 1866, p. 122.

[89] Ср. *Кондаков Н. П.* Указ. соч., т. 2.

[90] Точно датируется только вступительная часть Акафиста («Взбранной Воеводе»), заведомо связанная с ситуацией 626 года; но отнюдь не может быть доказано, что эта часть, композиционно представляющая собой как бы «затакт» к целому, изначально была связана с Акафистом: основной текст может быть и древнее, и моложе. Акафист приписывали целому ряду гимнографов от Романа Сладкопевца до Георгия Писиды, но ни для одной атрибуции доселе не найдено достаточно безупречных аргументов.

https://RodnoVery.ru

рактерно еще для ветхозаветной Премудрости. Автор Акафиста подчеркивает космологическую роль Марии: в ней «Творец явил обновленное творение» (νεὰν ἔδειξε κτίσιν, икос 7). Характерен самый подбор слов, художническим внушением вызывающий в уме читателя нужную идею: «Спасти желая мироздание («космос», τὸν κόσμον), Устроитель мирового целого... (ὁ τῶν ὅλων κοσμήτωρ)» (начальные слова 9 кондака). Построя миропорядок как гармоническое единство противоположностей и сочетая горнее с дольним в нерасторжимой «аналогии» (см. выше), Богородица-София именуется «сводящей воедино противоположное» (ἡ τἀναντία εἰς ταὐτὸ ἀνάγουσα, икос 8). И даже там, где эта новая София выступает как антагонистка древней языческой Софии, «госпожи философов», по слову Климента Александрийского, само противопоставление сближает эти два образа: речь идет о знаменитом икосе 9, рисующем бессилие античной мирской мудрости перед христианской тайной, явленной в образе девственной матери[91].

Понятая так, Богоматерь являет собою символ идеальной церкви, идею церковности. О связи между ветхозаветной мифологемой Премудрости и представлением о «единомысленной» человеческой общности уже было сказано выше; естественно, что и христианство связало образ Софии с идеалом церковной «кафоличности», «соборности». Если имя Софии есть как бы вещественный знак для «пропорции» между божеским и человеческим, то церковь сама была для своих адептов осуществлением такой «пропорции». София — Мария — Церковь: это триединство говорило византийцу об одном и том же — о вознесении до божества твари и плоти, о космическом освящении.

Выражая идею иерархической лестницы между горним и дольним, идею освящающей силы Бога, концентрическими кругами распространяющейся на мироздание, символ Софии сам как бы имеет структуру концентрических кругов. За Марией — средоточием «обновленного творения», за меньшим концентрическим кругом — церковью, следует больший круг: все христианское человечество, устроенное как священная благочестивая держава. Это — момент, особенно важный для ранневизантийской идеологии эпохи императора Юстиниана, ведшего борьбу за объединение всей христианской «ойкумены» в просторном «доме» вселенской империи. Здесь на наших глазах утонченнейшие умозрительные построения и конкретнейшие политические интересы поистине сливаются воедино под знаком Софии, сопрягающей горнее и дольнее[92]. Из этого ясно, почему освященный 12 декабря 537 года величайший из храмов Византии, призванный дать вещественное воплощение сокровенной идее Константинова града, был посвящен имени Софии: здесь

---

[91] Впрочем, английский ученый-марксист Дж. Томпсон не без остроумия сопоставляет как раз эту часть Акафиста с традицией античной диалектики, восходящей еще к Гераклиту. См. *Томсон Дж.* Первые философы. Пер. с англ. под ред. А. Ф. Лосева. М., 1959, стр. 320. Следует добавить, что в том же Акафисте Богородица названа «вместилищем Премудрости Божией» (δοχεῖον, в традиц. переводе «приятелище»). Роман Сладкопевец едва ли случайно именует ее же «*премудрой* девой» (*Romanos le Mélode*. Hymnes..., t. IV, p. 166).

[92] *Ivanka E. v.* Die Trias Sophia — Dynamis — Eirene im neoplatonischen Denken und die Kirchengründung Konstantins des Grossen. — "Résumés des rapports et communications du VI Congrés Internationale des Etudes Byzantines". Paris, 1939, p. 102—104.

https://RodnoVery.ru

София являет собой символ теократического принципа. Выше приходилось говорить о связи между образом ветхозаветной Премудрости и фигурой царя Соломона, мудрейшего устроителя священной державы и строителя Храма, двояким образом давшего вещественный дом для невещественной святыни: Юстиниан же был для официальной идеологии «новым Соломоном». Это «соломоновское» начало, начало государственности в византийском образе Софии хорошо выражает миниатюра и манускрипта № 6 Королевского собрания в Копенгагене[93]: справа на высоком троне, в царской одежде и в венце восседает Соломон, бодрым и проницательным взором широко раскрытых глаз взирая на зрителя; у его ног на простом табурете сидит Иисус сын Сирахов, являя собою образ скромного мудреца, несколько напоминающего античных философов; а из-за роскошной колоннады с аканфовыми капителями, замыкающей сцену сзади, подымается по грудь фигурка самой Премудрости, в богородичном мафории и со свитком в руках. Благоверное царство и благочестивая ученость — вот две равновеликие формы проявления Софии в мире людей. Собирая космические тела в устроенное мироздание, собирая разрозненные мысли людей в дисциплинированный интеллектуальный космос, Премудрость собирает и земли, города, страны в централизованную сакральную державу. Ибо государство тоже есть ее «дом».

Таковы главные смысловые грани древнего символа Премудрости Божией. Нет нужды напрягать фантазию, чтобы представить себе, каким новым блеском засверкала каждая из них для современников и единомышленников князя Ярослава и митрополита Илариона. Возьмем, например, присутствующий еще в ветхозаветном образе Премудрости и, в конце концов, в самом слове «Премудрость» момент сакрального интеллектуализма. Более старые, нежели киевская, культуры, например, византийская, после всех своих кризисов слишком хорошо знали горькую реальность разлада между верой и разумом, чтобы уберечь во всей наивной полноте мечту о единстве «страха Божия», являющего собой, как известно, начало ветхозаветной Премудрости,— и подвижной тонкости самозаконного ума. Не то на Руси: здесь еще длилось первое приобщение к христианству и одновременно к интеллектуальной культуре, когда то и другое выступает почти в тождестве. Митрополит Иларион недаром видит в обращении Владимира не только подвиг веры, но и подвиг разума, «остроумия»: «Ты же, о блаженниче, ... токмо от благаго смысла и остроумия разумев, яко есть Бог един Творец»[94]. Веровать в единого духовного бога, как очень остро чувствует Иларион, не просто святее, но и умнее, чем в богов примитивного язычества: именно потому святее, что умнее, и потому умнее, что святее. Вера в невидимое, в то, что неподвластно грубому чувственному восприятию, воспринимается на этом этапе как особо высокая ступень разума. «Како вселися в тя разум, выше разума земленыих мудрец, еже возлюбити невидимаго, и о небесных подвигнутися?» — вопрошает Иларион Владимира[95]. Ибо у акта веры и акта разума есть по

[93] Датируется серединой X века (*Chatzidakis M., Grabar A.* La peinture Byzantine et du haut Moyen Âge. Paris, 1965, ill. 81).

[94] «Слово о законе и благодати», 42, 8—11. О «смысле» благоверного князя с особым ударением говорится и в других местах «Слова» (38, 22—23; там же, 27 и др.).

[95] «Слово о законе и благодати», 41, 8—10.

https://RodnoVery.ru

крайней мере одно общее свойство: оба они требуют сознательной сосредоточенности, требуют внутренней бодрственности, как бы пробужденности от полусна примитивного родового сознания,—требуют нового чувства ответственности. Эту «просветительскую» сторону христианизации Руси ее передовые люди должны были воспринимать особенно остро именно в княжение Ярослава, коль скоро киевский летописец, уподобив Владимира пахарю, именно Ярослава, «Мудрого» учредителя книгохранилища (при храме св. Софии!) и школ, сравнивает с сеятелем, «се же насея книжными словесы сердца верных людей»[96]. Для тех, кто переходил к «духовной» вере, к незримому Богу и к святоотеческим учителям от культа Перуна и Волоса, вера принимала прежде всего облик грамотности, книжности, любо-мудрия — любви к Премудрости Софии.

То же относится и к другой грани интересующего нас символа — к идее городского устроения и государственности. Характерное для позднеантичного христианства трагическое переживание антагонизма между «градом Божиим» и «градом земным» — чувство, порождавшееся ужасами упадочного римского урбанизма и вылившееся в целом ряде красноречивейших текстов от новозаветного Послания к евреям до Августина — совершенно чуждо молодой христианской культуре. Для вчерашних варваров, впервые пробужденных к «духовности», церковь и школа, держава и город являют одну и ту же идею осмысленного порядка, схватываемую в единстве; кризисы и трагедии, которые принудят к более точному разделению идей, придут позднее. Западная Европа пережила пору наивной недифференцированности религиозных и государственно-цивилизаторских идеалов в эпоху Карла Великого (768—814), когда средневековое христианство обернулось не столько монашеско-аскетической, сколько придворно-воинской гранью, выступая в полном единстве с мирскими устремлениями к правовому порядку, градостроительству и образованию; теперь эта пора пришла и для Руси. Но есть и разница: если Карла Великого отделяли от крестившего франков Хлодвига (482—511) три столетия, то для современников Ярослава крещение Руси было близко, как вчерашний день. Поэтому переживание блеска державы и градостроительства как осуществления замысла Бога было здесь едва ли не полнее.

Русская государственность только после крещения Руси получает возможность сполна осознать себя самое и укоренить себя в системе идей космического размаха. Право складывающейся феодальной элиты на власть оправдано для нее самой не только ее воинской доблестью, родовитостью и богатством, но и ее приобщенностью к особенно высокой религиозной и интеллектуальной культуре, своей обособленностью от необращенных «невегласов». Впереди своего века были те люди, о которых можно было сказать то, что Нестор Летописец говорит о Борисе: «Взимаше бо книгы и чтяше, бяше бо и грамоте научен...»[97] Иларион молится своему духовному Богу,

---

[96] «Повесть временных лет», ч. 1. Подг. текста Д. С. Лихачева. (В серии «Литературные памятники»). М.—Л., 1950, стр. 102.

[97] «Чтение о св. мучениках Борисе и Глебе», 92 *г* («Жития св. мучеников Бориса и Глеба и службы им». Приг. к печати. Д. И. Абрамович. — «Памятники древнерусской литературы», вып. 2. Пг., 1916, стр. 5).

https://RodnoVery.ru

только что пространно исповеданному им во всех догматических тайносплетениях его непостижимой духовности: «боляры умудри»[98]. Мы должны воспринять эти слова в их контексте: Премудрость христианской веры, возвещаемая в литургическом чтении Евангелия[99], которая есть та самая мировая Премудрость Божия, что правит звездами, городами и народами, должна наставить первых людей земли русской искусству правления. С Премудростью русская священная держава нисколько не ниже греческой священной державы; недаром тот же Нестор приравнивает Владимира Константину Великому[100]. А значит, и столица Владимира равна в славе столице Константина, и главный храм этой столицы имеет право носить то же самое многозначительное имя, что и освященный за полтысячелетия до того главный храм Константинополя — имя Премудрости — Софии.

Вернемся к молитве Илариона о Русской земле. Вот ее полный текст: «Миръ утверди, страны укроти, гладъ угобзи, владыкъ наши огрози странамъ, боляры умудри, грады разсели, Церковь твою възрасти»[101]. Молитву за «грады» мы находим на весьма важном месте — непосредственно перед молитвой за церковь. В эту эпоху Русь переживала — впервые! — стремительный взлет градостроительства, который должен был оказывать на воображение русских людей сильное воздействие[102]. Упорядоченное и замкнутое внутреннее пространство города[103], организованное вокруг храмов, отгороженное крепкими стенами от хаотических просторов степи, где рыскали печенеги[104],

---

[98] «Слово о законе и благодати», 51, 13.

[99] Как известно, перед чтением Евангелия, Апостола или паремий, а также перед возглашением прокимна обычай византийской церкви требует восклицать σοφία ὀρθοι («Премудрость! Со вниманием!». В традиционном переводе «Премудрость, прости»). Этот обычай имеет своей целью указать на таинственный смысл подлежащих рецитации текстов.

[100] «Чтение о св. мучениках Борисе и Глебе», 92 *б* (указ. соч., стр. 4): «Вчера елин Владимир нарицаяся, днесь крьстьян Василий наричается. Се вторый Костянтин в Руси явися».

[101] «Слово о законе и благодати», 51, 11—14.

[102] О градостроительстве в эпоху Ярослава ср.: *Лазарев В. Н.* Мозаики Софии Киевской. М., 1960, стр. 18—19. Известные слова Рауля Глабера о «белой ризе» каменных храмов, приводимые и Лазаревым, дают понятие об интенсивности, с которой человек раннего средневековья переживал новые для него образы большого христианского города.

[103] На эстетическую и, если угодно, мировоззренческую значимость этой черты средневекового города указывает голландский историк и философ культуры И. Хейзинга: «Город не растекался, как наши города, в беспорядочные предместья с унылыми фабриками и монотонными домишками, но лежал в круге своих стен... как замкнутый в себе образ» (*Huizinga J.* Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jhdt. in Frankreich und Niederlanden. München, 1928, S. 3).

[104] Известный австрийский эссеист Р. Касснер, разделявший со своим великим другом Рильке любовь и серьезный интерес к русской культуре, так характеризует влияние ландшафта России на специфически русский строй мировосприятия: «Психологически вполне понятно, что человек девственных лесов Севера и неизмеримых степей Юга, обитатель безграничных земель без единой скалы, состоящих сплошь из полей, лугов и лесов, ... что русский должен усматривать бездну и хаос в

https://RodnoVery.ru

место княжьего суда, средоточие веры и учености,— пространство это являло свежему взгляду молодого народа такой явственный образ устроенного «дома» Премудрости, обособленного от «тьмы внешней», о которой мы едва можем иметь смутное представление. И в своем смысловом аспекте город соотнесен для средневекового человека с храмом; город — это как бы просторный храм, храм — как бы средоточие города, и оба суть образы одного и того же идеала: Небесного Иерусалима. Софийский собор есть такая часть Киева, которая по смыслу своему равна целому. Вот как Иларион в своем обращении к Владимиру говорит о храмоздательской и градостроительской деятельности Ярослава (в крещении Георгия):

«Сынъ твой Георгий..., иже недокончанаа твоа доконча, акы Соломонъ Давыдова, иже домъ Божий великый святый Его Премудрости създа на святость и освящение граду твоему, юже съ всякою красотою украси, златомъ и сребромъ и камениемъ драгыимъ, и съсуды честныими, яже церкви дивна и славна всемъ округныимъ странамъ, якоже ина не обрящется во всем полунощи земнемъ, от востока до запада, и славный градъ твой Кыевъ величьствомъ, яко венцемъ обложилъ, предалъ люди твоя и градъ Святей всеславнеей, скорей на помощь Христианомъ, святей Богородици, ейже и церковь на великыихъ вратехъ създа во имя перваго Господскаго праздника святааго Благовещениа, да еже целование Архангелъ дастъ Девици, будетъ и граду сему. К оной бо: радуйся, обрадованне, Господь с тобою! Къ граду же: радуйся, благоверный граде, Господь с тобою»[105].

Мы узнаем в этом исключительно богатом мыслями тексте весь круг софиологических мотивов, прослеженный нами ранее в ветхозаветной и византийской традиции. Перед нами возникает как бы множество концентрических сфер бытия: Богородица как средоточие храма, храм как средоточие города, город как средоточие «округныихъ странъ... от востока до запада». Ярослав Мудрый приравнивается к такой софиологической фигуре, как Соломон, с именем которого связаны ветхозаветные похвалы Премудрости. Киевская София, как в свое время Константинопольская св. София, сопоставлена с Соломоновым Иерусалимским храмом; более того, она многозначительно именуется «домом» (ср. слова Книги Притчей: «Премудрость построила себе дом»). И образ для всего этого упорядоченного и освященного мира города и державы — Богородица в Благовещении, несущая внутри себя воплощаемы мировой смысл: Логоса.

плоском, в пустом, в бесконечном и бесформенном» (*Kassner R.* Essays. Leipzig, Insel-Verlag, 1923, S. 26). Каменная стена, каменный храм, каменный город среди бесконечной и притом еще но обжитой, враждебной степи — это совсем не то, что каменный замок среди соперничающих с ним скал или, с другой стороны, каменное строение посреди густо населенной местности. Напоминаем, что в 1036 году, т. е. совсем незадолго до закладки св. Софии, из степи пришли орды печенегов и осаждали Киев (ср. *Лазарев В. Н.* Указ. соч., стр. 22). Поэтому исконная греческая антитеза замкнутого и беспредельного («апейрона»), устроенного и беспорядочного должна была конкретизироваться для русского в образах города и степи с необычной живостью.

[105] «Слово о законе и благодати», 45, 2, 46, 1.

https://RodnoVery.ru

В свете этих слов мы и должны усмотреть значение интересующей нас надписи по краям конхи апсиды главного алтаря Софии Киевской: ὁ θεος ἐν μέσῳ αὐτῆς, καὶ οὐ σαλευθῆσεται. βοηθῆσει αὐτῇ ὁ θεὸς τὸ πρὸς πρωὶ πρωί.

Эта надпись воспроизводит стих VI псалма 45 (по счету, принятому в синагогальной традиции — 46). Весь псалом построен на контрасте двух образов: мирового хаоса и незыблемого богохранимого града[106]. Вокруг этого града бушуют стихийные катаклизмы и военные бури: «Не убоимся, хотя бы поколебалась земля, и горы двинулись в сердце морей. Пусть шумят, воздымаются воды их, трясутся горы от волнения их ... Восшумели народы, двинулись царства ... Придите и видите дела Господа, какие произвел Он опустошения на земле: прекращая брани до края земли, сокрушил лук и переломил копье, колесницы сожег огнем» (ст. 3—4, 9—10). Но для града и дома Божьего вся эта игра космических сил оборачивается весельем, ибо он надежно защищен присутствием Бога: «Речные потоки веселят град Божий, святое жилище Всевышняго. Бог посреди него; он не поколеблется; Бог поможет ему с раннего утра» (ст. 5—6).

Надпись идет над головой мозаичной фигуры Богородицы Оранты в конхе апсиды и находится с этой фигурой в очевидной смысловой связи. Характер этой связи тем важнее, что Оранта занимает в системе мозаик Софии Киевской совершенно исключительное место. Это изображение, имеющее в высоту 5,45 м[107], бросается в глаза каждому входящему в храм и до всякой рефлексии воспринимается как главное, центральное, доминирующее: образ Оранты определяет лицо всего интерьера. Каков этот образ?

Традиционный жест Оранты, восходящий к раннехристианскому искусству — поднятые до уровня головы руки — есть жест молитвы. Но сказать так — значит сказать еще не все. Слово «молитва» слишком легко воспринимается после веков новоевропейской культуры в настроенческом, сентиментальном, психологическом, пиетистском духе, как "Andacht"; средневековая архаика понимала молитву иначе и притом более жизненно. Чтобы понять подлин-

---

[106] Этот образ целомудренно-бодрой неприступности гениально схвачен Пушкиным, очень глубоко чувствовавшим библейскую поэзию:

Притек сатрап к ущельям горным
И зрит: их узкие врата
Замком замкнуты непокорым;
Стеной, как поясом узорным,
Препоясалась высота.
И, над тесниной торжествуя,
Как муж на страже, в тишине,
Стоит, белеясь, Ветилуя,
В недостижимой тишине.
(«Когда владыка ассирийский...»)

Упоминание пояса, древнего символа девственности (сюда же относится и белизна Ветилуи), окрашивает этот образ града в «софийные» тона.

[107] *Лазарев В. Н.* Указ. соч., стр. 99. Чрезвычайно примечательно, что в Охридском Апостоле приходящийся на 8 ноября праздник освящения Софии Киевской поименован крайне лаконично: «Богородица» (см. *Мошин В.* О русско-южнославянских связях X—XV вв. ТОДРЛ, XIX, 1963, стр. 79—80).

https://RodnoVery.ru

ный смысл жеста Оранты, полезно вспомнить известное место Библии, где описывается именно такой жест. Согласно повествованию Книги Исхода, во время тяжелой битвы израильтян с амалекитянами Моисей поднял руки в молитве за свой народ — и до тех пор, пока он упорным усилием удерживал руки в воздетом положении, побеждали израильтяне, а когда руки Моисея невольно опускались, одолевали враги[108]. Участие Моисея в битве даже по чисто физической своей трудности не уступит труду каждого ратника. В свете этого эпизода, популярного в средние века и служившего ветхозаветным прообразом позы Оранты, становится понятным, какого рода молитва изображена в знаменитой киевской мозаике. Эта молитва — многотрудное духовное воинствование «за друга своя», «духовная брань», воински непреклонное «дерзание» перед лицом Бога, напряжение теургической силы, от которого должны расточиться видимые и невидимые, телесные и бесплотные враги города и народа. Целую вечность не опускающая своих воздетых рук Оранта есть поистине «Воевода» для своих людей, самоотверженно принимающая на себя воинский труд заступничества за них, как Моисей принимал на себя бремя своего народа. И здесь еще раз приходится вспомнить античную эллинскую Премудрость — Афину, которая в Аттике носила наименование «Передового Бойца» (Ἀθηνᾶ Πρόμαχος, изображенная, между прочим, Фидием): афинский народ верил, что в битвах, угрожающих его существованию, Афина выйдет биться за него в передних рядах. Бранный труд Паллады переведен здесь в плоскость молитвенного усилия, в плоскость духовного, но не потерял существенных черт своего изначального характера[109]. Жест киевской Оранты духовен, но присутствующий в нем момент телесного усилия и воинской непреклонности делает изливающуюся в нем доброту очень несентиментальной и родственной по духу доброте воина. Такой должны были видеть свою небесную Заступницу воины из дружины Ярослава.

Вторая примечательная черта Оранты — ее пропорции. В. Н. Лазарев замечает относительно них: «Фигура Оранты... слишком коротка и приземиста. Голова (0,90 м) составляет лишь одну шестую часть фигуры. Нижняя часть последней (2,80 м) непропорционально коротка по отношению к размерам головы (1 : 3). Если бы мастер учел перспективное сокращение, то он должен был удлинить именно нижнюю часть фигуры, чего он как раз не сделал. Поэтому фигура и кажется такой короткой и большеголовой, что придает ей несколько архаический характер»[110]. В. Н. Лазарев отмечает большую одухотворенность в близкой иконографически и хронологически мозаике нарфика храма Успения в Никее[111]: но очевидно, что греки XI столетия, современники тончайших умозрений Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата, нуждались в ином образе божественного представительства, нежели спод-

[108] Исход, XVII, 11—12.

[109] Предположения о связи Оранты в русской иконографии с образом славянской «великой богини» с поднятыми руками (*Лазарев В. Н.* Указ. соч., стр. 30) сами по себе обладают скорее вероятностью, нежели необходимостью; но если идти глубже, то сама «великая богиня» восходит к тому же архетипу матриархальной хозяйки мира, селения и дома, что и Афина.

[110] Там же, стр. 100.

[111] Там же, стр. 101.

https://RodnoVery.ru

вижники Ярослава. Кто бы ни был родом мастер, создавший киевскую Оранту, он сумел проявить столько такта в понимании запросов и чаяний русских людей, что его творение стало не только фактом истории византийского искусства, но и страницей истории духовной культуры дружинной Руси. Лик Оранты, бодрственный и ясный, человечный и непреклонный, ее округлые сильные плечи, ее широкие ладони с не слишком удлиненными пальцами, ее надежные, устойчиво стоящие ноги, твердо прорисовывающиеся под широкими складками хитона — все это дает живой образ молодого киевского христианства, уже прикоснувшегося к глубинам эллинского умозрения, но еще простодушного и немного мирского по своему складу, еще не выстрадавшего трагической утонченности, здорового, бодрого и цельного. Позднее придет время для Богородиц, вытягивающихся вверх, как «светоприимная свеща». Для нашей эпохи был важнее другой образ из того же Акафиста, образ, который народная мысль связала с киевской Орантой: «Нерушимая Стена». Если бы одухотворенность Оранты была более монашеской и менее воинской, если бы ее фигура была более хрупкой и менее устойчивой, она не смогла бы являть столь важный для идеала Софии символ заградительной стены против сил разрушения, против «тьмы внешней»[112].

---

[112] Когда Н. И. Брунов («Киевская София — древнейший памятник русской архитектуры». — «Византийский временник», т. III. М., 1950, стр. 168) пытается описать эти эволюции в понимании символа Богоматери, он впадает в грубые неточности, вызванные невниманием к специфическому языку средневековой культуры. «В народе, — замечает он, — Богоматерь в конхе главной апсиды Киевской Софии называлась «нерушимая стена», чем подчеркивалось ее покровительство людям... Вследствие этого образ Богоматери утерял свой мистический характер (sic!) и приобрел черты здорового народного реализма. В XI в. главные храмы крупнейших городов Киевского государства — Киева, Новгорода, Полоцка — посвящаются Софии. Начиная с XII в., когда процесс феодального дробления в основном уже закончился, главные соборы Владимира и других городов посвящены Успению Богородицы... Богоматерь Успения — небожительница, уходящая из реального мира (sic!). Такое истолкование образа Богоматери характерно для феодальной аристократии, которая стремилась внедрять в народ свои отвлеченные (sic!) аскетические идеалы...» (стр. 168). Здесь, пожалуй, намечены какие-то тенденции исторического процесса, но они искажены до неузнаваемости. Что, кроме улыбки, могут вызвать слова об «уходе из реального мира», якобы составляющем главный смысл Успения, если мы потрудимся припомнить византийский тропарь этого праздника, принятый и русской церковью: ἐντῇ κοιμήσει τόν κόσμον οὐ κατέλιπες, Θεότοκε («во Успении мира не оставила еси, Богородице»)? Нужно же хоть самую малость считаться с тем, как понимали свою символику живые люди, этой символикой жившие! Слово «мистический» в том словоупотреблении, которое характерно для цитированного пассажа и, увы, до сих пор не имеет конкретно терминологического смысла и по сути дела выражает только безответственную аппеляцию к ассоциативной цепочке штампов, абстрагированных от всякой исторической действительности («мистическое» — «спиритуалистическое» — «отвлеченное» — «нежизненное» и т. д. и т. п.). Элементарный историзм требует от нас считаться с тем фактом, что в определенные эпохи мистические формы общественного сознания и «здоровый народный реализм» отнюдь не исключают друг друга. Далее, хотелось бы знать, каким социологическим анализом могут быть подтверждены утверждения о том, что «отвлеченные аскетические идеалы» были навязаны народу аристократией?

https://RodnoVery.ru

Третья примечательная особенность Оранты, опять-таки связанная с софийным кругом идей, — ее царственный наряд. Пурпурные сапожки были в Византии с античных времен регалией кесаря, так что простым людям было строго воспрещено носить обувь красного цвета[113]. Царственный пурпур кесарей облекает фигуру Оранты и в качестве мафория, а хитон ее препоясан красным поясом. Все это недвусмысленно указывает на тот аспект образа Богородицы, в силу которой Акафист обращается к ней: «честный венче царей благочестивых, ... царствия нерушимая стена»; это Та, чьей небесно-земной мощью «воздвижутся победы» и «низпадают врази»[114]. Через это Богородица соотнесена с идеей царской, Соломоновой Премудрости, которая собирает не только мысли — в упорядоченное учение, но и людей — в единомысленную общину, а земли — в округленную священную державу. Если русский, киевский князь может быть приравнен, по Илариону, к Давиду и Соломону, а по Нестору, к Константину Равноапостольному, то он имеет не меньшее, нежели они, право быть адептом этой Премудрости.

Итак, что же есть тот «град», о котором говорит надпись над апсидой? Когда В. Н. Лазарев, описав образ Богородицы — Оранты как символ Киева, замечает: «Огромная фигура Марии, украшавшая апсиду, имела и другое, узкоцерковное значение»[115], то эта формулировка, будучи верной в основном своем содержании, представляется неточной в акцентах, в модусе подхода к вещам. Проецирование на психику средневекового человека значимого для нас разделения на всенародно-политическое и «узко»-церковное само по себе есть уже модернизация. Дело идет не просто о двух понятиях — «город» и «церковь» — различенных по законам формальной логики и состоящих между собой в отношениях простой рядоположности, но о двух гранях единого и целостного символа[116], о двух членах иерархической «пропорции», как выражается Псевдо-Ареопагит, которые связаны если не тождеством, то отношением «единосущия». Киев времен Ярослава может осознавать себя тем самым богохранимым градом, о котором говорится в разбираемой цитате из псалма, лишь потому, что «Бог посреди него», что он несет некий смысл, который выше его самого и который явлен в его святынях. Но, с другой стороны, назначение киевских святынь носит весьма жизненный социальный характер: изливать скрытые в них святость, силу и смысл на город и населяющий этот город человеческий коллектив. Храм создан, по слову Илариона, «на святость и освящение граду». Богородица Оранта не просто молится, но молитвенным усилием своих воздетых рук сдерживает натиск враждебных сил, как Моисей в битве с амалекитянами. Слов нет, киевлянин XI столетия жил на земле и прежде всего думал о «благостоянии» своего земного града, о том, чтобы последний так же твердо стоял, как стоит на своих сильных ногах массивная фигура его «Нерушимой Стены». Но мы впадем в заблуждение, если

---

[113] Если подданный позднеримского кесаря или византийского василевса хотя бы у себя дома появлялся в пурпурных сапожках, его обвиняли в самозванстве.

[114] Акафист, икос 12 (о софиологическом содержании именно этого икоса см. выше в третьем разделе статьи).

[115] *Лазарев В. Н.* Указ. соч., стр. 29.

[116] Греческое слово σύμ-βολον (от συμ-βάλλω — «складываю воедино») буквально имеет смысл «сопряжения».

https://RodnoVery.ru

представим себе, что этот город был для него «просто городом». Мы впадем в заблуждение и в том случае, если будем думать, что земной город был для него всего лишь иносказательным образом небесного града. В первом случае мы подпали бы греху вульгаризаторства, во втором стали бы жертвами того «невежественного культа ...мистики, лишенного, как и само понятие мистики, всякого конкретного содержания», на который так жаловался в связи с истолкованием средневековой культуры один из самых тонких поэтических интерпретаторов последней[117]. Средневековый человек не был ни «материалистом», ни «спиритуалистом», и «горний» смысл его бытия существовал для него не где-то отдельно от «дольнего» смысла, но внутри этого последнего («неслиянно и нераздельно»). Притом так дело обстояло не только для ученых богословов, но и для некнижных людей, — с той само собой разумеющейся разницей, что первые понимали общее содержание своей эпохи с большей отчетливостью, а вторые довольствовались смутными и недифференцированными представлениями. Не следует забывать о том, что примитивный человек по общечеловеческим законам мифомышления, наблюденным у самых различных народов, усматривает в своем жилище и в своем селении явленный образ универсума[118]; и если у язычника есть свои способы закрепить подобное представление в мифе и обряде, то такая высокоразвитая религия, как христианство, поднимает это же самое представление на новую ступень и сообщает ему еще большую ясность. Всякий христианский город, сколь бы он ни был скромен, есть «икона» Рая, Небесного Иерусалима, устроенной Богом вселенной-ойкумены и всего мироздания. И если такой же иконой является вселенская Церковь как общность всех верующих, то это означает, что символы «града» и «церкви», однородные по своему смысловому наполнению, имеют тенденцию переливаться друг в друга, — что мы и наблюдаем в символике Оранты и надписи над ней.

Мы подходим к концу. О каких бы отдаленных предметах ни велась речь в нашей статье, ее подлинным предметом неизменно оставалась интересующая нас надпись. В свете истории софийной эмблематики становится понятным, что значат «Богородица», «город», «стена» и каким образом эти символы могут быть приравнены друг к другу. Становится понятным, что Богородица есть «град», ибо ее целомудрие символически связано с целостностью, неприступностью и упорядоченностью города[119]. Мы вспоминаем, что в византийском песнопении, дошедшем под именем Романа Сладкопевца, но, возможно, еще более древнем, Богородица именуется «двенадцативратным градом»

---

[117] *Мандельштам О.* Разговор о Данте. М., 1967, стр. 22.

[118] *Jung C. G.* u. *Kerényi K.* Einführung in das Wesen der Mythologie. Zürich, 1951.

[119] Рыцарская, воинская мораль средневековья охотно усматривает параллелизм между стойкостью ратника и самообузданием девственницы: в образе Жанны д'Арк западное средневековье явило тождество того и другого. Если Дева Мария есть «стена девам», то она же в силу особой поэтической логики есть «стена» и для девственного города, на чье девство посягает осаждающий его враг (поэтому же девственная Паллада хранила города языческой Греции, а неприступность языческого Рима была так связана с девственностью весталок). Стена города есть его «пояс» и одновременно его «венец» (то и другое — символы целомудрия).

https://RodnoVery.ru

Апокалипсиса (δωδεκάπυλε πόλις)[120], и перед нами вскрывается глубокая внутренняя необходимость той аналогии (снова Псевдо-Ареопагитова ἀναλογία!), которую Иларион в цитированном выше отрывке проводит между Богородицей и городом Киевом: «да еже целование Архангел даст Девици, будет и граду сему. К оной бо: радуйся, обрадованне, Господь с тобою! К граду же: радуйся, благоверный граде, Господь с тобою!»

И так возникает ответ на вопрос — что или кого подразумевает надпись над головой Оранты, в своей лаконичности вобравшая в себя итог тысячелетних путей самоосознания человека. Ὁ θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς: эти слова имеют в виду Богоматерь, но постольку, поскольку она есть Градодержица, более того, поскольку она есть Град, образ одухотворенного вещества, образ человеческой общности, воплощающей мировой смысл; церковную общину, но постольку, поскольку она устремлена к сопряжению небесного и земного; храмовое здание, но постольку, поскольку оно, будучи «иконой» космического Дома Премудрости, одновременно обращено к городу, сообщая ему смысловой устой и бодрую надежду на победу над видимыми и незримыми врагами; наконец, город, земной город Киев со всеми его нуждами, но постольку, поскольку внутри его земного бытия осуществляется сверхземной устрояющий замысел — Премудрости. В этом мире представлений духовность оборачивается материальной силой (вспомним смысл молитвенного стояния Оранты!), а материальная сила позволяет сбыться духовному смыслу. И для этого сопряжения, в котором горнее нисходит к дольнему, а дольнее восходит до горного, у русских адептов греко-христианского любомудрия было одно слово — София-Премудрость.

[120] *Cantarella R.* Poeti Bizantini..., t. I, p. 16.

https://RodnoVery.ru

В. М. Живов

Slavia Christiana и историко-культурный контекст
Сказания о русской грамоте

Сказание о русской грамоте представляет собою одно из тех периферийных (малых) произведений славянской письменности, интерпретация которых имеет тем не менее существенное значение для решения ряда важнейших проблем славянской литературной и культурной истории. В этом памятнике содержится краткий рассказ о происхождении славянской грамоты и славянской письменности и о ее древнейших судьбах. От того, как определяется место этого текста среди других произведений аналогичного содержания, зависит отношение к содержащимся в нем сведениям, его датировка и реконструкция тех исторических условий, которые вызвали его появление. Вопрос об этом памятнике много раз затрагивался в литературе, однако решался он обычно как вторичный, в контексте обсуждения более общих проблем или более значительных памятников. *Сказание* заслуживает, однако, специального внимания.

1. Текст *Сказания* публиковался неоднократно по разным спискам (см. литературу; *Добровский*, 1825, с. 118—119; *Востоков*, 1842, с. 758; *Бодянский*, 1855, с. 91—111; *Бодянский*, 1863, с. 31—32; *Беловский*, 1864; *Леонид*, 1887, с. 20; *Ягич*, 1896, с. 20—22; *Франко*, 1896, с. LXII—LXIII; *Лавров*, 1911, с. 149; *Лавров*, 1930, с. 36—37; *Климент Охридский*, III, с. 58—59), сводная публикация по шести спискам была сделана В. Ф. Марешем (*Мареш*, 1963).

Рукописная традиция *Сказания* является, однако, значительно более обширной (ср., в частности: *Никольский*, 1902, с. 102: *Иларий и Арсений*, II, с. 225—226: *Лавров*, 1930, с. XLIV; *Щапов*, 1959, с. 20), в настоящее время можно указать на пятнадцать списков этого памятника, и дальнейшие разыскания несомненно увеличат это число[1]. Привлечение новых списков позволяет иначе, чем В. Ф. Мареш, взглянуть на историю текста *Сказания* и рекон-

[1] Приношу глубокую благодарность А. А. Турилову, сообщившему мне ряд ценных библиографических и археологических данных, в частности, указавшему мне на некоторые из упомянутых ниже рукописей.

https://RodnoVery.ru

струировать архетип. В приложении к настоящей статье я даю такой реконструированный текст с указанием основных вариантов, и именно этот текст используется в дальнейшем в работе[2].

В разных списках *Сказание* представлено в разном объеме, и наблюдения над составом текста могут служить одним из главных обоснований для реконструкции его истории. В большинстве списков *Сказание* начинается со слов об успении св. Константина-Кирилла, «учителя словенску языку». Заглавная фраза сообщает о преставлении святого 14 февраля 869 г. (в некоторых списках дата искажена) и о том, что тело его было положено в церкви св. Климента в Риме. В некоторых списках эта фраза отсутствует (см. ниже).

Затем речь идет о происхождении «русской» грамоты. Говорится, что «рускыи языкъ ниоткуду же прия вѣры сея святыя и грамота руская никымъ же явлена, нъ токмо самѣмъ Богомь вседержителемь, Отцемь и Сыномь и Святымь Духомь. Володимеру Духъ Святыи вдохнул вѣру прияти, а крещение от грекъ и прочии нарядъ церковныи. А грамота руская явилася Богомь дана въ Корсуни русину, от неяже научися философъ Костянтинъ, и оттуду сложивъ и написавъ книгы рускимь языкомь». Сообщается, что «русин», который был учителем св. Кирилла, был первым христианином из русского народа, жил «постомь и доброю дѣтелью», в уединении, и никто не знал, откуда он.

Далее речь идет о моравской миссии св. Константина-Кирилла, о том, что его послал царь Михаил, что в этой миссии он «научи мораву и ляхы и чехы и прочая языки» и утвердил среди них «вѣру правовѣрную». Затем сообщается, что просветитель славян отправился в Рим, там разболелся, принял монашество и скончался. Далее следует пассаж о позднейших судьбах славянской книжности у западных славян: «Потомъ же многомъ лѣтомъ минувшемъ пришедъ Въитѣхъ въ мораву и въ чехы и въ ляхы, раздруши вѣру правую и рускую грамоту отверже, а латинску вѣру и грамоту постави и правыя вѣры иконы пож'же, а епископы и попы изъсѣче, а другия разгна. И иде въ проускую землю, хотя и тѣхъ въ вѣру привести, и тамо убиенъ бысть Въитѣхъ латинскыи пискупъ».

Как полагает В. Ф. Мареш (*Мареш*, 1963), основной текст *Сказания* на этом завершается, и эта точка зрения представляется мне убедительной. Далее в ряде рукописей (редакции А и В, см. ниже) следует рассказ о св. Владимире, о том, что он принес из Корсуни «вѣру и крещение, и грамоту и книги обретены, Евангелие и Псалтырь, и попы и климентовы мощи и вся сосуды церковныя, и иконы и крест». При этом Владимир сопоставляется с Моисеем и говорится, что он был «вторыи Костянтинъ въ рускои земли». Завершается эта часть молитвенным обращением к святым царям Константину и Владимиру.

Есть основания думать, что соединение двух фрагментов (основного фрагмента и фрагмента о Владимире) имеет позднейший характер. Текстологический анализ показывает вместе с тем, что это соединение предшествовало

[2] Поскольку далее используется реконструированный текст, а не конкретные списки, я при цитировании существенно упрощаю орфографию, имея в виду, что читатель может воспользоваться приложением. Орфография сохраняется при цитировании отдельных рукописей.

https://RodnoVery.ru

включению объединенного текста в хронографическую Палею (наиболее ранний список — *Хронограф* 1494 г.). Terminus ante quem для объединенного текста устанавливается на том основании, что второй фрагмент (т. е. объединенный текст) послужил источником для жития св. Владимира, список которого содержался в Мусин-Пушкинском сборнике 1414 г. (*Никольский*, 1902, с. 103—106; ср.: *Шахматов*, 1908, с. 1039—1040; *Бугославский*, 1925, с. 121; текст жития Владимира см.: *Зимин*, 1963; ср.: *Срезневский*, 1893). Формирование объединенного текста и его использование в *Житии* разделено каким-то количеством промежуточных списков, что позволяет датировать возникновение объединенного текста временем не позднее середины XIV в.

В большинстве списков *Сказание* начинается словами о смерти св. Константина-Кирилла в Риме. Эти слова побуждают рассматривать его как чтение на память успения св. Кирилла. Трудно, однако, думать, что *Сказание* было создано именно как такое чтение. В чтении на память апостола славян были бы совершенно неуместны и фразы о том, что русский народ получил веру и грамоту непосредственно от Бога, а Владимир был научен Св. Духом принять крещение от греков, и отрывок о св. Войтехе. Невозможно вместе с тем рассматривать эти неподходящие части текста как позднейшие дополнения — трудно вообразить, при каких обстоятельствах в рассказ, описывающий жизнь св. Кирилла и посвященный его памяти, могли бы быть внесены вовсе посторонние для этой темы сведения. Более правдоподобно, что *Сказание* первоначально было создано в ином качестве и приспособлено к функции чтения лишь позднее.

Рассмотрение состава *Сказания* позволяет выделить четыре основных редакции текста. В качестве параметров такого выделения выступают следующие признаки: наличие/отсутствие заглавной фразы о преставлении св. Кирилла, объединение/отсутствие объединения *Сказания* с фрагментом о св. Владимире, полный/редуцированный в конечной части текст молитвы, обращенной к святым цесарям Константину и Владимиру (для «объединенного» текста).

Редакция А. («Палейная»). Наличествует заглавная фраза о преставлении св. Кирилла, имеется фрагмент о св. Владимире, текст молитвы редуцирован в конечной части. Редакция представлена списками: А1 — Палея XVII в. из собрания РГБ (Р 456 — ср.: *Востоков*, 1842, с. 758), А2 — Креховская Палея XV—XVI вв. (Кр. П. — *Франко*, 1896), А3 — Псковская Палея 1494 г. из собрания РГБ, Рум. 453 (П 1494 — *Добровский*, 1825, с. 118—119), А4 — Псковская Палея 1517 г. из собрания РГБ, Унд. 719 (П 1517). Протограф этой редакции послужил источником для жития св. Владимира.

Редакция В. Наличествует заглавная фраза о преставлении св. Кирилла, имеется фрагмент о св. Владимире, текст молитвы не редуцирован в конечной части. Редакция представлена списками: В1 — сборник из собрания БАН, Арханг. Д 24 (БАН — *Климент Охридский*, III, с. 58—59), В2 — сборник XVII в. из собрания ГИМ, Син. 354 (Син. — *Ягич*, 1896, с. 20—22). К этой же редакции по характеру вариантов должен быть отнесен и сборник последней четверти XVI в. из собрания РГБ, ф. 152, № 8 (Лук. — ср.: *Щапов*, 1959, с. 20), в котором подверглись сокращению отрывок о св. Войтехе и фрагмент о св. Владимире. Особая близость этого списка к тексту Син. побуждает выделить их в отдельную группу (Е).

https://RodnoVery.ru

Редакция С. Наличествует заглавная фраза о преставлении св. Кирилла, отсутствует фрагмент о св. Владимире. Редакция представлена списками: С1 — сборник второй четверти XVI в. из собрания РГБ, ф. 218. № 1132 (РГБ — в этом списке подвергся сокращению фрагмент о св. Войтехе), С2 — сборник 1698 г. из собрания Пушкинского Дома 1 114. 143 (F 3п) (Пуш. — *Мареш*, 1963).

Редакция D. Отсутствует заглавная фраза о преставлении св. Кирилла, отсутствует фрагмент о св. Владимире. Редакция представлена списками: D1 — сборник конца XV — начала XVI в. из собрания Архангельской духовной семинарии (Арх. — копия: РГБ, ф. 36, папка 2, ед. хр. 11), D2 — сборник последней четверти XV в. из собрания РГБ, МДА № 19 (МДА — *Бодянский*, 1863, с. 31—32: *Леонид*, 1887, с. 20), D3 — богослужебный сборник начала XVI в. из собрания РГБ, Троицк. № 647 (Тр. — ср.: *Иларий и Арсений*, II, с. 225—226)[3].

Анализ вариантных чтений в общем подтверждает предложенное выше распределение списков. Во всяком случае, он позволяет выделить как обособленные группы редакции А и D, а также группу Е (Син. и Лук.). Что касается редакций В и С, то они не выделяются с такой же четкостью. Для редакции С это, видимо, обусловлено тем, что оба списка, представляющие данную редакцию, обладают существенными дефектами: в списке РГБ отсутствует завершающая часть *Сказания*, список Пуш. характеризуется множеством свойственных лишь ему инноваций (искажений), и это не позволяет реконструировать архетип редакции. Аналогичные соображения распространяются и на редакцию В[4].

---

[3] С тремя рукописями, содержащими Сказание, я при подготовке настоящей статьи ознакомиться не смог. Это Палея из Погодинского собрания (ГПБ. Погод. 1435. л. 441—445), сборник XVI в. из собрания МГА МИД (РГАДА. ф. 181. № 478/958 — ср.: *Никольский*, 1902, с. 102) и сборник второй половины XVI в. из Хлудовского собрания (ГИМ, Хлуд. 147 — ср.: *Лавров*, 1930, с. XLIV).

[4] Остановлюсь еще на некоторых параметрах кодикологического характера. Наиболее частым конвоем *Сказания* является ряд статей, связанных с Кириллом Философом: статья о создании славянской грамоты (нач.: В лѣто ≠ сѵ̄тг. Костянтин Философ нарицаемый Кирил сотворил грамоту словенским языком гл҃емую литицу), Азбучная молитва (нач.: Сице рече сѵ̄тыи Кирил. Аз словом сим молю ся Богу), Беседа Философа (нач.: Потом же мало лѣт мину, кр҃щена бысть земля руска). В сочетании с этими статьями *Сказание* встречается во всех палейных списках (ср.: *Куев*, 1969, с. 293), а также в списках БАН и РГБ; таким образом, в данном контексте *Сказание* представлено в трех редакциях (А, В, С). В принципе это позволяет предположить, что данные тексты образуют единую совокупность в достаточно ранний период, ранее того времени, когда возникает «объединение» редакции *Сказания* (архетип редакций А и В).

В двух списках редакции В (Син. и Лук.), а также в списке из Хлудовского собрания наше *Сказание* помещено непосредственно вслед за сказанием черноризца Храбра. Если принимать высказанную выше гипотезу о достаточно раннем соединении нашего *Сказания с* указанными выше статьями «кирилловского» цикла, то его сочетание со статьей Храбра следует рассматривать как позднейшее; *Сказание* при этом было извлечено из описанной выше совокупности памятников и присоединено к трактату Храбра как произведение, содержащее дополнительные сведения о происхож-

https://RodnoVery.ru

Итак, текст *Сказания* имеет достаточно развернутую историю, причем основные ее моменты приходятся на время до XV в. Хотя четкие хронологические указания здесь отсутствуют, наиболее правдоподобным кажется достаточно древнее происхождение памятника (по крайней мере, до середины XIV в.). На это указывают и отдельные черты языка. Хотя во всех списках в той или иной степени отразилась новая орфография, сформировавшаяся в результате второго южнославянского влияния, такие формы как **преже** (не **прежде**), **Володимеръ** (не **Владимеръ**), сохранившиеся в списках разных редакций, указывают на то, что памятник был создан до второго южнославянского влияния. На архаичность текста указывают и многочисленные нечленные формы прилагательных (ср. особо дат. мн. **многомъ**), и местоимение **тъ**, сохраненное в ряде списков, и союз **нъ** (Арх.)[5] Вывод об относительной древности памятника существен, как будет видно из дальнейшего, и для его исторической интерпретации.

2. В основной части *Сказания* рассказывается, как уже говорилось, о происхождении славянской грамоты, «обретение» которой связывается с пребыванием св. Кирилла в Корсуни, о моравской миссии, в результате которой славянская грамота и правая вера были восприняты мораванами, ляхами, чехами и многими другими народами, о кончине св. Кирилла в Риме и о дальнейшей судьбе славянской грамоты у тех же западных славян (мораван, ляхов и чехов) — об изничтожении плодов деятельности св. Кирилла латинянином Войтехом. Как бы мы ни рассматривали источники этого памятника (см. ниже), очевидно, что специальное внимание уделяется здесь западным славянам, причем события их истории рассматриваются с точки зрения адепта православия.

Соответственно, вопрос об интерпретации *Сказания* входит в проблематику западнославянско-русских религиозно-литературных связей. Соотнося *Сказание с* притоком на Русь церковнославянской литературы западнославянского (прежде всего, чешского) происхождения, исследователи рассматривали в этом контексте и наш памятник (ср.: *Соболевский*, 1906, с. 428; *Соболевский*, 1910. с. 108—109; *Флоровский*, 1935, с. 147—150; и т. д.). От того, какое

дении славянской письменности и ее дальнейших судьбах у восточных и западных славян.

Списки редакции D имеют иное окружение. В двух списках (Арх. и МДА) *Сказание* помещено сразу же вслед за пространным житием Кирилла, в одном (Тр.) — в окружении богослужебных текстов, не имеющих отношения ни к кирилло-мефодиевой, ни к свято-владимирской проблематике. В последний сборник *Сказание* попадает, видимо, случайно, тогда как соединение его с житием Кирилла скорее всего является неслучайным. Как бы то ни было, само обособление списков группы D как особой редакции носит, очевидно, достаточно архаический характер.

[5] Ср. замечание А. И. Соболевского: «В заключение замечание о языке полной Палеи. Те места ее текста, которые можно считать принадлежащими ее составителю, имеют в себе такие формы, слова и обороты, которые для автора XIV—XV веков почти невероятны. Не распространяясь об этом, мы приведем лишь одну фразу из рассказа об изобретении славянской азбуки русином в Корсуне: тъ единъ отъ руска языка явися преже крестьяный и не вѣдомь никимъже, откуду есть былъ» (*Соболевский*, 1906, с. 431).

https://RodnoVery.ru

место отводилось ему в этом контексте, зависело решение многих принципиальных вопросов.

Так, в частности, А. А. Шахматов считал, что *Сказание* являлось частью не дошедшего до нас западнославянского исторического сочинения; другие части этого же сочинения отразились в *Повести временных лет* в начальном фрагменте о расселении славянских народов и в *Сказании о преложении книг* под 898 г. (*Шахматов*, 1908а, с. 179—180, 187—188; *Шахматов*, 1940, с. 86—87). Данная вставка в *Повести временных лет* была сделана, согласно А. А. Шахматову, Сильвестром в 1116 г. Рассмотрение нашего *Сказания* как части более крупного памятника западнославянского происхождения давало основания и для его датировки, и для оценки сообщающихся в нем сведений, и для реконструкции того историко-культурного контекста, в котором он является на русской почве. Верхний предел задается использованием памятника редактором русского летописного свода и тем обстоятельством, что у западных славян (чехов) такое сочинение не могло быть создано позднее 1096—1097 г., когда подвергалась разгрому славянская традиция в Сазавском монастыре. Вместе с тем этот памятник не мог возникнуть ранее 1030-х годов, когда в результате деятельности св. Прокопа (основание Сазавского монастыря) в Чехии вновь развивается церковнославянская словесность (после разорения, учиненного, согласно нашему *Сказанию*, св. Войтехом).

При таком построении к указанному периоду (1030—1090-е годы) оказывается отнесенной и та «славянофильская» идеология, которая выразилась в *Сказании о преложении книг* и вводных словах *Повести временных лет*. Какие именно моменты могли вызвать к жизни данную идеологию в этот период, А. А. Шахматов не объясняет. Ее развитие было бы естественно связывать с распространением христианской миссии у славян, т. е. в конечном счете с разрастанием кирилло-мефодиевской традиции. На этом пути, однако, стоит «разорение» при Войтехе, и остается совершенно неясным, что могло способствовать появлению или восстановлению данной идеологии в XI в. (на фоне, в частности, достаточно сложных отношений между Чехией и Польшей). В результате, русско-западнославянские религиозные и литературные связи оказываются кратковременным эпизодом (середины и второй половины XI в.), имеющим лишь второстепенное значение как для истории западнославянского, так и для истории восточнославянского христианства.

Одним из частных следствий данного построения должно стать и отрицание подлинности *Легенды Кристиана* (ср.: *Кралик*, 1963, с. 184—188). Поскольку труд Кристиана посвящен св. Войтеху, а сам Кристиан выступает как его родственник и единомышленник, свидетельство нашего *Сказания* вступает в противоречие с подлинностью *Легенды:* похвала славянской книжности, содержащаяся в *Легенде,* не могла возникнуть в период, когда эта книжность уничтожалась, и быть посвящена ее главному гонителю. Отрицание подлинности Кристиановой *Легенды* уничтожает еще одно звено, которое могло бы связывать кирилло-мефодиевскую традицию с идеологией славянского христианского единства, обнаруживающейся в выделенных Шахматовым фрагментах *Повести временных лет.*

Как можно видеть, принципиальное значение имеет сообщение о св. Войтехе. Именно доверие к этому сообщению является ключевым моментом в реконструкции западнославянско-русских связей, в установлении исто-

https://RodnoVery.ru

рического контекста выразившейся в соответствующих литературных памятниках идеологии. Эта реконструкция предопределяет, в свою очередь, и интерпретацию *Сказания о русской грамоте*, и его датировку. Так обстоит дело у Шахматова. Та же взаимосвязь, хотя и с другими выводами, имеет место и в построении Н. К. Никольского.

Так же, как и А. А. Шахматов, Н. К. Никольский рассматривает обсуждавшиеся выше фрагменты *Повести временных лет* как остатки исторического сочинения западнославянского происхождения. Поскольку он, основываясь на *Сказании о русской грамоте*, рассматривает период конца X — начала XI в. как время гибели славянской книжности, он относит источник вставок в *Повесть временных лет* ко времени до Войтеха. Отсюда и возникает его гипотеза о поляно-русском летописании, которое взаимодействовало с западнославянским и позднее отразилось в *Повести временных лет*. Интенсивное русско-западнославянское взаимодействие приходится при такой концепции на X в., тогда как «после Адальберта Войтеха (ум. в 997 г.) западное славянство перестало быть с нею [с поляно-русью — *В. Ж.*] единоверным и вскоре заменило славянскую грамоту латинской» (*Никольский*, 1930, с. 48). *Сказание о русской грамоте* отрывается при таком построении от источника *Повести временных лет*, и Никольский относит его к концу XI—XII в. (там же, с. 79 — 82, ср. еще ниже). В рамках данной концепции славянофильская идеология фрагментов *Повести временных лет* получает естественную связь с кириллометодиевской традицией (там же, с. 12—18); вместе с тем не менее естественные связи этой идеологии с позднейшим религиозно-литературным взаимодействием западных славян и Руси оказываются разорванными, хотя, казалось бы, именно на этой основе следовало бы объяснять переход культа свв. Вячеслава и Людмилы в Россию, а свв. Бориса и Глеба к западным славянам[6].

3. Как можно видеть, и построение Шахматова, и построение Никольского страдают тем недостатком, что они расчленяют историю западнославянских-русских религиозно-литературных связей на две части, естественная связь между которыми оказывается утерянной. Это приводит к ряду неясностей в вопросе о появлении и преемственности той идеологии славянского христианского единства, которая отразилась в чешских (например, *Легенда Кристиана)* и в русских (фрагменты *Повести временных лет)* памятниках. Единственным основанием для такого разрыва служит сообщение *Сказания о русской*

[6] У Н. К. Никольского, равно как и у ряда других авторов, оказываются смешанными три в корне различных аспекта, существенных для истории христианства у славян: представление о единстве веры, общность юрисдикции и общность церковного (литургического) языка. Говоря о разрыве западного славянства с Русью «после Адальберта Войтеха», Н. К. Никольский не уточняет, что именно произошло в каждом из этих аспектов. Понятно, что единства юрисдикции не было и до этого, единство же веры сохранялось в принципе до 1054 г. (без особых доказательств нельзя предполагать, что представление об этом единстве перестало быть актуальным для славян еще до официального разрыва). Что касается церковнославянского как литургического языка, то и здесь категорическое утверждение Н. К. Никольского нуждается по крайней мере в оговорке о церковнославянской традиции в Сазавском монастыре.

https://RodnoVery.ru

грамоте о св. Войтехе. Уже одно это заставляет усомниться в достоверности данного сообщения.

Между тем со времени Шахматова и Никольского появилось много работ, в которых даются совсем иные оценки славянской книжности у западных славян и, в частности, места св. Войтеха в истории (ср., например: *Дворник*, 1933; *Дворник*, 1954; *Дворник*, 1970; *Халоупецкий* 1934; *Халоупецкий* 1950; *Вашица*, 1940; *Холинка*, 1947; *Вейнгарт*, 1949; *Якобсон*, 1954; *Флоровский*, 1958; *Кралик*, 1963; *Вечерка*, 1963 и др.). Эти исследования показали, что св. Войтех никоим образом не был разорителем славянской книжности. Нет оснований думать, что во время его правления был какой-либо перерыв в развитии славянской традиции. Напротив, представляется вероятным, что эта традиция приобрела в данный период новый центр в основанном св. Войтехом Бжевновском монастыре. В этом контексте находит себе естественное объяснение и предание, связывающее с именем св. Войтеха авторство древнейших западнославянских духовных песнопений, носящих отпечаток кирилло-мефодиевской традиции, — чешского "Hospodine pomiluj ny" и польского «Bogurodzica» (*Дворник*, 1954, с. 337—338; *Гавранек*, 1956; *Кралик*, 1963, с. 188; *Рацек*, 1965; ср.: *Кралик*, 1968, с. 70—87; ср. обзор литературы, относящейся к польской церковнославянской традиции: *Кумор*, 1982; см. еще: *Стендер-Петерсен*, 1964).

Неадекватное понимание судеб кирилло-мефодиевской традиции у западных славян было в значительной степени обусловлено предвзятыми представлениями о характере византийской, латинской и славянской духовности в IX—X вв. Эти представления, согласно которым в Византии безоговорочно принимали литургическое разноязычие, а Рим настаивал на универсальности латыни, допуская славянский лишь для временного использования в миссионерских целях (как "lingua d'apostolato", по формулировке Р. Пиккио — *Пиккио*, 1983), согласно которым обряд (греческий или латинский) был непосредственно связан с юрисдикцией, а литургический язык существенно зависел от обряда, — эти представления в определенной мере анахронистичны (ср. заслуживающую внимания ревизию этих взглядов в работах В. Вавржинка: *Вавржинек*, 1963; *Вавржинек*, 1978). Восприятие этих отношений как не допускающей отклонения схемы отражает то положение, которое сложилось после разделения церквей в 1054 г., после грегорианской литургической реформы, после утверждения православия в славянских землях как равноправного партнера православия византийского, после Тридентского собора и т. д. Для периода же конца IX — начала XI в. эти представления требуют весьма существенных оговорок, поскольку, например, они никак не могут быть согласованы с политикой Renovatio Romani Imperii, проводившейся Оттоном III и папой Сильвестром II и испытавшей значительное влияние византийских культурно-политических моделей, равно как и со многими традициями, на которые эта политика опиралась (развитие славянской литургии именно в рамках римской юрисдикции, взаимодействие римской духовности X в. с духовностью греческих монастырей Южной Италии и т. д.). В этих условиях церковная политика Рима может достаточно сильно расходиться с устремлениями немецких кафедр, рассчитывающих на восточную экспансию.

https://RodnoVery.ru

На фоне этого сложного сплетения идей и традиций и должны реконструироваться церковно-политические взгляды св. Войтеха. Характеристика его как «представителя немецко-латинского религиозно-церковного сознания» (*Флоровский*, 1935, с. 148) представляется явной несообразностью — у нас нет никаких оснований для того, чтобы приписать ему экспансионизм, свойственный определенной части немецкого духовенства[7]. Церковно-политические убеждения св. Войтеха ни в каких источниках не декларируются, поэтому для реконструкции его взглядов основанием могут быть лишь значимые моменты его биографии — те моменты, которые так или иначе указывают на его духовную и культурно-политическую ориентацию. Это особенно важно, поскольку именно с деятельностью св. Войтеха связан существенный этап развития западного христианства в Средней Европе (в частности, создание епархий римской юрисдикции в Польше и Венгрии), и понимание позднейших процессов зависит от реконструкции той идеологии, которою этот этап определялся.

Представляется, что для характеристики мировоззрения св. Войтеха определяющее значение имеют не годы его учения в Германии, а его связи с Римом и вообще Италией: будучи епископом пражским, он был вместе с тем монахом монастыря св. Алексея и св. Бонифация в Риме. Свое первое путешествие в Италию он совершает в 983 г., когда получает в Вероне свое епископское поставление; еще ранее, видимо, он испытывает влияние идей монашеского возрождения, связанных с клюнийским движением, и можно предположить, что поездка в Италию это влияние укрепила (ср.: *Власто*, 1970, с. 102). В 989 г. св. Войтех оставляет Прагу и вместе со своим братом Радимом (Гауденцием) бежит в Италию, собираясь совершить паломничество в Святую Землю. Однако, встретившись в Кассино со св. Нилом, игуменом греческого монастыря в Валлелуче, он решает обратиться к монашеской жизни и просит св. Нила принять его в свой монастырь (*Иоанн Канапариус* —

[7] Таким основанием, конечно, не может быть его обучение в епископской школе в Магдебурге или его связь с Адальбертом Магдебургским или Детмаром, первым епископом Праги. Радикальный немецко-латинский экспансионизм не был свойствен ни одному из этих деятелей, и, видимо, можно согласиться с А. П. Власто в том, что образование св. Войтеха в Магдебурге «не создало у него сильной немецко-латинской направленности» (*Власто*, 1970, с. 102). Его назначение в Прагу в качестве потенциального преемника Детмара в результате соглашения между Болеславом и Оттоном II было вызвано чисто политическими причинами (епископ из рода Славников как гарантия против усиления власти князя Пржемысловича) и не имело отношения к его церковно-религиозной ориентации. В этом плане и представляется необоснованным убеждение в том, что «Войтех был несомненно представителем немецко-латинского религиозно-церковного сознания, а славянская религиозная традиция не встречала с его стороны ни признания, ни снисхождения, в основании его напряженных отношений с пражской средою лежал, по-видимому, как религиозно-моральный..., так и церковно-национальный момент» (*Флоровский*, 1935, с. 148). В этой характеристике явно сказывается то давление позднейших представлений о православии и католичестве, о котором было сказано выше. Показательно, что в более поздней работе А. В. Флоровский смотрит на св. Войтеха существенно иным образом (*Флоровский*, 1958, с. 226—227), однако сформировавшиеся ранее предубеждения продолжают влиять на его концепцию (см. ниже).

https://RodnoVery.ru

MGH, SS, IX, с. 586—587); это желание вступить в греческий монастырь весьма показательно для характеристики духовной ориентации св. Войтеха[8]. Св. Нил отсылает его в монастырь св. Алексея и св. Бонифация в Риме, где Войтех со своим братом и принимает монашество в 990 г. Все последующие годы св. Войтеха связаны с этим монастырем. Отсюда он вновь отправляется в Прагу в 992 г. по требованию майнцского архиепископа, сопровождаемый двенадцатью монахами, своими собратьями. Сюда он вновь возвращается в 995 г. после разрыва с Болеславом, и отсюда же летом 996 г. он едет с миссией к пруссам в качестве епископа in partibus infidelium; проповедуя пруссам, он и принимает мученическую кончину 23 апреля 997 г., и после этого практически сразу же следует его канонизация. В своей духовной истории Войтех принадлежит к тому сонму святых, которые были взращены монастырем св. Алексея и св. Бонифация — Бароний недаром называл его в своих Анналах "Hortus sanctorum" (*Бароний*, XVI, с. 239).

Что же представлял собой этот монастырь? Монастырь был основан греком Сергием, православным архиепископом Дамаска, который был изгнан из своей епархии и в 977 г. прибыл в Рим (*Гамильтон*, 1965). Папа Бенедикт VII выделил ему место для монастыря на Авентиском холме рядом с церковью Бонифатия (Бонифация) Тарсийского. Поскольку прибывших с Сергием греческих монахов было недостаточно для того, чтобы образовать полноценную монашескую общину, Бенедикт VII предложил соединить под руководством Сергия смешанную общину из монахов греческого и латинского обряда. Сергий выбирает в качестве патрона монастыря св. Алексия Человека Божиего, и такой выбор как бы символизирует соединение в этой обители восточного и латинского начал (именно отсюда, между прочим, и распространяется на Западе культ св. Алексея). Св. Бруно Кверфуртский в своем *Житии св. Войтеха* говорит о создании монастыря: «Лучшие из греков пришли в него и столь же достойные латиняне. Для первых их предводителем или вождем был благочестивый Василий, для последних же — великий Бенедикт (MGH, SS, IV, с. 603). Отсюда ясно, что монастырь жил по двойному уставу: греки по уставу св. Василия Великого, латиняне — по уставу св. Бенедикта Нурсийского, утвердившемуся среди римского монашества после клюнийской реформы. Можно предположить, что в монастыре имело место как литургическое двуязычие, так и биритуализм, т. е. служба отправлялась и по греческому и по латинскому чину, и на греческом и на латинском языках. Связи с греческой традицией поддерживались постоянными контактами с греческими монастырями Италии (в частности, с уже упоминавшимся св. Нилом, направившим в Рим св. Войтеха).

Благодаря усилиям аббата Льва, преемника архиепископа Сергия, и ряду исторических обстоятельств, монастырь св. Алексея и св. Бонифация становится одним из самых процветающих и влиятельных в Риме (см.: *Гамильтон*, 1965, с. 272—282). Это обусловливает приток в монастырь выдающихся духовных деятелей как греческого, так и латинского обряда (в числе последних был и св. Войтех). В силу этого здесь имело место взаимодействие разных духовных традиций, что приводило к их взаимному обогащению, к религи-

[8] Это обстоятельство не менее значимо и для понимания той неоднозначности в отношениях юрисдикции, обряда и языка в X в., о которой говорилось выше.

https://RodnoVery.ru

озной терпимости и сознанию христианского единства, перекрывающего разность в языке и обряде. Как пишет Б. Гамильтон, «dialogue between men of such different backgrounds as the Calabrian Greek Gregory, the German-educated Slav Adalbert, and the Roman-born count of the Campagna produced a breadth of vision, tolerance of diversity, and the grasp of practical detail unusual in a cloistered community. It was these gifts which enabled the monks of S. Alessio to make a valuable contribution to the life not merely of Rome, but of the whole Latin Church» (там же, с. 291). Можно предполагать, в частности, что особый духовный опыт этого монастыря, находившегося под специальным покровительством Оттона III, имел определенное значение в формировании церковной и религиозно-культурной политики этого императора (Renovatio Romani Imperii) и что вместе с тем его общине отводилась существенная роль в осуществлении данной политики. В этом плане весьма показательно, что монастырь св. Алексея становится основным центром подготовки высшего духовенства для славянских областей (там же, с. 295—300).

Естественно думать, что духовность, сложившаяся в монастыре св. Алексея, и была основой той системы взглядов, которой руководствовался св. Войтех. Благодаря деятельности св. Войтеха и круга близких к нему лиц, прямо или косвенно связанных с монастырем св. Алексея, это направление духовности утверждается в Средней Европе на рубеже X—XI вв. и господствует здесь, видимо, в течение нескольких десятилетий. Оно создает почву для усвоения кирилло-мефодневских традиций, равно как и результатов позднейшей миссионерской деятельности в этом регионе византийского духовенства, подчиненного константинопольскому патриарху. Это же направление духовности создает почву и для западнославянско-русских религиозных контактов.

Действительно, первым епископом Гнезно и главою самостоятельной польской церкви становится Радим-Гауденций, брат св. Войтеха и монах того же монастыря св. Алексея. Это поставление совершается при поездке в Польшу Оттона III в рамках его церковно-государственной политики. Следует думать, что Гауденций придерживался тех же религиозных принципов, что и его брат. Как уже говорилось, из монастыря св. Алексея св. Войтех приводит с собой монахов в основанный им в 993 г. Бжевновский монастырь, посвященный Богородице и свв. Бенедикту, Бонифацию и Алексею (*Фойгт*, 1898, с. 84—85). Этот монастырь был, видимо, центром, сохранявшим войтеховские традиции в Чехии (ср. еще о возможной роли св. Войтеха и Бжевновского монастыря в распространении культа св. Вячеслава — *Кралик*, 1968; ср. также: *Людвиковский*, 1978, с. 131—132). Можно думать, что в нем имело место церковнославянско-латинское литургическое двуязычие, которое выступало как реплика греческо-латинского литургического двуязычия в монастыре св. Алексея; здесь, однако, скорее всего отсутствовали условия для воспроизведения биритуализма римского монастыря.

Возможно вместе с тем, что и биритуализм монастыря св. Алексея также имел свое продолжение в Средней Европе. В рамках уже упоминавшейся церковно-государственной политики Оттона III учреждается и самостоятельная венгерская церковь, во главе ее становится Анастасий, ученик св. Войтеха и монах Бжевновского монастыря (возможно, — его первый настоятель — *Фойгт*, 1898, с. 85). При этом, однако, в Венгрии остается и греческое духовенство, возглавлявшее прежнюю византийскую миссию в этой

https://RodnoVery.ru

стране. Восточный и западный обряд мирно сосуществуют при дворе Стефана I, в частности, Стефан основывает греческий монастырь Божией Матери в Вешпреме, наделяя его дарами и привилегиями (*Моравчик*, 1970, с. 111—113). Как отмечает Г. Моравчик, анализируя *Наставления* Стефана своему сыну, это сочинение «shows that king István regarded the Greek and Latin worlds as coexistent but not as conflicting» (там же, с. 113). Такое отношение сохраняет свою значимость и при преемниках Стефана. Так, Эндре (Андрей) I, много лет проведший в России, крещенный в Киеве и женатый на Анастасии Ярославне (дочери великого князя Ярослава), основывает в Вышеграде монастырь, придерживающийся восточного обряда и живущий по уставу св. Василия Великого; наряду с местными монахами (восточного обряда) в него вступают, видимо, русские иноки, прибывшие с Анастасией. В 1055 г. в этом же монастыре поселяются в качестве гостей сазавские монахи (латинского обряда), изгнанные из Чехии (там же, с. 113—114). Во время их пребывания в Вышеградском монастыре (1055—1061 гг.) здесь, видимо, имеет место биритуализм того же типа, который наблюдается в монастыре св. Алексея, и не исключено, что римский монастырь служил прецедентом для вышеградской общины (ср.: *Книежа*, 1964, с. 206, 208—209)[9]. Именно биритуализм такого рода мог служить основанием для проникновения в венгерский миссал отдельных элементов восточного обряда и восточного календаря (см.: *Моравчик*, 1970, с. 118).

Итак, связь св. Войтеха с монастырем св. Алексея и характер деятельности его учеников дают достаточно четкие свидетельства о мировоззрении пражского епископа. Они показывают, что св. Войтеху была свойственна религиозная терпимость и широта взгляда на разнообразие христианских традиций. В этой перспективе рассматривает он, видимо, и судьбы славянских церквей. Его целью, равно как и целью его учеников, была не религиозно-культурная экспансия, ригористически насаждающая единую немецко-латинскую модель, а создание под римским началом религиозно-культурной общности христианского славянства (Slavia Christiana). В этой общности должны были соединиться разные духовные традиции: римско-латинской духовности предстояло здесь мирно сочетаться с достижениями византийских миссий и с кирилло-мефодневской традицией. В принципе такая система церковно-политических взглядов может рассматриваться как развитие идей славянских апостолов. Действительно, можно полагать, что и в замысел Кирилла и Мефодия входило не просто обращение славян в христианство и их духовное просвещение, но и формирование самостоятельной славянской христианской культуры, славянской христианской общности; эта цель и делала актуальной задачу создания особой славянской книжности и славянского богослужения, дабы и славяне оказались в числе великих народов, «иже славеет бо своим езыком» (как сказано в *Житии Константина*, гл. XIV — см.:

[9] Как полагал И. Книежа (*Книежа*, 1942; *Книежа*, 1964, с. 208—209), именно к пребыванию сазавских монахов в Вышеграде относится возникновение *Пражских листков*, содержащих вечерню по восточному обряду и в то же время показывающих несомненные признаки чешского извода церковнославянского языка. Если принять это предположение, *Пражские листки* оказываются памятником того контакта двух обрядов, который имел место в вышеградской общине.

https://RodnoVery.ru

Мареш, 1970; *Вавржинек*, 1978; *Вавржинек*, 1982, с. 29—30). Отношения Кирилла и Мефодия с Римом показывают, что подобная цель ни в коей мере не предполагала противостояния латинскому христианству.

В этом контексте естественно прочитываются и идеи Кристиана. *Легенда Кристиана* как раз и может служить одним из наиболее ярких свидетельств актуальности описанной системы взглядов в конце X в. и соотнесенности этой системы с кирилло-мефодиевской традицией[10]. Вполне понятным в данной перспективе становится и посвящение этой легенды св. Войтеху, который, видимо, знал ее текст и был согласен с ее идеями (ср.: *Дворник*, 1970, с. 215).

Надо думать, что эта идеология лежала в основе западнославянско-русских религиозных контактов (ср.: *Дворник*, 1954) и была в существенной мере воспринята на Руси. О том, что описанная система взглядов могла сохраняться в Чехии (в Сазавском монастыре) вплоть до конца XI в., свидетельствует реконструируемый чешский источник *Сказания о преложении книг* на славянский язык, создание которого следует относить, как показал Б. Н. Флоря, «к последним десятилетиям существования Сазавского монастыря как центра славянской письменности — к 80-м — нач. 90-х гг. XI в.» (*Флоря*, 1985, с. 127)[11]. Включение этого *Сказания в Повесть временных лет* отчетливо показывает, что представление о Slavia Christiana как религиозно-культурной общности было вполне усвоено и русскими партнерами в церковно-литературном обмене (см. ниже).

4. Вернемся теперь *к Сказанию о русской грамоте*. Изложенные выше соображения имеют непосредственное значение для его интерпретации, позволяя установить тот историко-культурный контекст, в котором данный памятник мог появиться.

Прежде всего можно отметить идеологическую разнонаправленность *Сказания о русской грамоте* и *Сказания о преложении книг* в *Повести временных лет*: в последнем проводится идея славянской религиозной общности, тогда как в первом Россия выступает как единственная хранительница «славянской грамоты» и «правой веры», а западные славяне оказываются отпадшими от ис-

---

[10] История церковно-политической мысли конца X столетия может служить дополнительным аргументом в пользу подлинности *Легенды Кристиана*. Спор о подлинности *Легенды Кристиана* длится уже более столетия (см. литературу вопроса у И. Людвиковского: *Людвиковский*, 1978). Представляется, что в настоящее время противники подлинности этого сочинения свои аргументы исчерпали, в частности, не кажутся убедительными доводы, высказанные относительно недавно З. Фиалой (ср.: *Фиала*, 1973; *Фиала*, 1974; и т. д.). Наиболее вероятным временем возникновения *Легенды Кристиана* является 992—994 гг. (*Тржештик*, 1980, с. 19).

[11] Следует, видимо, согласиться с Б. Н. Флорей и в той части его работы, где доказывается (в противоположность более ранним утверждениям О. Кралика — *Кралик*, 1963), что *Сказание о преложении книг* независимо от *Легенды Кристиана*, что его автор не пользовался *Легендой* и скорее всего не знал ее (*Флоря*, 1985, с. 128—130). Это означает, что мы располагаем двумя независимыми памятниками (время создания одного из которых почти на столетие отстоит от времени создания другого), развивающими идеи славянской религиозной общности и связывающими эту общность с кирилло-мефодиевским наследием. Отсюда напрашивается очевидный вывод о жизненности рассматриваемой системы взглядов.

https://RodnoVery.ru

тинной христианской традиции. Соответственно, как указывал еще Н. К. Никольский (*Никольский*, 1930, с. 35), не может быть прав А. А. Шахматов, рассматривавший оба сказания как части одного сочинения.

Вместе с тем распадается и аргументация Н. К. Никольского, относившего включение исторических фрагментов западнославянского происхождения в русскую летопись к древнейшему периоду на том основании, что время св. Войтеха было водоразделом в истории славянской книжности у западных славян. Поскольку св. Войтех не был гонителем славянской грамоты, эта история имела непрерывное развитие вплоть до конца XI в. (возможно, с небольшим перерывом с 1055 по 1061 г., когда Спитигнев изгоняет сазавских монахов из Чехии). Западнославянско-русские религиозно-литературные контакты могли, следовательно, иметь место в течение всего этого времени, причем наибольшая их интенсивность приходится, видимо, на конец X—XI в. (во всяком случае для этого периода мы можем определенно говорить о распространении идеологии славянского единства, в то время как для более раннего времени приходится ограничиваться лишь констатацией того, что кирилло-мефодиевская традиция полностью у западных славян не исчезла и могла в принципе иметь какие-то отголоски на восточнославянской почве).

Со всей уверенностью можно сказать далее, что *Сказание о русской грамоте* является русским сочинением, а не памятником западнославянского происхождения. *Сказание* содержит прямую клевету на св. Войтеха, и было бы странно думать, что эта клевета вышла из-под пера чеха или поляка. Иного мнения придерживался, правда, А. В. Флоровский. В своей книге 1935 г. он писал: «Мы не беремся здесь решать вопрос о достоверности или недостоверности самого известия о преследовании Войтехом славянских обрядов и письменности в Чехии и иных местах. Для нас важно установить, что в своей основе такая характеристика чешского и польского святого могла уже очень давно дойти и до русского церковного общества, которое, конечно, не само в своей среде создало такую репутацию Войтеху, но должно было ее унаследовать от тех, кто имел более непосредственное и полное знание о его личности и деятельности. Видимо, какая-то старинная традиция может лежать в основе этого рассказа о Войтехе, традиция, идущая, может быть, из тех мест, где жил и действовал этот епископ, во всяком случае, восходящая к западнославянским сведениям о Войтехе» (*Флоровский*, 1935, с. 149).

Такой позиции придерживался А. В. Флоровский, когда он считал, что в сообщении о св. Войтехе может присутствовать элемент исторической достоверности (исходя из этой презумпции, западнославянское происхождение приписывали нашему памятнику и другие исследователи). Однако А. В. Флоровский сохраняет эту точку зрения и после того, как он убеждается в неоправданности взгляда на св. Войтеха как на гонителя славянской грамоты. В работе 1958 г. он считает, что чешский источник *Сказания о русской грамоте* отражал «наличность несомненного крайнего раздражения известных чешских кругов по поводу разгрома славянской богослужебной и литературной традиции около 1080 г.», одновременно с «атмосферой крайнего раздражения» по отношению к самому Войтеху; эту атмосферу создавала «естественная враждебность в чешской среде в отношении Войтеха, убийство всех членов его рода (Славниковцев) и его уход из Чехии и недружелюбные действия против Чехии в Польше и др., а равно его конфликты с чехами еще во время

https://RodnoVery.ru

деятельности его в Праге» (*Флоровский*, 1958, с. 228). Однако раздражение каких-либо чешских кругов конца XI в. в отношении св. Войтеха является ничем не подкрепляемым домыслом. В Чехии этого времени св. Войтех воспринимается, видимо, как безусловное достояние национальной церкви и ее гордость. Во всяком случае уже в 1039 г. Бжетислав, бывший, как известно, сторонником славянского богослужения, переносит мощи св. Войтеха из Гнезна в Прагу, а на ряде чешских монет XII в. встречается изображение св. Войтеха наряду с изображением св. Вячеслава (*Власто*, 1970, с. 105). Что касается вражды между Пржемысловцами и Славниками, то она вряд ли была актуальна для историко-политического сознания конца XI в. Здесь можно указать на то, как затушеван этот момент в *Хронике Козьмы Пражского* (I, 27—30 — *Бретхольц*, 1923, с. 49—55); избиение Славников приписано нечестивым комитам, которые не подчинялись власти Болеслава, отношения Болеслава и Войтеха представлены как вполне нормальные[12]. Для западных славян Войтех был почитаемым святым, и нет никаких оснований приписывать им враждебные св. Войтеху сочинения.

Я столь подробно остановился на мнении А. В. Флоровского для того, чтобы устранить все сомнения в русском происхождении разбираемого памятника[13]. Удостоверившись в его русском происхождении, мы должны понять,

---

[12] Приписывая сторонникам славянской письменности в Чехии отрицательное отношение к св. Войтеху, А. В. Флоровский приводит еще в качестве аргумента отсутствие церковнославянского жития св. Войтеха. Однако ничто не доказывает, что оно не существовало (или что не существовало славянского перевода житий Иоанна Капанариуса или Бруно Кверфуртского). Такое житие могло существовать и не дойти до нас, как и большая часть церковнославянской литературы Чехии и Польши. Это тем более вероятно, что такое житие не имело особых шансов сохраниться в составе древнерусской книжности. В этой связи интересно отметить, что текст церковнославянской службы св. Войтеху дошел до нас. В недавнее время он был найден и опубликован И. Хаммом по рукописи XIV — начала XV в. из Австрийской народной библиотеки (*Хамм*, 1982); указание на эту службу И. Хамм обнаружил и в хорватской глаголической рукописи второй половины XIII в. Текст службы находит прямые соответствия в латинской авентинской легенде, латинский текст одного из антифонов представлен в латинском венгерском бревиарии. И. Хамм считает, правда, что эта служба была составлена в Польше, а не в Чехии, однако его аргументы вряд ли могут считаться достаточными. Его лингвистические соображения относятся не к самому памятнику, а к его конкретному списку, и поэтому на происхождение службы никак не указывают. Другой его аргумент состоит в том, что чех не мог бы написать о св. Войтехе, что тот был «от боемие роенъ», т. е. был рожден в «Богемии», а не в «Чехии». Очевидно, однако, что выбор наименования мог быть в данном случае обусловлен совсем не тем, что автор службы не был чехом и потому способен был игнорировать различия в номенклатуре народов, а тем, что служба представляла собой перевод с латыни, в латинском же тексте несомненно должно было стоять "Bohemia" (в тексте обнаруживаются и другие явные кальки с латинского, например: *исповѣдию мних* — professione monachus). Таким образом, почитание св. Войтеха отразилось в западнославянской церковнославянской традиции, причем не исключено, что именно в традиции чешской.

[13] Указания на западнославянское происхождение памятника встречаются и в относительно недавних публикациях, причем без серьезного опровержения неизбежных в настоящее время контраргументов, связанных с ролью св. Войтеха, ср., напри-

https://RodnoVery.ru

в какой период русского религиозно-политического развития такой памятник мог возникнуть. Разные исследователи датируют его по-разному: одни относят его к концу XI—XII в. (см., например: *Никольский*, 1930, с. 81—82; *Флоровский*, 1958, с. 228—229), другие — к существенно более позднему периоду (XIV—XV вв. — ср., например: *Кралик*, 1963, с. 188; *Голдблатт*, 1986, с. 325). Датировка зависит как от определения использованных в *Сказании* источников, так и от установления идеологического задания памятника и его жанровой характеристики.

Источники *Сказания* сколько-нибудь ясных указаний на время его составления не дают. К его источникам относится прежде всего пространное *Житие Константина*. На это однозначно указывают содержащиеся в *Сказании* сведения о кончине св. Константина-Кирилла: «И оттуду иде въ римъ и ту разболѣся и облечеся въ черны ризы и нарекоша имя ему кирилъ и въ тои болѣсти преставися». Такие сведения о Константине-Кирилле отсутствуют во всех иных — кроме *Пространного жития* — сочинениях, которые могли быть доступны русскому автору: в *Похвальном слове Кириллу и Мефодию*, в службе Кириллу, в *Успении св. Кирилла*, равно как и в *Сказании о преложении книг* (см.: *Лавров*, 1930, с. 85, 111, 157; *Шахматов*, 1916, с. 27).

К *Пространному житию* может в принципе восходить и корсунский эпизод *Сказания*, в котором говорится о грамоте русской, явленной в Корсуни Богом русину, который сделался учителем Константина Философа. Как полагал Г. Ильинский, рассказ о русине «представляет не что иное, как простую амплификацию и подробный комментарий к известию *Пространного жития* Кирилла об открытии ее героем в Корсуни «русских писмен» (*Ильинский*, 1930, с. 435). Такая точка зрения не вызывает возражений, пока мы считаем, что эпизод с русскими письменами (гл. VIII) входил в изначальный текст *Пространного жития* или, по крайней мере, в тот его текст, в котором *Пространное житие* стало известно в России[14]. Если, однако, считать, что данный фрагмент *Пространного жития* представляет собой русскую интерполяцию, отражающую «руссоцентрическую» установку редактора, стремившегося доказать независимость русского христианства от всех других христианских традиций (включаю и греческую), то отношения *Пространного жития* и *Сказания* становятся уже не столь однозначными (см.: *Пиккио*, 1972, с. 47—48; *Голдблатт*, 1986). *Сказание* могло основываться на уже интерполированном житии и содержать амплификацию соответствующего эпизода, но могло быть, напротив, и источником для данной интерполяции, которая в таком случае представляет собой редукцию разбираемого фрагмента *Сказания*. Для более полного анализа этого соотношения необходимо принять во внимание идеологическое задание и историко-культурный контекст соответствующих памятников (см. ниже).

В качестве источника для *Сказания* выступает, видимо, и *Повесть временных лет*. Характеризуя *Сказание*, В. М. Истрин пишет, что это «пренелепая

мер, у А. П. Власто: "Thus in a text of *Bohemian provenance* known in late Russian versions he appears as a rabid Latinist" (*Власто*, 1970, с. 101 — курсив мой — *В. Ж.*).

[14] Ср. высказанное А. С. Львовым предположение о том, что данный эпизод является достаточно ранней (южнославянской) интерполяцией (*Львов*, 1975) и справедливую, на наш взгляд, критику этой гипотезы (*Логачев*, 1976; *Флоря*, 1981, с. 116).

https://RodnoVery.ru

поздняя компиляция, хотя бы и домонгольская, ...составленная в противовес летописным сказаниям для возвеличения Руси; «Морава — Чехи — Ляхи» взяты из Летописи, но им дана *русская* грамота; естественно, что и Войтех изгнал русскую грамоту из Моравы — Чехи — Ляхи» (*Истрин*, 1931—1932, с. 42). Действительно, слова *Сказания* о том, что св. Кирилл научил «мораву и ляхы и чехы и прочая языкы» ближайшим образом напоминают перечень народов в *Сказании о преложении книг* под 898 г. (см.: *Шахматов*, 1916, с. 25) и могли быть взяты оттуда; они могли быть, однако, заимствованы и непосредственно из *Сказания о преложении книг* вне состава *Повести временных лет*[15].

Важнейшим моментом является вопрос об источниках сведений *Сказания* о св. Войтехе. Как уже говорилось, в сообщении о Войтехе имеются элементы прямой клеветы, однако в то же время присутствуют и реальные данные (о его смерти во время миссии к пруссам). Реальные данные указывают, видимо, на какой-то западнославянский источник (возможно, устный), который нигде больше не отразился. Существенно определить, когда такой источник мог быть доступен и актуален, на какой период указывает его использование.

---

[15] Каков был тот тип летописи, которым пользовался автор *Сказания*, подлежит дополнительному уяснению. Указанием здесь могут служить слова «Тъ бысть въ дни Михаила цр̄я и Ирины блговѣрныя». Императрица Ирина упоминается здесь по ошибке, вместо императрицы Феодоры, матери Михаила III; ошибка эта вполне объяснима: на месте Феодоры, обеспечившей восстановление иконопочитания в 843 г., оказывается императрица Ирина, мать Константина VI, восстановившая иконопочитание в 780-х годах и созвавшая VII Вселенский Собор. Эта ошибка встречается в ряде русских летописей, например, в Первой Новгородской летописи (*НПЛ*, с. 105, 432, 513; ср.: *Никольский*, 1930, с. 79), в Московском летописном своде конца XV в. (*ПСРЛ*, XXV, с. 341), в летописи Типографской (*ПСРЛ*, XXIV, с. 7), в Никаноровской летописи (*ПСРЛ*, XXVII, с. 18) и в некоторых других летописных памятниках (*ПСРЛ*, XXVII, с. 176—311) в статье, в которой говорится о походе Аскольда и Дира на Царьград, ср.: «В си же времена бысть въ Грѣчько земли цесарь, именемъ Михаилъ, и мати его Ирина, иже проповѣдаетъ покланяние иконамъ въ пръвую недѣлю поста» (ср. еще в другом контексте, в статье о начале Русской земли: *ПСРЛ*, XXXVII, с. 17, 56). Как известно, эта статья русской летописи заимствована из Амартола (*Шахматов*, 1940, с. 48), однако у Амартола (вернее, его продолжателя) отмеченной ошибки нет (см.: *Истрин*, I, с. 503 сл., ср. с. 482). Эта ошибка не содержится ни в известном русским книжникам *Летописце вскоре* патриарха Никифора (ср.: *Степанов*, 1912, с. 315; *Щапов*, 1976, с. 260; *Бенешевич*, 1987, с. 228), ни в Палеях (ср.: *Истрин*, II, с. 358—359; *Истрин*, 1916, с. 227—230), ни в ряде других памятников. Установление источника этой ошибки и текстологической истории ее появления в летописи могло бы пролить свет и на источники *Сказания о русской грамоте*.

Отмечу, что та летописная и хронографическая традиция, где в качестве матери Михаила III указана Феодора, нашла свое отражение в истории текста *Сказания*. Очевидно, именно ориентируясь на эти сведения, переписчики *Сказания* могли вносить соответствующие поправки. Исправления *Ирины* на *Θеодоры* имеется в списке РГБ, ф. 213, № 1132, л. 101. В списке из собрания Лукашевича читается «в цр̄тво Михаила цр̄я и мт̄ри его Θеодоры» (РГБ, ф. 152, № 8, л. 8). В последнем случае источником исправления могла быть русская редакция *Сказания о писменех Черноризца Храбра*, где говорится о преложении книг «въ времена Михаила цр̄я греческаго и мт̄ре его Феодоры» (*Ягич*, 1896, с. 19; ср. еще: *Лавров*, 1930, с. 107).

https://RodnoVery.ru

Существует мнение, что никакого определенного указания здесь не содержится, что и получить, и исказить сведения о св. Войтехе автор *Сказания* мог в любой момент с XII по XV в. (максимально широкие хронологические рамки составления *Сказания*). Так, О. Кралик считает, что св. Войтех лишь заполнил место «злого демона» в русской историографической схеме, исходным пунктом которой было просвещение славян св. Кириллом, а завершающим — торжество у западных славян «нечестивого латинства». По мнению О. Кралика, те немногие сведения о Войтехе, которые сообщаются в *Сказании*, «православный автор с XII по XV в. мог без труда получить у любого польского клирика, ибо в Польше Войтех был исключительно популярен. Православный полемист, узнав о Войтехе — патроне Польши и патроне Чехии, с легкостью мог заключить, что этот почитаемый святой латинизировал христианскую церковь у западных славян, т. е. в тех славянских странах, где, по сведениям ПВЛ, некогда расцветала славянская грамота» (*Кралик*, 1963, с. 188). В этом рассуждении, однако, есть натяжка. Неясно, почему на роль «злого демона» был выбран именно Войтех, а не, например, какой-нибудь немецкий епископ; в последнем случае реализовалась бы столь ценимая средневековыми авторами повторяемость образца, той модели, которая была задана гонениями баварских епископов на Мефодия и известна русскому книжнику по его житию. Почитание св. Войтеха в качестве патрона Польши и Чехии вряд ли могло здесь быть достаточной причиной — аргумент О. Кралика основан на логике современного исследователя, а не средневекового полемиста. Не вызывает доверия и предполагаемый способ получения сведений. Для XII—XV вв. факт заимствования из польской историографии носил бы экстраординарный характер — как правило, православные авторы к польским клирикам за сведениями не обращались (трудно представить даже, какие конкретные формы могло бы иметь такое обращение)[16]. Обращение к Войтеху не может рассматриваться как случайная деталь. *Сказание* имеет специальную антивойтеховскую направленность, и нужно искать тот момент, когда такая направленность была для русских актуальна.

В 1054 г. Восточная и Западная церкви прерывают общение. Можно думать, что поначалу это событие не производит на христианское общество слишком большого впечатления — перерывы в общении между Римом и Константинополем случались и раньше, и никто не мог предугадать, что этот затянется на многие столетия. В этих условиях христиане, находившиеся в римской и константинопольской юрисдикции, продолжали общение, причем особенно интенсивным оно, естественно, оставалось на периферии западного и восточного мира, там, где они соприкасались. Такое общение поддерживалось и между Россией и Западом — женились и выдавали замуж, союзничали и находили друг у друга убежище. Не прерывались и связи в религиозной

[16] Частичное указание на то, насколько мало известен был Войтех русским книжникам XIV—XV вв., дает замена в палейной редакции *Сказания* имени *Войтех* ни *вои латинскыи*. Как уже говорилось, палейная редакция возникла не позднее второй половины XIV в., и по ошибке переписчика очевидно, что он ничего о св. Войтехе не знал, хотя никаких изменений в его почитании у западных славян не произошло и знакомство с «любым польским клириком» остановило бы писца от подобного искажения текста.

https://RodnoVery.ru

области; достаточно напомнить установление празднования перенесения мощей святителя Николая Чудотворца из Мир Ликийских в Бар (Никола Вешний): это празднование было установлено на Западе в 1088 г., и в 1091 г. оно же вводится на Руси (возможно, не без участия Евпраксии-Адельгейды, дочери великого князя Всеволода Ярославича и жены императора Генриха IV — ср.: *Мошин*, 1963, с. 45). Все это хорошо соотносится с идеологией славянского христианского единства, в формировании которой заметная роль принадлежала, как мы видели, св. Войтеху. В рамках этой идеологии естественны были и политико-династические связи (*Баумгартен*, 1927), и усвоение на Руси западных церковно-юридических институтов (*Суворов*, 1888; *Суворов*, 1893; *Живов*, 1988), и переход в обе стороны культа отдельных святых (свв. Вацлава и Людмилы на Руси, свв. Бориса и Глеба у западных славян), и религиозно-литературный обмен (ср.: *Дворник*, 1970; *Успенский*, 1987, с. 42—46; здесь же и литература вопроса). Во второй половине XI в. все эти явления еще сохраняли свою жизненность (ср.: *Подскальский*, 1985, с. 132—135).

В этих условиях перед духовенством — как православным, так и католическим — стояла задача довести до сознания своей паствы, что разрыв совершился и прежнее общение невозможно, развести христианское стадо в разные стороны. Памятники такой пастырской деятельности, относящиеся ко второй половине XI — XII вв., достаточно многочисленны и хорошо известны. В Чехии эта борьба за новый порядок выразилась в запрете славянского богослужения в Сазавском монастыре (Послание папы Григория VII Братиславу в январе 1080 г. — *Фридрих*, I/1, №81, с. 88) и в окончательном разгроме этого монастыря как славянского центра в 1096 г. Ряд полемических антикатолических сочинений появляется в это время и на Руси (*Попов*, 1875; *Павлов*, 1878; *Подскальский*, 1982, с. 170—184). Стремление разделить паству выражается в них с полной ясностью. Укажу, например, на канонические ответы киевского митрополита Иоанна II, написанные в 80-х годах XI в. и на фоне тогдашней полемической литературы выделяющиеся своей умеренностью и терпимостью. Здесь, в частности, говорится: «И си иже опрѣснокомь служать и в сырьную недѣлю мяса ядять в крови и давленину, сообщатися с ними или служити не подобаеть; ясти же с ними, ноужею соуще, Христовы любве ради, не отинудь възбранно... Иже дщерь благовѣрнаго князя даяти за мужь во ину страну, идеже служать опрѣснокы и ськвернoѣденью не отмѣтаються, недостоино зѣло и неподобно правовѣрнымъ се творити своимь дѣтемъ сочтани/е/: божественый оуставъ и мирьскыи законъ тояже вѣры благовѣрьство повелѣваеть поимати» (*РИБ*, VI, стб. 3, 7).

Естественно, что в этой полемике важно было не только указать на недостатки и заблуждения противной стороны, но и дискредитировать ту ситуацию взаимного общения, ту идеологию славянского христианского единства, которая была характерна для предшествующего периода и во второй половине XI в. продолжала оказывать достаточно сильное влияние на христианское общество. Этот момент отчетливо виден в *Хронике Козьмы Пражского*. В первой книге своей *Хроники* Козьма помещает подложную грамоту папы Иоанна XIII чешскому князю Болеславу, где ему рекомендуется выбрать в качестве епископа «не человека, принадлежащего к обряду или секте болгарского или русского народа, или славянского языка, но ... священника, особенно сведущего в латинском языке» (I. 22 — *Бретхольц*, 1923, с. 44). Таким образом,

https://RodnoVery.ru

папское указание о вредоносности славянского богослужения и о неблагочестии болгар и русских приписывается середине X в., что как бы опорочивает всю историю славянской книжности и межславянского религиозного единства в последующий период (в конце X—XI вв.; см. литературу о подложности этой буллы: *Флоровский*, 1935, с. 103—104). Как отмечает А. В. Флоровский, «существенно то, что текстом буллы можно воспользоваться для утверждения о живой славянской традиции в Чехии в X и XI вв., о традиции славянской письменности и в этой области (если не шире — в области религиозной жизни вообще), общении с славянскими странами греко-восточного христианства, с Русью, в частности. Если бы этого общения не было, то для составителей «буллы» не было бы никакой надобности делать прямые указания на те страны, «секта» которых буллою осуждается, — если имело смысл «выдумать» эту буллу, то именно с таким определенным, а не только с общим, осуждением славянского обряда в блюдущих его странах» (*Флоровский*, 1935, с. 104—105). Для того чтобы утвердить разделение церквей в славянских странах, необходимо было набросить тень на прошлое и, очернив его, предать забвению.

Сказание о русской грамоте представляет собой русскую реализацию в точности той же схемы дискредитации славянского христианского единства, которая в Чехии выразилась в составлении подложной буллы Иоанна XIII. Как отмечает Ф. Дворник в своей интерпретации *Сказания*, "this tradition is biased, and originated in the atmosphere of enmity of the Russian Orthodox against the Latins which increased after the rupture between Rome and Byzantium in 1054" (*Дворник*, 1970, с. 215). Автор *Сказания* убеждает читателя, что никакого славянского христианского единства давным-давно нет, а то, что было когда-то создано свв. Кириллом и Мефодием, было загублено ревностным латинизатором Войтехом, который убивал епископов и священников и жег иконы. Автор, таким образом, опорочивает св. Войтеха. Эта клевета обрушивается именно на него, поскольку он, видимо, был одним из принципиальных апологетов славянского христианского единства и память об этом могла сохраниться в русском обществе. Хотя почитание его вряд ли имело на Руси какое-либо распространение (ср. разбор единичных малопоказательных свидетельств; *Флоровский*, 1935, с. 150), однако его имя упоминается в одной из молитв западнославянского происхождения, сохранившихся в русских рукописях, а именно в молитве св. Троице, где св. Войтех назван наряду со свв. Кириллом, Мефодием, Бенедиктом, а также со свв. Борисом и Глебом (*Архангельский*, 1884, с. 13; *Соболевский*, 1910, с. 46—47). Так или иначе, св. Войтех был известен на Руси в XI в., что и делает его негативную характеристику актуальной для православного русского полемиста.

Высказанные соображения позволяют определить, к какому жанру относится *Сказание*, — в своем первоначальном качестве это антилатинское полемическое сочинение. Вместе с тем достаточно четко определяется и время составления нашего памятника. Борьба за разделение паствы, за то, чтобы православные отвернулись от католиков, была актуальна во второй половине XI — XII в., в то время как, по наблюдению А. Попова, «с XIII века в истории русской полемической литературы против Латинян наступает перерыв» (*Попов*, 1875, с. 122). В силу этого и учитывая вероятную зависимость *Сказания* от Сильвестровской редакции летописи, его можно датировать XII веком. Правомерность включения *Сказания* в ряд антилатинских поле-

https://RodnoVery.ru

мических сочинений подтверждается и одной характерной деталью. Св. Войтех обвиняется в *Сказании* в том, что он «латинску вѣру и грамоту постави и правыя вѣры иконы — пож'же». Обвинение св. Войтеха в уничтожении икон соответствует обличению западных христиан в иконоборчестве, встречающемуся в русской полемической литературе, ср. в *Стязании митрополита Георгия с Латиною* (до 1079 г.): «Иже не хотять мощемь святыхъ кланятіся, друзии же отъ нихъ ни святыихъ иконъ, иже есть Гноетьзоименитаго (т. е. Константина V Копронима — *В. Ж.*) ересь и проклятыхъ онѣхъ, иже иконы пожьгоша» (*Макарий*, II, с. 3, 12; *Бенешевич*, 1987, с. 279; ср.: *Попов*, 1875, с. 88; ср. повторение этих же слов в послании митрополита Никифора Владимиру Мономаху — *Калайдович*, 1821, с. 162; ср. еще: *Павлов*, 1878, с. 57). Рассматриваемое обвинение не может быть понято вне данного контекста и по всей видимости непосредственно к нему восходит. Понятно, что после того как полемика с латинами перестает быть актуальной, *Сказание* выпадает из своего жанрового ряда и может приобретать новые функции (чтения на память св. Константина-Кирилла или хронографической статьи), обрастая при этом дополнениями и искажениями[17].

Предложенная датировка *Сказания* позволяет уточнить его соотношение с пространным житием св. Кирилла. Анализируя *Сказание*, Х. Голдблатт пришел к выводу, что естественным идеологическим контекстом для него, равно как и для эпизода с «русскими письменами» в житии Кирилла, является возрастание русского национально-религиозного самосознания в XV в., когда Москва оказалась центром православия, «вторым Константинополем» (или, добавлю от себя, «Третьим Римом»)[18]. В самом деле, с этим периодом можно связать широкое распространение нашего памятника в русской письменно-

[17] Показательно, однако, что антикатолическая полемическая заданность *Сказания* может вновь актуализироваться в рамках украинско-польских споров о вере. Так, для обличения католиков в связи с рассказом о кирилло-мефодиевском наследии использует отрывок о Войтехе Захария Копыстенский в своей *Палинодии* (*РИБ*, IV, стб. 995—996). Такое же использование *Сказания* можно отметить в югозападнорусской антикатолической компиляции XVII в., представленной в сборнике из собрания Бодянского (РГБ, ф. 36, папка 2, ед. хр. 10, л. 23).

[18] Х. Голдблатт пишет (*Голдблатт*, 1986, с. 325): "One cannot, for lack of information, advance a conjecture on either the circumstance of textual transmission for the *Skazanie* prior to the fifteenth century or the precise relations between its textual history and that of *VC*. On the other hand, it is important to emphasize that the *Skazanie* provides the correct interpretative context in which to place the 'Rus'ian' episode of VC VIII *precisely because* it conveys a message conforming perfectly to the ideological atmosphere of the fifteenth-century 'Rus'ian' lands. One should remember that after the Serbian defeat at Kosovo Polje in 1389 and the fall of the Bulgarian capital of Trnovo in 1393 the spiritual leadership of the Orthodox Slavic community gradually was transferred from the South Slavic area to the East Slavic lands. The capture of Constantinople by the troops of Sultan Mehmet II in 1453 for the Greek 'betrayal of Orthodoxy' reinforced the idea of religious and cultural *translatio* from the Byzanlino-Balkan territory to the Moscovite realm. The notion that Constantine the Philosopher had discovered 'Rus'ian letters' in Cherson, or that he had studied with a 'Rus'ian' to whom God had revealed 'Rus'ian writing', would be fully accepted in the East Slavic lands being united under Moscow, the 'new Constantinople', in the fifteenth century. It would become an essential component of a new ideological vision grounded in the belief that Moscow was now center of the true Orthodox faith".

https://RodnoVery.ru

сти, отвечавшее, надо думать, потребности нового самосознания, однако текстологические данные указывают на то, что он возник не позднее середины XIV в. (см. выше), т. е. явно вне предложенного Х. Голдблаттом идеологического контекста.

Можно, однако, думать, что *Сказание* создавалось на ином историко-культурном фоне, в отдельных моментах напоминающем, впрочем, воззрения второй половины XV в. Я имею в виду существовавшую в Киевской Руси — хотя, видимо, всегда в качестве периферийной — традицию противопоставления Руси грекам, подчеркивания самостоятельности русского христианства. На возможную связь *Сказания с* этой традицией, выразившейся, например, в *Слове о законе и благодати* митрополита Илариона, указывал в свое время Р. Пиккио (*Пиккио*, 1972, с. 47). Такая традиция и в самом деле может стоять за утверждением *Сказания* о том, что «рускыи языкъ ниоткуда же прия вѣры сея стыя, и грамота руская никымъ же явлена, нъ токмо самѣмь бгомь вседержителемь», и за его корсунским эпизодом. Эта традиция вряд ли могла быть актуальной после 1204 г., когда Константинополь был захвачен крестоносцами и грекам было трудно подчеркивать свое господствующее положение в православном мире. Вплоть до второй половины XV в. условий для новой актуализации этой традиции на Руси, как кажется, не возникало. Это также может указывать на XII в. как на время составления *Сказания*[19].

При этих условиях предположение о том, что эпизод с русскими письменами был интерполирован в пространное житие Константина на русской почве, нуждается в ряде уточнений. Как принято считать, *Пространное житие*

---

[19] Все мои рассуждения относятся к основному тексту *Сказания* без фрагмента о Владимире. Именно этому тексту можно приписать определенный акцент на автономии русского христианства. Х. Голдблатт рассматривает объединенный текст *Сказания* и предлагает видеть в нем единую композицию и последовательное развитие мысли (*Голдблатт*, 1986, с. 321—322). При этом, однако, игнорируются противоречия между первой и второй частью *Сказания*, четко указывающие на то, что их объединение имело позднейший характер. Так, в частности, в первой части речь идет о св. Константине-Кирилле, вторая же часть завершается молитвенным обращением к императору Константину Великому — такая смена адресата не могла входить в первоначальный замысел. Во второй части повествование нелогично возвращается к св. Владимиру, причем он появляется здесь в новой роли — устроителя христианского царства. Различаются эти части и стилистически: повествовательной простоте первой противостоит риторическая украшенность второй. Представляется, что «руссоцентризм» первой части не может быть столь же надежно приписан и объединенному тексту. В этом тексте явно используется Корсунская легенда и завершается он молитвой об избавлении от бед русского и греческого народа. Мне не ясно, насколько естественно выглядит такая молитва в рамках «руссоцентристской» традиции. Наиболее естественным фоном для такой молитвы могли бы служить исторические условия XIII в. и последующих эпох, когда Россия оказалась под татаро-монгольским игом, а Византию разоряли крестоносцы или (позднее) турки; понятно, впрочем, что такая молитва могла появиться и в любых других условиях. Я бы не придавал слишком большого значения наименованию славянской грамоты *русской* (ср.: *Голдблатт*, 1986, с. 324—325). В условиях, когда Болгарское царство не существовало, а славянская книжность на Западе была представлена в очень ограниченных размерах, эпитеты *славенский* и *русский* в применении к грамоте могли восприниматься русскими книжниками как фактические синонимы без всяких дополнительных коннотаций.

https://RodnoVery.ru

составителям русского летописного свода не было известно; скорее всего оно получает распространение на Руси после 1116 г. Эпизод с русскими письменами в житии явно связан с корсунским эпизодом в *Сказании*. Если предполагать, что житие в данном эпизоде основано на *Сказании*, то выстраивается такая последовательность событий: появление на Руси пространного жития, составление *Сказания*, использующего сведения из пространного жития об успении Константина в Риме, интерполяция эпизода с русскими письменами в житие на основе *Сказания*. Таким образом, получается, что сначала житие послужило источником для *Сказания*, а потом *Сказание для* жития; в этом нет ничего невозможного, хотя такое движение по кругу не представляется слишком вероятным. Если предполагать, напротив, что в рассматриваемом эпизоде *Сказание* амплифицирует житие, то последовательность событий предстает в другом виде. После появления на Руси пространного жития (видимо, после 1116 г.) имеет место интерполяция эпизода с русскими письменами, затем возникает *Сказание*, извлекающее из жития и сведения об успении Константина, и указание на русскую грамоту в Корсуни. Хотя при такой последовательности все три события должны уложиться на протяжении одного XII в., эта схема представляется несколько более вероятной. В обоих случаях, однако, история текста *Пространного жития* восстанавливается с существенными дополнительными сложностями, которые ставят под сомнение саму гипотезу об интерполяции. Как бы то ни было, как и в случае эпизода с надписью на Соломоновой чаше в гл. XIII (см.: *Пиккио*, 1985), история текста пространного жития оказывается сплетенной — видимо, уже в достаточно ранний период — с историей других памятников, принадлежащих восточнославянской книжной традиции. Разработка этого восточнославянского контекста требует дальнейших исследований.

5. Итак, анализ историко-культурного контекста *Сказания о русской грамоте* позволяет предположить, что оно было создано в XII в., когда была еще актуальна борьба за разделение славянской христианской общины на две противоборствующие и не сообщающиеся друг с другом части. Именно в рамках этой борьбы и было существенно очернить одного из наиболее знаменитых западнославянских святых, деятельность которого была связана с идеей славянского христианского единства. Таким образом, *Сказание о русской грамоте* знаменует переломный момент в истории славянской духовности. Фоном этого перелома, его исторической предпосылкой была идея славянского христианского единства, восходящее к кирилло-мефодиевской миссии представление о Slavia Christiana как отдельной традиции, существующей наряду с традициями латинской и греческой (ср.: *Мареш*, 1970). Интенсивность борьбы с этой идеологией, борьбы, нашедшей отражение в таких параллельных явлениях, как подложная булла Иоанна XIII в *Хронике Козьмы Пражского* и *Сказание о русской грамоте*, показывает, насколько влиятельной и укоренившейся была данная идеология в предшествующий период — как на Востоке, так и на Западе славянского мира. Отсюда в свою очередь следует ответ на вопрос о том, когда именно происходит разделение славянства на две разнствующие религиозно-культурные сферы (см.: *Бирнбаум*, 1986, с. 44—47; ср.: *Пиккио*, 1963), — Slavia Orthodoxa и Slavia Romana образуются в последние годы XI — начале XII в. в результате разделения на части существовавшей до того Slavia Christiana, вызванного расколом 1054 г. и последующим стремле-

https://RodnoVery.ru

нием привести религиозную и культурную жизнь в соответствие с противостоянием Константинополя и Рима (ср. сходные выводы, полученные на ином материале — *Ингем*, 1984, с. 31—32).

Предположение о существовании Slavia Christiana как религиозно-культурной общности ставит в новый контекст рассмотрение западнославянско-русских связей и вклада западнославянской традиции в формирование русской христианской культуры. Наиболее распространенная оценка этого вклада заключается в том, что, по словам А. П. Власто (*Власто*, 1970, с. 292), "the Bohemian contribution was relatively modest and short-lived". Представляется, что такой взгляд исходит из анахронистических представлений об отношениях католической и православной церквей (см. выше) и из набора издавна сложившихся предубеждений более конкретного характера.

К таким предубеждениям относятся прежде всего те выводы, которые делаются из факта усвоения в России кириллицы, а не глаголицы. В этом видят прямое свидетельство восточноболгарского происхождения русской книжности. Однако для того, чтобы предпочесть кириллицу, достаточным основанием могло быть ее сходство с греческим письмом, т. е. ориентация на Византию, а не на Болгарию (ср.: *Успенский*, 1987, с. 25—26). При этом следует иметь в виду, что из Византии могли быть перенесены на Русь отдельные славянские книги и что Болгария в начале XI в. исчезла с политической карты Европы. Конечно, этим не отрицается значение для восточнославянской культурной традицией преславского книжного фонда, но лишь устанавливаются правдоподобные ограничения роли данного источника.

Вместе с тем глаголица была известна в Киевской Руси и глаголические рукописи здесь переписывались (см.: *Карский*, 1928, с. 211—219, 250; *Сперанский*, 1929, с. 58—70; *Медынцева*, 1978, с. 25—32). Сколько было таких рукописей и в каком процентном отношении находятся они к рукописям кириллическим, мы не знаем и не можем судить. Действительно, инославянские рукописи, имевшие хождение на Руси в X—XI вв., до нас практически не дошли (возможно, за исключением Саввиной книги и Супрасльской рукописи), причем глаголические рукописи должны были сохраняться еще хуже, чем кириллические. Поэтому, если исходить только из известных нам фактов такого рода, мы должны твердо констатировать, что мы не знаем, какова доля западнославянских памятников в начальном фонде русской книжности.

Другим моментом является до сих пор еще держащееся убеждение в относительной бедности церковнославянской книжности у западных славян. И этот взгляд основан на той совокупности памятников западнославянского происхождения, которые в том или ином виде дошли до нас, и на убеждении в том, что эта совокупность является представительной выборкой. Хотя в этом столетии было установлено западнославянское происхождение многих памятников, сохранившихся в русской письменности, и обнаружены следы ряда текстов, до нас не дошедших, мы ни в коей мере не можем судить о том, какой частью существовавшей литературы мы располагаем (точно так же, как дошедшие до нас сведения о существовании славянской книжности в Сазавском монастыре отнюдь не предполагают, что ни в каких других монастырях западнославянского ареала такой книжности не было). Действительно, в результате того перелома в развитии славянской духовности, о котором говорилось выше, церковнославянская книжность у западных славян подверглась

https://RodnoVery.ru

систематическому уничтожению; в то же время русская традиция могла донести до нас лишь ограниченную часть этой книжности, поскольку на Руси в результате того же перелома памятники западнославянского происхождения способны были, видимо, вызывать негативное отношение — в тех случаях, конечно, когда их западная основа воспринималась русским религиозным сознанием. Таким образом, на пути к нам западная церковнославянская литература проходила двойной фильтр, и то, что через него просочилось, совсем не незначительно по объему. Судя по этим данным, можно скорее поддержать оценку, высказанную в свое время Н. К. Никольским. Никольский писал: «Остатки чешской литературы X—XI вв., сохранившиеся в поздних списках, обнаруживают, что она (вместе с мораво-паннонскою) едва ли во многом уступила болгарской письменности века царя Симеона» (*Никольский*, 1930, с. 16). Если исходить из подобных оценок, вклад западнославянской книжности в развитие русской культуры мог быть существенно большим, чем это обычно представляется; более интенсивным могло быть и религиозно-литературное взаимодействие.

Итак, реконструкция западнославянско-русских религиозных и литературных контактов и уяснение того, какие усилия и с западной, и с русской стороны понадобилось для их искоренения, позволяют предположить, что сами эти контакты характеризовались достаточной интенсивностью и были следствием широко усвоенной идеологии Slavia Christiana, славянской христианской общности. Эта идеология и стимулировала разносторонний обмен в церковной, политической и культурной жизни. В этой перспективе нуждаются в переоценке наши представления о формировании русских церковно-политических институтов, русской христианской культуры и русского извода церковнославянского языка.

Литература

Архангельский, 1884 — *Архангельский А. С.* Любопытный памятник русской письменности XV века. СПб. 1884 (Памятники древней письменности и искусства).

Бароний, I—XXXVIII — *Baronio C.* Annales ecclesiastici. Vol. I—XXXVIII Lucca 1738—1759.

Баумгартен, 1927 — *Baumgarlen N. de* Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du X-e au XIII-e siècle. Roma 1927. (= Orientalia Christiana, IX).

Беловский, 1864 — *Bielowski A.* Monumenta Poloniae historica. — Pomniki dziejowe Polski. T. 1. Lwów 1864.

Бенешевич, 1987 — Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Труд В. Н. Бенешевича. Т. II. Под общим руководством Я. Н. Щапова. София 1987.

Бирнбаум, 1986 — *Birnbaum H.* On the Slavic Share in Western Civilizatson: the Early Period. Some Definitional Considerations. — Studia slavica mediaevalia et humanislica Riccardo Picchio dicata. Roma 1986. Vol. I, p. 43—53.

Благова, 1986 — *Благова Э.* Кирилло-мефодиевская тематика в памятниках письменности средневековой Чехии до XIV в. — Кирило-методиевски студии. Кн. 3. София 1986, с. 55—62.

https://RodnoVery.ru

Бодянский, 1855 — *Бодянский О. М.* О времени происхождения славянских письмен. М., 1855.

Бодянский, 1863 — *Бодянский О. М.* Кирилл и Мефодий, собрание памятников до деятельности св. первоучителей и просветителей славянских племен относящихся. — Чтения в Обществе истории и древностей российских, 1863, кн. II, ч. III. Материалы славянские.

Бретхольц, 1923 — *Bretholz B.* Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag. Berlin, 1923 (= Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum. Nova series. T. II).

Бугославский, 1925 — *Бугославский С. А.* К литературной истории «Памяти и похвалы» князю Владимиру. — Известия ОРЯС. Т. XXIX, 1924 г. (1925), с. 105—159.

Вавржинек, 1963 — *Vavřínek V.* Církevní misie v dějinách Velké Moravy. Praha 1963.

Вавржинек, 1978 — *Vavřínek V.* The Introduction of the Slavonic Liturgy and the Byzantine Missionary Policy. — Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9—11. Jahrhunderts. Praha 1978, S. 253—281.

Вавржинек, 1983 — *Vavřínek V.* Vyznam byzaniské misie na Velké Moravě pro christianizaci dalších slovanských národů. — Zeszyty naukowe wydziatu humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Nr. 3. Slawistyka. 1982, s. 25—34.

Вашица, 1940 — *Vašica J.* Slovanská bohoslužba v českých zemich. Praha 1940.

Вейнгарт, 1949 — *Weingart M.* Československý typ církevnej slovančiny. Jeho pamiatky a význam. Bratislava 1949.

Вечерка, 1963 — *Večerka R.* Slovanské počátky české knižní vzdělanosti. Praha 1963.

Власто, 1970 — *Vlasto A. P.* The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs. Cambridge 1970.

Востоков, 1842 — *Востоков А.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб. 1842.

Гавранек, 1956 — *Havránek B.* Otázka existence církevni slovanštiny v Polsku. — Slavia, roč. XXV, n. 2, 1956, s. 300—305.

Гамильтон, 1965 — *Hamilton B.* The Monastery of S. Alessio and the Religious and Intellectual Renaissance in Tenth-Century Rome. — Studies in Medieval and Renaissance History. Vol. II. Lincoln, 1965, p. 263—310.

Голдблатт, 1986 — *Goldblatt H.* On "rusьskymi pismeny" in the Vita Constantini and Russian Religious Patriotism. — Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicata. Roma 1986. Vol. I, p. 311—328.

Дворник, 1933 — *Dvornik P.* Les Légendes de Costanline et de Methode, vues de Byzance. Prague 1933.

Дворник, 1954 — *Dvornik P.* Les bénédictins et la christianisation de la Russie. —L'église el les églises. Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin. 1. Chevetogne 1954.

Дворник, 1970 — *Dvornik P.* Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constwtine-Cyril and Methodius. New Brunswick 1970.

Добровский, 1825 — *Добровский И.* Кирилл и Мефодий, словенские первоучители. М. 1825.

https://RodnoVery.ru

Живов, 1988 — *Живов В.* История русского права как лингво-семиотическая проблема. — Semiotics and the History of Culture. In Honor of Jurij Lotman. Columbus, Ohio 1988, p. 46—128.

Зимин, 1963 — *Зимин А. А.* Память и похвала Иакова мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку. — Краткие сообщения Института славяноведения. Вып. 37. М., 1963, с. 66—75.

Иларий и Арсений, I—III — Иеромонах *Иларий*, иеромонах *Арсений*. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Ч. I—III. М. 1878—1879.

Ингем, 1984 — *Ingham N. W.* The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages. — Medieval Russian Culture. Ed. by H. Birnbaum and M. S. Flier. Berkeley — Los Angeles — London 1984, p. 31—53 (= California Slavic Studies, XII).

Ильинский, 1930 — *Ильинский Г.* Рецензия на книгу: Никольский, 1930. — Byzantinoslavica, roč. И, č. 2, 1930, s. 432—436.

Истрин, I—III — *Истрин В. М.* Книгы временныя и образныя Георгия мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Т. I — III. Пг.—Л. 1920—1930.

Истрин, 1916 — *Истрин В. М.* Летописные повествования о походах русских князей на Царьград. — Известия ОРЯС, XXI, 1916, кн. 2, с. 215—236.

Истрин, 1931—1932 — *Istrin V. M.* Моравская история славян и история Поляно-Руси, как предполагаемый источник начальной русской летописи. По поводу исследования Н. К. Никольского... — Byzantinoslavica, roč. III, 1931, s. 2, s. 308—332; roč. IV, 1932, s. I, s. 36—57.

Калайдович, 1821 — *Калайдович К.* Памятники российской словесности XII века. М. 1821.

Карский, 1928 — *Карский Е. Ф.* Славянская кирилловская палеография. Л. 1928.

Климент Охридский, I—III — Климент Охридски, Събрани съчинения. Т. I—III. София 1970—1973.

Книежа, 1942 — *Kniezsa S.* Die Slawenapostel und die Slowaken. Budapest 1942.

Книежа, 1964 — *Kniezsa I.* Zur Frage der auf Cyrillus und Methodius bezüglichen Traditionen auf dem Gebiete des Alten Ungarn. — Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863—1963. Köln-Graz 1964, S. 199—209. (= Slavistische Forschungen, 6. Bd.).

Кралик, 1963 — *Кралик О.* Повесть временных лет и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле. — Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 19. 1963, с. 177—207.

Кралик, 1968 — *Králík O.* Od Radima ke Kosmovi. K nejstarším dějinám české vzdělanosti. Praha 1968 (= Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas philosophica 48. Philologica XXVI).

Куев, 1969 — *Куев К.* Распространение и сегашно местонахождение на азбучната молитва. — Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. София 1969, с. 281—308.

Кумор, 1982 — *Kumor B. Ks.* Zagadnienie chreścijaństwa methodiańskiego w państwie wiślan. — Zeszyty naukowe wydziału humanistycznego Uniwesytetu Gdańskiego. Nr. 3. Slawistyka. 1982, s. 47—55.

https://RodnoVery.ru

Лавров, 1911 — *Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л. 1930 (= Труды Славянской комиссии АН СССР, т. 1).

Леонид, 1887 — *Леонид, архимандрит.* Сведения о славянских пергаминных и бумажных рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 г. (ныне находящейся в библиотеке Московской духовной академии). Вып. I—II. М. 1887.

Логачев, 1976 — *Логачев К. И.* К вопросу о том, кто был изобретателем первоначального славянского алфавита. — Советское славяноведение, 1976, № 4.

Львов, 1975 — *Львов А. С.* К истории старославянской письменности. — Slavia, roč. XLIV, seš. 3, 1975, s. 274—283.

Людвиковский, 1978 — Kristiánova legenda — Legenda Christiani. Vita et Passio sancti Wenceslai et sancte Ludmile ave eius. Ed. J. Ludvíkovský. Prague 1978.

Макарий, I—XII — *Макарий (Булгаков), митрополит*, История русской церкви. Т. I—XII. СПб. 1857—1883.

Мареш, 1963 — *Мареш В. Ф.* Сказание о славянской письменности (по списку Пушкинского Дома АН СССР). — Труды Отдела Древнерусской литературы. XIX. 1963, с. 169—176.

Мареш, 1970 — *Mareš F. V.* Die Anfänge des slavischen Schrifttums and die kulturelle Selbständigkeit der Slaven. — Wiener Slavistisches Jahrbuch, XVI (1970).

MGH, SS — Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quingentesimo usque annum millesimum et quingentesimum. Scriptorum. T. I — Hanover etc. 1826.

Медынцева, 1970 — *Медынцева А. А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора XI — XV века. М. 1978.

Моравчик, 1970 — *Moravcsik G.* Byzanlium and the Magyars. Budapest 1970.

Мошин, 1963 — *Мошин В.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей XI—XV вв. — Труды Отдела древнерусской литературы. XIX. 1963, с. 28—106.

Никольский, 1902 — *Никольский Н. К.* К вопросу об источниках летописного сказания о св. Владимире. — Христианское Чтение, 1902 (т. CCXIV, ч. 1), июль, с. 89—106.

Никольский, 1930 — *Никольский Н. К.* Повесть временных лет, как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании. Вып. первый. I — IX. Л. 1930 (= Сборник по русскому языку и словесности, т. II, вып. 1).

НПЛ — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М. — Л. 1950.

Павлов, 1878 — *Павлов А. С.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против Латинян. СПб. 1878.

Пиккио, 1963 — *Picchio R.* A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica. — Ricerche Slavisliche, 11 (1963). p. 105—127.

Пиккио, 1972 — *Picchio R.* Questione della lingua e Slavia Cirillo-metodiana. — Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi. A cura di R. Picchio. Roma 1972, p. 8—120.

https://RodnoVery.ru

Пиккио, 1983 — *Picchio R.* Lingua d'aposlolato e lingua liturgica nella chiesa latina e nel Primo impero bulgaro. — Atti dell'8 Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo. Spoleto, 3—6 novembre 1981. Spoleto 1983, p. 269—279.

Пиккио, 1985 — *Picchio R.* Chapter 13 of Vita Costantini: Its Text and Contextual Function. — Slavica Hierosolymitana, vol. VII (1985), p. 133—152.

Подскальский, 1982 — *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988—1237). München 1982.

Подскальский, 1985 — *Podskalsky G.* Zum geistigen Erbe der cyrillo-methodianischen Tradition der theologischen Literatur in der Kiever Rus' (988—1237). — Byzantinoslavica, t. XLVI (1985), fasc. I, p. 131—135.

Попов, 1875 — *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XIV—XV в.). М. 1875.

ПСРЛ, I—XXXVII — Полное собрание русских летописей, изданное Археографическою комиссиею. Т. I—XXXVII. СПб., Л., М. 1841—1982.

Рацек, 1965 — *Racek J.* Sur la question de la genèse du plus ancient chant liturgique tchèque «Hospodine pomily ny». — Magna Moravia. Brno 1965, p. 435—460.

РИБ, I—XXXIX — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. Т. I—XXXIX. СПб., Пг., Л. 1872—1927.

Соболевский, 1906 — *Соболевский А. И.* Заметки о русской литературе старшего периода. (В. М. Истрин, Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906). — ЖМНП, 1906, Новая серия, ч. III. с. 427—439.

Соболевский, 1910 — *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910 (= Сборник ОРЯС. т. 88).

Сперанский, 1929 — *Сперанский М. Н.* Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма. Л., 1929 (Энциклопедия славянской филологии, вып. 4, 3).

Срезневский, 1893 — *Срезневский Вс.* Мусин-Пушкинский сборник 1414 года в копии начала XIX-го века. СПб. 1893 (Приложение к 72-му тому Записок Императ. Академии наук, № 5).

Срезневский, I—III — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1—3. СПб. 1893—1912.

Стендер-Петерсен, 1964 — *Stender-Petersen A.* Die Kyrillo-Methodianische Tradition bei den Polen. — Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven. 1863—1963. Köln — Graz 1964, S. 440—469. (= Slavistische Forschungen, 6. Bd.).

Степанов, 1912 — *Степанов Н. В.* Летописец въскоре патриарха Никифора в Новгородской Кормчей. — Известия ОРЯС, т. XVII, 1912, кн. 2, с. 250—293, кн. 3, с. 256—320.

Суворов, 1888 — *Суворов Н. С.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль 1888.

Суворов, 1893 — *Суворов Н. С.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. Ярославль 1893.

Тржештик, 1980 — *Třeštík D.* Deset tezí o Kristiánově legendě. — Folia historica bohemica. 2. Praha 1980, s. 7—38.

Успенский, 1987 — *Успенский Б. А.* История русского литературного языка XI—XVII вв. München 1987 (= Sagners slavistische Sammlung, Bd. 12).

https://RodnoVery.ru

Фиала, 1973 — *Fiala Z.* O Kristiánových znalostech historie 10. století. — Český historický, r. 21, 1973, s. 389—398.

Фиала, 1974 — *Fiala Z.* Hlavni pramen legendy Kristianovy. — Rozpravy ČSAV, ř. 84, ses. 1. Praha 1974.

Флоровский, 1935 — *Флоровский А. В.* Чехи и восточные славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений (X — XVIII вв.). V Praze 1935.

Флоровский, 1958 — *Флоровский А. В.* Чешские струи в истории русского литературного развития. — Славянская филология. Сборник статей. III. М. 1958. с. 211—251.

Флоря, 1981 — *Сказание о начале славянской письменности.* Вступ. статья, перевод и комментарии Б. Н. Флори. М. 1981.

Флоря, 1985 — *Флоря Б. Н.* Сказание о преложении книг на славянский язык. Источники, время и место написания. — Byzanlinoslavia, t. XLVI (1985), fasc. I, p. 121—130.

Фойгт, 1898 — *Voigt H. G.* Adalbert von Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im zehnten Jahrhundert. Westend-Berlin 1898.

Франко, 1896 — *Франко Ив.* Апокріфи і легенди з українських рукописів. Т. 1. Львів 1896.

Фридрих, I—II — Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae. Ed. G. Friedrich. Vol. I—II. Praha 1904—1912.

Халоупецкий, 1934 — *Chaloupecký V.* Svatý Vojtěch a slovanská liturgie. — Bratislava, VIII, n. 1—2, 1934, s. 37—47.

Халоупецкий, 1950 — *Chaloupecký V.* Slovanska bohoslužba v Čechách. — Vestnik české Akademie věd a uméni, roč. LIX, č. 4, 1950, s. 65—80.

Хамм, 1982 — *Hamm J.* Na tropach głagolicy krakowskiej? — Zeszyty naukowe wydziału humanistycznego Uniwesytetu Gdańskiego. Nr. 3. Slawistyka. 1982, s. 125—132.

Холинка, 1947 — *Holinka R.* Svatý Vojtěch. Brno 1947.

Шахматов, 1908 — *Шахматов А. А.* Корсунская легенда о крещении Владимира. — Сборник статей, посвященных почитателями академику и заслуженному профессору В. И. Ламанскому по случаю пятидесятилетия его ученой деятельности. Ч. 2. СПб. 1908, с. 1029—1153.

Шахматов, 1908а — *Шахматов А. А.* Сказание о преложении книг на словенский язык. — Jagić-Festschrift. Zbornik u slavu Vatroslava Jagića. Berlin 1908, S. 172—188.

Шахматов, 1916 — (*Шахматов А. А.*) Повесть временных лет. Т. I. Вводная часть. Текст. Примечания. Пг. 1916.

Шахматов, 1940 — *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники — Труды Отдела древнерусской литературы, IV. М.—Л. 1940, с. 9—150.

Щапов, 1959 — Собрание И. Я. Лукашевича и Н. А. Маркевича. Описание. Составил Я. Н. Щапов. М. 1959.

Щапов, 1976 — *Щапов Я. Н.* Византийские хронографические сочинения в древнеславянской Кормчей Ефремовской редакции. — Летописи и хроники. 1976. М. 1976, с. 230—263.

Ягич, 1896 — *Ягич И. В.* (*V. Jagić*), Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. СПб. 1896 (Оттиск из: Исследования по русскому языку. Т. I. СПб. 1885—1895).

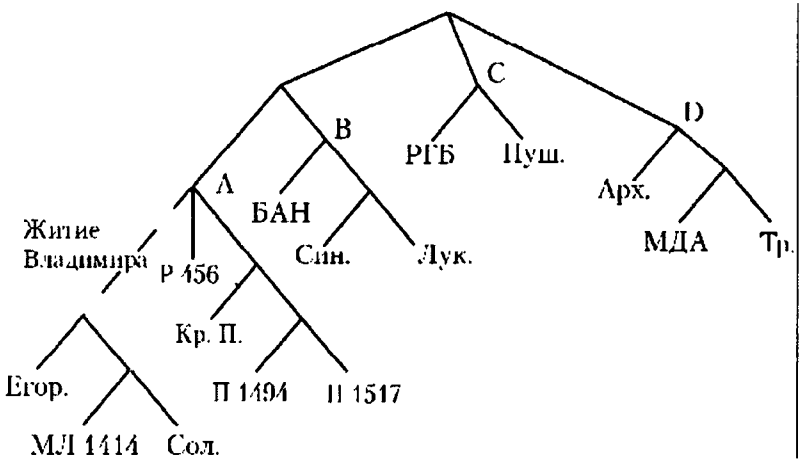
https://RodnoVery.ru

Якобсон, 1954 — *Jakobson R.* Minor Native Sources for the Early History of the Slavic Church. — Harvard Slavic Studies, vol. II. 1954, p. 39—73.

Приложение

Текстологическая стемма и реконструкция текста
Сказания о русской грамоте

A = Р 456, Кр. П., П 1494, П 1517
B = БАН, Син., Лук.
C = РГБ, Пуш.
D = Арх., МДА, Тр.
E = Син., Лук.



Примечание: Как указывалось, *Житие Владимира* обнаруживает зависимость от редакции А, сохраняя вместе с тем отдельные архаизмы, отсутствующие в протографе данной редакции. На стемме обозначены три списка Жития: Егор. — РГБ, Егоров. (ф. 98), № 637, 1470-е годы; МП 1414 — Мусин-Пушкинский сборник 1414 г.; Сол. — Минея, ГПБ, Сол. 518/537.

[1]Въ лѣто ѕ҃. т҃. о҃. з҃. [2]преставися[2] Кирилъ оучтль словенскоу ꙗзыкоу мсца февраля. д҃і. днь бывь лѣтъ .м҃е. и [3]многы[3] просвѣтивъ [4]оучении бжтеными[4] къ гоу ѿиде. и положенъ бысть въ римѣ въ цркви стго климента[1] ⁘

[1] ABC, в D отсутствует.
[2] Отсутствует в Кр. П., П 1494, П 1517, РГБ.
[3] Отсутствует в E.

https://RodnoVery.ru

[5]Се же[5] боуди вѣдомо всѣми ꙗзыкы и всѣми людми ꙗко роускыи ꙗзыкъ ни-ѿкоудоу [6]же[6] приꙗ [7]вѣры сеꙗ с҃тыꙗ[7]. и грамота роускаꙗ никымъ же ꙗваена. [8]нъ[8] токмо самѣмъ б҃гомь вседержителемъ о҃цмь и с҃номь и с҃тымь д҃хомь.

[9]Володимероу[9] [10]д҃хъ с҃тыи[10] [11]вдохноулъ[11] вѣроу приꙗти. а [12]кр҃щение[12] ѿ грекъ и прочии нарѧдъ цр҃квныи.

[13]А[13] грамота роускаꙗ ꙗвиласѧ б҃гомъ дана въ [14]корсоуни[14] роусиноу ѿ [15]неꙗже[15] наоучисѧ [16]философъ костѧнтинъ[16]. [17]и[17] ѿтоудоу сложивъ [18]и[18] написавъ книгы роускымь [19]ꙗзыкомь[19]. И евреистѣи грамотѣ тогда же извыче ѿ [20]самарѧнина[20] въ [21]корсоуни[21]. [22]Тъ[22] же моужь роусинъ [23]живѧше б҃лговѣрно[23] постомь и [24]доброю дѣтелью[24] въ [25]чистѣ[25] вѣрѣ единъ оуединивъсѧ. И [26]тъ[26] единъ ѿ [27]роуска[27] ꙗзыка ꙗвисѧ [28]преже[28] [29]кр҃тьꙗныи[29] и невѣдомъ никымьже ѿкоудоу есть [30]былъ[30]. [31] [32]Тъ[32] же бысть въ [33]дни[33] михаила цр҃ѧ и [34]ирины

---

[4] Кр. П., БАН. // Р 456: ученіемъ, б҃жественными; П 1494, П 1517, Пуш.: оученіе^{м} б҃жтвны^{м}; Е: б҃жтвеными оученіи; РГБ: въ оученіи б҃жтвеными.

[5] Син., Пуш.: Еже

[6] ABD, в С отсутствует

[7] BD//C, Р 456, Кр. П., П 1517: вѣры с҃тыѧ сеѧ; П 1494: с҃тыа вѣры сіа.

[8] Арх. // В остальных — но.

[9] В, Р 456, МДА: Владимеру; Арх., Тр.: Володимиру.

[10] П 1494: с҃тыи д҃хъ.

[11] Е, Р456: вдохноу.

[12] D: кр҃щеныи (Тр.: кр҃щеи).

[13] А: и.

[14] Кр. П., П 1494, П 1517, С: корсоунѣ(е); Е: корсоунѣ градѣ.

[15] Е, Пуш.; негоже.

[16] Син., Пуш.: Костѧнтинъ философъ: Лук.: Кири^{л} Ѳилосо^{ѳ}.

[17] А: *и* опущено.

[18] П 1494, П 1517: *и* опущено.

[19] А: гласомъ.

[20] Кр. П., П 1494, П 1517: соморѧнина.

[21] Кр. П., С, Е: корсоунѣ(е).

[22] Кр. П., Арх. // МДА, Тр.: тъи; Р 456, В, С: тои; П 1494, П 1517: то.

[23] А: бѧше (П 1494, П 1517: бысть) б҃лговѣренъ; БАН: б҃лгоговѣино.

[24] РГБ, Арх. // БАН: добрыми дѣтелми; в остальных: добродѣтелью.

[25] Кр. П., П 1494, П 1517, РГБ, МДА.,Тр.: чистѣи.

[26] Кр. П., Тр. // Р 456, В: тои; П 1494, П 1517, РГБ, Арх., МДА: тъи.

[27] А // BCD: роускаго (Лук.; руского).

[28] А, БАН, РГБ, Арх. // Е, Пуш., МДА, Тр.: прежде.

[29] П 1494, П 1517 (крьстьѧныи 'христианин', сущ. и прил. — *Срезневский*, 1, стб. 1345; в основном в памятниках XI в.) // Архаическая форма не воспринимается переписчиками и обусловливает разнообразные искажения. Кр. П.: хрстиіанъ сыи; Е, РГБ, D: хр҃тіанинъ (кр҃тіанъ, кр҃тьѧнъ — форма, видимо, могла пониматься по-разному: как им. ед. в сочетании с наречием *преже* или как род. мн. в сочетании с *преже* предлогом); Р 456, БАН, Пуш.: хр҃тіанинъ. Перевод предложения затруднителен при любом чтении. Видимо, следует переводить: «И он единственный из русского народа ранее оказался христианином…»

[30] П 1494, П 1517 // В остальных *былъ* опущено (результат исчезновения перфекта со связкой).

https://RodnoVery.ru

бл҃говѣрныа[34] [35]и[35] [36]потомъ[36] [37]живъ бысть еще[37]. Посланъ бысть [38]философъ[38] костантинъ въ [39]моравоу[39] [31] моравьскомоу кн҃зю просившоу философа. И тамо шедъ наоучи моравоу и лѧхы [40]и чехы и прочаа ꙗзыкы[40] и вѣроу [41]оутвердивъ въ нихъ правовѣрноую[41] и книгы [42]написавъ[42] роускымь [43]ꙗзыкомь[43] и добрѣ [44]наоучивъ[44]. [45]И[45] ѿтоудоу иде въ римъ и тоу [48]разболѣсѧ[46] и облечесѧ [47]въ черны[47] ризы и нарекоша имѧ емоу кирилъ [48]и[48] въ тои [49]болѣсти[49] престависѧ.

Потомъ [50]же[50] [51]многомъ[51] лѣтомъ миноувшемъ [52]пришедъ[52] [53]вьитѣхъ[53] въ моравоу и въ чехы и въ лѧхы [54]раздроуши[54] вѣроу [55]правоую[55] и роускоую грамотоу ѿверже а [56]латинскоу[56] [57]вѣроу и грамотоу[57] постави и правыа вѣры

---

[31] Многочисленные варианты в этой и следующей фразах связаны с тем, что переписчики по-разному понимали и членили текст. В реконструируемом варианте говорится: «Он (русин) появился во времена царя Михаила и благоверной Ирины и жил еще в последующее время»; затем начинается рассказ о Константине Философе. В том случае, если начало этого рассказа относится переписчиком к словам «и потом», начальные слова оказываются лишенными смысла и опускаются. Во всех списках, кроме П 1494 и П 1517, опускается «живъ бысть еще», которые при таком членении оказываются грамматически аномальными. Неуместным далее оказывается наречие «потомъ»; оно могло бы означать, что Константин был послан в моравскую миссию после царствования Михаила, но это противоречило доступным переписчику сведениям; отсюда в ряде списков опускается и «потомъ». Может опускаться и союз «и», который также в этом случае оказывается излишним.

[32] Кр. П. // РГБ: тьи; Р 456, П 1494, П 1517, Е: тои; БАН, Пуш., D: то.

[33] Е: ц҃рство.

[34] РГБ: исправление *Ирины на Ѳеодоры*. Син: мт҃ре Ирины блгочет҃ивыѧ; Лук.; мт҃ри его Ѳеодоры блгочет҃ивые.

[35] Лук.: *и* опущено.

[36] BD: *потомъ* опущено. РГБ: то" же потомь.

[37] П 1494, П 1517 // В остальных опущено.

[38] А: опущено.

[39] Лук., Пуш.: мꙋравꙋ михаиломь ц҃ремь.

[40] Е: опущено.

[41] БАН (без *и*), РГБ (оу нихъ), D // А: православноую) оутверди въ нихъ (Р 456: ꙋтвердивъ). Е: в нихъ оутверди правꙋ (Лук.: ꙋ нихъ).

[42] BCD // Кр. П., П 1494, П 1517: написа имъ; Р 456: написавъ в нихъ.

[43] Кр. П., П 1494, П 1517: глм҃ъ.

[44] Е: ихъ наоучивъ.

[45] Е, Пуш.: *и* опущено.

[46] П 1494, П 1517, Лук.: разболевсѧ.

[47] БАН, D // А, Син., Пуш.: черныѧ (иѧ); Лук.: черные.

[48] Р 456, Кр. П., П 1517: *и* опущено.

[49] Р 456, П 1494, П 1517, Е: болѣзни.

[50] А: *же* опущено.

[51] D // ABC: многимъ.

[52] А: и пришедъ.

[53] А: вои латынскыи.

[54] БАН, D // Р 456: разруша; Кр. П., П 1494, П 1517: разрушиша: Син.: разроуши.

[55] Р 456, Кр. П., П 1517: правовѣрноую; П 1494, Тр.: православноую.

[56] П 1494, П 1517 // Остальные списки: латинскоую.

https://RodnoVery.ru

[58]иконы пож'же а[58] е҃пы [59]и попы[59] [60]изъсѣче[60] а дроугиа [61]разгна[61]. [62]И[62] иде въ [63]проускоую[63] землю [64]хотѧ и[64] тѣхъ въ [65]вѣроу[65] привести. и тамо [66]оубиенъ бысть[66] [67]въитѣхъ[67] латинскыи [68]пискоупъ[68].

[57] А: грамотоу и вѣроу; Пуш.: грамотꙋ.

[58] А // BCD: опущено.

[59] БАН, D // А, Син., Пуш.: опущено.

[60] А, Син.: посече.

[61] Кр. П.: изгна; П 1494, П 1517: разгнавъ.

[62] БАН, Пуш.: *и* опущено.

[63] А, БАН: роускоую.

[64] П 1517, БАН: хоте и; П 1494: хоᵀ и. Последовательность *хотѧи* допускает двойное членение: как полное причастие (*хотѧи*) и как сочетание краткого причастия с союзом и (*хотѧ и*); вариант *хоте* возникает при членении второго типа.

[65] БАН, D // А, Пуш.: свою вѣроу; Син.: вѣрꙋ латын'скꙋю.

[66] BCD // Кр. П., П 1494, П 1517: побиенъ бысть. Р 456: пш[б]ени быша.

[67] BCD // А: вои; БАН: и въитѣˣ и.

[68] Син., МДА, Тр. // Бан, Арх.: е҃пъ; А: опущено.

https://RodnoVery.ru

В. М. Живов

Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси

1. Распространено представление, согласно которому культура Киевской Руси продолжает и развивает византийскую культуру. Это представление отразилось, в частности, в понятии трансплантации, предложенном Д. С. Лихачевым (*Лихачев* 1973), равно как и в многочисленных культурологических и литературоведческих построениях, описывающих явления древнерусской культуры по «классическим» моделям (ср., например, рассуждения Н. С. Трубецкого в его «Лекциях по древнерусской литературе» — *Трубецкой* 1973, с. 19—28 — или культурологические построения Д. Оболенского — *Оболенский* 1974, с. 420 сл.). Соответственно, описание древнерусской культуры осуществляется в тех же категориях, в которых описывается культура византийская (равно как и другие «классические» культуры), там ищутся образцы, там ищутся параллели, и — самое главное — на этот основной источник ориентированы представления о внутренней организации древнерусской культуры. Те факты, на которых основываются эти представления, достаточно очевидны и не нуждаются в комментариях. Древняя Русь принимает христианство из Византии, входит в византийскую ойкумену, связана с Византией политически; основной состав письменности, имевшей хождение в древней Руси, представлен византийскими по происхождению произведениями.

Все это бесспорно, однако не доказывает ни единства древнерусской и византийской культур, ни даже их структурного и содержательного сходства. Понятие влияния никак не покрывает того сложного процесса отбора и трансформации, который происходит при рецепции элементов византийской культуры и их освоении новой системой. При этом сопоставление древнерусской и византийской культур требует сочетания двух ракурсов: взгляда из Византии и взгляда из Киева. Взгляд из Византии определяет, что именно из византийской культуры усваивалось на Руси; взгляд из Киева решает проблему того, в какую новую систему преобразовались элементы византийского происхождения и каковы были принципы функционирования этой системы.

Прежде всего следует иметь в виду, что византийская культура гетерогенна. Правомерно говорить по крайней мере о двух византийских традициях,

https://RodnoVery.ru

противостояние которых и определяет динамику византийской культуры. Это противостояние имеет принципиальное значение для самой Византии, а в сфере византийско-славянских отношений ставит проблему генезиса усваиваемых славянами элементов в одной из этих традиций: уяснению подлежит не только византийское происхождение отдельных явлений, но и то, к какой именно византийской культурной традиции они восходят.

Противостояние культур в Византии не подходит под привычные для нас категории — светской и духовной или христианской и языческой культур. Скорее речь может идти о различии «аскетической» и «гуманистической» традиции, хотя и эти обозначения неадекватны. Само противостояние, однако, очевидно, оно выражается в многовековой последовательности религиозно-культурных конфликтов. Между ними есть явная преемственность, что и позволяет говорить об устойчивых традициях.

Чтобы пояснить характер того противостояния, о котором мы говорим, можно, например, обратиться к конфликту патриархов Игнатия и Фотия в IX в., конфликту, непосредственно совпадающему по времени с началом кирилло-мефодиевской миссии, обозначившей исходный момент славянской рецепции византийской культуры. Конкретные подробности этого конфликта, связанные с политической борьбой, могут нас сейчас не интересовать (см. о нем: *Дворник* 1948; *Бек* 1980, с. D96—D118). В культурологическом же плане это столкновение целых комплексов противопоставленных идей и представлений, и вместе с тем социальных позиций. Игнатий ставится в патриархи из монахов-подвижников, он не слишком образован, и античная традиция — во всяком случае за пределами тех начальных элементов, которые входили в элементарное образование — ему чужда. Игнатий ригористичен в отношении к церковной дисциплине, придерживается акривистского подхода к каноническим установлениям и не склонен к политическим компромиссам в сфере церковного управления (в частности, он изгоняет приверженцев противостоящей партии из Синода и отлучает их от Церкви). Не имеет для него особой ценности и идея вселенской империи, которую представляет Византия и в которой симфонически объединяется верховная духовная и верховная светская власть; отсюда его относительная открытость для контактов с Римом. Фотий во всех этих моментах противоположен Игнатию. До своего поставления в патриархи Фотий был главой императорских канцелярий, которые "réunissaient à ce moment... l'élite intellectuelle de la capitale" (*Арвайлер* 1965, с. 361), мирянином, а не монахом. Он рафинированный и ученый человек, как это и пристало представителю традиционной столичной бюрократии (Фотий — племянник патриарха Тарасия, который также переместился на патриарший престол с должности протоасикрита), экономист в своих воззрениях на каноническую дисциплину (как и его дядя), ценитель античной образованности и богословской изощренности, соединяющей христианскую традицию с интеллектуальным наследием античности. У этого отношения к античности есть и политический аспект — в идее вселенской империи, которая предполагает и универсальность Церкви: отсюда противостояние с Римом.

Этот конфликт преемственно соединяется с чередой предшествующих и последующих противостояний. От него тянутся нити к столкновению в XI в. Михаила Пселла и Иоанна Итала, с одной стороны, и сторонников традици-

https://RodnoVery.ru

онной духовности — с другой (*Михель* 1954; *Любарский* 1978, с. 97—101; *Гуйар* 1976). Отсюда, mutatis mutandis, можно перейти к паламитским спорам XIV в. Гуманистическая традиция представлена в них (несколько по-разному) Варлаамом Калабрийским и Никифором Григорой, аскетическая — Григорием Паламой и другими исихастами. И здесь мы находим тот же комплекс сталкивающихся идей. Для одной позиции характерна ориентация на аскетический и экклезиологический опыт, определенное равнодушие к античному интеллектуальному наследию и имперской идее, акривистское восприятие церковных установлений. Для другой — пристрастие к античному наследию, попытки синтезировать христианский опыт и ученую традицию, универсалистское имперское сознание, при котором империя и всеобщность церкви оказываются двумя взаимосвязанными аспектами вселенской роли христианства, икономия как принцип отношений с властью и обществом. Именно рамки этого же противостояния обусловливают изменения в отношении к Риму: теперь, в XIV в., имперская идея предполагает сближение с Римом, поскольку именно в союзе с католическими государствами видится надежда спасения империи; Палама, напротив, готов примириться с падением империи, поскольку для него важнее сохранение православной духовной традиции и духовная подготовка к жизни под иноверным владычеством (*Мейендорф* 1959, с. 157—166).

Это противостояние традиций может быть соотнесено со «стилистическими уровнями» (в понимании *И. Шевченко* 1981) тех текстов, в которых эти традиции передавались. Противостояние высокого и низкого стилей в значительной степени сводится к тому, насколько автор произведения ориентирован на античные образцы — вне зависимости от того, принадлежит ли его творение к духовной или светской литературе. Как отмечает И. Шевченко (1981, с. 291), в сочинениях высокого стиля ссылки на античных авторов занимают большее место, чем реминисценции Св. Писания, тогда как в сочинениях низкого стиля Св. Писание и патристическая литература служит постоянным подтекстом, а античные аллюзии появляются лишь в редких случаях. Тексты разных стилистических уровней рассчитаны, в принципе, на разную аудиторию, что непосредственно сказывается на их лингвистических характеристиках (редкие слова, взятые из классических авторов, сложный период, гипербат в текстах высокого уровня, отсутствие этих элементов в текстах низкого уровня). Признаки высокого уровня обращены к ценителям гуманистической образованности, интеллектуальной (и социальной) элите, тогда как для основной массы читателей они делают текст малопонятным (*Шевченко* 1981, с. 302—303). В силу этого две противопоставленных культурных традиции передаются как бы независимо друг от друга, обеспечивая не только преемственность идеологии и культурных установок в каждой из традиций, но и преемственность отчуждения одной традиции от другой.

П. Лемерль в своей книге о византийском гуманизме отмечает его развитие в IX в. (*Лемерль* 1971). Формирование византийского гуманизма, как его понимает П. Лемерль, безусловно может рассматриваться как один из этапов развития «гуманистической» традиции и переосмысления культурной предыстории через призму наново понятого противостояния традиций. Однако конфликт традиций возникает не в этом столетии. Его более ранние этапы можно наблюдать в спорах акривистов и икономистов в конце VIII — начале

https://RodnoVery.ru

IX в. (споры Платона и Феодора Студитов с патриархом Никифором — *Доброклонский* 1913), в иконоборческих спорах (*Живов* 1993), в монофелитской контроверсе и т. д. В конце концов это культурное противостояние восходит к самому формированию Византии как христианской империи. Империя приняла христианство, и христианство в ней входит в структуру имперской власти, общества и культуры, соединяясь при этом с античной имперской традицией. Те, кто этого приспособления вполне принять не мог, создают монашество и особую монашескую традицию, сохранившую ряд моментов раннехристианского противостояния языческой империи (ср.: *Хойси* 1936). Здесь и лежат корни двух культур: в них обеих сочетаются элементы христианского и античного наследия, но сочетаются по-разному и в разной пропорции. В своих истоках это конфликт (соединение и противостояние) христианства и империи, священства и царства[1].

2. Какая же из этих культурных традиций переносилась на Русь в результате ее христианизации? Несомненно, что в первую очередь сюда переходила традиция аскетическая. Такое развитие было естественным в ряде отношений. Прежде всего речь должна идти о духовности тех греческих миссионеров, которые приходили на Русь из Византии.

Прямых сведений о том, каких взглядов придерживались греческие миссионеры и какова была их религиозно-культурная ориентация, у нас нет. Косвенным свидетельством могут, видимо, служить антикатолические сочинения киевских греков. Они указывают на достаточно жесткую и ограниченную в своем интеллектуальном кругозоре позицию, скорее напоминающую аскетическое направление. Сопоставление антикатолических трактатов русских клириков греческого происхождения (трактат митрополита Леонтия об опресноках, Стязание митрополита Григория с латиною, Послания митрополита Никифора к Владимиру Мономаху и Ярославу Святославичу, Послание Феодосия Изяславу — *Попов* 1875; *Павлов* 1978; *Подскальский* 1982, с. 170—182) с аналогичной продукцией, появлявшейся в то же время в Константинополе и служившей источником для этих трактатов, указывает на больший ригоризм, снижение значимости богословской и канонической проблематики

[1] Видимо, у разных культур были и разные основные носители, передававшие из поколения в поколение соответствующие традиции. Конечно, любые социальные характеристики существенно огрубляют ситуацию, но в качестве таких основных носителей можно назвать общежительное монашество для традиции аскетической и столичную бюрократию для традиции гуманистической. Игнатий и Фотий могут служить характерными примерами, хотя в других случаях этот социальный аспект не так очевиден: артикулируют аскетическую традицию выходцы из лучших домов Константинополя (Феодор Студит, Григорий Палама), однако именно те из них, кто избрал монастырь как противовес поврежденной духовности столичного общества. Эти различия в социальной основе также, видимо, преемственно воспроизводятся и связаны с тем, что тексты, воплощающие каждую из этих традиций, обращены и циркулируют в разных социальных группах. Как отмечает И.Шевченко относительно текстов высокого стилистического уровня, "It was a branch of literature produced by members or associates of the upper class, for the members of the upper class, and, more often than appears to meet the eye, about members of the upper class. It was also a literature that made use of special skills to serve as a distinctive badge either of membership in the upper class or at least of association with it" (*Шевченко* 1981, с. 302).

https://RodnoVery.ru

(вопрос об исхождении Св. Духа, о преимуществах поместных церквей) и превалирование обрядовой и бытовой регламентации (вопрос об опресноках, характер почитания икон, определение чистой и нечистой пищи, совместные трапезы, смешанные браки и т. д.). Противопоставление, естественно, не является четким, но определенный сдвиг акцентов все же имеет место[2]. Подобный формальный ригоризм вряд ли можно объяснить спецификой церковно-политической ситуации в Киевской Руси[3]; более вероятной представляется,

[2] Понятно, что византийские антикатолические сочинения неоднородны и обрядово-бытовая регламентация занимает в них достаточно заметное место. Аргументы киевских греков вообще не самостоятельны, они взяты у современных им византийских авторов (Льва Ахридского, Никиты Стифата, Петра Антиохийского), однако в византийской полемической литературе обвинения католиков в повреждении обрядов поставлены в другой контекст. Они основываются на достаточно искусной экзегезе Св. Писания и сочетаются с анализом собственно богословских расхождений. В киевских сочинениях этот интеллектуальный пласт существенно более скромен и сводится на практике к декларативным инвективам. В них не обнаруживается не только сложной богословской аргументации, которую мы находим у патриарха Фотия или позднее у Николая Мефонского (ср.: *Димитракопулос* 1866; *Арсений* 1882—1883; *Арсений* 1897), но и пространной и ориентированной на догматические проблемы экзегезы, как в Послании Петра Антиохийского к Доминику (PG, 120, col. 756A—781B; ср.: *Гельцов* 1879, с. 325—336).

Исключительное место в киевской антикатолической литературе занимает лишь послание митрополита Иоанна II к антипапе Клименту III (*Павлов* 1878, с. 169—186). Хотя оно и не содержит пространной аргументации и повторяет ряд обвинений в искажении обрядов, однако догматические расхождения и расхождения обрядовые не смешиваются в одно и обладают разным весом. Существенно отличается от других киевских полемических сочинений и тон послания, свидетельствующий об относительной терпимости и понимании сложной предыстории дискутируемых проблем (*Павлов* 1878, с. 60—61). Эти особенности сочинения Иоанна II можно связать с тем, что он был, видимо, до некоторой степени причастен «гуманистической» традиции; косвенно об этом говорит его предполагаемое родство с Феодором Продромом (см.: *Пападимитриу* 1902; *Спитерис* 1979, с. 38—44; ср., впрочем, аргументы против родства Продрома с Иоанном II: *Каждан* 1964, с. 66—67), об отце которого, брате Иоанна, С. Пападимитриу говорит с характерным терминологическим анахронизмом, что тот «принадлежал к интеллигенции, много путешествовал и много читал» (*Пападимитриу* 1902, с. 27). Понятно, что, обращаясь к варвару (антипапе Клименту), Иоанн приноравливает стиль своего сочинения к восприятию своего адресата, и в силу этого стилистически его послание не отличается резко от других сочинений киевских греков; совсем иные, элитарные, стилистические характеристики обнаруживаются в его письме к брату (*Пападимитриу* 1902, с. 32—33).

[3] Под спецификой церковно-политической ситуации в Киевской Руси XI—XII вв. я имею в виду устойчивые династические и политические связи с Западом, которые затрагивали и сферу церковного управления, и (надо полагать) отношение к разделению церквей. Интенсивность общения с католическим миром могла обусловливать невосприимчивость русских к инвективам их греческих пастырей, что в свою очередь могло провоцировать жесткость и декларативность полемических писаний. Подобная ситуация, однако, принципиально не отличалась от той, которая имела место в Константинополе. Там также сторонникам конфессиональной чистоты всегда угрожала партия, искавшая политического сближения с Римом. В любом случае, сочинения митрополитов Григория или Никифора и трактаты патриархов Фотия и Михаила Керуллария реализуют два достаточно несхожих уровня полемики. Для опреде-

https://RodnoVery.ru

что в этих сочинениях отражается характерная духовность их авторов. О том, как подобный редуцированный вариант культуры-донатора отражался на культуре-реципиенте, красноречиво свидетельствуют обличения латинской ереси собственно русского происхождения, вставленные в «Повесть временных лет» (*ПСРЛ*, I, стб.86—87, 114—116): богословские темы отсутствуют здесь полностью, говорится лишь об опресноках, поклонении кресту и иконам, браках духовенства и индульгенциях; местная инновация сводится к упреку в том, что латиняне «землю глаголють материю» (*Шахматов* 1916, с. 145), тем самым латинству как бы приписывается отвергнутое славянами язычество (ср.: *Попов* 1875, с. 17).

Очевидно, что с византийской точки зрения служение в Киеве было миссионерством, а миссия у «варваров» для столичной элиты была непривлекательна. Следовательно, в миссию, как правило, отправлялись люди, для которых гуманистическая культура столицы не имела особой ценности, а распространение христианства среди варваров представлялось важнейшей задачей, что опять же скорее указывает на аскетическую традицию (возможным исключением является киевский митрополит Иоанн II — см. примеч.2). Об этом можно судить по греческому духовенству в Болгарии XI в.: Болгария также в это время была провинцией, хотя и более близкой и потому, казалось бы, более привлекательной. Тем не менее просвещенный византиец смотрит на жизнь там, как парижанин XIX в. на службу в Алжире. Феофилакт Болгарский, архиепископ Охрида, уже после завоевания Болгарии Византией, был послан туда в своего рода ссылку; сам он принадлежал к константинопольской бюрократии, был воспитателем императорского сына и ценителем гуманистической образованности. В своих письмах из Охрида он постоянно жалуется на болгар, называя их «нечистыми варварами», и на своих сослужителей-греков, невежество которых он не устает подчеркивать, и т. д. (ср. отповедь епископу Триадицы, делающему ошибки, которые возбудили бы «смех у посещающих школу мальчишек» — *PG*, 126, col. 352A). Если доверять оценкам Феофилакта, греческое духовенство в Болгарии XI в. с гуманистической традицией явно связано не было (ср.: *Литаврин* 1960, с. 368—373).

В какой-то степени это может дать представление и о культурном кругозоре греческого духовенства, приезжавшего в Киев. Отсюда уясняется один из факторов, определявших особенности той культуры, которая переносилась из Византии на Русь: ее гуманистический компонент практически не имел на Руси своих представителей. С этим очевидно связан и состав той византийской литературы, которая распространялась в Киевской Руси в славянском переводе. Как бы ни обстояло дело с переводческой деятельности в Киевской Руси вообще, литературу, относящуюся к гуманистической традиции, пропагандировать в Киеве было некому. Те греки, которые попадали на Русь, как

ления культурно-религиозной позиции киевских греков показательно сопоставление их деклараций с политическими маневрами константинопольского двора и бюрократии. В то самое время, когда киевские митрополиты обличают католиков во всевозможных грехах, Алексей Комнин и его администрация ведут переговоры с Римом (с папой Урбаном II) и готовы на уступки в религиозной сфере для достижения политического союза (*Шайтан* 1927; *Хольтцманн* 1928). В этих политических поисках идеологической основой остается имперская гуманистическая традиция.

https://RodnoVery.ru

правило, и сами были с этой традицией мало знакомы, не ценили и, возможно, плохо понимали представляющую эту традицию тексты. Не приходила такая литература и через болгарское посредство, поскольку отбор литературы для перевода в Болгарии был связан с аналогичными ограничениями: для миссионерской деятельности гуманистические тексты были излишни, а их риторическая организация (высокий «стилистический уровень») делали их мало доступными для самих миссионеров и вовсе не приспособленными для перевода. Это не значит, что в Болгарии была полностью аналогичная культурная ситуация: болгарская культурная элита куда теснее, чем киевская, была связана с константинопольским двором, в большей степени эллинизирована, и для нее гуманистическая традиция могла быть привлекательной (как не слишком, возможно, доступный, но значимый социально-культурный символ). Ей, однако, не нужны были славянские переводы. Таким образом, и здесь переводы были результатом просветительской деятельности, и соответственно был ограничен репертуар тех литературных памятников, которые могли быть получены из этого источника.

Определяющим для типа культуры, формировавшегося в Киеве, был характер образования. На Руси сложилась принципиально иная, нежели в Византии, система образования. В Византии сохранялось светское образование, оно было общим достоянием, общим нейтральным фоном и для аскетической, и для гуманистической традиции. Как пишет П. Лемерль,

> "le christianisme triomphant n'ait pas été conduit, dans l'Orient grec, à créer et à imposer, contre l'école païenne, une école chrétienne par son inspiration et ses programmes. L'enseignement scolaire et universitaire reste ce qu'il était, et le christianisme, en prenant ses précaution, s'en accomode" (*Лемерль* 1971, с. 46—47).

Никакого специально духовного образования не было вообще (*Бек* 1966). Чтение античных авторов оставалось частью элементарной программы, так что преемственность по отношению к античной культуре все же сохранялась, несмотря на религиозное противостояние и новый культурный контекст. Знание классических текстов было (с точки зрения современного филолога) ущербным и неполным, тексты часто читались не в оригинале, а в извлечениях, но античный компонент в любом случае существовал и воспринимался как норма. Можно вспомнить, что в перечислении тех знаний, которые приобрел Св. Константин-Кирилл, прибыв в Константинополь, пространное житие на первое (начальное) место ставит Гомера: «Наоучи же се Омироу, и гюѡмитри... и въсѣмь прочіимь еллин'скыимь хоудѡжьством» (*Климент Охридский*, III, с. 91). Такое положение сложилось в Восточной империи с самого начала (*Скабалланович* 1884, с. 745—754; *Сперанский* 1904, с. 59—67; *Брейер* 1941; *Лемерль* 1971, с. 43—57), и те изменения, которые происходили позднее (в частности, упадок интереса к классическому наследию в VIII в. и актуализация этого интереса в IX—XI вв.), принципиального влияния на тип культуры (отличающей Византию от древней Руси или Западной Европы в раннее средневековье) не оказывали.

На Руси образование носило исключительно катехитический характер: образованность не вырастает здесь, как в Византии, из античной традиции, а поначалу целиком связана с миссией. Это отражалось и на составе книжности: подавляющая ее часть состоит из произведений духовной литературы;

https://RodnoVery.ru

по своему объему этот корпус соответствует средней византийской монастырской библиотеке, типа библиотеки монастыря Св. Иоанна Предтечи на Патмосе, каталог которой, составленный в 1201 г., до нас дошел (см. наблюдения Ф. Томсона: *Томсон* 1978, *Томсон* 1993). Образованность (что бы мы ни понимали под нею в применении к древней Руси) за пределы этого ограниченного корпуса не выходила, а элементарное образование сводилось лишь к овладению чтением, ориентированным на тот же корпус религиозных текстов. Чтение по складам и выучивание наизусть основных молитв и Псалтыри исчерпывали, видимо, содержание формального образования, в котором не было места ни грамматике, ни, естественно, разбору классических текстов, ненужных и неизвестных в славянском переводе.

В силу этого классические авторы превращаются для славянского книжника в неведомых идолов чужой культуры. В этом контексте античное наследие отождествляется с нечестивым язычеством, и какая-либо его ценность отрицается (*Живов и Успенский* 1984). Показательно в этом плане, как Аполлоний Тианский, известный русским книжникам по славянскому переводу «Хроники» Георгия Амартола, преображается в «Повести временных лет» из неопифагорейского мудреца в одержимого бесом волхва: речь не идет о сознательном искажении источников, а о непреднамеренной трансформации, обусловленной менталитетом составителя летописи (*Франклин* 1986, с. 386—388). Такое восприятие античности объясняет, почему Климент Смолятич в своей переписке с священником Фомой находит нужным специально оправдываться в том, что ссылался на языческих авторов и писал «от Омира, и от Аристо[те]ля, и от Платона, иж[е] во елиньскых нырѣх славнѣ бѣша» (*Никольский* 1892, с. 104). Очевидно, что при этих условиях ни о каком сходстве византийской и русской культуры говорить не приходится; тем более невозможно говорить о тождестве. Культура Киевской Руси не повторяет и не трансплантирует современную ей византийскую культуру, а усваивает один ее изолированный фрагмент и даже в этом фрагменте существенным образом переставляет смысловые акценты[4].

3. Фундаментальное несходство византийской и русской культур имеет ряд следствий, на которых стоит остановиться особо. Установив несходство с Византией, естественно задаться вопросом: идет ли речь об абсолютно ориги-

[4] Это общее утверждение не означает, конечно, что в культуре и литературном наследии Киевской Руси не может быть обнаружено никаких следов византийской гуманистической традиции. Поскольку русско-византийские отношения не сводились лишь к церковно-политическим, но распространялись на торговлю и ремесло, поддерживались хотя и редкими, но все же случавшимися браками русских князей с представительницами византийской знати (ср. брак Олега Святославича), поскольку киевская элита обладала какими-то сведениями о жизни константинопольского двора, отдельные заимствования из обихода византийского двора и знати могли проникать в Киев. Один из опосредствованных рефлексов подобных заимствований обнаруживается, возможно, в Молении Даниила Заточника, в том пассаже, где говорится о подвигах жонглеров, показывающих монарху свою храбрость (*Зарубин* 1932, с. 70—71; *Колуччи и Данти* 1977, с. 190—191). Подобные элементы, однако, занимают в культуре Киевской Руси периферийное положение, положение не самостоятельного пласта культуры, а окказиональных заимствований, оказавшихся вне своего контекста.

https://RodnoVery.ru

нальном развитии, или сходные явления следует искать в другом месте. Здесь естественно обратиться к тем государствам и народам, которые вступали в христианскую цивилизацию приблизительно в то же время, что и древняя Русь.

Позднейшая перспектива, которая помещает Киевскую Русь в тени Московской, заслоняет и связи с Западом. То противостояние с католиками и утверждение исключительности своей веры, которое свойственно более позднему времени, переносится на самый период формирования киевской культуры. Между тем для раннего периода религиозно-культурная ситуация была совершенно иной. Киевская Русь в конце X—XI вв. находится в тесном контакте с новыми христианскими государствами Средней Европы — с Чехией, Венгрией, Польшей, скандинавскими странами, и эти контакты не были лишь политическими. Как сказано в летописи под 996 г.,

> «И бѣ [Володимеръ] жива съ кнѧзи ѡколними миромь, съ Болеславомь Лѧдьскымь и съ Стефаномь Оугрьскымь и съ Андрихомь Чешьскымь, и бѣ миръ межю ими и любы» (*ПСРЛ*, I, стб.126).

Результатом и был, в частности, довольно широкий литературный обмен, переход почитания отдельных святых от западных славян на Русь и из Руси к западным славянам и т. д. В этих условиях не может идти речь ни о каком принципиальном противостоянии Риму. Тот конфликт, который нарастал в XI в. между столицами христианского мира — Римом и Константинополем, — на периферии, видимо, утрачивал свою значимость. В этой связи можно вспомнить, например, что в Венгрии XI в. плоды деятельности византийской миссии не вытеснялись римским влиянием (хотя Венгерская церковь и находилась в юрисдикции Рима), а синтезировались (*Моравчик* 1970). Для XI в. нет оснований говорить о разделении славянства на Slavia Orthodoxa и Slavia Romana — это результат позднейших процессов (ср.: *Бирнбаум* 1986; *Марти* 1989b, с. 197—198).

Такая ситуация может рассматриваться как развитие кирилло-мефодиевского наследия. По весьма убедительному предположению Ф. Мареша и В. Вавржинка (*Мареш* 1970; *Вавржинек* 1978; *Вавржинек* 1982, с. 29—30), в замысел свв. Кирилла и Мефодия входило не просто просвещение славян, но формирование самостоятельной славянской христианской культуры, славянской христианской общности. Эта цель делала актуальной задачу создания особой славянской книжности и славянского богослужения, чтобы — как сказано в XIV главе «Жития Константина» — славяне оказались в числе великих народов, «иже славет бг̃а своим езыком» (*Климент Охридский*, III, с. 104). В контексте этой задачи не было нужды выбирать между Константинополем и Римом, и неудивительно в этом плане, что апостолы славян в своей деятельности соединяют оба эти начала — восточное и западное. О том, что этот замысел, после многих неудач и сложностей, все же осуществился, свидетельствует «Легенда Кристиана» и написанное через век после нее «Сказание о преложении книг», вошедшее в «Повесть временных лет» (*Флоря* 1985). Возникла та общность, которую я предлагаю называть Slavia Christiana (*Живов* 1992; ср. предлагаемый Р. Марти термин Slavia cyrillo-methodiana — *Марти* 1989b, с. 197), и именно эта общность была той естественной средой, в которой новые христианские государства решали в X—XI вв. одинаковые в принципе

https://RodnoVery.ru

проблемы христианского церковно-политического, социального и культурного устройства.

Понятно, что разделение Церквей в 1054 г. подорвало основы этой общности, хотя ее распад отнюдь не наступил сразу же после этого события. Понадобились сосредоточенные усилия как католического, так и православного духовенства, чтобы к началу XII в. утвердить у славян принцип конфессионального противостояния. В этой новой ситуации следы прошлой общности изглаживались. В частности, например, на Руси вряд ли могли переписываться памятники, в которых русский книжник замечал слишком явные «западные» явления. Аналогичная ситуация имела место и у западных славян. В силу этого немногочисленные сохранившиеся свидетельства явным образом неадекватны, это лишь обрывки не дошедшей до нас картины. Это не значит, конечно, что мы можем строить фантастические предположения о широком взаимодействии культур и литератур, но тем не менее создает определенный контекст, в котором следует оценивать оставшийся в составе русской книжности ряд памятников западного происхождения, равно как, скажем, и реликты культа свв. Бориса и Глеба у западных славян. Освобождаясь от стереотипного представления о русской культуре как прямом продолжении (или трансплантации) византийской, мы получаем возможность увидеть и иную парадигму, обусловленную вхождением Руси в Slavia Christiana.

В какой сфере должно было прежде всего осуществляться взаимодействие новых христианских государств? Естественно думать, что такой сферой должно было быть устроение государства и общества как христианских институтов и в первую очередь отношения государства и церкви. Именно здесь ни имперский Константинополь, ни папский Рим не давали ясной модели. Их устоявшееся церковно-государственное устройство никак не могло служить образцом для государств, вводивших христианство как *новую* государственную религию и вынужденных в силу этого наново устанавливать и место церковной организации в государственных институтах, и способы обеспечения этой организации. Замечу сразу же, что русские князья XI—XII вв. не мыслили себя по образу византийского василевса (ср.: *Шевченко* 1991, с. 112), так что у нас нет никаких следов даже частичного и трансформированного переноса особых отношений василевса и церкви в Византии на восточнославянскую почву[5].

В плане нового устроения показательно, что Владимир устанавливает княжескую десятину (т. е. отчисление десятой части от княжеских доходов) как форму финансового обеспечения церковной организации. Этот порядок восходит к западным институтам и не имеет прямого аналога в Византии. Не менее значимо, что в точности тот же порядок устанавливается и у западных славян, так что соответствующие процессы у восточных и западных славян естественно рассматривать как единое явление. Характер фининсирования

[5] Нет оснований думать, что на подобные претензии русских князей указывает встречающееся порой в древних восточнославянских памятниках наименование князя «царем» (*Водов* 1978). Ни в юридическом статусе русского князя в отношении к церкви, ни в церковных обрядах, ни в концептуальном восприятии княжеской власти в Киевский период нет никаких соответствий пониманию византийского императора как «внешнего епископа» (ср.: *Живов и Успенский* 1987).

https://RodnoVery.ru

церкви в Польше в XI—XII вв. был в свое время подробно исследован В. Абрахамом (*Абрахам* 1962). Этот же порядок устанавливается и для Чехии того же периода. В недавно появившейся монографии Б. Н. Флори (*Флоря* 1992) убедительно показано, что идентичная модель реализуется в Киевской Руси. На ранних этапах развития землевладение как источник содержания церкви никакой роли не играло. При этом церковная организация возникала вместе с принудительной христианизацией населения в результате прямых действий княжеской власти (ср. в «Повести временных лет» о Ярославе: «црькви ставлѧше по градомъ и по мѣстомъ, поставлѧѣ попы, и даѣ имъ отъ имѣньѣ своєго ѣрокъ» — *ПСРЛ* I, стб. 153; *Шахматов* 1916, с. 194). Отсюда и единообразный характер финансирования: фиксированная доля («урок»), а именно десятая часть от княжеских доходов. Аналогичный порядок обнаруживается и в скандинавских странах — при тождестве исходных условий и существовании постоянных контактов. Интересно, что сходства имеют место и в дальнейшем развитии в XII — начале XIII вв. Распространение христианства на сельскую местность и развитие землевладения как преимущественного источника доходов приводит к тому, что княжеская десятина постепенно заменяется обязательными фиксированными отчислениями из доходов населения. Общность развития у восточных и западных славян подтверждается здесь наличием общих частных деталей (например, десятина зерном из собственного хозяйства феодала как регулярное отчисление в пользу храма или монастыря, находящихся под его патронатом). В дальнейшем рассматриваемые процессы у западных и восточных славян идут по-разному: у западных славян устанавливается обычная католическая десятина с населения, у восточных — произвольные платежи, обусловленные договором. В этой перспективе сходство организации в XI—XII вв. можно рассматривать как отражение единства Slavia Christiana в данный период, а различия в последующем развитии — как один из результатов распада этого единства.

Такие же выводы можно сделать, и рассматривая отношения патроната у западных и восточных славян. Прежде всего здесь следует указать на то, что в XI—XII вв. «правитель оставался верховным собственником переданных епископу (и его кафедре) земель и доходов» (*Флоря* 1992, с. 53), что выражалось, в частности, в jus regalium (распоряжение доходами кафедры, когда она пустовала) и в jus spolii (отчуждение в пользу князя имущества, оставшегося по смерти епископа). При развитии церковных институтов патрональные отношения устанавливались не только между князем и церковью, но и между различными церковными институтами (монастырями, храмами) и иными владельцами. Права патрона — как у западных, так и у восточных славян — реализовались при этом в «кормах» и «постоях» как формах эксплуатации церковных владений. Эти архаические порядки удерживаются у восточных славян еще в XV—XVI вв., тогда как у западных уже в XIII в. формирование единой сословной церковной организации приводит к ограничению либо уничтожению таких прав (*Флоря* 1992, с. 91). И здесь, таким образом, как и в случае с десятиной, можно видеть свидетельство существования и последующего распада Slavia Christiana.

Сходство задач и исходных условий было естественным объединяющим фактором, действовавшим вне зависимости от юрисдикции. Как полагает Б. Н. Флоря (1992, с. 152), об этом свидетельствует и

https://RodnoVery.ru

«наличие подобных отношений между светским обществом и духовенством в целом ряде других 'варварских' обществ (Скандинавия, Германия)... По сравнению с действием этих факторов принадлежность к тому или иному идейно-культурному кругу (латинскому, византийскому) не имела на этом этапе развития определяющего значения».

Существенно, что греческое духовенство на Руси этот порядок принимало. Каким бы значимым ни было представление о византийской ойкумене, оно, видимо, не требовало единообразного устройства и не искореняло инородные установления, обусловленные вхождением Руси в иную общность. Поэтому для раннего периода не следует преувеличивать (как это делают Д. Оболенский или И. Мейендорф — *Оболенский* 1984; *Мейендорф* 1990, с. 10—38) объяснительную силу понятия Byzantine Commonwealth. Оно дает возможность вскрыть истоки ряда процессов в XIV—XV вв., но для XI—XII вв. во многом является, видимо, анахронистическим.

Не менее важно в данной перспективе определение компетенции церковного суда. Речь идет о выделении, с одной стороны, круга церковных дел, которые входят в юрисдикцию церковного суда вне зависимости от статуса участников процесса (например, дел о разводе или преступлениях против веры), а с другой — круга церковных людей, которые подведомственны церковному суду по любым делам (священников и их семей, церковного причта, монахов, вдов и сирот, опекаемых церковью, и т. д.). В реализации этого порядка интересы церкви, стремившейся и к расширению подведомственного церковному суду круга дел, и к включению в его юрисдикцию более широкого круга лиц (из числа тех, кто реально находился в административной зависимости от церкви), постоянно сталкивались с интересами светской власти. Поэтому нормы, фиксируемые княжескими уставами, могли реализоваться лишь в урезанном виде (ср.: *Пресняков* 1993, с. 489—492). Тем не менее, это было то нормативное устройство, к которому стремилось духовенство. Аналоги этому устройству, в разных вариантах зафиксированного, в частности, в различных редакциях Устава св. Владимира, находятся именно на Западе, а не в Византии. Это было установлено уже Неволиным (*Неволин* 1847) и Суворовым (*Суворов* 1888; *Суворов* 1893) в прошлом веке. После исследований Я. Н. Щапова (*Щапов* 1972), доказавшего подлинность древнейших княжеских уставов (в их проторедакции), становится очевидным, что это сходство обусловлено не позднейшим влиянием (как думал Суворов), а общим характером устроения новых христианских государств и общностью образцов, на которые они ориентировались. И здесь, следовательно, можно говорить о чертах общности в рамках Slavia Christiana.

В сферу христианского обустройства входит, естественно, не только юридическая регламентация. Сюда относится и выработка представлений о правильном христианском управлении и праведном правителе. В этом отношении особенно значима канонизация свв. Бориса и Глеба. Г. П. Федотов полагал, что мученичество этих святых не имеет аналогии и отражает особую духовность русского православия. Он писал:

«Как ни очевидно евангельское происхождение этой идеи — вольной жертвы за Христа (хотя и не за веру Христову), но для нее оказывается невозможным найти агиографические образцы... Святые Борис и Глеб создали на Руси особый, не

https://RodnoVery.ru

вполне литургически выявленный чин 'страстотерпцев' — самый парадоксальный чин русских святых. В большинстве случаев представляется невозможным говорить о вольной смерти: можно говорить лишь о непротивлении смерти. Непротивление это, по-видимому, сообщает характер вольного заклания насильственной кончине и очищает закланную жертву...» (*Федотов* 1990, с. 49—50; ср.: *Федотов* 1975, с. 103—105).

Очевидно, однако, что культ свв. Бориса и Глеба ни с какими уникальными чертами русской духовности (ее «кенотичностью», по мнению Федотова), по крайней мере в своем первоначальном виде, не связан, поскольку имеет многочисленные аналоги в скандинавской и (шире) западноевропейской агиографии (*Ингем* 1973). Непосредственный агиографический прецедент также хорошо известен и эксплицитно зафиксирован в *Сказании о свв. Борисе и Глебе*, в котором о мученичестве св. Бориса прямо говорится:

«Помышлѩшеть же мч҃ениѥ и страсть ст҃го мч҃нка Никита и ст҃го Вѩчеслава подобно же семоу бывъшю оубиѥнию» (*Успенский сборник* 1971, с. 47; ср.: *Ревелли* 1993, с. 206)[6].

Нет оснований противополагать культ св. Вячеслава культу свв. Бориса и Глеба, поскольку якобы аскетическая праведность Вячеслава не находит соответствия в памятниках, посвященных русским страстотерпцам (как полагает *Федотов* 1975, с. 103—104; ср.: *Флоря* 1978); по верному замечанию Н. Ингема, в Первом славянском житии св. Вячеслава его аскетическая праведность не подчеркивается и в любом случае имеет лишь второстепенное значение для почитания мучеников (*Ингем* 1984, с. 35).

Парадоксальность святости Бориса и Глеба, о которой говорит Федотов, заключается в том, что они, как и св. Вячеслав, были не мучениками за веру, а жертвами политического убийства. В принципе, это не создает оснований для канонизации. Основание полагается в праведности князя, который предпочел непротивление убийству, подражая Христу и руководствуясь братской

---

[6] Приводя текст по древнейшему списку Успенского сборника, я полагаю все же, что в реконструированном тексте следует принять иное чтение, поскольку синтаксическая конструкция с дательным самостоятельным «подобно же семоу бывъшю оубиѥнию» в постпозиции, выступающим в функции определения, с частицей же, не имеющей ясного антицедента, и nomen actionis в качестве субъекта абсолютного оборота выглядит достаточно искусственно. Более вероятным представляется чтение «подобно же сему убиену бывшю», представленное во многих списках (*Ревелли* 1993, с. 208) и лингвистически более естественное: дательный самостоятельный с опущенным субъектом функционирует как определение к имени, с этим субъектом совпадающим; единственное, а не двойственное число объясняется тем, что сопоставление относится только к св. Вячеславу (никакой аналогии со страстями великомученика Никиты убиение св. Бориса не имеет). Последний вариант принимает в качестве архетипического С. А. Бугославский, основываясь на чтениях Чудовской редакции и на чтениях отдельных списков Успенской (*Бугославский* 1928, с. 122, 143). Любопытно, что св. Никита называется лишь в части списков редакции «Торжественника» (там же, с. 7); возможно, это свидетельствует о том, что писцы осознавали некоторую нелогичность упоминания воина-великомученика в одном ряду со свв. Вячеславом и Борисом. Дж. Ревелли следует Успенскому сборнику, отказываясь от задачи реконструкции.

https://RodnoVery.ru

любовью, предпочел вольную страсть воинским доблестям. Как справедливо отмечает Н. Ингем (1984, с. 47—48), речь идет здесь об идеале филадельфии, братской любви. При этом братолюбие оказывается здесь не столько политической концепцией (как полагал Д. С. Лихачев — *Лихачев* 1954а), но концепцией нравственной, задающей норму праведного правителя. Очевидно, что в условиях постоянных княжеских междоусобиц (на Руси, так же как в Чехии, Польше, скандинавских странах) эта концепция призвана утвердить идею правильного христианского государственного (нравственно-политического) устройства[7].

В русской рукописной традиции (начиная с XIII в.) сохранилась молитва св. Троице, в которой упоминаются западнославянские (св. Вячеслав, св. Войтех) и скандинавские святые. В частности, здесь говорится:

> «никито, мино, христофоре, вячеславе. магнуме. конуте. венедикте. албане. олове. ботулве. созоне... борисе и глѣбе... вси сти мученици молите бога за мя грѣшнаго...» (*Архангельский* 1884, с. 13; *Шляпкин* 1884, с. 268; *Соболевский* 1910, с. 45—47).

Не буду сейчас останавливаться на разных возможностях идентификации перечисленных мучеников. Вряд ли можно согласиться со всеми гипотезами, высказанными в недавней работе Дж. Линда (1990), однако его критика предположений Ф. Дворника (*Дворник* 1947, с. 38—39; *Дворник* 1954, с. 326—327) во многом справедлива[8]. В любом случае очевидно, что упоминаются

---

[7] Говоря о религиозно-политическом идеале, я имею в виду значение культа свв. Бориса и Глеба для формирования социально-культурных норм христианизирующейся Руси, т. е. о том, как концептуализировался культ русских князей-мучеников в посвященной им агиографической литературе, эти нормы устанавливавшей. Данная проблема не имеет прямого отношения к вопросу о том, как возникло первоначальное почитание Бориса и Глеба. Г. Ленхофф предполагает, что у истоков культа лежит христианско-языческий синкретизм, включающий такие языческие элементы, как почитание усопших родственников и особое отношение к огню или дыму на месте погребения (*Ленхофф* 1989, с. 32—54). Такой генезис никак не противоречит последующему функционированию культа как, с одной стороны, династического, а с другой - устанавливающего христианский идеал праведного князя.

[8] Дж. Линд безусловно прав, когда в основу идентификации названных в молитве святых кладет не только имена, то те разряды (лики) святых, в которых эти имена упомянуты (*Линд* 1990, с. 8—9); с этой точки зрения невозможно принять предлагаемое Ф. Дворником отождествление Магнуса со св. Магнусом, аббатом фюсским, который не был мучеником; наиболее вероятным оказывается, напротив, св. Магнус Эрлендсон, принявший мученичество в 1115 г. В отличие от Дж. Линда, я бы не стал столь решительно отвергать чешское происхождение самой молитвы и считать ее оригинальным русским сочинением XII в. (*Линд* 1990, с. 15). На связь с Чехией указывает упоминание ряда имен чешских святых: св. Вячеслава, св. Людмилы и, особенно, св. Войтеха. Как отмечает Дж. Линд, имена святых могли добавляться в уже готовый текст молитвы, равно как и устраняться из него. Поэтому нельзя исключить, что текст молитвы возникает в чешской церковнославянской традиции в XI в., а затем на Руси пополняется рядом имен, среди которых и имена скандинавских мучеников. Не исключено, конечно, что молитва составлена русским клириком (в том же XI в. — позднее трудно ожидать упоминания св. Войтеха), связанным с Сазавским монастырем. В любом случае связь с Чехией, на которую указывали Соболевский и Дворник, в том или ином виде имеет место.

https://RodnoVery.ru

многочисленные скандинавские князья-страстотерпцы, пострадавшие сходным со свв. Борисом и Глебом образом. В частности, речь, видимо, идет о св. Кануте Датском, который перенес в Данию из Англии мощи св. Альбана, а затем в 1086 г. был убит политическими противниками прямо у алтаря св. Альбана в Оденсе. В «Житии св. Канута» обнаруживаются те же мотивы подражания вольной страсти Христа, что и в борисоглебском цикле. Каким бы то ни было здесь направление влияния, очевидно, что решается общая нравственно-политическая проблема, равно актуальная для всех только что христианизированных государств. И в этом случае мы видим вхождение Руси в иную общность, нежели византийская ойкумена, и построение иной, нежели византийская, культурной парадигмы.

Одним из элементов этой невизантийской культурной парадигмы является, видимо, и характер образования. Как уже говорилось, образование в древней Руси — в отличие от Византии — носило исключительно катехитический характер и никак не было связано с античной традицией. Эти же черты свойственны, можно думать, и образованию в других недавно христианизированных странах (например, у западных славян), причем и здесь есть определенное несходство между новыми христианскими государствами и Римом (позднее исчезающее). В Риме светская, восходящая к античности основа образования не была столь выражена, как в Византии: образованием занималась церковь. Однако, хотя и в очень фрагментированном виде, античная традиция сохранялась и здесь, античных авторов продолжали читать как образцовых в отношении языка, несмотря на то что в отдельные моменты мог актуализироваться ригористический протест против языческого содержания этих текстов. Первоначально в новые варварские государства данная традиция не переносилась, так что катехитический характер образования был общим для Slavia Christiana и определяющим в формировании понятий новой христианской культуры.

4. Итак, можно сделать вывод, что Киевская Русь не воспроизводит и, видимо, не стремится воспроизвести византийскую культуру как законченную систему. Она ориентирована не только на византийские образцы и удовлетворяет свои нужды нового христианского народа за счет разных, гетерогенных источников. Поэтому нецелесообразно и неправомерно описывать древнерусскую культуру с помощью моделей и категорий культуры византийской. Этот вывод имеет непосредственное значение для нашего понимания развития древнерусской литературы и языка и должен сказаться на тех методологических принципах, с которыми мы подходим к исследованию соответствующих явлений.

Что касается книжного языка, то очевидно, что книжный греческий и книжный славянский функционировали по-разному. В Византии книжный язык (в разных стилистических вариантах) служил средством выражения не только для литературы, но и для всей официальной деятельности — юриспруденции, делопроизводства и т. д. Вместе с тем некнижный язык мог использоваться в литературе (уже в XII в.) при определенных эстетических установках, т. е. определенным образом эстетизироваться (у Михаила Глики и

https://RodnoVery.ru

в стихах Птохопродрома — ср.: *Бек* 1971, с. 101—109)[9]. В любом случае характер употребляемых языковых средств осознавался и обнаруживал эстетические установки пишущего (ср. о лингвистических оценках Евстафия Фессалоникийского: *Криарас* 1967, с. 285). К противопоставлению религиозной и нерелигиозной сферы выбор языка отношения не имел, византийский пуризм, представленный и в духовной, и в светской литературе, опирался прежде всего на классические модели (*Вирт* 1976). В Киевской Руси никакой эстетизации некнижного языка не было, напротив, он употреблялся в правовых и деловых документах, поскольку они не связывались с христианской культурой. Здесь выбор языка в большой степени определялся противопоставлением христианской традиции и дохристианского культурного наследия. Исследователи говорят о диглоссии и применительно к Византии, и применительно к Киевской Руси. Очевидно, что одновременно оба эти утверждения верны быть не могут; они, впрочем, могут быть одновременно не верны.

В Византии светская и духовная культура, переплетаясь и взаимодействуя, остаются тем не менее противостоящими традициями. В древней Руси подобная дихотомия (в рамках книжной культуры) отсутствует, элементы византийской светской культуры, попадая на Русь, осмысляются как часть единой христианской духовной традиции. Так обстоит дело с рецепцией византийского права, когда, скажем, уголовное законодательство Прохирона рассматривается как часть священного предания, а его XXXIX титул, посвященный уголовным наказаниям, описывается как «Заповѣди по преданію святыхъ правилъ избранная, о казнѣхъ, по повелѣнію святыхъ отецъ и по уставу св. царей» (*ГИМ*, Увар. 578—*Леонид*, I, с. 649; ср.: *Бенеманский* 1917, с. 111; *Живов* 1988, с. 101—102). Это восприятие византийских юридических кодексов однозначно проявляется в обличениях, направленных против тех, кто отделяет «градские законы» (т. е. Прохирон) от «апостольских и отеческих писаний» (т. е. священного предания). Такие обличения находим, в частности, в «Просветителе» Иосифа Волоцкого (*Иосиф Волоцкий* 1855, с. 537—538) и в «Прениях Даниила, митрополита Московского, с Вассианом Патрикеевым» (*Казакова* 1960, с. 285—286). Как бы тенденциозны ни были подобные высказывания, сама возможность объединения на русской почве разнородных ви-

[9] Если приписывать птохопродромику Феодору Продрому (ср. аргументы в пользу их отождествления у А. П. Каждана — *Каждан* 1964), мы имеем дело с сознательным выбором языкового кода как моментом эстетической деятельности. Однако и в том случае, когда птохопродромика рассматривается как пародии, употребление в ней «народного» языка, несомненно, имеет сознательный характер и обусловлено эстетической установкой. По-разному может интерпретироваться и язык Михаила Глики (см.: *Ейденаер* 1968); если полагать, как делает Х. Ейденаер, что мы имеем здесь дело не с «народным» языком в прямом смысле, а лишь с более или менее многочисленными отклонениями от традиционного книжного языка, функциональная значимость этого факта не меняется. В таком случае используется своего рода гибридный язык (ср. об этом понятии применительно к византийской ситуации: *Бек* 1971, с. 7), причем и здесь употребление наречия, отличного от «аттического» языка основной литературной традиции, соотнесено с эстетической установкой. В восточнославянской ситуации полностью отсутствует именно эстетизация различных языковых средств.

https://RodnoVery.ru

зантийских традиций в единый корпус христианского предания реализуется здесь совершенно отчетливо (ср.: *Живов* 1988, с. 63—64, 101—102).

Эта специфика русской рецепции может быть с большей или меньшей ясностью прослежена и в отношении любых других текстов, идущих из Византии; она должна непременно учитываться при анализе бытования этих текстов в древней Руси. Так, «История иудейской войны» Иосифа Флавия в византийском контексте воспринималась, видимо, как историографическое сочинение, сходное по типу с творениями античных историков; хотя рецепция Флавия в Византии вряд ли была однозначной, слова св. Иеронима, назвавшего Иосифа Флавия "Graecus Livius" (PL, XXII, col. 421), могли встретить здесь понимание. В восточнославянской рецепции ничего похожего мы не обнаружим. В последнем случае «История иудейской войны» воспринималась как повествование, содержащее часть священной истории. Древнейшая (по мнению большинства исследователей) редакция славянского перевода Иосифа Флавия дошла до нас в составе так называемого «Иудейского хронографа» (составленного в XIII в.), который, наряду с Флавием, содержит Шестоднев, книгу Бытия с толкованиями св. Иоанна Златоуста, исторические книги Библии, извлечение из хроник Иоанна Малалы и Георгия Амартола (*Истрин* 1893, с. 317—361). Истрин полагает, что целью составителя было «дать подробное изложение еврейской истории с творения мира до разрушения Иерусалима» (там же, с. 353); полагаю, что эта цель могла бы быть сформулирована и как изложение священной истории от сотворения мира до исполнения пророчества Христа о разрушении Иерусалима, т. е. как цель религиозная, а не анналистическая. В составе «Иудейского хронографа» в текст Флавия вкраплены отрывки из Евангелия (там же, с. 341—342); для средневекового славянского книжника такие вставки определяют понимание текста в целом (ср.: *Пиккио* 1977) и однозначно указывают на религиозную установку компилятора[10]. Таким образом, при переносе на восточнославянскую поч-

[10] Частные указания на религиозную рецепцию «Истории иудейской войны» могут быть умножены. Так, например, в некоторых списках «отдельной» редакции Флавия текст может заканчиваться словом «Аминь» (*Мещерский* 1958, с. 32), свидетельствующим, что он ставится в ряд с иными церковными текстами. По предположению Н. А. Мещерского, «отдельная» редакция возникла в результате переработки редакции «архивской», представленной в хронографах; она отличается от «архивской» прежде всего отсутствием «откровенно христианских» интерполяций. Мещерский полагает, что «будучи... выделенным в особую книгу, текст Иосифа, включивший и все «добавления», стал ощущаться как нехристианское произведение, поэтому слишком откровенно христианские места и были выброшены редактором» (*Мещерский* 1958, с. 33). Я не уверен в точности такого объяснения и не думаю, что «нехристианское» сочинение могли заканчивать аминем. Если составитель действительно склеил текст Флавия, извлекая его из хронографа, то скорее, можно думать, он опустил добавления, когда устранял и другие инородные части текста: отрывки из Амартола, апокрифов, Евангелия; точная идентификация инородных частей явно выходила за рамки его филологических возможностей и вряд ли вообще была для него актуальной задачей.

Возможно, «История иудейской войны» ассоциировалась с ветхозаветными книгами не только у восточных славян, но и у сирийцев: сирийский перевод Флавия дошел до нас в одном кодексе с Пешиттой. В принципе, сирийская рецепция могла

https://RodnoVery.ru

ву византийские тексты изменяют свою функцию и вне зависимости от своих исходных параметров оказываются частью христианской религиозной традиции. «История иудейской войны» — лишь один из очевидных примеров. Точно так же «Христианская топография» Козьмы Индикоплова входила в культурное сознание не как модификация античных географических трактатов (хотя бы и нелепая, с точки зрения образованного византийца), а как описание христианского мироустройства, культурного пространства христианской цивилизации, в которое теперь попадает и Русская земля[11].

Оригинальные восточнославянские сочинения также не создают оппозиции духовной и светской литературы. О религиозной значимости летописей достаточно полно было в свое время сказано И. П. Ереминым: они могли рассматриваться как своеобразная часть духовной литературы, описывающая осуществление Божественного промысла в человеческой истории (ср.: *Еремин* 1966, с. 64—71). Что касается оригинальных юридических текстов, фиксировавших, в принципе, обычное право («Русской Правды», в первую очередь),

---

отличаться от византийской и сходствовать со славянской. Можно вспомнить в этой связи, что и система общего образования у сирийцев отличалась от византийской, имела клерикальный характер и тем самым отчасти сближалась со славянской (*Пигулевская* 1960). Типологические сходства между сирийской и славянской культурами вообще заслуживают отдельного исследования.

[11] Несколько по-другому, но не менее показательным образом обстоит дело с восточнославянской рецепцией флорилегиев. В Византии первоначально были распространены в качестве особых сборников извлечения из языческих авторов (прежде всего «Эклоги»Иоанна Стовейского), к которым затем добавились в качестве особых сборников извлечения из христианских сочинений. На их основе позднее, в IX—XII вв. появляются сакропрофанные флорилегии. Развитие флорилегиев было связано с характером византийского образования (см. выше), одним из пособий для которого они и были. Смешанный, объединяющий две разные традиции характер этих сборников в Византии несомненно осознавался, поскольку сакропрофанные флорилегии существовали на фоне исходных противопоставленных традиций, известных читателю (*Сперанский* 1904, с. 59—67). На Руси первоначально распространяются переводы сакропрофанных флорилегиев (*Марти* 1987, с. 134—135), и поскольку фоновая для Византии оппозиция светской и духовной литературы отсутствует, наличие в сборниках типа «Пчелы» извлечений из Св. Писания и св. отцов соотносит их с основной духовной традицией, так что их смешанный характер не воспринимается. Античный компонент этих текстов мог актуализоваться, но лишь когда менялся литературный контекст и изречения классических авторов попадали в новое окружение. И в этом случае, однако, они воспринимались не как элементы светской образованности, а как отголоски нечестивого язычества, т. е. в религиозной перспективе. Так, после того как Вассиан Патрикеев внес извлечения из «Пчелы» в сделанную им редакцию «Кормчей», митрополит Даниил во время суда над Вассианом обвинил его в нечестии: «От святых отец от седми соборов и доныне во священных правилех еллинъская учение не бывала, а ты ныне во своих правилех еллинъских мудрецов учение написал, Ористотеля, Омира, Филипа, Александра, Платона» (*Казакова* 1960, с. 292). Это обвинение несомненно имеет тенденциозный характер (напомним, что извлечения из «Пчелы», впрочем, без указания «еллинских» авторов, были включены и в Мерило Праведное, так что Вассиан мог опираться на прецедент — см.: *Сперанский* 1904, с. 316—328) и вряд ли отражает обычную рецепцию интересующих нас текстов. Однако и такое тенденциозное восприятие на существование особой светской традиции никоим образом не указывает.

https://RodnoVery.ru

то, как я пытался показать в другом месте (*Живов* 1988), эти памятники остаются вне сферы культуры и тем самым к вопросу о противопоставленности духовной и светской литературы вообще отношения не имеют.

Единственным «культурным» текстом, не поддающимся однозначной интерпретации в отношении дихотомии светской и духовной литературы, оказывается «Слово о полку Игореве». Однако сложность интерпретации обусловлена в данном случае тем, что мы практически ничего не знаем о рецепции этого памятника. При отсутствии таких сведений вряд ли оправдано говорить о культурной значимости данного текста и выделять его как центральное произведение древнерусской словесности, как это постоянно делается. Отсутствие данных, указывающих на восприятие «Слова» (списков, позволяющих реконструировать литературный контекст, обработок и заимствований из него, демонстрирующих отношение последующих поколений книжников и т. д.), не может быть случайным; оно свидетельствует о том, что это периферия древнерусской культуры. Во всяком случае, можно думать, что увлеченные архаикой исследователи неадекватно подчеркивают значимость языческих подтекстов, тогда как ничто, по существу, не препятствует интерпретации «Слова» как развернутой иллюстрации историографического сообщения, существующего в рамках той общей картины христианской истории, которая задана летописями (ср. трактовку «Слова» как exemplum у Р. Пиккио: *Пиккио* 1977, с. 31). Единственный связанный со «Словом» текст, Задонщина, с большой вероятностью указывает именно на такое восприятие: усвоенные из «Слова» нарративные элементы и поэтические формулы сочетаются здесь с такими типичными для христианизованной историографии моментами, как молитва, вложенная в уста идущего на сражение князя, постоянные упоминания «христианской веры», защита которой рассматривается как цель описывемых воинских подвигов, и т. д. Очевидно, что автор «Задонщины» воспринимал «Слово» в той же христианизованной перспективе, игнорируя тот слой используемого им текста, акцентирование которого побуждает современных исследователей относить «Слово» к особой светской литературной традиции и обосновывать тем самым ее существование.

Таким образом, в Киевской Руси нет оппозиции светской и духовной культуры, поэтому отнесение к тем или иным произведениям атрибута «светское» по существу анахронистично. Это важно само по себе, но одновременно это показательно в плане организации литературной деятельности в целом. Подчеркивая принципиальное отличие древнерусской литературы от византийской, эта черта ставит вместе с тем вопрос о приложимости классических историко-литературных дескриптивных схем к совокупности древнерусских текстов. Поскольку мы имеем здесь дело с предметом, специфичным в историко-культурном отношении, естественно предположить, что он столь же специфичен и в отношении историко-литературном. Отсутствие светской литературной традиции связано с тем, что в древнерусской культуре никак не представлен античный компонент; в силу этого, можно полагать, для русских авторов и читателей совершенно не актуальны и те категории классификации текстов, которые восходят к античной риторике. Нерелевантность противопоставления духовной и светской традиции лишает литературное пространство первоначальной расчлененности, в частности, структурирования литературных произведений по жанровому принципу.

https://RodnoVery.ru

5. В свое время Дм. Чижевский утверждал, что в древнерусской литературе в большей степени, чем в литературе последующих эпох,

> «композиция, стилистические особенности и до какой-то степени даже содержание зависят от принадлежности произведения к определенному жанру» (*Чижевский* 1954, с. 105).

В соответствии с этим взглядом, совокупность древнерусских «литературных» текстов стала рассматриваться как жанровая система (ср.: *Ягодич* 1957—1958; *Лихачев* 1979, с. 55 сл.). Эта точка зрения подверглась затем основательной критике, поскольку само понятие жанра как сочетания набора признаков, объединяющих характеристики, относящиеся к содержанию, композиции, поэтике и языку, оказалось плохо приложимым к древнерусской словесности (ср.: *Пиккио* 1973, с. 443—457). Те внутрилитературные классифицирующие принципы, с помощью которых автор определяет жанровые особенности порождаемого им текста, реализуются как элемент эстетической установки автора; ни эта установка, ни соответствующие принципы для древнерусских книжников не актуальны. Поскольку на корпус разнородных древнерусских текстов накладывается анахронистическая схема, не находящая соответствия в интенциях их авторов и переписчиков, исследователь сталкивается со множеством случаев, когда он не в состоянии указать, к какому жанру относится произведение. Именно поэтому исследователи предпочитают говорить о «протожанрах» (*Ленхофф* 1984) или группировать произведения по их функциональным характеристикам (*Шмидт и Зееманн* 1987; *Зееманн* 1987). Представляется, что сама категория жанра переносится в историю древнерусской литературы отчасти в силу того, что подразумевается ее сходство с византийской; молчаливо предполагается, что систематика, приложимая к литературе Византии, должна подходить и для родственной восточнославянской словесности.

Именно подобный перенос представляется нам неправомерным в силу фундаментальных отличий в культурах древней Руси и Византии (ср. о неплодотворности подобного переноса с формально-описательной точки зрения: *Марти* 1989, с. 34—43). В Византии литература обладала риторической организацией, унаследованной от античности. Это наследие было закреплено в риториках и оставалось актуальным для византийских авторов любого периода. Оно задавало не только жанровую классификацию, но и представление о репертуаре социальных функций культивированной словесности, так что любой автор определенным образом соотносил структурные характеристики своего произведения с тем местом, которое оно должно было занять в литературной системе. Конечно, развитие этих представлений имело место, но оно накладывалось на риторически расчлененное пространство и приводило к его дальнейшему членению. В древней Руси это античное наследие освоено не было, риторики отсутствовали, равно как отсутствовала риторическая организация литературы. Переводная литература византийского происхождения содержала лишь один фрагмент системы византийской литературы, на основе которого систему в целом реконструировать было невозможно. Византийская система жанров древнерусской словесностью усвоена не была, поэтому нет смысла говорить и об усвоении отдельных византийских жанров (как это делают, например, Н. С. Трубецкой и следующий за ним Р. Ягодич,

https://RodnoVery.ru

необоснованно сближающие параметры византийской и древнерусской литературы — *Трубецкой* 1973; *Ягодич* 1957—1958); усваивались отдельные тексты (в каких-то случаях, возможно, типы текстов, например, гомилетические сборники), которые на русской почве вступали в новые, часто отличные от исходных (византийских) отношения. Поскольку византийские упорядочивающие принципы на Руси не действовали, структурные признаки отдельных литературных текстов оказываются размытыми, а сами тексты полифункциональными.

Действительно, можно привести многочисленные примеры того, как один и тот же текст используется в абсолютно разных целях и переходит из компиляций одного типа в компиляции другого: различия в конвое в этом случае указывают на разный характер его восприятия и употребления. Например, «Сказание о русской грамоте» возникает как антикатолический памфлет, а затем может функционировать в качестве хронографической статьи или чтения на память св. Константина-Кирилла (*Живов* 1992). Наиболее яркий и древний пример такой смены функций — это использование историографической заметки о свв. Борисе и Глебе в качестве паремии (*Соболева* 1975; *Ленхофф* 1989, с. 75—77; *Кравецкий* 1991)[12]. Подобные процессы не свойственны византийской литературе и не могут быть адекватно описаны с помощью тех категорий, которые выработаны для риторически организованных литератур. Из сказанного не следует, что какое бы то ни было членение литературы отсутствовало; оно, однако, явно строилось на иных принципах, и именно эти принципы следует реконструировать, опираясь на те косвенные свидетельства авторских интенций (равно как интенций переписчика или компилятора), указывающих на место произведения в литературном пространстве, которые могут быть извлечены из внутреннего состава текста и его истории.

Этот подход был в определенной степени намечен в известной работе Р. Пиккио (1973). Пиккио говорит в ней об образцах, на которые ориентированы тексты, как о принципе организации литературы, а также о тематиче-

[12] Не обсуждая конкретно вопроса о том, как могла быть внесена в паремийник историографическая статья, отмечу все же, что мне представляется неправдоподобной гипотеза Г. Ленхофф, которая пишет: "The composer of the service evidently misunderstood the nature of a paremia reading. It may be that he regarded the Old Testament, not as Scripture, but as a profane annalistic document, one that could be augmented, edited or replaced at will in the interests of providing the fullest possible information" (*Ленхофф* 1989, с. 76). Думаю, что само понятие «светского хронографического документа», как бы его ни интерпретировать, было абсолютно чуждым для восточнославянского книжника XI в. Первая часть паремийного чтения составлена из цитат (неточных), взятых из других, традиционных чтений паремийника, что привязывает рассматриваемую паремью к Св. Писанию (*Кравецкий* 1991, с. 46—49). Эта привязка означает, что, как пишет А. Г. Кравецкий, «события истории Руси соотносились... с событиями священной истории» (там же, с. 49). Это то же самое восприятие, которое побуждает русских книжников инкорпорировать летописное повествование о русских событиях в рамки универсальной истории (рассматриваемой, соответственно, как промыслительная в целом), а из византийских хроник рецепировать именно универсальные. При любом объяснении, однако, остается факт смены функций текста, при котором нарушаются "generic conventions inherited from the Greeks" (*Ленхофф* 1989, с. 75).

https://RodnoVery.ru

ских ключах, содержащихся в тексте, как об основе его интерпретации древнерусским читателем. Данный подход апеллирует в конечном счете к тому факту, что вся древнерусская литература концентрически сосредоточивается вокруг одного основного текста, текста Св. Писания (вернее, определенных книг библейского канона). Св. Писание выступает как абсолютный образец, обладающий полнотой смысла, тогда как любой текст раскрывает и дополняет отдельные частные смыслы, извлеченные из этой полноты. Наличие единого сверхобразца для всей литературы релятивирует значение обособленных образцов, образующих ядро отдельных групп текстов. Как пишет Р. Пиккио,

> "Imitation of the Bible resulted in a structural conception of each literary work as a component of a larger whole" (*Пиккио* 1973, с. 447).

В Византии между тем такой единый сверхобразец отсутствует. Как замечает И. Шевченко,

> "In Christian Byzantium the Scripture never became a predominant model of style at any level, except, and there rarely, for the lowest forms of hagiography" (*Шевченко* 1981, с. 209).

Те признаки текста, которые предлагает учитывать Р. Пиккио, не создают однозначной классификации (в отличие от жанровых признаков), поскольку, оставаясь ориентированным на единый общий образец Св. Писания, текст может при этом соотноситься с несколькими частными образцами и в его истории актуальными могут становиться разные соотнесения. Равным образом и тематические ключи могут допускать разную интерпретацию, так что изменение функции может сопровождаться изменением интерпретации. История литературы образуется при этом не историей отдельных жанров, а в качестве своей основы историей рецепций отдельных текстов и, далее, обощенной характеристикой рецептивных изменений, характеризующих разные периоды. Изменения рецепции предусматривают, естественно, смену классификационных характеристик текста. Так, «Моление Даниила Заточника» можно рассматривать как — исходно — игровой текст, возникний в среде княжеских скоморохов (*Лихачев* 1954b). Это, однако, никак не предопределяет последующего статуса этого текста[13]. С какого-то времени он явно начинает восприни-

[13] Д. С. Лихачев весьма точно и проницательно указывает на те элементы поэтики «Моления», которые могут быть связаны с игровой скоморошеской культурой. Вряд ли, однако, можно согласиться с его утверждением, что «в своем "Молении" Даниил отразил стиль представителей народного юмора — скоморохов. Вот почему "Моление" вызывало к себе такой активный интерес у русских читателей, все время дополнявших и переделывавших это произведение, но неизменно делавших это 'в стиле' самого "Моления", безошибочно угадывавших его стиль, тип его юмора, бывшего у всех на виду, — юмора скоморошеского» (*Лихачев* 1954b, с. 118). Для XII—XIII вв. нет никаких оснований противопоставлять скоморохов, «которые развлекали народ и были подлинными представителями народного искусства» (там же, с. 119), и княжеских скоморохов: наших скудных сведений о скоморошестве для этого явно недостаточно, и возникает опасение, что мы лишь играем термином «скоморошество», никак не определив его содержания; о «народном искусстве» XII—XIII вв. мы вообще никакими конкретными данными не располагаем. Поэтому, в

https://RodnoVery.ru

маться не как памятник игровой книжной культуры, которая, видимо, уже в XIV—XV вв. выходит за рамки литературного канона, а в контексте сборников притч и изречений, выполняющих дидактическую функцию. На это указывают те случаи, когда «Моление» входит в один сборник с «Пчелой» (*Семенов* 1893, с. XIX), озаглавлено как «Пчела» (*Колуччи и Данти* 1977, с. 14, 129), является источником для флорилегиев типа расширенной «Пчелы» (*Марти* 1987, с. 130, 132; ср.: *Сперанский* 1904, с. 306—314). В последнем случае извлечения из «Моления» соседствуют с извлечениями из библейских книг. Ясно, что «Моление» соотносится в своей позднейшей рецепции с другими образцами (книгами библейских притч), нежели исходный текст, а тематические ключи этого памятника подвергаются переинтерпретации.

Хотя соотнесение с образцами выступает как важный инструмент описания древней восточнославянской словесности, оно вряд ли может быть положено в основу классификации текстов, поскольку во многих случаях образцов может быть несколько и остается неясным, какие из них были для пишущего сознательным ориентиром, а какие — лишь формировали автоматические навыки книжного письма. Ставя перед собой задачу реконструировать внутреннюю систематику, присущую текстам определенной эпохи, нужно исходить из тех параметров, которые характеризовали интенцию авторов этих текстов. Можно предполагать, что, создавая текст, автор (переводчик, компилятор, редактор) вполне отчетливо представлял себе, какое место он должен занять в литературной системе. Реконструкция этих представлений не всегда возможна из-за отсутствия необходимых данных, однако только такая реконструкция (а не извне наложенные схемы) адекватно описывает синхронное состояние литературы, особенности ее устройства и специфику развития.

Материалом для реконструкции этого рода может служить рукописная традиция текстов, рассмотренная на всей совокупности дошедшего до нас рукописного материала. Опыт подобной реконструкции представляет собой недавняя монография Р. Марти (1989); она охватывает лишь восточнославянский материал XI—XIV вв., однако на этом материале отрабатываются методы, значимые для всей истории текстов, не имеющих риторической организации. В основу классификации текстов (реконструкции имманентного членение литературы) кладется здесь характер их рукописной традиции, сочетаемость в рамках одной рукописи, источники, из которых почерпнуты тексты, и т. д. (*Марти* 1989, с. 28—57). Такой подход не дает полностью адекватной картины[14], однако позволяет сделать ряд важных выводов об имманент-

частности, вряд ли имеет смысл говорить о «стилистической» или культурной преемственности дополнений и редакций «Моления» по отношению к первоначальному тексту. История текста «Моления» как книжного памятника определенно указывает на его переосмысление.

[14] Анализ внутреннего членения литературы, основанный лишь на сохранившихся рукописях рассматриваемого периода, адекватен в той степени, в которой сохранившиеся рукописи являются репрезентативной выборкой рукописей, обращавшихся в этот период. Строго говоря, эта выборка безусловно не репрезентативна, и речь может идти лишь о том, насколько мы в состоянии представить себе существующие в ней лакуны и сделать соответствующие оговорки. Проводимое Р. Марти различие между «необходимыми» и «не необходимыми» рукописями (*Марти* 1989, с. 76 сл.) при всей своей важности полной коррекции не дает. Лакуны могут возникать в силу тех-

https://RodnoVery.ru

ных характеристиках литературной системы и особенностях ее функционирования. Существенно, что при таком подходе утрачивает свою роль противопоставление оригинальных и переводных произведений: и для тех, и для других место в литературном пространстве определяется характером их рецепции (для которой оригинальность не является существенным параметром); русское литературное развитие предстает при этом как история изменений в восприятии и функционировании текстов (а не как цепь из единичных актов создания оригинальных сочинений, занимающих периферийное

нических обстоятельств, и в этом случае их нетрудно предусмотреть. Так, например, от древнейшего периода до нас не дошли буквари, хотя нет оснований сомневаться в том, что чтению обучались по складам и нужные для этого пособия существовали; косвенным свидетельством такого существования могут служить учебные берестяные грамоты (№№ 199, 201 — начало XIII в.) с записью складов (*Арциховский и Борковский* 1963, с. 17—23). Отсутствие букварей среди сохранившихся рукописей легко объяснить тем, что такие рукописи не могли не быть недолговечными из-за частого и интенсивного употребления (даже печатные буквари XVI—XVII вв. сохранились по большей части вне восточнославянской территории, вывезенные оттуда как диковинка; остававшиеся в употреблении зачитывались до полного исчезновения). Подобными же внешними обстоятельствами объясняется, например, тот факт, что богослужебные минеи, употреблявшиеся в течение месяца, сохранились значительно лучше (в большем количестве и от более раннего времени), нежели служебники, употреблявшиеся каждый день. Подобные технические факторы могут быть учтены, однако нет уверенности, что нерепрезентативность этим исчерпывается. Ряд текстов раннего времени (например, «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона или «Моление» Даниила Заточника) известен лишь в относительно поздних рукописях, и это может указывать на ограниченный характер их рецепции. Если предположить, что для каких-то памятников рецепция была еще более ограниченной (например, для памятников западнославянского происхождения), их исчезновение из рукописной традиции представляется естественным. В этом случае, однако, мы имеем дело не со случайными утратами, которые не влияют на репрезентативность, а с устранением определенных пластов литературы, которая делает сомнительной адекватность выборки.

Формальный подход может быть, видимо, дополнен функциональным. Р. Марти справедливо замечает, что трудно установить "inwieweit die Funktion für den Textbenutzer eine Rolle spielte und inwieweit er die vorschiedenen Funktionen ebenso unterschied, wie wir das heute tun" (*Марти* 1989, с. 44). Однако именно анализ рукописной традиции может показать, какой набор функций мыслился и использовался авторами и переписчиками текстов, и тем самым превратить функциональное членение из внешнего во внутреннее. Различная значимость функций, отражающаяся на числе и характере рукописей, содержащих связанные с ними тексты (один текст может, видимо, выполнять несколько функций), характеризует устройство литературы, а историческая динамика значимости отдельных функций является важным параметром литературной истории. При этом систематика функций может отчасти возместить ту неполноту материала, которая ограничивает возможности имманентного анализа рукописной традиции, поскольку прежде всего функция текста определяет, насколько широко он представлен в рукописной традиции и насколько устойчиво он в ней сохраняется (ср., например, явные отличия в этом отношении богослужебных текстов суточного круга, устойчивых в своем составе и бытовании, и, скажем, полемических трактатов, воспроизводимых лишь тогда, когда актуален конфликт, вызвавший полемику).

https://RodnoVery.ru

место в литературной системе), а текстологическое изучение памятников получает преимущественную теоретическую значимость.

Сопоставление с риторически организованной византийской литературой позволяет увидеть специфические особенности восточнославянского литературного пространства. Там, где его членение не задается эксплицитно определенными литургическими функциями (типиконом), его внутренние границы оказываются размытыми и нетвердыми. Так, например, появление второй (пространной) редакции «Пролога», составленной из синаксарных чтений и кратких поучений, совмещает в одно целое тексты разных типов (*Бубнов* 1973; *Фет* 1980). На русской почве разные по жанру византийские источники (менологий и сборники поучений) объединяются в составе одного памятника; происходит совмещение агиографического цикла с дидактическим материалом и вместе с тем переход текста, предназначенного для богослужебного употребления, в четий сборник; в Византии такое развитие было бы невозможным. Разнородные тексты оказываются совместимыми; исследование компиляций показывает, что тексты могут менять свои функции в зависимости от контекста, в который они поставлены; это означает, что жесткая связь между структурными параметрами текста и его функцией, которую в принципе задает жанровая система, отсутствует. Текст может менять свою функцию, не претерпевая никаких формальных изменений или подвергаясь лишь минимальным преобразованиям.

Эта картина указывает на принципиальное отличие древнерусской словесности от византийской в самом типе литературной системы. Совместимости разнородных текстов в древней Руси противостоит их несовместимость в Византии. В византийской литературе легко указать на эталон несовместимости — скажем, любовного романа и церковного поучения: они не могут совместиться в рамках одной компиляции, формальные характеристики двух этих жанров не совпадают и не оказывают влияния друг на друга. Можно думать, что оппозиция светской и духовной литературы выступает как своего рода генерирующее ядро расчлененности литературной системы, отсутствие этой оппозиции — как предпосылка нерасчлененности. Фундаментальные различия в устройстве литературных систем обусловливают и несходства в статусе каждого отдельного элемента, даже если с какой-то точки зрения они могут рассматриваться как тождественные (например, византийский текст и его славянский перевод). Одно лишь перечисление того, что было перенесено из Византии в восточнославянскую область (идет ли речь о текстах, или о содержащихся в них сведениях, или об иных явлениях культуры), ничего не говорит о том, как усваивались эти культурные заимствования и какую роль играли они в восточнославянской культурной деятельности. Определяющим является не факт заимствования, а характер рецепции, реконструкция которой и должна быть принципиальной задачей культурной истории древней Руси. В сфере литературы механизмы трансформации и реинтерпретации, составляющие существо рецепции, могут быть прослежены относительно более четко и подробно, поскольку рукописная традиция обнаруживает многочисленные свидетельства этих процессов и методы ее анализа относительно разработаны. В принципе, однако, аналогичные задачи должны решаться и для любых других феноменов культуры: церковных обрядов и канонов, икон, мощей, богослужебного пения, церковной архитектуры и т. д. Лишь

https://RodnoVery.ru

реконструировав механизмы и результаты рецепции этих феноменов, мы сможем увидеть процесс формирования русской христианской культуры во всей его сложности, увидеть не процесс заимствования отдельных элементов, а столкновение разнородных культурных сознаний, конфликт которых и порождает в конечном счете новую культурную парадигму, принципиально не сводимую к своим исходным составляющим.

Литература

Абрахам 1962 — *Abraham W.* Organizacja kościoła w Polsce do połowy wieku XII. Poznań, 1962.

Арвайлер 965 — *Ahrweiler H.* Sur la carrière de Photius avant son patriarcat. — Byzantinische Zeitschrift 58 (1965), p. 348—363.

Арсений 1882—1883 — *Архим. Арсений* (Иващенко). Николай Мефонский, епископ XII в., и его сочинения. — Христианское чтение, 1882, ч. 2, с. 161—175, 495—515; 1883, ч. 1, с. 11—36, 308—357.

Арсений 1897 — *Еп. Арсений* (Иващенко). Два неизданных произведения Николая, еп. Мефонского. Новгород, 1897.

Архангельский 1884 — *Архангельский А. С.* Любопытный памятник русской письменности XV века. СПб., 1884 [Памятники древней письменности и искусства, 50].

Арциховский и Борковский 1963 — *Арциховский А. В., Борковский В. И.* Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1956—1957 гг.). М., 1963.

Бек 1966 — *Beck H.-G.* Bildung und Theologie im frühmittelalterichen Byzanz. — Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag. Heidelberg, 1966, S. 69—81.

Бек 1971 — *Beck H.-G.* Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. München, 1971.

Бек 1980 — *Beck H.-G.* Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Bd. 1, Lieferung D1. Göttingen, 1980.

Бенеманский 1917 — *Бенеманский М.* Закон градский. Значение его в русском праве. М., 1917.

Бирнбаум 1986 — *Birnbaum H.* On the Slavic Share in Western Civilization: the Early Period. Some Definitional Considerations. — Studia slavica mediaevelia et humanistica Riccardo Picchio dicata. Roma, 1986. Vol. I, p. 43—53.

Брейер 1941 — *Bréhier L.* L'enseignement classique et l'enseignement religieux à Byzance. — Revue d'Histoire et de la Philosophie religieuses, 1941, p. 34—69.

Бубнов 1973 — *Бубнов Н. Ю.* Славяно-русские Прологи. — Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1973. Вып. 1, с. 274—296.

Бугославский 1928 — *Бугославський С.* Пам'ятки XI—XVIII вв. про князів Бориса та Гліба (Розвідка та тексти). Київ, 1928 [Збірник Історично-філологічного відділу Всеукраїнської Академії наук, № 77).

Вавржинек 1978 — *Vavřínek V.* The Introduction of the Slavonic Liturgy and the Byzantine Missionary Policy. — Beitrage zur byzantinischen Geschichte im 9—11. Jahrhunderts. Praha, 1978, S. 253—281.

https://RodnoVery.ru

Вавржинек 1982 — *Vavřínek V.* Vyznam byzantské misie na Velké Moravě pro christianizaci dalších slovanských národů. — Zeszyty naukowe wydzału humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego, № 3. Slawistyka. 1982, s. 25—34.

Вирт 1976 — *Wirth P.* Die sprachliche Situation in dem umrissenen Zeitalter. Renaissance des Attizismus. Herausbildung der neugriechischen Volkssprache. Athènes, 1976 [XV Congrès international d'études byzantines. Rapports et co-rapports].

Водов 1978 — *Vodoff W.* Remarques sur la valeur du terme "tsar" appliqué aux princes russes avant le milieu du XVe siècle. — Oxford Slavonic Papers, New series, XI (1978).

Гуйар 1976 — *Gouillard J.* La religion des philosophes. — Travaux et Mémoirs 6 (1976), p. 305—324.

Дворник 1947 — *Dvornik F.* The Kiev State and its Relations with Western Europe. — Transactions of the Royal Historical Society, Fourth Ser. XXIX. London, 1947.

Дворник 1948 — *Dvornik F.* The Photian Schism. History and Legend. Cambridge, 1948.

Дворник 1954 — *Dvornik F.* Les Bénédictines et la christianisation de la Russie. 1054—1954. — L'église et les églises: Neuf siècles de douloureuse separation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin. Chevetogne, 1954.

Димитракопулос 1866 — 'Αρχιμ. 'Ανδρονικος Διμιτρακόπουλος. 'Εκκλησιαστικὴ βιβλιουήκη, Τ.Α.'., 'Εφ Λειφία 1866.

Доброклонский 1913 — *Доброклонский А. П.* Преп. Феодор, исповедник и игумен студийский. I часть. Его эпоха, жизнь и деятельность. Одесса, 1913 [Записки Императорского Новороссийского университета, т. 113].

Ейденаер 1968 — *Eideneier H.* Zur Sprache des Michael Glykas. — Byzantinische Zeitschrift 61 (1968), 1, S. 5—9.

Еремин 1966 — *Еремин И. П.* Литература древней Руси. М.—Л., 1966.

Живов 1988 — *Живов В. М.* История русского права как лингво-семиотическая проблема — Semiotics and the History of Culture. In Honor of Jurij Lotman. Columbus, Ohio, 1988, p. 46—128.

Живов 1992 — *Живов В. М.* Slavia Christiana и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте. — La cultura spirituale russa. A cura di L. Magarotto e D. Rizzi. Università di Trento, Trento, 1992, p. 71—125 (Dipartamento di storia della civiltà Europea. Testi e ricerche, n. 11).

Живов 1993 — *Живов В. М.* Богословие иконы в первый период иконоборческих споров. — Православие и культура (Украинское православное братство святых Кирилла и Мефодия, Киев), 1993, № 2, с. 20—27.

Живов и Успенский 1984 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII—XVIII вв. — Античность и культура в искусстве последующих веков. М., 1984, с. 204—285 (Гос. музей изобразительных искусств. Материалы научной конференции. 1982).

Живов и Успенский 1987 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России. — Языки культуры и проблема переводимости. М., 1987, с. 47—153.

https://RodnoVery.ru

Зарубин 1932 — Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Подготовил к печати Н. Н. Зарубин. Л., 1932 [Памятники древне-русской литературы, вып. 3].

Зеемann 1987 — *Seemann K.-D.* Zum Verhältnis von Narration und Gattung im slavischen Mittelalter. — Gattung und Narration in den alteren slavischen Literaturen. Ed. K.-D.Seemann. Wiesbaden, 1987, 207—221.

Ингем 1973 — *Ingham N. W.* The Sovreign as Martyr, East and West. — Slavic and East European Journal, 17 (1973), p. 1—17.

Ингем 1984 — *Ingham N. W.* The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages. — Medieval Russian Culture. Ed. by H.Birnbaum and M.Flier. Berkeley — Los Angeles, 1984, pp. 31—53 (California Slavic Studies, XII).

Иосиф Волоцкий 1855 — *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. Казань, 1855.

Истрин 1893 — *Истрин В.* Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М., 1893.

Казакова 1960 — *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикееев и его сочинения. М.—Л., 1960.

Каждан 1964 — *Каждан А. П.* Два новых византийских памятника XII столетия. — Византийский временник, XXIV (1964), с. 58—90.

Климент Охридский, I—III — *Климент Охридски*. Събрани съчинения. Т. I—III. София, 1970—1973.

Колуччи и Данти 1977 — Daniil Zatocnik. Slovo e molenie. Ed. critica a cura de M. Colucci e A. Danti. Firenze, 1977 [Studia historica et philologica. Sectio slavica 2].

Кравецкий 1991 — *Кравецкий А. Г.* Из истории паремийного чтения Борису и Глебу. — Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991, с. 42—52.

Криарас 1967 — *Kriaras E.* Diglossie des derniers siècles de Byzance: Naissance de la littérature néo-hellénique. — Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies. Oxford, 5—10 September 1966. London — New York — Toronto, 1967, p. 283—299.

Лемерль 1971 — *Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin. Paris, 1971.

Ленхофф 1984 — *Lenhoff G.* Toward a Theory of Protogenres in Medieval Russian Letters. — The Russian Review, 43 (1984), p. 31—54.

Ленхофф 1989 — *Lenhoff G.* The Martyred Princes Boris and Gleb. A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts. Columbus, 1989, 75—77.

Леонид, I—IV — Архимандрит *Леонид* (Кавелин). Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова. В четырех частях. М., 1893—1894.

Линд 1990 — *Lind J. H.* The Martyria of Odense and a Twelfth-Century Russian Prayer: The Question of Bohemian Influence on Russian Religious Literature. — The Slavonic and East European Review, 68 (1990), 1, p. 1—21.

Литаврин 1960 — *Литаврин Г. Г.* Болгария и Византия в XI—XII вв. М., 1960.

Лихачев 1954а — *Лихачев Д. С.* Некоторые вопросы идеологии феодалов в литературе XI—XIII веков. — Труды Отдела древнерусской литературы, 10 (1954), с. 87—90.

https://RodnoVery.ru

Лихачев 1954b — *Лихачев Д. С.* Социальные основы стиля «Моления» Даниила Заточника. — Труды Отдела древнерусской литературы, 10 (1954), с. 106—119.

Лихачев 1973 — *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973.

Лихачев 1979 — *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1979.

Любарский 1978 — *Любарский Я. Н.* Михаил Пселл. Личность и творчество. К истории византийского предгуманизма. М., 1978.

Мареш 1970 — *Mareš F. V.* Die Anfänge des slavischen Schriftums und die kulturelle Selbständigkeit der Slaven. — Wiener Slavistisches Jahrbuch, XVI (1970), S. 77—88.

Марти 1987 — *Marti R.* Gattung Florilegien. — Gattung und Narration in den alteren slavischen Literaturen. Ed. K.-D. Seemann. Wiesbaden, 1987, S. 121—145.

Марти 1989a — *Marti R.* Handschrift — Text — Textgruppe — Literatur. Untersuchungen zur inneren Gliederung der frühen Literatur aus dem ostslavischen Sprachbereich in den Handschriften des 11. bis 14. Jahrhunderts. Wiesbaden, 1989 (Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin, Bd. 68).

Марти 1989b — *Marti R.* 'Slavia orthodoxa' als literar- und sprachkritischer Begriff. — Studia slavico-byzantina et mediaevalia europensia. Vol. I. Studies on the Slavo-Byzantine and West European Middle Ages. In memoriam Ivan Dujcev. Sofia, 1989, S. 193—200.

Мейендорф 1959 — *Meyendorff J.* Intoduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959 [Patristica sorboniensia, 3].

Мейендорф 1990 — *Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Париж, 1990.

Мещерский 1958 — *Мещерский Н. А.* История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.—Л., 1958.

Михель 1954 — *Michel A.* Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054. — L'église et les églises. Chevetogne, 1954, p. 351—440.

Моравчик 1970 — *Moravcsik G.* Byzantium and the Magyars. Budapest, 1970.

Неволин 1847 — *Неволин К. А.* О пространстве Церковного суда в России до Петра Великого. — Журнал Министерства народного просвещения, ч. 55 (1847), июль-август, с. 1—23, 75—151.

Никольский 1892 — *Никольский Н.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892.

Оболенский 1974 — *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500—1453. London, Reading and Fakenham, 1974.

Павлов 1878 — *Павлов А.* Критические опыты по истории древнейшей грекорусской полемики против латинян. СПб., 1878.

Пападимитриу 1902 — *Пападимитриу С. Д.* Иоанн II, митрополит Киевский, и Феодор Продром (Χρῖστος, καὶ Θεόδωρος Πρόδρομος). — Летописи историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете, 10 (1902), VII, с. 1—54.

PG, I—CLXI — Patrologiae cursus completus. Series graeca. Vol. I—CLXI. Accurante J. P. Migne. Paris, 1857—1866.

https://RodnoVery.ru

Пигулевская 1960 — *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая школа. — Палестинский сборник, вып.15 (78). История и филология стран Ближнего Востока. М.—Л., 1960, с. 130—140.

Пиккио 1973 — *Picchio R.* Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom. — American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. Vol. II. The Hague, 1973, p. 439—467.

Пиккио 1977 — *Picchio R.* The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa. — Slavica Hierosolymitana, 1 (1977), p. 1—31.

PL, I—CCXXI — Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. I—CCXXI. Accurante J. P. Migne. Paris, 1865—1891.

Подскальский 1982 — *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988—1237). München, 1982.

Попов 1875 — *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV вв.). М., 1875.

Пресняков 1993 — *Пресняков А. Е.* Княжое право в древней Руси. Очерки по истории X—XII столетий. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М., 1993.

ПСРЛ, I—XXXVIII — Полное собрание русских летописей, издаваемое Археографическою комиссиею. Т. I—XXXVIII. СПб., М., 1841—1989.

Ревелли 1993 — *Revelli G.* Monumenti letterari su Boris e Gleb. Литературные Памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993.

Семенов 1893 — *Семенов В.* Древняя русская пчела по пергаменному списку. СПб., 1893 [Сборник ОРЯС, т. LIV, № 4].

Скабалланович 1884 — *Скабалланович Н.* Византийская наука и школы в XI веке. — Христианское чтение, 1884, март-апрель, с. 344—369; май-июнь, с. 730—770.

Соболева 1975 — *Соболева Л. С.* Паремийные чтения Борису и Глебу. — Вопросы истории книжной культуры. Сборник научных трудов, вып. 19. Новосибирск, 1975, с. 104—123.

Соболевский 1910 — *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910 [Сб. ОРЯС, 88].

Сперанский 1904 — *Сперанский.* Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. Исследование и тексты. М., 1904.

Спитерис 1979 — *Spiteris J.* La critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII. Roma 1979 [Orientalia Christiana Analecta, 208].

Суворов 1888 — *Суворов Н. С.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1888.

Суворов 1893 — *Суворов Н. С.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. Ярославль, 1893.

Томсон 1978 — *Thomson Fr. J.* The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture. — Belgian Contributions to the 8th International Congress of Slavists. Zagreb, Ljubljana, September 1978. Slavica Gandensia, 5, 1978, pp. 107—139.

Томсон 1993 — *Thomson Fr. J.* The Corpus of Slavonic Translations Available in Muscovy. The Cause of Old Russia's Intellectual Silence and a Contributory Factor to Muscovite Cultural Autarky. — Christianity and the Eastern Slavs, vol. I. Slavic

https://RodnoVery.ru

Cultures in the Middle Ages. Ed. by B. Gasperov and O. Raevsky-Hughes. Berkeley — Los Angeles — Oxford, 1993, 181—182 [California Slavic Studies, XVI].

Трубецкой 1973 — *Trubetzkoy N. S.* Vorlesungen über die altrussische Literatur. Firenze, 1973 (Studia historica et philologica. Sectio slavica, 1).

Успенский 1987 — *Успенский Б. А.* История русского литературного языка XI—XVII вв. München, 1987.

Успенский сборник 1971 — Успенский сборник XII—XIII вв. Издание подготовили О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971.

Федотов 1975 — *Fedotov G. P.* The Russian Religious Mind (I). Kievan Christianity. The 10th to 13th Centuries. Belmont, 1975.

Федотов 1990 — *Федотов Г.* Святые древней Руси. М., 1990.

Фет 1980 — *Фет Е. А.* Новые факты в истории древнерусского Пролога. — Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980, с. 53—70.

Флоря 1978 — *Florja B. N.* Václavská legenda a Borisovsko-Glebovský kult (shody a rozdíly). — Československý časopis historický, 26 (1978), s.83—96.

Флоря 1985 — *Флоря Б. Н.* Сказание о преложении книг на славянский язык. Источники, время и место написания. — Byzantinoslavica, t. XLVI (1985), fasc. 1, p. 121—130.

Флоря 1992 — *Флоря Б. Н.* Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М., 1992.

Франклин 1986 — *Franklin S.* The Reception of Byzantine Culture by the Slavs. — The Seventeenth International Byzantine Congress. Major Papers. New Rochelle — New York, 1986. p. 381—397.

Хойси 1936 — *Heussi R.* Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, 1936.

Хольтцманн 1928 — *Holtzmann W.* Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089. — Byzantinische Zeitschrift, 28 (1928), S. 38—67.

Чельцов 1879 — *Чельцов М.* Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI—XII веках. Опыт исторического исследования. СПб., 1879.

Чижевский 1954 — *Čizevskij D.* On the Question of Genres in Old Russian Literature. — Harvard Slavic Studies, 2 (1954), p. 105—115.

Шайтан 1927 — *Шайтан М. Э.* Германия и Киев в XI в. — Летопись занятий постоянной историко-археографической комиссии (за 1926 год), I (XXXIV). Л., 1927, с. 3—26.

Шахматов 1916 — [*Шахматов А. А.*]. Повесть временных лет. Т. I. Вводная часть, текст, примечания. Пг., 1916.

Шевченко 1981 — *Ševčenko I.* Levels of Style in Byzantine Prose. — XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Wien, 4.—9. Oktober 1981. Akten, I/1. Wien, 1981, S. 289—312 [Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 31/1].

Шевченко 1991 — *Ševčenko I.* Byzantium and the Slavs in Letters and Culture. Cambridge Mass. — Napoli, 1991.

Шляпкин 1884 — *Шляпкин И. А.* Любопытный памятник русской письменности XV века... — Журнал Министерства народного просвещения, ч. 236 (1884), декабрь, с. 267—269.

Шмидт и Зееманн 1987 — *Schmidt W.-H., Seemann K.-D.* Erzählen in den älteren slavischen Literaturen. — Gattung und Narration in den älteren slavischen Literaturen. Ed. K.-D. Seemann. Wiesbaden, 1987, 1—25.

https://RodnoVery.ru

Щапов 1972 — *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в древней Руси XI—XIV вв. М., 1972.

Ягодич 1957—1958 — *Jagoditsch R.* Zum Begriff der "Gattungen" in der altrussischen Literatur. — Wiener Slavistisches Jahrbuch, 6 (1957—1958), S. 113—137

https://RodnoVery.ru

Б. А. Романов

«Отцы духовные»

Если задаваться целью выбрать из оценок, данных современными летописными записями поведению людей, самую резкую, то первенство будет за фигурой не князя и даже не половецкого хана (с которого что же и спрашивать!), а епископа. Каким-то исчадием ада выведен у летописца епископ ростовский Федор[1]. Подлинными словами: «Много бо пострадаша человеци от него, в держаньи его [под его властью], и сел изнебывши [лишившись] и оружья и конь, друзии же роботы добыша [стали рабами], заточенья же и граблень; не токмо простьцем [т. е. мирянам], но и мнихом, игуменом и ереем безмилостив сый мучитель, другым человеком головы порезывая [остригая] и бороды, иным же очи выжигая и язык урезая, а иныя распиная по стене и муча немилостивне, хотя исхитити [вымогая] от всех именье: именья бо бе не сыт акы ад. Посла же его Андрей [Боголюбский] митрополиту в Кыев, митрополит же Костянтин повеле ему язык урезати, яко злодею и еретику, и руку правую утяти [отрубить], и очи ему выняти, зане хулу измолви на святую Богородицю...» Так «Федорец» и «погуби душю свою и тело, и погыбе память его с шюмом: такоже чтут беси чтущая их». Иными словами — «собаке собачья и смерть».

Между тем этот «владыка Феодор» сам до этого боролся с ведомою (для летописца) ересью суздальского епископа Леона, «не по правде» «перехватившего» епископью у живого своего предшественника Нестора и учившего «не ести мяс» по средам и пятницам, даже если на эти обычно постные дни падали «господские» праздники вроде Рождества и Крещения: «в тяже великой», происходившей в широком собрании во главе с Андреем Боголюбским, «упре его», т. е. выиграл спор с Леоном, именно «владыка Феодор»[2]. В приведенном летописном сообщении об обстоятельствах гибели Федорца несомненно отразилась и эта борьба из-за постов. Федорец выведен здесь не только «злодеем», но и «еритиком», а описанную, тоже довольно злодейскую

[1] Лавр. лет., под 1169 г., стр. 152. ПСРЛ, т. I, Спб., 1846. Ипат. лет., под 1172 г. стр. 102. ПСРЛ, т. II, СПб., 1843.

[2] Лавр. лет., под 1164 г., стр. 150.

https://RodnoVery.ru

расправу учинил над ним тот самый митрополит — грек Константин, который за год до того сотворил «неправду», «запретив» печерского игумена Поликарпа за то, что тот ел в те же праздничные среды и пятницы молоко и масло. В случае же с Поликарпом «помогал» митрополиту и другой грек, черниговский епископ Антоний. Этого Антония, который «многажды браняшет ести мяс в господскые праздники» и своему черниговскому князю Святославу, этот же князь и «изверже из епископьи» именно за это[3].

Как мог запутать отношения церковный спор, видно из того, что князь Святослав Всеволодович обязан был престолом именно Антонию[4]. Черниговский стол освободился в 1164 г. за смертью очередного князя в отсутствие его сына Олега. Вдова, мать Олега, с боярами и Антонием решила скрыть смерть князя до приезда Олега, чтобы не дать времени опередить его Святославу Всеволодовичу, бывшему в это время в Новгороде, — и на том все целовали крест. При этом Антоний звал всех к кресту, как сам объяснил, чтобы никто не заподозрил его в тайных сношениях со Всеволодовичем, а прочие крестоцеловальники чтобы не уподобились Иуде-предателю. На деле же Антоний-то именно и «исписа грамоту» Всеволодовичу, призывая его захватить голыми руками Чернигов, пока не приехал Олег: «Дружина ти по городам далече, а княгня седит в изуменьи [растерянная] с детми, а товара [чем поживиться] множество у нея, а поеди вборзе, Олег ти еще не въехал, а по своей воли возмеши с ним ряд» (т. е. навяжешь ему выгодный для тебя договор). План Антония удался не вполне, но главное было достигнуто: Святослав успел занять некоторые стратегические пункты, хотя и опоздал собственно в Чернигов. Олег же поспел в Чернигов, но не успел сосредоточить там надобных сил, и переговоры между соперниками кончились компромиссом: Черниговом для Святослава и Новгородом для Олега.

Комментируя поведение Антония в момент крестоцелования, летописец кратко припечатал: «...се же молвяше [об Иуде и прочем], лесть тая в собе — бяше бо родом гречин» (у византийских греков искони была на Руси твердая репутация: «...суть бо греци лстиви и до сего дни»)[5]. Этот-то Святослав и «изверг» потом этого Антония.

А в Суздале в то же время князь Андрей, правда, не «изверг», но все же предал в руки митрополита своего Федорца, владыку, который не только отстоял, к удовольствию Андрея, господские праздники, но, как думают, прямо работал на своего князя, взяв поставление в Ростов не в Киеве, а в Константинополе и устроив, таким образом, на севере «автокефальную» кафедру, хоть это и не была еще митрополия, о которой помышлял Андрей[6]. В изложении летописца крушение, постигшее Федорца, было «чудом новым» от бога и богородицы: они-то и «изгнали» этого «злаго, и пронырливаго, и гордаго лестца, лжаго владыку» за то, что тот не захотел «благословения» митрополичьего

[3] Лавр. лет., под 1168 г., стр. 151.

[4] Ипат. лет., под 1164 г., стр. 92.

[5] Лавр. лет., под 971 г., стр. 68; Новг. I лет., под 971 г., стр. 22. Новгородская I летопись по синодальному харатейному списку. Изд. Археографической комиссии. СПб., 1888.

[6] *Голубинский Е. Е.* История русской церкви, т. I, половина 1. М., 1880, стр. 255 и 373.

https://RodnoVery.ru

и не послушался князя Андрея, повелевшего ему теперь идти «ставиться к митрополиту к Кыеву». Будто бы Андрей делал это, «добро о нем мыслящю и добра ему хотящю», а тот прибег к своего рода локауту: повесил на всех церквах во Владимире замок — и «не бысть ни звоненья, ни пенья по всему граду и в сборней церкви» (что и было «хулой на богородицу», которой посвящен был собор)[7]. На этом Федор и сломал себе шею. Он выскочил из упряжки, в которой до того шел дружно с князем, не сумев вовремя остановиться в тот момент, когда князь решил прекратить добиваться церковной самостоятельности за безнадежностью этого дела в Константинополе же.

Портрет Федорца в летописи — продукт ожесточенной и сложной внутрицерковной борьбы (да еще на международной подкладке). В ее атмосфере отпали литературные условности церковно-политического «приличия», и, может быть, это вовсе не злобная карикатура, а самое реалистическое изображение древнерусского строителя жизни, в ее крупных кусках, из всех изображений, какие дошли до нас из-под скованного пера русских летописателей XI—XII вв. Перед нами крутой и властный (в стиле того же Андрея Боголюбского, тоже кончившего плохо в конце концов) организатор церковного центра с претензией на самостоятельность и с готовностью на борьбу, что называется, «до конца». Связанный цензурой Е. Е. Голубинский в свое время приходил в изумление перед беспощадной жестокостью обеих сторон в этой борьбе и заключал, что то «время вовсе не должно быть представляемо таким мягким, как это наклонны делать иные»[8].

Прошло 47 лет. Отжило целое поколение. В 1216 г. умер в Ростове епископ Пахомий. Летописец проводил его некрологом: «Се бе блаженый епископ избраник божий и истинный бе пастырь, а не наимник; се бе агня, а не волк, не бе бо хитая от чюжих домов богатства, ни сбирая его, ни тем хвалялся, но паче обличаше грабителя и мздоимца, поревновав нраву Златоустаго и преходя от дела в дело уншее[9] (сиротами добре пекыйся, милостив зело к убогым и вдовицам, ласков ко всякому убогому, не согбене руце имея на вданье их, но отверзене отинудь, смерен, кроток, исполнен книжнаго ученья, всеми делы утешая печальныя...)»[10]. Пять лет он чернечествовал в Печерском монастыре, затем игуменствовал в монастыре св. Петра 13 лет, епископью же держал всего 2 года. Заключенное в скобки почти дословно взято из летописного некролога митрополита Иоанна, о котором было только добавлено в свое время, что такого «не бысть преже в Руси, ни по нем не будет сяк»[11]. И вот через 125 лет явился Пахомий — точь-в-точь такой же, как Иоанн. Не характерно ли, что литературно поднять его на ту же высоту показалось автору убедительнее не просто теми же словами, а *первым делом* заявив, что то был пастырь на совесть: не лихоимец, не грабитель, не взяточник, а обличитель всех таковых. Литературный прием, за которым стоит сама жизнь, с ее более чем вековым опытом: надо было исключить образы, напрашивавшиеся сами собою, чтобы затем поставить на их место черты, кото-

[7] Лавр. лет., под 1169 г., стр. 151—152.
[8] *Голубинский Е. Е.*, стр. 376.
[9] Далее скобки мои. — *Б. Р.*
[10] Лавр. лет., под 1216 г., стр. 185.
[11] Лавр. лет., под 1089 г., стр. 89.

https://RodnoVery.ru

рые иначе могли показаться надуманными, условными, а потому неправдоподобными.

* * *

Если с этих церковных высот спуститься теперь в церковные низины, то это и будут те черноризцы, о которых отзыв в бытовом аспекте мы нашли уже у Заточника. Он имел в виду не раритеты, не тех иноков, вокруг имен которых образуется молва и чьи персональные образы вырастают в ней в индивидуальные примеры того или иного рода волевой победы над собой, личного подвига в борьбе с человеческими страстями, слабостями и бесовскими искушениями. Такие иноки-уники пребывают за стенами монастыря, и, как правило, середнячки Заточники их и не видят; разве что при княжом дворе или в какой-либо торжественной церковной церемонии пройдет один-другой из них вдали бескровным силуэтом. Своими глазами Заточники видят в обыденной жизни рядовых черноризцев, подвижных и ищущих временного пристанища и прокорма, а то и возвращения в мир. Среди них бродячие черноризцы — это разновидность вообще бродячей Руси, вынуждаемой жизненными условиями к перемене мест. К таким «странникам», забредшим в Курск, пристроился было юноша Феодосий, рассчитывая дойти до «святых мест»: они уже раз побывали в «святых местах» и собирались, если на то будет воля божия, опять туда же. Ему пришлось ждать, пока те двинутся в путь: в городе они тоже ходили по миру[12].

«Страннии» — это изначала церковные люди. К концу XII в. церковник уже практически чувствовал себя чем-то вроде представителя туристбюро, регулирующего этот поток людей, которые обращались к нему за благословением на дальний путь. Поп Кирик искал руководства у епископа Нифонта и по этому больному вопросу; он и сам уже иной раз кое-кому запрещал идти в Иерусалим («сде велю доброму ему быти»). Нифонт весьма одобрил разборчивое отношение Кирика к этому сорту людей: они норовят в путевых похождениях найти легкий способ покормиться на даровщинку («того деля идет, абы порозну ходяче ясти и пити»)[13]. Здесь могли быть и низы большого города, и охваченные кое-где в XII в. церковной организацией смерды южных сел и северных погостов. Летописцы могли отмечать, конечно, только такие колебания народных масс, которые принимали характер стихийного бедствия, а не ту повседневную дробную работу классовых сил, которая двигала одиночками.

Вот образцы из новгородской жизни: «В се же лето люте бяше: осминка ржи по гривне [= пол-лошади] бяше; и ядяху люди лист липов, кору березову, инии молиць [шелуху] истолокше, мятуче [мешая] с пелми и с соломою; инии ушь, мох, конину; и тако другим падшим от глада, трупие по улицям и

[12] Патерик Печерский, стр. 17 — Патерик Киевскаго Печерскаго монастыря. СПб., 1911.

[13] Вопрошание Кириково, стр. 27, ст. 12. — Вопросы Кирика, Саввы и Ильи с ответами Нифонта, епископа новгородского. Русская историческая библиотека (РИБ), т. IV, СПб., 1908.

https://RodnoVery.ru

по торгу и по путем и всюду; и наяша наймиты возити мертвеця из города; а смородом [от зловония] нелга вылести [показать нос из дому]; туга и беда на всех. Отец и мать чадо свое всажаше в лодыо [т. е. отдавали] даром гостем, ово их измьроша [перемерли], а друзии разидошася по чюжим землям»[14]. Или голод 1230 г.: «Простая чадь [простонародье] резаху люди живыя и ядяху; а инии мертвая мяса и трупие обрезающе ядяху; а друзии конину, псину, кошкы; но тех осочивше, тако творяху, ових огнем ижгоша, а других осекоша, иных извешаша; ини же мох ядяху, ушь, сосну, кору липову и лист пльм, кто что замысля» (выбрал); а наряду с этим шли и грабежи, «где чююче рожь», и продажи родителями детей «одерень ис хлеба гостем» (в полное холопство)[15]. Многоизвестные записи под 1024 и 1071 гг. в Лаврентьевской летописи дают нам два примера голодовки, из которых первая качнула массу в поисках продовольствия из Суздальщины вниз по Волге на восток в Болгары («и тако ожиша»»); а вторая, мы видели, метнула ее вверх по Волге на северо-запад: в толпе, сопровождавшей волхвов до Белоозера, можно видеть лишь одну из групп, вероятно паломничавших тогда за «обилием» «от скудости» по наторенным направлениям.

Такова одна, и притом немаловажная, из сторон той бытовой обстановки, в которой черпали монастыри свою рядовую и текучую черноризческую массу.

* * *

Киево-Печерский монастырь — единственный, о котором лишь и сохранилось столько рассказов в «Печерском Патерике». Это, конечно, великан среди лилипутов. По нему лишь очень относительно можно судить о быте других. Но и в нем должна была неизбежно отразиться жизнь окружающего мирского общества и отразиться даже в наиболее устойчивых ее чертах: что устояло при отречении человека как раз от мирской жизни, то-то, значит, в ней и крепко. Правда, «Патерик» рассказывает о чудесах божиих и подвигах своих иноков с тем, чтобы поучать и поднять читателя выше его обыденного, среднего уровня. Но мимоходом, невзначай, бытописует, даже рисует характеры. Особливо, когда вмешивается в дело бес. Каких только людей не перебывало в монастыре за эти сто лет (XI—XII вв.)!

Вот, например, пара — дьякон Евагрий и поп Тит. Они пребывали друг к другу в «безмерней любви» и «единоумии», как братья по духу. А дьявол возьми да и «сотвори им вражду» в один прекрасный день, такую «ненависть вложи има», что «не хотяху видети друг друга». Эта ссора разыгрывалась у всех на виду, и «братия» много раз молила их «смиритися има с собою» (помириться). Те же и знать не хотели. Точно дети: идет Тит с кадилом (это, очевидно, в церкви!), а Евагрий «отбегаше» (по-нашему, воротит нос) от «фимиана»; если же не «отбегает» Евагрий, тогда Тит шествует мимо, не покадив. Поп Тит говел, так и не прося прощения у Евагрия; дьякон Евагрий причащался у Тита, весь кипя гневом. Обряд и само таинство низводились до арены борьбы. Даже когда поп Тит лежал при смерти и первый (впервые) послал просить прощения у врага, дьякон, пребывавший в добром здоровье,

[14] Новг. I лет., под 1128 г., стр. 124.
[15] Новг. I лет., под 1230 г., стр. 237—238.

https://RodnoVery.ru

в ответ разразился жестокими проклятиями. Евагрия силой приволокли («влекоша») проститься с умирающим. Тит приподнялся на одре, слегка склонился и в бессилии пал к его ногам. Однако же Евагрий громогласно наотрез отверг всякое примирение («ни в сий век, ни в будущей») и вырвался из рук старцев. Вырвался — да тут же пал замертво. А Тит выжил и потом рассказал, как это «ангел милостивый» ударил Евагрия «пламенным копием», а ему, Титу, подал руку и поставил на ноги[16]. Откиньте это последнее видение Тита, — чем не канва для Гоголя все остальное? Попом и дьяконом тот и другой пришли с воли, где не было и тени монастырской дисциплины. Не подпали ли бы они на полной свободе и без надзора под штраф от 12 до 1 гривны по ст. 40 «Церковного устава» Ярослава, гласившей: «Аже мужа два биетася женскы, любо одерет или укусит»? Попробуйте убедить таких крыжей строить «дом свой с правдою ... нетомительно» и, в частности, «нищих на свою работу без любве не нудить», как рекомендовало церковнику одно поучение[17].

Описанный эпизод относится уже к пофеодосиеву времени. Феодосий, приняв игуменство при Изяславе Ярославиче, сумел собрать в монастыре до 100 человек братии и положил в основу жизни этого товарищества строгий византийский («Студийский») устав, отрицавший какую-либо частную собственность монахов и требовавший от них полного равенства в распределении благ и работ. В результате, умирая, Феодосий оставил своему преемнику «блаженное стадо» таких чернецов, которые «яко светила в Руси сияют» — одни «крепким постом», другие «бденьем», иные «кланеньем коленным», «пощеньем через день и через два дни», «ядением хлеба с водою» или только вареных или сырых овощей. «Меньшии» покорялись «старейшим», последние учили и утешали первых. Епитимья, падавшая на одного, раскладывалась «за великую любовь» (для облегчения) на трех или четырех братьев. Кто уходил из монастыря вовсе, за тем посылали и убеждали вернуться. Прививать многочисленной братии навыки монастырского коллективизма приходилось, конечно, личным примером. Например, общая трапеза требовала организации обслуживания кухни водой и дровами в больших количествах, и здесь Феодосий первым брался за ведро и топор, чтобы вызвать свободных монахов на то же[18]. Но еще и при Феодосии трудности тут возникали и от сложного социального состава и от окружения монастыря.

Феодосий сам стал в близкие отношения к князю и к верхам киевского общества, а это отражалось и на быте всего монастыря. Феодосий занял активно протестующую позицию в отношении к «неправедному» изгнанию из Киева Изяслава Святославом и не давал последнему покоя письмами и через людей. Бояре Святослава ездили его уговаривать и пробовали грозить ему «заточением»: но его не «опечалует» «детей отлучение и сел», у него нет ни того, ни другого[19]. Однако сам монастырь был крепко связан с дружинной средой, неудержимо обрастал селами и пользовался натуральными даяниями

[16] Патерик Печерский, стр. 89.

[17] Поучение новопоставленному священнику, стр. 105. — Святительское поучение новопоставленному священнику, РИБ, т. VI, СПб., 1908.

[18] Лавр. лет., под 1074 г., стр. 84.

[19] Патерик Печерский, стр. 49.

https://RodnoVery.ru

богатых людей. В том видели даже перст божий, когда в трудную минуту к воротам монастыря подъезжало 3, а то и 5 возов всяческого продовольствия и вина, то от боярина, а то и с княжеской дворцовой кладовой.

Призрак села нет-нет да и мелькнет в рассказах «Патерика». Уже сама формула отречения от мира, бывшая в ходу в педагогике Феодосия, заключала в себе отречение специально от сел. Надо рассказать, например, о «милосердии святого» (т. е. Феодосия), и в сюжет этот входит «единое село монастырское», в котором «яли» хотевших «покрасти» его разбойников, а затем они были отпущены с миром и даже одарены. Или «об изгнании бесов»: опять на сцене — «единая весь монастырская», откуда и приходит к Феодосию «мних» с сообщением о «хлевине, иде же скот затворяем», и о бесе, вселившемся туда, чтобы отбить аппетит у скота и уморить его голодом. Отогнать беса «от села того» могла бы молитва святого на расстоянии, но автор ведет его в самое село, затворяет его в самой хлевине и там заставляет его молиться. Для воображения читателя, видимо, убедительнее была фигура игумена, лично вхожего в детали и закоулки большого и разбросанного хозяйства монастыря: Феодосий ведь, как должно быть и сам читатель «Патерика», с детства рос в обстановке структурно такого же родительского хозяйства и быта.

А вот приспела и смерть Феодосию. Он повелевает «собрати братию всю» для наставления и последних заветов, и вся сцена кладется автором на ту же сложную хозяйственную паутину. Вызываются все, в том числе и те, «ежи и в селех или на иную кую потребу отшли», и собравшиеся оказываются в трех разрядах: это «служители», «приставники» и «слуги», которым и «наказывает» Феодосий «пребывати коемуждо в порученной ему службе всякым прилежанием»[20]. Немудрено, что Феодосий мог устроить близ монастыря «двор» и «ту повеле пребывати нищим, слепым и хромым и трудоватым и от монастыря подаваше им еже на потребу, и от того всего сущаго монастырскаго десятую часть даваше им»[21].

Возможно, что это монастырское хозяйс о на первых порах давало и перебои. В рассказах о них вырисовывается социальная физиономия братии, садившейся за общую трапезу. Как-то келарь вдруг доложил, что сегодня ему нечего «предложити братии на ядь». Феодосий успокоил: погоди, может, еще бог пошлет; а если нет, сваришь пшеницу с медом. На монастырском языке это значило: нечего есть! А настоящая «ядь» — это то, что в тот же день вложил бог «в разум» киевскому боярину Иоанну («распудившему» братию при случае за сына) прислать на трех возах: хлебы, сыр, рыбу, сочиво, пшено, мед[22]. Сам Феодосий питался сухим хлебом, водой и вареной зеленью без масла, но для братии о том и не помышлял.

У Феодосия было как будто даже дисциплинарное правило для келаря: что есть в печи, то на стол мечи, чтобы поддержать веру, что завтрашний день сам о себе позаботится. В день святого Дмитрия Феодосий собрался с частью братии в Дмитриев монастырь, а тут как раз привезли «от некоих» Феодосию хлебы «зело чисты». Феодосий приказал подать их оставшейся до-

[20] Там же, стр. 41, 42, 45, 49, 52.
[21] Там же, стр. 42.
[22] Там же, стр. 41.

https://RodnoVery.ru

ма братии, а келарь припрятал их до следующего дня, чтобы предложить их, когда соберутся все иноки. Феодосий покарал это самоуправство келаря епитимьей и пояснил, что дело здесь не только в ослушании, но и в правилах о завтрашнем дне[23]. В первую неделю великого поста постились строго. Но Феодосий не натягивал струн выше меры, и в пятницу этой недели у него было заведено предлагать братии хлебы «чисти зело» и, кроме того, хлебы «с медом и с маком». Как-то по его смерти у келаря (по лживому его заявлению) не оказалось нужной муки в этот день: и вдруг, откуда ни возьмись («откуда же бе, не начаатися»), привезли в монастырь целый воз таких хлебов. Зато когда через 2 дня ослушник распорядился испечь такие же хлебы, то в вскипяченной для них воде оказалась жаба, и хлебы вышли «осквернённые» этим «гадом». Это все за ослушание[24].

Аналогичный эпизод еще при Феодосии и с деревянным маслом, причем слабость проявил тут уже сам игумен. В Успеньев день «строитель церковный» схватился, что нечем наполнить «кандила» для освещения храма, и спросил разрешения у Феодосия наскоро «от земных семян избити масла». Но не успел налить его в кандилы, как в сосуде заметил дохлую мышь. Сосуд был им самим предварительно тщательно закрыт, и он ума не мог приложить, «откуда влезе гад той и утопе»[25]. Феодосий и разъяснил, что это от «неверствия», что бог, значит, подаст деревянного масла, и приказал вылить растительное вон. А к вечеру действительно «некто от богатых» привез громадную корчагу, полную деревянного масла.

Такой же эпизод и с медом. Как-то заехал запросто к Феодосию князь Изяслав со свитой, остался после беседы на вечерню, а дальше полил такой дождь, что пришлось приехавших оставить на ужин. В «брашне» затруднения на этот раз не встретилось, но меду в кладовой не оказалось ни капли: и бочка-то перевернута. Только на этот раз Феодосии проучил келаря иным способом: ступай в кладовую и найдешь мед «в сосуде том». Келарь клялся, что сам же его и перевернул; а, придя вторично, нашел его полным-таки медом. Должно быть, это был сюрприз, подстроенный Феодосием из привезенного князем же, чтобы покончить с «неверствием» келаря. Но характерно заключение: меду оказалось столько, что по отбытии гостей и братии «на многы дни довольным им тем быти». Мед держали в монастыре, значит, не только для знатных посетителей[26].

* * *

Смерть Феодосия в «Патерике» не отмечена как рубеж, за которым началась иная жизнь в монастыре. Может быть, упомянутая попытка келаря отменить облегченную пятницу на первой неделе великого поста и намекает на ослабление дисциплины, державшейся силой умершего, хотя из-за нее скорее выглядывает упрямый хозяйственник, избавившийся от бдительного игуменского глаза. Да и попытка-то оказалась неудачной. А тогда и примеры

[23] Там же, стр. 42—43.
[24] Там же, стр. 43—44.
[25] Там же, стр. 44.
[26] Там же, стр. 45.

https://RodnoVery.ru

из пофеодосиева времени, на которых стоит остановиться, нельзя считать чуждыми и Феодосиеву сознанию.

Черноризец Еразм вступил в монастырь, «имеа богатество много», и затем, истратив его целиком («истроши») на всякую «церковную потребу» (в частности, «окова» много икон), «обнища вельми». А обнищав, оказался у всех в пренебрежении («небрегом бысть никим же») и впал в отчаяние, не видя себе «мзды» на эту свою «милостыню»: «нача нерадением жити» и «бесчинно дни свои препроводи». Наконец, он разболелся, потерял язык и 8 последних дней ничего уже не видел и едва дышал. И действительно был «небрегом»: только на восьмой из этих дней собралась к нему братия, чтобы констатировать, что вот что, мол, делает «леность» и «всякий грех» с человеком, — видит что-то и «мятется, не могый изыти» (никак ему не умереть). Что он тут, наконец, публично покаялся и прожил еще 2 дня — это не меняет дела[27].

Другой богатей, Арефа, тот попросту держал свое «много богатество» «в келии своей». Автора рассказа, однако, занимает только то, что Арефа был скуп, ни разу не подал ни гроша, ни куска хлеба «убогому», да и себя морил голодом. Это голодание здесь — не подвиг, а предмет удивления и укоризны. Тати и обокрали его в одну ночь дочиста. Арефа «от многыя скорби» чуть не наложил на себя руки. А потом учинил розыски, в которых «тяжу велику возложи на неповинных и многых мучив бес правды». Тут хоть братия пыталась его остановить и утешить, что господь его «препитает» (т. е., значит, монастырская трапеза была для него не в счет, так как связана была с несением работ). А он не внимал и только «жестокими словесы всем досаждаше». Лишь на смертном одре перестал он роптать[28]. Никак тут не пройдешь мимо того, что Еразмовы деньги все были уже в иконах, а Арефа оставался еще потенциально богатым иноком, не терявшим надежды на успех своих розысков. Соответственно — и поведение братии.

Тому иллюстрация, дальше которой уже и идти некуда, — судьба старца Афанасия. Жил он «свято и богоугодно», потом долго болел и умер. Нашлись два брата, обмывших и «увивших» тело его, как подобает. Два дня лежало тело его непогребенным: «...бе бо убог зело, не имея ничто же мира сего, и сего ради небрегом бысть, богатым бо всяк тщится послужити и в животе и при смерти, да наследит что» (чтобы получить что-нибудь из наследства). Два дня о смерти старца не знал и сам игумен, пока ночью не доложил ему о том кто-то с укором: «ты же веселишься». Только на утро следующего дня игумен пошел со всей братией взглянуть на умершего. Что они застали умершего в живых и даже получили от него наставление, а он потом прожил еще 12 лет, затворившись в пещере в полном молчании, — опять-таки не меняет дела[29].

Можно привести примеры и без тени жестокого или трагического. Хотя бы тот же Григорий, запомнившийся как исправитель татей. Они ведь шли на приманку в заведенном им в монастыре особом культурном уголке с библиотекой и фруктовым садиком. Или Алимпий, искусный иконописец, писавший иконы на киевский рынок и деливший свой личный заработок на

[27] Там же, стр. 86—87.
[28] Там же, стр. 88.
[29] Там же, стр. 81—82.

https://RodnoVery.ru

три части: одну «на святыа иконы», другую «в милостыню нищим» и третью «на потребу телу своему». Дело свое он вел совсем независимо от монастыря, но так, что из монахов же завелись и посредники, ухитрившиеся брать на его имя заказы, получать за них вперед и прикарманивать деньги полностью без всякой застенчивости[30].

С людьми помельче Феодосий своим авторитетом мог проделывать опыты отлучения их от привычного на воле дела; но и то подобный случай, описанный в «Патерике», был совсем особого рода. Один «брат» оказался мятущейся душой, никак не мог усидеть в монастыре и «часто отбегаше» от него, приходил и уходил, а Феодосий всякий раз принимал его обратно. Это был простой «портной швець», имени его рассказчик не счел даже нужным упомянуть. Работал он «своима рукама» и в одно из своих возвращений, «стяжав» на воле «имениа мало», принес да и положил к ногам игумена все заработанное. Это была «ослушаниа ... вещь», и Феодосий поставил швецу условием приема — бросить деньги в печь горящую. Тот подчинился (можно представить себе, чего это ему стоило) и после этого подвига послушания жил и прожил в монастыре, уже не «отбегая»[31]. Не знаем, занимался ли он там своим мастерством и на каких началах.

Но несомненно, что общее мнение, если взять рядового печерского инока, твердо стояло на мысли, что всему есть своя мера и всякому иноку положено свое — по званию и состоянию, и осуждало отступление от этой мерки.

Еще при Феодосии один купец, из Торопца родом, роздал свое «имение» и постригся у Антония в чернецы. Этот Исакий принялся за себя жестоко: надел власяницу, заказал купить себе козла, одрал его и надел свежую козлиную кожу шерстью на власяницу, так что на нем и усохла «кожа сыра», плотно прильнув через власяницу к телу. Семь лет пробыл Исакий в таком виде в пещере длиной в 4 локтя, и «не вылазя», ни «на ребрех не легав, но сидя мало приимаше сна». Кормили его в «оконце» через день одной просфорой. Дошло до того, что постучали как-то Исакию в оконце передать пищу, а ответа не последовало. Нашли его без чувств, и потом два года Феодосий отхаживал его, оглохшего, без языка и без движения, пока все это мало-помалу вернулось к нему. В сознании Исакия в пещере победили его бесы: он помнил, как явились они, ударили в сопели, в гусли и в бубны и заставили его плясать до полусмерти. Теперь, после этого случая, он решил побеждать дьявола не в пещере, а «ходя в монастыре» и соблюдая по-прежнему «воздержание жестоко». И вот поведение его было тотчас же оценено как «уродство»: он начал «помогать поварам, варя на братию»! Да на заутреню ходил раньше всех, стоял там «крепко и неподвижно», хоть и в мороз, в протоптанной обуви, обмораживая ноги, пока не отпоют заутреню. Тут-то он и шел в поварню, заготовлял дрова, воду, разжигал огонь, а «повара от братии» приходили на готовое. Так они же еще и издевались над ним, как над юродивым! И все дальнейшие разнообразные физические испытания, которым он подвергал себя в течение трех лет, подробно описанные, зачислены и самим рассказчиком «Патерика» на счет «уродства».

---

[30] Там же, стр. 121.
[31] Там же, стр. 41.

https://RodnoVery.ru

А затем Исакий-купец и сам решил, что бесы побеждены и дальше продолжал уже спокойно жить в посте, бдении и воздержании, видимо уже не хватаясь за неподобающие его званию дела[32].

Исакий, видимо, строил свою жизнь со всей самостностью своей натуры, не оглядываясь на окружающих. Упоминавшийся уже Федор, замученный князем Мстиславом, был мягче и, если бы не брат Василий, погибший вместе с ним, рисковал не выдержать взятого на себя монашеского подвига. Федор был богат, роздал все нищим, постригся и долго жил в пещере (Варяжской) по указанию игумена. Прошли годы, ослабло тело, явилось недовольство «монастырской ядью». Федор предавался грустным мыслям о прожитом времени и о потерянном богатстве и жаловался друзьям, пока не обрел опору в Василии: тот нашел секрет восстановить душевное равновесие ослабевшего, и, хотя бес потом хитростью чуть было не искусил его бежать, захватив обнаруженный им в пещере клад, Федор с помощью того же Василия справился и с этим искушением, зарыл клад поглубже и предался «работе велией».

Только после всех пережитых испытаний старец этот прибег к труду как к средству праздностью не «подать места лености» и тем обрести «бесстрашие». Он занялся у себя в пещере перемолом зерна на жерновах для братии и сам «своима рукама» носил к себе пшеницу «из сусека», всю ночь молол, а на утро ссыпал в сусек муку и забирал новую порцию жита. В глазах рассказчика это был для такого, как Федор, настоящий подвиг: Федор преодолел стыд, «не стыдяшеся о таковей работе». Эта работа в монастырском хозяйстве была уделом «рабов»: от подвига Федора «легота бываше рабом»[33]. Суть тут и для рассказчика была в том, что за этим делом Федор «беспрестани моляше бога, дабы отнял от него память сребролюбиа», и что в результате «господь свободил его от такового недуга». Все это не было «юродством». Но это экзотическое предприятие старца действительно переросло масштабы личного келейного быта и привлекло себе деловое внимание администрации монастыря с попыткой его рационализировать, облегчить полезный труд. Как-то, когда в монастырь подвезена была очередная партия «жита от сел», келарь распорядился направить из нее 5 возов не посредственно к пещере старца — «да не, всегда приходя взимати жито, служит сий» (чтобы исключить напрасную собственноручную ежедневную носку зерна старцем из сусека к пещере).

Что и тут опять замешался бес, воспользовался однажды тем, что старец прилег отдохнуть, и принялся молоть жерновами вхолостую, а старец силой молитвы заставил его вертеть жернова всю ночь напролет, пока не перемолоты были все 5 возов, — это тоже не меняет дела[34]. Вообще же снять тяжелый труд с человека и переложить его на бесов, чтобы и они поработали на святую братию, было назидательным чудом в глазах рассказчика, и о таком чуде это не единственный рассказ.

[32] Лавр. лет., под 1074 г., стр. 85.
[33] Патерик Печерский, стр. 116 и 213 (где вместо «рабом» — «рабыням»).
[34] Там же, стр. 116 и сл.

https://RodnoVery.ru

* * *

Как видим, феодальное общество довольно четко отобразилось в повествованиях о внутренней жизни Печерского монастыря. Ведь монастырь и обслуживал в первую очередь его господствующий класс, предлагая отдельным его представителям разнообразные пути личного «спасения» и не ставя на этих путях социально непреодолимых препятствий, щадя «стыд» и силы приходящих, приспосабливаясь к людям и к обстановке. А она давила на монастыри и извне, преследуя монашескую братию новыми и новыми искушениями. В «Правилах» митрополита Иоанна (XI в.), есть специальное предостережение на этот предмет для всех монастырей, сумевших завоевать себе положение в этом обществе. Опасность грозила от тех, «иже в монастырех часто пиры творят, созывают мужа вкупе и жены, и в тех пирех друг другу преспевают [соревнуются], кто лучей створит пир». Это — «ревность не о бозе, но от лукаваго». Таких ревнителей «подобает... всею силою возбраняти епископом» и убеждать, что «пьянство зло» закрывает путь к царству божию, а от пьянства все виды зла: «...невоздержанье, нечистота, блуд, хуленье, нечистословье», «да не реку [чтобы не сказать] злодеянье», а затем и «болезнь телесная». Такие ревнители губят и себя и «иже с ними пьют черницы и с чернци», а .воображают («мнят»), что это акт «нищелюбия» и любви к «мнихам»[35]. Как это бывало и как это бросалось в глаза современнику, когда выносилось за пределы монастыря, достаточно вспомнить Заточника.

Пьянство, впрочем, было универсальным бытовым явлением: «Аще епископ упиется — 10 дний пост», — даже и такой случай предусматривал в своих «Заповедях» митрополит Георгий (XI в.)[36]. Пьяный человек — все равно, что получеловек. Как быть духовнику, если сын его духовный «риняся [повалившись] пьян на жену свою, вередит в ней детя»? Наложить половину епитимьи. А если кто двинет «пьяна мужа», подставив ему ногу, и тот убьется до смерти? И здесь — только «полдушегубства есть»[37]. При этом какие только казусы ни выдвигала жизнь. «Аже у себя кладут [родители] дети спяче и угнетают [придушат], убийство ли есть?» — допытывались у епископа. А он сказал: «Аже трезви, то легчае, али пьяни, то убийство есть»[38]. У епископа и в мыслях, конечно, не было, что здесь налицо преднамеренное убийство или чтобы покуситься на быт, преподать совет не класть детей с собой. Но это был тоже быт, когда у епископа тотчас же мир раскололся и здесь надвое — на трезвых и пьяных. Однако не впал ли Нифонт в противоречие с самим собой, назначив тут не «половину епитимьи», не «полдушегубства», а целое «убийство»? Нисколько. В первых двух случаях налицо был «пьян» (один), а здесь — «пьяни» (оба перепились!).

Восставая против вторжения вакхических соблазнов в самые цитадели христианского благочестия, церковное правило (Иоанна, XI в.) считалось с

---

[35] Правила митр. Иоанна, стр. 16—17, ст. 29. — Канонические ответы митрополита Иоанна II. РИБ, т. IV, СПб., 1908.

[36] Заповеди митр. Георгия, ст. 125. — Заповедь святых отець ко исповедающимся сыном и дщерем. *Голубинский Е. Е.*, стр. 509—526.

[37] Вопрошание Кириково, стр. 60, ст. 16 и 17.

[38] Там же, стр. 58, ст. 4.

https://RodnoVery.ru

неизбежностью для монахов и для попов («бельцов») участия в «пирах» и вне монастырей. Здесь, правда, помимо «упивания», возникало еще два соблазна, но они не ставили подобные светские трапезы под запрет. Первый — это, если в пиру пойдет целование («целующеся») «с женами». Это — «бе смотрения мнихом и белцем» («иереем»), т. е. на это не стоит и внимания им обращать. Само же по себе такое общение («совокупленье») мирян с духовенством пусть послужит духовному «совершенью», усовершенствованию мирян обоего пола. Само собой разумеется, речь здесь шла о господствующем классе, как и вообще в вопросах личной и семейной жизни русские древние церковные памятники имеют в виду преимущественно внутреннее перевооружение вовсе не широких народных масс. В только что указанной связи митрополит Иоанн ставит вопрос о допустимости для мирян совместных семейных обедов с женами и детьми и вообще с «ближними» и не «возбраняет» их, однако же при условии избежать второго бытового соблазна: «игранья и бесовского пенья и блуднаго глумленья». За такие обеды под музыку он рекомендует епитимью «комужьдо по лицю», «по смотренью» (усмотрению) духовника[39]. Едва ли это смердья неверечина мыслилась здесь в музыкальном сопровождении.

Но как же быть самим «иереям», попавшим на «мирской пир»? Им надлежит «благообразне и с благословением приимати предлежащая» (вкушать все поставленное на стол), но как только начнется «игранье и плясанье и гуденье», тотчас «встать» из-за стола, дабы не «осквернять» свои «чювства» «виденьем и слышаньем». Подобные демонстрации против исконного обычая, понимал и митрополит, были не так легки иерейству; это ведь не Феодосии, а хозяева — не Изяславы. Тогда уж лучше или вовсе не ходить («отметатися») на такие пиры, или, попав туда, «отходити» только в случае, если «будет соблазн велик и вражда несмирена пщеваньнья мнится» (т. е. когда грозит неминуемый скандал). Насколько трудное создавалось здесь положение и для церковного руководства, можно видеть из того, с какой осторожностью приходилось ему на первых порах относиться к житейским положениям, где можно было опасаться непс равимого разрыва, приходилось искать компромиссов, оказывать предпочтение «меньшему злу». «Не подобает», например, «сообщатися» или «служити» с тем, кто «опресноком служат и в сырную неделю мяса ядят в крови и давленину», а вот «ясти» с ними по необходимости («нужею суще»), «Христовы любве ради» не возбраняется. Если уж кто хочет этого избежать, «чистоты ради или немощи», пусть уклоняется от такой совместной трапезы: однако остерегайтесь, чтобы не произошло от того «соблазна» или «вражды великой и злопоминанья», «подобает от болшаго зла изволити меншее»[40].

* * *

Да оно иначе и быть не могло. Волков бояться — в лес не ходить. Именно иерей, «поп», должен был принять на себя все опасности «поганскых» соблазнов, вооружаясь на их искоренение из личной, семейной и обществен-

[39] Правила митр. Иоанна, стр. 13—14, ст. 24.
[40] Правила митр. Иоанна, Стр. 8—9, ст. 16 и стр. 3, ст. 4.

https://RodnoVery.ru

ной жизни христианизируемого общества. На военном языке, попы — это пехота, действующая врассыпную и в одиночку против языческого врага. Поп у всех на виду. Он должен быть примером для своих «детей», прихожан, «покаялников». Но он же, особенно на первых порах, сам полон соблазнов, потому что нередко только что и сам вышел из язычества. Нелегка тогда должна была быть задача вербовки на дьяконские и поповские места. Вопрос в XI в. так и ставился: «Аще в поганстве грехы будет створил, развее [кроме] душегубства, а по крещении будет не сгрешил, станет попом» — только убийца из язычников не может быть попом, а прочие преступления, совершенные в язычестве хотя бы вчера, все не в счет. Требование же к «упившемуся» попу звучит иначе, чем к епископу: тот «упиется» и отпостит своя 10 дней; попы, если «упиватися имут, в отлучение вложити», «да... пьянства отлучатся», а не отстанет от пьянства — из сана вон («изврещи я»)[41].

Но это было лишь благочестивое пожелание, и оставалось оно таковым и во второй половине XII в. Новгородский епископ Илья обращался к своим попам с увещаниями по этому вопросу в первую очередь: «...вижю бо и слышу, оже до обеда пиете», да и не только до обеда, но и «в вечере упившеся, а заутра службу створяете». На кого же глядя, воздерживаться мирянам («простьцем») — они и пьют всю ночь («через ночь») напролет! А бытовая ситуация за этим епископским воплем была такая: это дьявол вкладывает нам в ум — «у пьяных людей добыти», отложив надежду на бога; мы положили ее «на пьяные люди» и с нею «шли на вечернии в пир», а на деле «не добыли ничтоже». «Когда же я сидел дома, тогда бог мне вдал то, чего и в 10 пиров не добыть!» — соблазнял епископ.

В данном случае в условиях крупного города попа влекли на мирские пиры и пирушки дела житейские. Говоря о них, Илья тут же и добавляет: «...а и еще слышу и другие попы наим емлюще» (берут проценты), и грозит: «...а о ком узнаю, то и деньги отберу и накажу»[42]. Илье вторил о найме Нифонт: «Не достоит ти служити, аще того не останеши». Да и как иначе? Именно попы-то и должны были вести пропаганду против лихвы и взывать к «милосердию» резоимцев-мирян: «Аще 5 кун дал еси, а 3 куны возми или 4»[43]. Побуждая своих попов к «почитанию книжному», Илья мечтал и тут использовать неистребимые «пиры»: «А оже мы не почитати начнем книг, то чим есме лутше простьцов [мирян], аже с ними начнем ясти и пити, такоже на беседе сидети?»[44] Такова была живучесть дохристианской «ассамблеи».

Так мало-помалу слагался в церковной литературе идеал священника-бельца. В него вошли и положительные черты из традиционного христианского запаса общеправеднических черт. Но литературно этот идеал строился преимущественно на отрицании отрицательных черт, с которыми церковь получала свой персонал из недр общества, как оно есть.

От новопоставленного священника «Святительское поучение» в XIII в. требовало «показати» прежде всего «добронравие святительскаго подобия», а именно: «любовь, кротость, целомудрие, пощение, трезвение, удержание

[41] Заповеди митр. Георгия, ст. 82; Правила митр. Иоанна, стр. 20, ст. 34.
[42] Поучение епископа Ильи, стр. 351—352, ст. 1 и 2.
[43] Вопрошание Кириково, стр. 25, ст. 4.
[44] Поучение епископа Ильи, стр. 354, ст. 2.

https://RodnoVery.ru

всех сластий» (от всех соблазнов сластолюбия)[45]. Но для этого от чего только не надлежало отвыкнуть, избавиться, чего только ни убить в своей натуре в корне!

Разные элементы тянулись в священство: тут мог быть «кощюнник», циник, склонный обратить церковное таинство и обряд в балаган; тут мог оказаться «игрец», азартный игрок, «лики [в кости] играющий»[46]. «Поучение» так и гласило: «...не буди ни кощюнник, ни игрец», — не то отстань от старого, не то не благоприобрети этого на новом посту. Новопоставленный не должен быть ни «срамословником» (похабником), ни буйным, ни гордым, ни «величавым» (заносчивым), ни гневливым, ни «ярым» (безудержным), ни «напрасным» (взбалмошным), ни бесстыжим. Мало что просто «пьяница», поп может оказаться заводчиком застольных ссор и склок, а его прямая обязанность как раз в том, чтобы отучать от этого других. По-прежнему предполагается, что он резоимец, и подтверждается запрещение: «наклад не емли». Чего доброго, он может оказаться и «мятежником» и «ротником» (клятвопреступником). Ему запрещается издеваться, а тем более «бить» (бывало, значит, и такое) верующих за грехи, неверных за их заблуждения и вообще рекомендуется пускать в ход свои руки с разбором: «А своима рукама никогоже не удари, ни ловов твори, ни закалай животного брашна» (для еды). Очевидно, полный запрет потребления алкоголя был невозможен и для попа: «Пития не принимай без времени [когда вздумается или потянет], но в подобное время» (когда положено), и тогда оно «в закон», и даже «в славу божию»[47].

Попа, предполагается, по-прежнему тянет в веселое общество, на брачные и иные «пиры» с их все еще необходимым дополнением — «позорами», зрелищами и развлечениями. На этот раз категорическое требование: «отходи прежде видения», не дожидаясь начала этих бесовских действ. Венчал или не венчал поп, а его зовут, бывало, на свадебные празднества, и он принимает приглашения без разбора, покрывая этим и запрещаемые церковью браки в близких степенях родства или вторичные браки разведшихся «без вины». Но и больше того: поп ходит на любой пир и «на покорм» попросту «не зван». «Поучение» кладет теперь запрет н оба эти варианта «совокупления» пастыря с своими «детьми». В свое время (XI в.) отсюда ждали «духовного совершенья» для «детей», и то, что поп стал бытовой принадлежностью в известные моменты жизни своих «простьцев», было несомненно серьезным успехом церкви. Странствующие чернецы Заточника на брачных и иных пирах в свое время были таким же достижением ее. Но это теперь пройденный этап. В XIII в. былая победа обращалась в поражение: попа засасывало в быт, полный вековой языческой традиции, а это перерезало для церкви пути к подлинному и полному овладению влиянием на общество по каналам личной и интимной жизни людей: ведь непосредственным орудием этой церковной политики дальнего прицела был именно поп. Злой выпад Заточника против чернецов ни в коем случае не был враждебен церкви.

---

[45] Поучение новопоставленному священнику, стр. 103—104. — Поучение новгородского архиепископа Ильи (Иоанна). РИБ, т. IV, СПб., 1908.

[46] Поучение епископа Ильи, стр. 354, ст. 4.

[47] Ср.: Церковный устав Ярославов, ст. 47: «Аще поп или чернец или черница упиется без времени в посты, митрополиту в вине» (*Голубинский*, стр. 535—545).

https://RodnoVery.ru

Поповство к XIII в. слагалось в наследственную профессию. «Поучение» XIII в. выставило требование, чтобы поп носил одежду «долгу до глезна, не от пестрин, ни от утварий мирских». Но еще и «Церковный устав» Всеволода (XII в.) имел в виду наряду с другими изгоями «попова сына», который «грамоте не умеет» и тем самым оказывается вне отцовской профессии[48]. Теперь «Поучение» предписывает попу: «...чада своя кажи и учи своему пути». Оно исходит из мысли о безусловно грамотном кандидате и озабочено не «почитанием» им книг, как то было у епископа Ильи в XII в., а о том, чтобы прочтенное не обратилось к искушению попа, не скатило его обратно в мир языческого быта, к магическим формулам («неведомым словесам»), к «чарам» и «лечьбам», колдовству («коби») или «играм», диковинным басням, шахматам и т. п.; всему этому он мог «научиться» до поповства («доселе») практически, но, уже и став попом, он мог почерпнуть эти знания из «возбраненных книг». Не читать этих последних и отстать от ранее усвоенных хитростей и мудростей — таково требование к попу теперь, в XIII в. Из «позоров», которые и раньше почитались запретными, теперь поименно назван один: «...ни конього уристания [состязания] не зри», — о чем еще и намека нет хотя бы у Мономаха. Это писано для попа в среде феодального рыцарства.

* * *

Этот поп мыслится и в «дому» своем в окружении челяди из «нищих», отметенных, как мы видели в ст. 111 «Пространной Правды», всей массой в сферу церковничьего ведения для феодальной эксплуатации. Поповство для новопоставленного — сфера нового домостроительства и обзаведения. Оно должно поднять и закрепить попа социально на соответствующем уровне и иначе и не мыслится, как процесс «томительный» для его участников[49]. А должно оно идти «нетомительно», без прямого принуждения, с «любовью», на основе добровольного труда. Экономическая сторона этого домостроительства нигде непосредственно не изображена. Но в значительной доле оно зиждется на «приносах» мирян, «духовных детей», закрепленных за данным попом. В его руках власть «учить» их, «исправлять по мере грехов», «запрещать», «давать епитемью», «отлучать»: «Непокорника, в грехы впадающа, от церкве отлучи, от себя отжени, дондеже обратиться к тебе». Отсюда, конечно, перебежка прихожан: «А от иного попа отгоненного ты не прими, приимет ли кто такового, мне [епископу] возвести». Отсюда же и погоня за прихожанами. «Поучение» требовало в этих условиях чересчур многого, ставя практику «приносов» в зависимость от личных качеств и слабостей приносящих. В приходском окружении попа предвиделись даже «неверные», «еретики», не говоря уже о «блудниках», «прелюбодеях», «татях», «разбойниках», «грабителях», «корчемниках», «резоимцах», «ротниках», «клеветниках», «поклепниках», «лживых послухах», «волхвах», «игрецах», «злобниках» и, наконец, самый трудный случай — предвиделись «властели немилосердые» и люди, «томящие челядь свою гладом и ранами». Это несомненно портретная галерея, а не просто фантастический набор теоретически мыслимых грешников.

---

[48] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Хрестоматия по истории русского права, вып. 1. Киев, 1899, стр. 245.

[49] Поучение новопоставленному священнику, стр. 105—108.

https://RodnoVery.ru

Скинуть с себя зависимость от подобного окружения не так-то просто было новопоставленному попу, не разредив порядком стадо своих приношенцев. Более того, в том же «Поучении» сквозит подозрение, что новопоставленный сам не прочь будет при случае покинуть своих «детей» и перебраться в более привлекательный «предел»: «...к нейже церкви поставлен еси, не оставити ея во все дни живота твоего, разве [кроме] великые нуже, и то по совету [с согласия] епископа своего, кде тя благословит, а в чюжем пределе не служи, не взем от епископа грамоты».

Но поп — *«священник»*, и должен он быть для всех «во всем по имени своему, свет миру». Он «соль земли», «врач больных», «вожь слепых», «наставник блудящим», «учитель и светильник», «око телу церковному», «путь и дверник», «ключарь и делатель и строитель», «купец и гостинник», «сторож и пастух», «воевода, судья и властель», «чиститель и жрец», «холм высок», «тайне дом», «столп премудрости», «уста божия, дая мир мирови», «ангел господень, труба небесная», «отец братии своей», «подражатель господень и апостольский подобник». Отсюда уже не только власть, но и сложнейшая обязанность руководства личной жизнью человека в ее сокровеннейших уголках в соответствии с учением церкви. Поп должен иметь ответ на любой предложенный или поставленный его пастырской практикой вопрос. Для этого ему необходимо быть в курсе всех мелочей жизни своих «покаялников», и «таинство покаяния», исповедь, явилось тут тончайшим зондом в самую малую клетку общества — в семью. Овладей церковь в совершенстве этим орудием — и феодальное общество оказалось бы действительно крепко в ее руках. По памятникам XI—XII вв. можно уже составить представление о плане и начальной стадии этой работы церкви среди господствующего класса русского общества.

* * *

Исходное положение, с которого приходилось начинать церкви эту работу, хорошо обозначено в летописной записи под 1068 г. по поводу половецкого нашествия. Последнее объясняется здесь как наказание божие за «наши» грехи и сопровождается призывом по-настоящему «прилепиться господе бозе нашем», а не «словом наречающеся крестьяне, а поганьскы живуще». Тут и вера в «усряцу» и в «зачихание» и «другие нравы», которыми «дьявол льстит», «всякыми лестьми пребавляя [отвращая] ны от бога: трубами, гусльми, русальями». Повсюду бросаются в глаза «игрища утолочена и людии множество на них, яко упихати начнут друг друга, позоры деюща от беса замысленаго дела». Эти игрища — основная форма общественной жизни; «а церкви стоят», и «егда же бывает год [время, положенное для] молитвы, мало их [людей] обращается к церкви»[50].

Собрание верующих в церкви самой жизнью противополагалось этим языческим игрищам как прямому конкуренту церковного общения. Это те самые люди, про которых в одновременных «Правилах» (1089 г.) легко было провозгласить митрополиту Иоанну, что «тем всем чюжим быти нашея веры, отвержени сборные церкви»; но с кем бы осталась тогда церковь? Это те,

[50] Новг. I лет., под 1068 г., стр. 100.

https://RodnoVery.ru

«еже жруть [приносят жертвы] бесом и болотом и кладязем, и иже поимаются без благословенья — счетаются, и жены отметаются [сходятся и расходятся с женщиной], и свое жены пущают [бросают] и прилепляются инем, иже не принимают святых тайн ни единою летом» (ни разу в году), — это люди, не взятые в узду церковного брака и регулярного покаяния. За спиной этой языческой массы стояли волхвы, указания на беспощадное истребление которых княжескими агентами имеются в наших летописях именно для этого времени. Что эти единичные указания — только капля в море, удостоверяется седьмым пунктом «Правил» того же Иоанна, предписывающим «яро казнити на возбраненье злу [чтобы пресечь зло], но не до смерти убивати, ни обрезати сих телесе» тех, кто «волхвованья и чародеянья» творят, да и то предварительно «словесы и наказаньем» попытавшись «обратити» их «от злых»[51].

Держалось же это влияние волхвов, по мнению летописца, преимущественно на женщине: «Паче же женами бесовская волшвениа бывают, искони бо бес прельсти жену, сия же мужа своего, тако сии роди много волхвуют жены чародейством и отравою и инеми бесовскими козньми»[52]. Очевидно, что именно за женщину и надлежало взяться церкви, чтобы попытаться подорвать язычество, так сказать, изнутри и в самом корне. Семья, где женщина оказывалась в будничных перипетиях жизни один-на-один с мужчиной, должна была стать предметом специального внимания церковников — в поисках действительного торжества христианской церкви в ее борьбе за существование и господство.

Прошло сто лет этой борьбы, уточнялись и утончались ее практические приемы, а в «Поучении» Ильи (1166 г.) все же находим совет, свидетельствующий, что не все еще было достигнуто: «Пакы же возборонивайте женам, оть [чтобы] не ходят к волхвом, в том бо много зла бывает, в том бо и душегубства бывают разнолична и иного зла много...»[53] Однако жены эти, по-видимому, уже в лоне церкви и в рамках признанного церковью брака, и ситуация имеется в виду та же, что в современном Илье Кириковом «Вопрошании»: бывает у женщин, если не станут их любить мужья, «то омывают тело свое водою и ту воду дают своим мужем». За это домашнее волхвование епископ Нифонт смело назначил епитимью — от 6 недель до года не давать причастия, как и в том случае, когда женщины несут своих заболевших детей не к попу, «на молитву», а к волхвам, он же назначал от 3 до 6 недель. Языческий бес был тут уже уловлен в сети церковной дисциплины, а женщина мыслилась уже как человек, с годами подлежащий большей ответственности за содеянное: в случае с детьми епитимья понижалась до 3 недель для «молодых», т. е. недостаточно церковно-тренированных[54].

Значит, церковная из году в год прогрессирующая тренировка предполагалась здесь уже налаженной, а стена бесовских массовых игрищ — пробитой для индивидуальных поповских воздействий.

---

[51] Правила митр. Иоанна, стр. 7—8, ст. 15 и стр. 4, ст. 7.
[52] Новг. I лет., под 1071 г., стр. 109—110.
[53] Поучение епископа Ильи, стр. 364, ст. 17.
[54] Вопрошание Кириково, стр. 60, ст. 14 и 18.

https://RodnoVery.ru

Указанный здесь способ воздействия — епитимья — свидетельствует, что во второй половине XII в. церковник свободно оперировал обоими «таинствами», входившими в состав дисциплинарной триады: покаяние — епитимья — причащение. Но дело это было настолько новое и деликатное, что тактика рекомендовалась церковнику свыше в отношении «духовных детей» весьма осторожная. Например, на вопрос, что можно и чего нельзя есть, Нифонт ответил, что можно «все ести» «и в рыбах, и в мясех», если сам потребитель не усомнится и не погнушается: «Аще ли зазрить ся, а ест, грех есть ему»[55]. Или, например, случай сокрытия греха на исповеди. Тому же Нифонту задан был вопрос: «Аже блудяче причащалися, не поведали отцем [скрыв от попа на исповеди], а они [попы], ведучи даяли» (знали, да причастили) ? На ком тут грех? «Нету, рече, в том греха детем, но отцем» (т. е. попам)[56]. Очевидно, главное, чего следовало добиваться попу, — это сознание греховности, неправедности совершенного покаяльником. Но во втором нашем примере — откуда же поп узнал («ведучи»), если покаяльник скрыл? И почему такая снисходительность к умолчавшему?

На первый вопрос возможен лишь предположительный ответ, который сводился бы к тому, что поп успел стать к этому времени в центре перекрещивающейся исповедальной паутины и мог держать нити личной жизни своих покаяльников в своих руках. Это особенно могло иметь место в тех случаях, когда удавалось соблюдать требование, выставленное «Заповедями» митрополита Георгия еще в XI в.: «мужу с женою достоит каятися у единого отца» — требование, которое открывало попу вид на семейную жизнь покаяльников через два окуляра и обеспечивало ему возможность рассмотреть ее в натуральном рельефе[57]. Ко второй половине XII в. требование это, видимо, прочно вошло в церковную практику, и Нифонт со своим вопрошателем в своих рассуждениях исходил полностью из него. Вопрошатель сомневался: «Аже будут душегубци, и не имут законных жен, како держати им епитемья?» Епитимья не мыслилась им без б[illegible]зкого, признанного церковью внутреннего контроля. Нифонт разрубил узел: «Не повеле [давать епитимью], зане молоди; и пакы [а когда] оженятся и состареются, то же [тогда] дай епитемью»[58]. Практически жизнь выпячивала на первый план не просто одну из сторон, а именно женщину как вспомогательный контрольный инструмент в епитимийной процедуре.

Легче ответить на второй из поставленных нами вопросов — об умолчании на духу. Покаяние и исповедь, чтобы войти в быт и окрепнуть, первое время требовали исключительно деликатного подхода к покаяльнику. Даже в более простом случае с пищевым режимом его еще в XII в. священнику-практику предлагалось епископом Ильей «о брашне и питьи» «по человеку разсудити, как будет; оже крепок, а болшю заповедь дати ему, да не токмо греха избудет, но и венча добудет; пакы ли кто будет слаб, да льжьшю [более легкую] заповедь дайте, оть [чтобы] в отчаяние не впадет...»[59] Тем более с

[55] Там же, стр. 47, ст. 85.
[56] Там же, стр. 57—58, ст. 1.
[57] Заповеди митр. Георгия, ст. 22.
[58] Вопрошание Кириково, стр. 59, ст. 8.
[59] Поучение епископа Ильи, стр. 357—358, ст. 9.

https://RodnoVery.ru

исповедью. Епископ Илья (XII в.) советовал вести ее систематическую предварительную подготовку: «Покаялные дети часто призывайте к собе и вопрашивайте, како живут; друзии бо соромяжливы бывают, а другим диавол запрещает, а того ловя [стараясь], негли [чтобы] быша неисправлени умерли»[60]. Первым, «соромяжливым», надо, что называется, развязать язык, привить привычку к мыслям вслух по таким вопросам жизни, о которых человек вслух говорить не привык. Вторым надо помочь избавиться от дьявольского наущения, направленного к сокрытию грехов своих. Но и после такой предварительной подготовки исповедь и покаяние — все же трудное для покаяльника дело. Поэтому, «егда приходят дети к вам на покаяние, мужи и жены [безразлично], вопрошайте самех» — ведите исповедный диалог сами, по вопросам. «Нужно бо [трудно] есть человеку, еже самому начати и молвити своя грехи, оже мужем, а женам [если уж мужчинам, то тем более женщинам] то велми тяжко». Но и вопросы надо ставить деликатно, чтобы не отпугнуть: «Достойно спрашивати с тихостью, ать онем легко поведывати». Добившись же покаяния, не отпугивать строгим наказанием: «А иже кто покается, не мозите тяжки заповеди дати»[61].

Стоило сделать еще один шаг по этому пути, и поп мог попасть в потаковники своих грешных «детей». Эту-то ситуацию и подразумевал вышеприведенный ответ Нифонта об ответственности попа, когда он, зная о грехе покаяльника не от него самого, делал вид, что вовсе не знает о том, и давал причастие, поощряя покаяльника и впредь к укрывательству. Между тем дальнейшей (для XII в.) задачей в разработке техники исповедального дела стояло доведение у покаяльника самонаблюдения и самообличения до предела. В специальном «Поучении исповедающемуся» (XIII в.) находим совет: «Аще ли и в кака зла впадеши, сыну, не мози потаити ничтоже, даже и до малыих соблазн; да оче и далече будеши, то написай, да егда придеши, тогда ми [мне] я [эти записи] покажеши»[62].

«Покаялное дите» с записной книжкой в далекой отлучке — это, конечно, фигура будущего. Пока же эта фигура (из господствующего класса) требовала более элементарной воспитательной обработки в круге тех же церковных «таинств». Жизнь и поповская практика в XII в. выдвигали, например, такой казусный случай с причащением. Нифонта спрашивали: как быть, если «человек блюет, причащався?» — «Аще от объядения или от пьянства блюет, 40 дний епитемьи; аще ли от возгнушенья [брезгливости], 20 дний; аще ли от напрасныя болезни, а мне» (т. е. меньше), — отвечал Нифонт. Епископ заподозрел здесь возможность даже перегиба у усердного попа и предостерег: «Аще блюет на другый день по причащении, то нету за то епитемьи, также и на третий» (день)[63]. Надо было напомнить попу законы пищеварения, чтобы тот не перестарался. Должно быть, «покаялные дети» нередко завершали свой курс церковного очищения от прегрешений обильной трапезой со столь соблазнительными для истового духовного отца последствиями.

---

[60] Там же, стр. 370, ст. 25.

[61] Там же, стр. 353, ст. 3.

[62] Поучение исповедающимся, стр. 123. — Поучение духовика исповедающимся. РИБ, т. IV, СПб., 1908.

[63] Вопрошание Кириково, стр. 21—23, ст. 1.

https://RodnoVery.ru

* * *

Грех в виде той самой женщины, которой отводилась описанная выше роль в церковной работе, ходил кругом до около и самого попа, ведшего эту работу. Обязательный брак, установленный греческой («православной») церковью для белого духовенства, в бытовом отношении сближал русского церковника с его «детьми». И поповский быт выдвигал в сущности те же вопросы, которые затем приходилось решать попу применительно к своим «детям». Истовые здесь тоже могли переусердствовать и мучиться вопросами, вытекавшими из представления даже и не о «злой» жене Заточника, а вообще о женщине как сосуде греховном, со времен еще Евы. Нифонту задано было несколько таких скользких и больных вопросов. Если, например, «случится плат женский в порт вшити попу, достоит ли в том служити порте?» Нифонт отрезал на вопрос вопросом же: «...достоит, — ци [разве] погана есть жена?» А если в «клети» (т. е. в данном случае — в жилом помещении) есть иконы и «честный крест», можно ли пользоваться ею пред лицом этой святыни как супружеской спальней («быти с женой своею»)? — Епископ успокоил: «ни в грех положена своя жена»[64].

Нечего и говорить, что совершение попом церковной «службы» с ее «таинствами» выдвигало аналогичные вопросы, вытекающие из необходимости четко согласовать этот служебный, профессиональный и домашний интимный календари, чтобы снять постоянно возникавшие на этой почве мучительные сомнения и соблазны, особенно у начинающего да и вообще у рачительного попа. В диалогах епископа Нифонта с попами Кириком и Саввой этот предмет освещен с достаточной отчетливостью и, как всегда у Нифонта, практической гибкостью[65].

На первых порах («Заповеди» митрополита Георгия, XI в.), непременным условием поставления в попы ставилось, чтобы поп освятил свой брак церковным венчанием, скрепил супружеские отношения посредством таинства и сделал их расторжимыми не иначе как с разрешения на то церкви. Вопрос стоял о внедрении венчального брака в быт всего общества, и поп должен был стать первой ласточкой новой эры и примером для паствы. Понятно, что венчание покрывало любой брак, лишь бы кандидат согласился венчаться; «Заповеди» специально говорили, что венчаться можно и при наличии потомства[66]. Но это только на первых порах.

Прошло сто лет — и оказались возможны строгости. Кирик пробовал ставить Нифонту вопрос: «Аще кто холост будет, да створит блуд и от того ся детя родит, достоит ли поставити дьяконом?» Нифонт отшутился[67]. Кирик не унялся, от быта ведь не отшутишься: «А оже девку растлит и пакы [а потом] ся женит иною [на другой], достоит ли поставити?» Вопрос разрешился бы благополучно для поставляющего, если бы ему удалось покрыть одну из «блудных» шалостей кандидата венчальным обрядом, памятуя митрополита

[64] Там же, стр. 53, ст. 6 и стр. 52, ст. 4.

[65] Там же, стр. 30—31, ст. 28, стр. 45, ст. 77 и стр. 55, ст. 17.

[66] Церковный устав Ярославов, ст. 35.

[67] Вопрошание Кириково, стр. 45, ст. 79: «дивно, рече, сде внесено, аже одиною створит, а от того детя будет; аже многажды и с десятью?».

https://RodnoVery.ru

Георгия, может быть, и «с детей)». Нифонт понял, что Кирик протаскивает здесь устаревшую контрабанду, и оборвал: «А того не прошай у мене [и не спрашивай]: чисту быти и оному и оной». Практически такой ответ был явно неудовлетворителен. Кирик опять не унялся и зашел с другого конца: «а оже дьяк поимет жену» (женится) и тут только «уразумеет, аже есть не девка?», — т. е. поставляемый окажется добросовестным адептом епископской теории об обоюдной «чистоте», — как теперь отшутится Нифонт? «Развести, — сказал, — а попавшего впросак все-таки поставить»[68]. Кирик не понял, что за словами епископа крылась мораль: опознался с «девкой», так и помалкивай, и представил епископу еще один казусный случай в том же роде: «А оже от попа или от дьякона попадья створит прелюбы?» Нифонт ответил тем же: разводясь, «держати свой сан». Выходило всерьез: не таскайте сора из избы, не то переходите на воздержание вдового служителя церкви[69].

Нифонт не так уж был тут одинок. «Церковный устав» Ярослава (ст. 45) допускал грехопадение для всех церковников любого пола и любой категории, но считал нужным держать подобные соблазны в тайне от мирского стада: «Аще чернець с черницею сдеют блуд, судит их святитель, а мирян не припущая, аще и верни суть; или поп с нею [т. е. с черницею] или попадья с чернцем или проскурница [просвирня], а тих також [т. е. без огласки] судит [епископ], а во что осудит — волен»[70]. Нифонт только дал этому принципу житейское углубительное толкование, посоветовав вообще побольше молчать о таких делах самому заинтересованному. Значит, можно себе представить, что бы поднялось в среде поповства, если бы дать ревнителям педантически делать в жизни все крайние выводы из теоретических требований церковной, семейной и личной морали.

С мирянами дело должно было обстоять еще сложнее. Ни много, ни мало церковь ведь бралась строить и направлять всю жизнь человека — от момента появления его на свет до самой могилы.

[68] Там же, стр. 46, ст. 80, 81. Это обрекало разведенного на пожизненное холостячество — при запрещенности вторичного брака.

[69] Там же, стр. 46, ст. 82.

[70] Церковный устав Ярославов, ст. 45.

https://RodnoVery.ru

В. П. Даркевич

«Градские люди» Древней Руси: XI—XIII вв.

В 1925 г. Г. К. Честертон с некоторой горечью писал: «Нам нужна новая наука, которая могла бы называться психологической историей. Я бы хотел найти в книгах не политические документы, а сведения о том, что значило то или иное слово и событие в сознании человека, по возможности обыкновенного... Что чувствовали вассалы, завидев львов и леопардов на щитах своих сеньоров? Пока историки не обращают внимания на эту субъективную, или, проще говоря, внутреннюю сторону дела, история останется ограниченной, и только искусство сможет хоть чем-то удовлетворить нас. Пока ученые на это не способны, выдумка будет правдивее факта. Роман — даже исторический — будет реальнее документа»[1]. Увлекательность изучения «истории повседневности» как бы изнутри, в связи с историей идей и социальной психологией, оживила интерес к ней во французской, британской и американской медиевистике с 20-х годов, в историогра ии ФРГ — с конца 60-х.

Историографические заметки. Задачи «новой истории». Советская историография, сосредоточенная на изучении «производительных сил и производственных отношений», не ставила своей задачей да и не пыталась проникнуть в далекий от политизированных схем концептуальный мир людей средневековья.

Благодаря успехам отечественной археологии материальная культура домонгольского времени изучена достаточно хорошо. Вещеведческие, историко-архитектурные и искусствоведческие изыскания, привлечение разнообразных источников позволили достоверно воссоздать бытовой фон эпохи древних русичей, их материальное бытие. Но главы о духовной культуре оставались на периферии исследований. Многогранная внутренняя жизнь человека средневековья, несмотря на достижения дореволюционной науки, оставалась темой почти запретной. Счастливым исключением стали книги Б. А. Романова[2] и Д. С. Лихачева[3]. Беллетризированные биографии, к при-

[1] *Честертон Г. К.* Вечный человек. М., 1991. С. 178.

[2] *Романов Б. А.* Люди и нравы древней Руси. Л., 1947.

[3] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.

https://RodnoVery.ru

меру, Владимира Мономаха и Александра Невского, страдают, если вспомнить, например, о блестящих характеристиках В. О. Ключевского, псевдопатриотической идеализацией. В отличие от западной историографии, в частности французской школы «Анналов», возникшей в конце 20-х годов[4], важные культурно-исторические проблемы оставались вне внимания исследователей. История представала в безжизненном, схематичном виде, поскольку из нее был исключен человек во всей его сложности и противоречивости.

Постепенно на новом витке развития гуманитарных наук отечественная история восстановит статус дисциплины, в центре которой стоит индивидуум со своими ментальными и мировоззренческими установками. Уже невозможно оставаться в рамках традиционной тематики, что предполагает тесное сотрудничество историков, лингвистов, филологов, археологов, этнологов, религиоведов, фольклористов. Междисциплинарный подход требует синтеза разнообразных источников, в том числе вошедших в научный обиход только во второй половине XX в. К ним относятся археологические данные, берестяные грамоты, граффити на стенах храмов и др.

В связи с появлением новых видов источников, усовершенствованием методов исследования во всех областях гуманитарного знания, с учетом последних достижений социологии, психологии и культурологии центр тяжести перемещается в область углубленного изучения антропологически ориентированной, разносторонней культуры минувших эпох (работы С. С. Аверинцева, Л. М. Баткина, М. М. Бахтина, В. В. Бычкова, А. Я. Гуревича, Вяч. Вс. Иванова, Д. С. Лихачева, А. Ф. Лосева, Ю. М. Лотмана, Л. Е. Пинского, В. Н. Топорова, Б. А. Успенского и др.). Неоценимо переиздание трудов видных философов и религиозных мыслителей русского зарубежья (Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин, П. М. Бицилли, Е. Н. Трубецкой, П. А. Сорокин, Г. П. Федотов, погибший на Соловках П. В. Флоренский), а также переводов крупнейших медиевистов Запада Ф. Броделя, Л. Февра, М. Блока, Ж. Дюби, Жака Ле Гоффа, И. Хёйзинги и т. д. В наше переходное время отечественная историческая наука, в частности концепция домонгольской Руси, переживает кризис, но с прорывом информационной блокады и приходом нового поколения ученых положение должно выправиться. Без присущих перечисленным трудам полидисциплинарного подхода, филигранности в интерпретации документальных материалов, произведений литературы и искусства, умения воспроизвести позицию древнего творца, проникнуть в иной, чем наш, склад ума и эмоциональную атмосферу той эпохи едва ли возможно воссоздать сущность цивилизации Древней Руси.

Перед историками стоит задача восстановить, восполнить и углубить гуманистические традиции русской науки. Одним из предметов изучения становится мировосприятие человека средневековья, его мыслительные и эмоциональные реакции, его верования, в том числе и потаенные — на подсознательном уровне. Тогда объясняются мотивы действий людей, нюансы их поведения, обусловленные не столько материальной жизнью, сколько системой верований и менталитетом. Микроанализ разнородных источников обо-

[4] *Гуревич А. Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993.

https://RodnoVery.ru

гащает наблюдения, сделанные на фоне макроистории. «Главное же — он приближает историка к важнейшему предмету его исследования — к человеку»[5].

Изучение системы жизненных ориентаций социальных групп или микросообществ (в данной статье — на примере крупного древнерусского города как идеальной модели) не исключает попыток воспроизведения внутреннего мира отдельных личностей — типичных представителей своего времени — или, напротив, не вписавшихся в господствующий культурный код. То были редкие, как правило, образованные лица, но не «индивидуальности» в современном смысле, ибо в условиях христианского средневековья полная духовная эмансипация личности от общества невозможна. Дух общности, корпоративности приучал человека, несмотря на ощущаемую современниками его незаурядность, быть всегда в группе, занимая там определенное место. «Сочетание генерализирующего и индивидуализирующего методов исследования дает автору шанс увидеть те редкие личности средневековья, которые о себе что-то да сообщают...»[6]

Несколько методологических замечаний. К характеристике исторических фигур в письменных источниках следует относиться с большой осторожностью. Летописец, как правило, из монастырских кругов, был скован рамками христианской этики, общепринятой риторики, топосами (клишированными выражениями). «Стиль монументального историзма» XI—XIII вв. (по Д. С. Лихачеву) чужд углубленному психологизму, подчинен требованиям литературного этикета, исповедальным, покаянным и агиографическим канонам. Анализ конкретных событий и фактов, побудительных мотивов действий и поступков персонажа гораздо важнее для понимания его внутреннего мира, чем лишенные полутонов апологетика или хула в литературных портретах.

Непредвзятый подход к письменным и археологическим источникам дает представление об общественной структуре города, о мировидении социальных групп (страт) и их самосознании, статусных различиях и имущественной дифференциации внутри этих групп и т. д., хотя в литературе X—XIII вв. нашли отражение в первую очере,, ценностные ориентиры, привычки, традиции людей высшего круга. Простые «мужи» (или «людие») оставались вне поля зрения как некая аморфная масса.

В последние десятилетия важную роль приобрела семиотика — наука, исследующая свойства знаков и знаковых систем. «Культурно-семиотический подход к истории предполагает апелляцию к внутренней точке зрения самих участников исторического процесса: значимым признается то, что является значимым с *их* точки зрения»[7]. В семиотическом ключе вещи, слова, жесты, ритуалы, свидетельствуя о неоднородности общества, нуждаются в объяснении — от видимости к смыслу. Причем знаки и христианские символы — не синонимы. Знаки представляют собой конечную сферу значений в пределах реальности, а символы выходят за грань действительности, напоминая о сверхземном трансцендентном мире. «Культура формирует сложную и мно-

[5] *Гуревич А. Я.* Социальная история и историческая наука // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 28.

[6] *Дубровский В. И.* О новой книге А. Я. Гуревича // Одиссей, 1996. М., 1996. С. 333.

[7] *Успенский Б. А.* Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 9.

https://RodnoVery.ru

гообразную знаковую систему, через которую происходит накопление, поддержание и организация опыта»[8].

Церемониальная регламентация поведения в дружинной среде, ее этикетные формы легко обнаруживают знаковый смысл, поскольку «феодализм — это мир жестов» (Ж. Ле Гофф). Как пример значения внешнего облика «мужа» приведем пассаж из Русской Правды в пространной редакции. С наличием бороды ассоциировались зрелость, мудрость, благородство. Ее повреждение считали тяжким оскорблением: «А кто порветь бородоу, а вънъметь знамение, а вылезуть людие, то 12 гривенъ продаже; аже безъ людии, а в поклепе, то нету продаже» (60 ст.). Борода означала мужественность, старшинство, отмечала возрастную грань между мальчиками и мужчинами. Как и на Руси, бороды стали объектом особой защиты уже в древнегерманских судебниках. Выражая скорбь, рвали на себе волосы. Длинные волосы носили отшельники и затворники в знак независимости, отрешенности от суетного мира. Высокие понятия о чести отражены в статье 4-й краткой редакции: «Аще оутнеть мечемъ, (а) не вынемъ а его, либо роукоятью, то 12 гривне за обидоу». В кодексе чести удар ножнами считали гораздо оскорбительнее, чем клинком. Без проникновения в смысловое значение поведенческих, этикетных форм, этических и эстетических идеалов как система культуры всего общества, так и субкультуры социальных и социопрофессиональных групп останутся непонятными. В ритуальные знаковые действия облекались торговые сделки и передача имущества, судебные тяжбы, помолвки и вступление в брак, погребальные церемонии. Словесные формулы и демонстративные жесты приобретали сакральную, магическую роль.

Знаковые системы средневековья помогают осознать специфику чуждой нам эпохи, что для ремесла историка, живущего в своем времени, чрезвычайно сложно. Знаковые средства приводили к согласованию индивидуальных устремлений с интересами групп и общества в целом, обеспечивали социальные коммуникации, обмен образной и словесной информацией. Нормативная, общая для всех христианская культура Древней Руси с ее системой знаковости вела к высокому типу интеграции, постепенно сближавшей разные слои населения, способствовала единению сообществ вне этнических различий. С точки зрения семиотики и символики информативны памятники архитектуры, настенная живопись, иконопись, прикладное искусство в их многосмысленной значимости. Следует иметь в виду, что идентичные образы истолковывали по-разному в зависимости от общественного положения и образованности созерцателя.

Без понимания глубинных отношений человека с окружающей его «вещной средой» остается открытой проблема культурно-исторического синтеза. «Материальное... всегда символично и в качестве такового необходимо для историка во всей своей материальности. Оно всегда выражает, индивидуализирует и нравственное состояние общества и его религиозные или эстетические взгляды, и его социально-экономический строй. Вспомним изысканные наряды Бургундии при Карле Смелом, парики в эпоху короля-солнца, помпезную процессию испанского самодержца в спальню супруги-

[8] *Ерасов Б. С.* Социальная культурология. М., 1994. Ч. 1. С. 159.

https://RodnoVery.ru

королевы, прически дам при дворе Людовика XVI...»[9] Помимо прагматического назначения, бытовое окружение обладало знаковым смыслом, отражая имущественную принадлежность, положение в обществе или идейную ориентацию личности. Между человеком и вещной средой устанавливались духовно-эмоциональные связи, которые определяли его место в мире и общественной иерархии. В мировоззренческой сфере «вещи могут играть роль исторического источника особого рода, позволяющего проникать в наиболее непосредственные и наименее рефлектированные области исторического сознания»[10].

В отечественной науке философия предметного мира, призванная воскресить облик минувших эпох во всей их полнокровности, начала развиваться только с 70-х годов (труды Ю. М. Лотмана, главы тартуской школы; книги Г. С. Кнабе по древнему Риму). Историки культуры Древней Руси, осознавая, что в материальном окружении наших предков были заключены экстраутилитарные духовные пласты, также пытаются проникнуть в смысловую емкость бытовой среды человека. В работах 80-х годов ключевыми символами бытовой культуры выступают жилище, одежда, украшения костюма[11]. Со строительством дома связаны магические обряды; внутреннее пространство и его части семантически организованы.

Средневековое общество обладало высокой степенью духовности. Переплетение бытовых, знаковых и религиозно-символических сущностей в одном объекте, которые составляли неразрывное единство, типично и для Древней Руси.

Города как цивилизационные центры. Их коммуникативная роль. Возникновение и развитие городов — один из главных признаков цивилизационного процесса, новая социокультурная динамическая целостность; их отсутствие — отличительный признак варварства. Только с образованием городов стала возможной подлинная христианизация общества[12]. Средневековое христианство на первых порах — религия городская; вместе с ростом городов возрастает и его роль. Хотя, по мне[illegible]ю Г. В. Вернадского, городское население Руси к началу XIII в. составляло 13% от общего количества (примерно 7500000)[13], но именно оно образовало сложное сообщество, где культура разных социальных и этнических образований со своими неповторимыми особенностями находилась в постоянном и тесном взаимодействии.

С конца X в. ранний древнерусский город стал необходимой опорой складывающегося государства и элитарных слоев. Здесь пересекались различные конфессиональные, профессиональные, политические, властные структуры, сталкивались и взаимодействовали многообразные творческие силы. Чис-

---

[9] *Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб., 1993. С. 101.

[10] *Кнабе Г. С.* Образ бытовой вещи как источник исторического познания // Вещи в искусстве. ГМИИ, материалы научной конференции. 1984. Вып. XVII. М., 1986. С. 293.

[11] *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.

[12] *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 641.

[13] *Вернадский Г. В.* Киевская Русь. М., 1996. С. 116.

https://RodnoVery.ru

ленность и плотность городского населения много выше, чем в деревнях. В них концентрировались функции общества, постепенно отрывающегося от аграрных занятий: обмен, в том числе предметами роскоши, технологически сложное ремесло, денежное хозяйство, транспорт, поскольку городские центры контролировали важнейшие пути сообщения. В городах сосредоточивалось монументальное зодчество и возведение мощных оборонительных сооружений. Там располагались администрация (светская и церковная, неотделимая от них судебная и фискальная), монастыри как центры письменности и «строения книжного». Все созидательные импульсы исходили из городов, куда стекались активные и подвижные коллективы, талантливые мастера. Уже в начале урбанизации со времен Ярослава Мудрого не подлежит сомнению множественность микро- и макроструктур их жителей, сложность дифференциации коммуникативного сообщества горожан.

Исследователь, касающийся ценностных ориентаций, стереотипов поведения различных слоев горожан, отдает себе отчет, что на протяжении XI — первой трети XIII в. город жил и развивался: ему чужда патриархальная замкнутость; появление новых порядков предполагало человеческую инициативу. Города возникали при разных обстоятельствах, видоизменялись во времени, каждый имел свое лицо. «Малые города» (до 1,5 тыс. жителей) подчас походили на укрепленные поселения, хотя их размеры не предполагали хозяйственной слабости. Городские поселения первой волны урбанизации (с конца X и XI в., как и в Западной Европе), и «естественно» выросшие, и основанные князьями, ко времени нашествия монголов достигли высокого уровня развития. В зависимости от естественной специфики города имели различия в преобладании тех или иных групп населения, в их менталитете (например, Новгород). Признавая несовершенство универсальной схемы древнерусского города, вполне правомерно создание абстрактной модели как идеальной конструкции. За эталон примем «старший» стольный город, центр земли-княжения примерно начала XIII в., с населением 10—12 тыс. человек, где наиболее полно представлены дифференцированные общественные группы — каждая со своим образом жизни и мировоззренческими установками, элементами группового самосознания. Город создавал особый тип человека, систему общественных потребностей и ценностных ориентаций, бытовых форм и привычек, вырабатывая стиль межгрупповых и межличностных отношений.

Город — открытая композиционная система, тяготевшая к расширению. Вначале сравнительно небольшой по площади центр, резиденция князя или оплот свободных мигрантов, постепенно разрастается. Ему подчиняются младшие города-пригороды с собственной зоной влияния («новгородцы изначала, и смолняне, и киевляне, и полочане, и все власти, как на думу, на веча сходятся, и на чем старшие положат, на том пригороды станут», — отмечал летописец). К XII в. «племенные» обозначения вытесняются производными от главного города. В города, часто обескровленные стихийными бедствиями, голодом и массовыми эпидемиями (причем средний мужской возраст не превышал 35 лет, у женщин несколько меньше), в поисках права, военной защиты и более легкой жизни, в связи с демографическим ростом на периферии, стекались жители деревень, адаптируясь к более подвижной и сложной среде. В условиях внутренних переселений архаические верования рас-

https://RodnoVery.ru

шатываются, принимают более неопределенную и гибкую форму, сливающуюся с христианскими началами. Городское общество способствует большей интенсивности жизни, расширяет умственный горизонт и сферу деятельности людей, способствует ее разнообразию и мобильности, глубоко изменяет условия коллективного существования.

В городах Руси родовые и фамильные связи перекрещиваются со связями профессиональными, соседскими; унаследованные традиции сталкиваются с обязательствами, налагаемыми родом занятий. Индивидуум становится пунктом скрещения и столкновения нескольких социальных сфер. Феномен средневекового города требует иной, чем в деревне, системы трудовых навыков и бытовых привычек, выработки осознанных и полуосознанных норм повседневного поведения, адекватных реакций на чрезвычайные ситуации. В городах создаются общности нового типа, основанные не столько на родстве, сколько на социопрофессиональной принадлежности, единстве свободных людей. Население в основной массе связано общими правами и навыками взаимосвязей, как в сельской крестьянской общине. Но в городах складывалась ранее неизвестная организация людей, принадлежавших и к микрообщностям (семья) и одновременно к определенным стратам.

Города стали генераторами разных форм общения, «синтезирующими звеньями», в которых заключалась наиболее важная информация о состоянии всей системы коммуникаций в обществе. На Руси XI—XIII вв. не возникли коммунальные движения, не существовало корпоративных организаций, подобных западным ремесленным цехам и купеческим гильдиям (их зачатки прослеживаются только в Новгороде с конца XIII в.). Коммуникативность горожан на Руси с их вечевым строем отличалась большей демократичностью, чему отчасти способствовал приток иммигрантов из числа как крестьян, так и жителей других городов.

Город организует взаимодействие между группами, связывая общество изнутри. Он осуществляет общение между разными территориями и этносами, подчас весьма отдаленными.

Лишенная поддержки родовых связей личность, впервые попадающий в город крестьянин, ранее тесно связанный со своим родом, руководствуясь еще природным циклическим временем и свято веря в силу аграрно-магических действ, вынужден при торговых операциях вступать в обстановку трезвых расчетов. Христианство обесценило и уничтожило родовые связи в их религиозном значении (содержание большинства берестяных грамот — сделки по покупке и продаже товаров или отдельных вещей, долговые расписки).

Город — пространство публичной коммуникативности, место инноваций и грамотности, центр притяжения надежд на лучшую долю. Средневековый человек постоянно нуждался в поддержке со стороны соседей или городского сообщества. Ключевая функция всех урбанистических объектов — защита населения от вражеских нападений. В городе усматривали воплощение законности и порядка. Его жители, более восприимчивые к переменам, вероятно, осознавали пользу замены обычного права писаным сводом княжеских законов. В знаковом обличии город — это стена с башнями и запираемыми на ночь воротами. На поддержание стен в порядке взимали городской налог. Вероятно, не только все население города, но и его округи принимало уча-

https://RodnoVery.ru

стие в событиях, происходивших в нем, — общественных работах, к примеру, возведении оборонительных стен (под их защиту в случае военной угрозы стекались окрестные жители) и связанных с ними религиозных церемониях, общехристианских религиозных празднествах, собраниях — вечах, на которых решали вопросы, имеющие общее значение для округи, избирали органы местной власти. При этом свободных обитателей городов и селений принудить к работе сверх необходимого силой было невозможно. Город — единственное место, где человек чувствовал себя относительно защищенным от враждебного мира.

Стратифицированное общество, подобное Киевской Руси, не могло обойтись без политических катаклизмов, но они не имели ничего общего с «классовой борьбой»[14]. На Руси в домонгольское время не перечень именитых предков, а верная служба суверену продвигала человека в первые ряды. Так же было в обществе Меровингов, когда даже слуга мог достичь высоких государственных должностей, а при Каролингах многие герцоги и графы вышли из низших слоев.

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. Домохозяйство — основная единица налогообложения. В его рамках осуществлялись наиболее важные функции — от продолжения рода до производства и потребления.

С образованием городов произошел переход от патриархальной семьи из нескольких поколений к малой, включавшей, кроме родителей, только их неженатых детей. Понятие «семья» до XI в. в дохристианской среде еще не отвечало современному, так как подразумевало широкую группу совместно живших людей, не обязательно связанных родственными узами. При всех вариациях средние размеры «очага» в городах редко превышали 4 человек как на Западе, так и на Востоке Европы (с учетом очень высокой детской смертности — во время родов, в младенческом возрасте до 3 лет, частые смерти рожениц)[15]. Вывод о малой супружеской семье как основной форме семейной ячейки в городах XI—XIII вв. обоснован летописями, Русской Правдой, подкрепляется актами, берестяными грамотами, нарративными источниками. Раскопанные археологами жилища представителей средних слоев, наиболее многочисленных, не могли вмещать свыше 4—6 человек (площадь усадьбы, где стоял жилой дом, около 400 кв. м). О преобладании малых семей свидетельствуют раскопки городских кладбищ. Хуже изучены часто двухэтажные и богато украшенные хоромные строения знати, вмещавшие больший круг родственников, дружинников, а также слуг и рабов-холопов (площадь такого двора с многочисленными хозяйственными постройками достигала свыше 1000 кв. м). В обширный двор зажиточного ремесленника могло входить несколько жилых помещений и мастерских, ви-

[14] *Фроянов И. Я.* Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.; СПб., 1995.

[15] *Ястребицкая А. Л.* Европейский город (Средние века — раннее Новое время). Введение в современную урбанистику. ИНИОН. М., 1993. С. 127.

https://RodnoVery.ru

димо, семей, связанных родственными узами и общим производством. Так возникали многоячейные домохозяйства.

Низкий уровень агрикультуры, частый голод, «моровые поветрия», порождавшие нехватку рабочих рук, затрудняли выживаемость малой семьи. В летописях с XI по XV в. упоминаются 76 сильных засух, 62 сверхдождливых сезона и примерно один раз каждые 14 лет — очень холодные зимы, приводившие «к страху и трепету». По подсчетам геофизиков Е. П. Борисенкова и В. М. Пасецкого, экстремальные метеорологические явления охватили весь XII век. Сначала появляются полчища саранчи. Спустя два лета — «бездожие», когда почти дотла сгорели Киев, Чернигов, Смоленск, Новгород. Одно за другим произошли два землетрясения (1107 и 1109). В 1128 г. «бысть вода велика, потопи люди и жита и хоромы снесе». Летом, когда цвели яровые и наливались озимые, ударил мороз. Погибли все хлеба. В селах и городах прямо на улицах лежали умершие от голода. Все, кто мог, разбрелись по чужим землям. А в конце столетия особенно злой выдалась зима 1187 г., какой на Руси не бывало. В лютые морозы вспыхнула эпидемия. В каждом доме — больные, и нередко некому было «воды подати». XII век для районов Киева и Новгорода — время небывалой ранее сейсмичности. В этих катастрофах — «казнях Божьих» впечатлительные люди средневековья видели Господне наказание за грехи, преддверие Страшного суда. В периоды общественных бедствий, в страхе перед адскими муками, настроение отчаяния и безнадежности охватывало широкие слои населения, что отразилось в храмовых росписях. Самая ранняя на Руси, грандиозная по размерам композиция «Страшный суд» раскрыта в нартексе собора Николы на Ярославовом дворище в Новгороде (1113). Устрашающие апокалиптические сцены разворачиваются под хорами церкви Спаса на Нередице (1198).

В эти злые времена действенная и моральная поддержка духовных подвижников, особенно монахов, и самоотверженная взаимопомощь членов родственных семей в какой-то мере способствовали выживанию.

Страшившиеся ада, жуткие картины которого живописали популярные апокрифические сочинения, искали источники мужества в заступничестве Христа и особенно Богоматери, которые, если и не сохранят бренную жизнь, то введут души усопших в блаженные райские кущи. Надежда не оставляла даже самых закоренелых грешников.

В экстремальных ситуациях необходимое условие выживания — материальная взаимопомощь между родичами. Поддержка исходила от других домохозяйств, спаянных узами крови и брачными союзами (наиболее авторитетная «связка»: отец — дядя — старший сын). Родственная солидарность — важный фактор и в политической жизни горожан. Если говорить о городе в целом, то там постоянно близкие семьи сосуществуют с чужими в ходе пополнения городов пришельцами из разных регионов.

Церковь провозгласила моногамный брак единственно приемлемой формой супружеского союза. Под влиянием христианства с XI в. кровное родство вытесняется брачно-семейными связями. Церковное законодательство, стремясь ликвидировать языческие обычаи, наложило отпечаток на семейные отношения. Борясь с многоженством и наложничеством, браками между близкими родственниками, церковь освящала семейный союз, основанный на взаимной привязанности, ответственности, уважении. Она содействовала

https://RodnoVery.ru

возвышению женщины как полноправной личности — свободной советницы мужа. В основе супружеской ячейки лежал принцип партнерства, взаимодополняемости. Идеал женщины — смиренная, но пользующаяся авторитетом хозяйка-домоправительница, супруга, мать. С принесением на Русь византийского Номоканона (Кормчей книги — сборника церковного права), переведенного у нас, вероятно, при Ярославе I, русская женщина приобрела частичную имущественно-юридическую эмансипацию. В случае смерти мужа, церковь, опираясь на независимое имущественное положение вдовы, старалась укрепить ее авторитет как наследницы супруга и воспитательницы детей. Во всех слоях повысился статус церковного брака. Расширение прав женщин вело к отмиранию пережитков большесемейных отношений. Супружеская нуклеарная ячейка освобождалась от давления родственного клана, который вмешивался в дела индивидуальной семьи лишь в единичных случаях (при защите сирот и вдов, в вопросах наследства).

Влияние христианской этики сказалось на остроте родительских эмоций. Так, люди каролингского времени при всей любви к своим чадам отличались непониманием детского поведения, физических и психологических особенностей детства. Фаталистическое смирение перед судьбой, грозившей ребенку всевозможными бедами, могло при очень высокой рождаемости приводить семьи к полной бездетности. В XII—XIII вв., с обострением интереса к внутренней жизни маленького человека, возросшей роли душевных импульсов, родительские эмоции видоизменяются. Улучшение выживания детей (особенно девочек) — следствие укрепления брачно-семейных структур, упрочения статуса женщины внутри семьи, прогресса в осмыслении особенностей детства и родительских обязанностей по выхаживанию детей[16]. Вероятно, одни и те же закономерности характерны и для Запада, и для Руси, где к XIII в. женщина стала активно действующим социальным и юридическим лицом[17].

Но главой дома, независимо от принадлежности к определенной страте и конкретных занятий, являлся муж, решающий основные проблемы семьи. И хотя церковная и светская литература домосковского периода пронизана рассказами о мудрости материнского воспитания, материнской любви, в них скорее усматриваются морально-дидактические образцы, удаленные от реальных сложностей жизни. Историки справедливо отмечают превалирование «традиции любящего небрежения» по отношению к детям, особенно в среде бедноты. Нередко лишний рот в семье становится обузой, причем к сыновьям относились как к желаемым «гостям», а к дочерям как к нежелаемым.

Церковные проповеди в защиту многочадия и о «благочестивом родительстве», отвечавшие извечной женской жажде материнства, до XVI—XVII вв. встречали двойственное отношение. Материнство и все с ним связанное — вынашивание детей, их рождение и воспитание — и благо, и тяжелая обязанность. Отсюда — двойственность эмоционально-психологических связей матерей и детей — «небрежение», но «любящее небрежение». Частые роды, тем более в бедной семье, иногда почти ежегодные, были нелегкой женской долей. Нередки преждевременные смерти матерей при рождении

[16] *Бессмертный Ю. Л.* Жизнь и смерть в средние века. М., 1991. С. 45, 105, 223.
[17] *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М., 1989. С. 153.

https://RodnoVery.ru

очередного чада. Выживали 1—2 ребенка (иногда называется цифра 2—4). В XVII в. семью из 5 человек считали многодетной. Частые смерти детей притупляли боль от утрат, что не исключало тяжелых душевных переживаний. Само слово «материнство» (материнство) известно по источникам с XI в., но эмоциональность в отношениях родительниц к новорожденным в источниках можно обнаружить с большим трудом. Однако почти до XIV в. некоторым детям на Руси давали не «отчества», а «материнства»: древнерусские семейные отношения содержали отголоски матриархальной ориентированности семейно-родового сознания. Акцентирование особой роли женщины-матери, ее статус в обыденной жизни — более высокий, чем в Западной Европе. Именно матери укрепляли близость братьев и сестер, усиливая семейно-родственные связи. «Рамками частной жизни, в которой материнство и воспитание детей играли одну из ведущих ролей, ограничивалась возможная самореализация для подавляющего большинства женщин»[18].

Итак, в XI—XIII вв. в противовес кровному родству идет процесс возвышения супружеской семьи, которая все явственнее выступает как основной субъект в хозяйственных, юридических и родственных отношениях. Семья владела огороженной усадьбой-двором, игравшим важную роль не только в хозяйстве, но и в психологической атмосфере («мой дом — моя крепость»). По мере роста ее членов повзрослевшие дети отделяются, строя новые жилища. Семья, живущая в отдельном доме, и родственники, обитающие по соседству, — идеальный вариант с точки зрения коллективного сотрудничества. Небольшие размеры жилых помещений объясняются не нуждой, а менталитетом средневековых горожан. Теснота воспринималась не как нечто дискомфортное, а как следствие солидарности, чувства общности и взаимной близости. Особенно зимой здесь бьется пульс повседневной жизни. В доме прядут и ткут (традиционные женские занятия, что подтверждают многочисленные находки пряслиц из шифера), ухаживают за больными, едят, греются и готовят пищу в печи, спят и пр. Ввиду высокой смертности в микромире семьи понятий «бабушка» и «дедушка» не существовало, а старшие родичи, например, во Франции XVI в. назывались «предками». Семьи из трех поколений были исключением. У низших слоев старики воспринимались как «лишние рты», а не уважаемые члены семьи.

В нестабильном средневековом обществе сородичу абсолютно необходима материальная, моральная и психологическая поддержка. Малые семьи оставались тесно связанными с более широкими родственными группами. Родственники выступают свидетелями на судебных процессах и заключении имущественных сделок, присутствуют при важнейших событиях в жизни семьи — обручении, свадьбах, крестинах, похоронах. Они улаживают распри, оказывают нуждающимся членам своего клана необходимую помощь. В городе существовала как бы система концентрических кругов: семья (малая или расширенная), затем — более широкий коллектив, включавший близких, но живущих отдельно, и, наконец, дальних родственников. Семья соединялась с родственными структурами множеством жизненно необходимых связей —

[18] *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. 329.

https://RodnoVery.ru

имущественных, правовых, эмоциональных. Круг близких, осознаваемый как особый мир, оказывал влияние на поведение каждого из его членов, так как неподобающий поступок любого угрожал престижу всех родичей.

Малая семья существовала в среде «друзей», «соседей», объединенных более широкими связями, с которыми они находились в активном общении как в повседневных делах, так и в сфере чувств. Не только меркантильные соображения, но и взаимные пристрастия создавали между свойственниками прочные узы. Однообразие семейной эмоциональной жизни толкало людей на улицу, к общению с родичами и знакомыми в приходских церквах, на площадях, рынках. Иногда оно сопровождалось, особенно в праздничные дни и в честь каких-либо начинаний, совместной трапезой, с обильными возлияниями («братчины»). В Новгороде в слое X в. открыты останки братчинного пира: в круглой яме — 9 ковшей и 2 куска воска в форме полукругов[19]. Возможно, это строительная жертва будущих «уличан» перед постройкой усадеб. Впоследствии уличная сеть пронизала «концы», что стало планировочной особенностью не только Новгорода.

Социальные группы Древней Руси. Их субкультуры. На рубеже X—XI вв. у восточных славян произошли «взрывные», почти синхронные процессы, положившие начало древнерусской цивилизации. Возникновение первых городов как центров консолидации общества и его культурных достижений, появление монументальной архитектуры и живописи, развитие письменности и «учения книжного», усвоение новых гуманистических этических норм, превращение варварских протогосударственных образований в сильное государство, вошедшее в круг европейских народов, — вот далеко не полный перечень последствий принятия христианства из Византии.

Социальная группа как одна из главных составных частей городского единства объединена общими интересами и занятиями. По мере развития общества групповая структура усложняется; ее отличает совокупность норм, регулирующих взаимодействие членов группы. Каждая из них выполняет свою роль в обществе — дружинники, духовенство, ремесленники, купцы и др. Многие горожане занимались всевозможными промыслами. Общество разделено на несколько страт, для которых характерны монополистическая практика в экономической и социальной сфере, сопровождаемая общей ментальностью и стандартами поведения. Для подобной подсистемы характерны специфический образ бытия и особый более или менее ярко выраженный взгляд на мир, комплекс идей, формирующих мировоззрение. Страты различаются нюансами в религиозных склонностях, психологических импульсах. Так, дружинники обычно идентифицируются с военной мощью; склонны отвергать идею великодушия по отношению к врагам. Но тут же вспомним подробности непротивленческой мученической гибели Бориса и Глеба (хотя в рассказах о их смерти заметно влияние церковной среды; недаром страстотерпцев канонизировали как первых русских святых). Их почитали в дружинных кругах в роли покровителей ратоборцев, дарующих победу над вра-

[19] *Седов В. В.* Языческая братчина в древнем Новгороде // (Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры АН СССР (КСИИМК). 1956. Вып. 65.

https://RodnoVery.ru

гом, а в народе приписывали животворящую и целительную силу. В разных стратах одни и те же события и лица оценивались по-разному.

«Социальная структура городского населения очень сложна, а потому типические черты города потребителей и города производителей большей частью соединяются в одном и том же конкретном городе»[20]. По мере развития государства растет дифференциация общественных функций. Внутри городского сообщества возникает ряд миров и мирков (микрогрупп), где царит неповторимая атмосфера со своими интересами, обычаями, идеями и настроениями. Без иерархических различий любое общество, в том числе средневековое, не может ни существовать, ни длить свое существование. Только «важно и нужно, чтобы каждая группа не забывала об остальных и в определенной степени разделяла их жизнь. Когда этого нет, класс (или группа) перестает осязать другие классы и группы, словно больной заболеванием костного мозга»[21]. Мало того. Историку необходимо уметь услышать множество различных голосов даже внутри единого социального слоя (М. М. Бахтин). Исследования на микроуровне способствуют воссозданию целого и наоборот.

В соответствии с политическим статусом, имущественным положением, профессиональным или интеллектуальным уровнями индивидуумов в группе образуется сложная дифференциация. К примеру, немалая дистанция разделяла купцов— «гостей», организаторов заморских экспедиций, и мелких торговцев, обслуживающих ближнюю округу. Образовывались новые многочисленные микрогруппы и категории. Каждая сфера деятельности вырабатывала не только усредненный тип личности, которой бы сопутствовал успех, но и неординарные яркие фигуры. В зависимости от социального и экономического положения, статуса, от личной харизмы индивид выполнял определенные задачи. Саму же группу отличал общий «социальный характер» — не «совокупность черт, которые в своей особой конфигурации образуют структуру личности того или иного индивида», а «содержит лишь выборку черт, существенное ядро структуры характера большинства членов группы, которое сложилось в результате основного опыта и способа жизни, общего для этой группы» (Э. Фромм)[22].

Население древнерусского города представляло собой конгломерат из различающихся по разным признакам людских коллективов; действительность была гораздо более пестрой, чем в зачастую упрощенных построениях историков. Мужи», «людие» — все свободные — составляли многочисленные макро- и микрогруппы в соответствии с политической или профессиональной дифференциацией. Каждая из них отличалась собственными представлениями о мире, эмоциональными проявлениями, стилем жизни. Города кишели маргиналами — изгоями, калеками, нищими. Мятущиеся промежуточные слои, мобильность личностей (по вертикали) усугубляли «мозаичность» городского сообщества. В пределах группы существовали иерархические ранги, неоднородные по авторитету и престижу, например среди ремесленников

[20] *Неусыхин А. И.* Социологическое исследование Макса Вебера о городе // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 668.

[21] *Ортега-и-Гассет Х.* Этюды об Испании. Киев, 1994. С. 49.

[22] Мир философии. М., 1991. Ч. II. С. 276.

https://RodnoVery.ru

привилегированное положение занимали золотых дел мастера. С увеличением размера городов и демографическим ростом усиливается стратификация и иерархизация в среде властных структур (на Руси — со второй половины XII в.).

Во всех стратах можно отметить усиление сословного начала, т. е. наследственности служения и социального положения, более строгое определение правовых привилегий в них, возрастание роли семьи как первичного очага трудового и духовного воспитания.

Вместе с подъемом городов у всех их обитателей появляется вкус к обеспеченности и безопасности, ориентация на новые формы солидарности, основанной на единстве христианской веры. В этом стремлении от париев не отличаются представители высших экономических слоев, которые «одновременно относятся к высшим политическим и профессиональным слоям»[23].

«Христианскому мировоззрению вообще свойствен *традиционализм мышления*, но в православии он оказался особенно сильным... Об этом свидетельствует длительное сохранение в России крестьянской общины, артельных форм организации производства в городах. Исходным в таком обществе является социальное целое, а не составляющие его люди, и, соответственно, вырабатывается особый тип самосознания и стиль мышления... Традиционализм общинный выражался в растворении личности в обществе»[24]. На Руси XII—XIII вв. не только в деревне, но и в городах, по сравнению с Западной Европой, наблюдаем неразвитость сословно-корпоративных структур типа цехов и гильдий. «Между знатными и простыми людьми Руси XI—XII вв. еще не заметно антагонистических противоречий»[25].

Экономически и политически город органически связан с сельской округой, но в нем образуются качественно неоднородные общественные слои, многоплановые и изменчивые; границы между категориями свободных людей размыты и часто условны. В отличие от Запада, в Киевской Руси не существовало столь высоких барьеров между социальными группами: горожанами и крестьянами, дружинниками и простолюдинами, между светской и духовной властью. Археология свидетельствует о многообразии занятий в семьях рядовых горожан — «среднего слоя», составлявшего большинство населения, об относительно слабой имущественной дифференциации. Тенденция к ее преувеличению исходила из представлений о жестокой «классовости» общества. Около XI в. социальные группы начинают осмысливать себя в своих отношениях с окружением, обретают чувство достоинства в соответствии со статусом, еще только образуются субкультуры с их многослойностью. В литературе XI—XIII вв. социально-имущественные представления авторов не оформлены в самостоятельные разряды. Перечни слоев древнерусского общества скупы и сбивчивы. Доминируют два образа — светский князь и духовный пастырь как совершенные или реже — отталкивающие примеры.

В средневековье возникающее социальное неравенство воспринимается как часть божественного порядка — небесной иерархии, которая на земле воплотилась в сословную форму.

---

[23] *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 303.

[24] Культурология. Ростов-на-Дону, 1995. С. 375.

[25] *Фроянов И. Я.* Указ. соч. С. 129—130.

https://RodnoVery.ru

Князь и дружинники. Князья имели свое «теремное строение» в городах, загородные резиденции типа Вышгорода, Берестова, Боголюбова. Их власть касалась, особенно до XI в., не столько сферы внутреннего управления, сколько сферы внешнеполитической и военной. При дворах князей со временем образуется развитой административно-хозяйственный аппарат. Двор правителя создавал в среде горожан возраставший слой заинтересованных в его существовании людей. Для средневекового человека «князь-батюшка» олицетворял публичную и частную власть, но власть необходимую и полезную, особенно в ратном деле. С его домом тесно связаны ключники, конюшие, стольники, меченоши.

Идеал князя «дружинной эпохи» (IX—X вв.) являл собой Святослав, напоминавший не столько дальновидного политика, сколько скандинавского конунга, «носителя еще стихийных варяжских импульсов» (А. Е. Пресняков). Ему присущи умение увлечь за собой властью личного примера в битве (азъ же пред вами пойду»), свободолюбие, непритязательность во время походов, сознание превосходства над другими народами и «законных» прав на завоеванные земли: «Хочю жити в Переяславци на Дунаи, яко то есть середа земли моей» (ПВЛ, 969 г.), повышенное чувство чести («мертвыи бо срама не имам»), благородство по отношению к противнику: «И посылаша къ странамъ, глаголя: «Хочу на вы ити» (ПВЛ, 964 г.), боязнь насмешек:» «Како азъ хочю инъ законъ (т. е. христианство. — *В. Д.*) един? А дружина моа сему смеятися начнуть». Кочевнический быт князя и сам его облик — свидетельство восприятия почти эпическим героем степных традиций.

Но менее всего неустрашимый воитель-язычник руководствовался интересами нарождающегося государства. В первую очередь его влекли далекие грабительские походы, а не стремление к объединению восточнославянских земель и организация их защиты (угроза потери Киева, осажденного печенегами). Во времена Святослава образ действий вождя и стратегия его войн еще не рассматривались как служение государственной пользе. Недаром киевляне упрекали своего князя: «Ты, княже, чюжея земли ищеши блюдеши, а своея ся охабивъ» (ПВЛ, 968 г.). И в Скандинавии, и на Руси мировосприятие и самый стиль жизни диктуются законами еще варварского общества, стремящегося к обогащению за счет цивилизованных и богатых стран (походы викингов). Воинская удача придает особый авторитет предводителю, который не держит сокровища втунє а одаривает предметами роскоши сподвижников и дружинников. Но с позиций сословной чести мужество и удача превращаются в самоцель; тонкости дружинного менталитета предусматривают, что образ действий вождя, даже в случае его гибели, измеряется не конечным итогом — поражением или победой, а имеет самодовлеющую ценность, если не были проявлены малодушие и трусость. В советской историографии личность Святослава и его деяния предстают в идеализированном виде. Едва ли возможно после разгрома на Дунае утверждать, что «дипломатические усилия Древней Руси периода 60—70-х годов X в. способствовали широкому выходу древнерусского государства на международную политическую арену, служили одним из мощных факторов расширения и развития древнерусского феодального государства»[26]. Будущей «новой исто-

[26] *Сахаров А. Н.* Дипломатия Святослава. М., 1991. С. 202.

https://RodnoVery.ru

рической науке» следует избегать ложно-патриотических оценок, ведущих к анахронизмам в трактовке политических событий, невозможности приблизиться к пониманию менталитета сословных групп в разные периоды «многоликого средневековья».

Но все же именно князь стал центральной фигурой раннего русского православия, перекинув мост из языческого прошлого в христианское настоящее. После принятия христианства статус князя, его «честь» и «слава» уже в большей степени зависели от успехов в оборонительных войнах. Поскольку дальние походы сменились борьбой со степью, немецкими и шведскими рыцарями, локальными столкновениями между русскими княжествами, то так или иначе затрагивалось все общество. Успешные действия вождя влияли на выживание слишком многих. От князя требовались мужество и выносливость, способность организовать и контролировать «воев», быстро принимать обдуманные решения, действовать решительно и эффективно. Честь неотделима от захвата трофеев («Слово о полку Игореве»). «Зане бе мужъ бодръ и дерзокъ и крепокъ на рати» (Ип. 1187 г.). В подобном идеале древнерусского князя отражена последовательность его действий: бдительность (готовность) — решительность в битве, твердость при исполнении начатого[27]. Господствующий литературный трафарет повлиял на характеристику рязанских князей: «Бяше родом христолюбивыи, братолюбивыи, лицем красны, очима светлы, взором грозны, паче меры храбры, сердцем легкы, к бояром ласковы, к приеждим приветливы, к церквам прилежны, на пированье тщывы, до осподарьских потех охочи, ратному делу велми искусны, к братье своей и ко их посолником величавы... Ко греческим царем велику любовь имуща, и дары у нихъ многи взимаша... А с погаными половцы часто бьяшася за святыа церкви, и православную веру. А отчину свою от супостат велми без лености храняща...» («Похвала роду рязанских князей», вторая половина XIII — начало XIV в.)[28]. По сравнению с «дружинным периодом» к княжеским достоинствам прибавились чисто христианские добродетели: нищелюбие, смирение, постничество и благочестие. Такие благолепные образы предстают на иконах с изображениями святых воинов. Но в реальности отчетливо проступает неоднозначность душевного мира князя, в литературе рисуемого только белыми или черными красками. Князь, первый бросавшийся в битву, побеждая врагов в рукопашной схватке, который мог быть «мудр и речен языком, и богобоин, и честен в землях», готовый «за крестьяны и за Рускую землю головы свое сложити» (Ип. 1170 г.), который от книг «зане бысть философ велик» (Ип. 1289 г.), порой проявлял редкую жестокость, особенно во время княжеских усобиц. Даже «братолюбец» Владимир Мономах, труженик за Русскую землю в борьбе с половцами, который пытался укрепить мир между князьями на Любечском съезде (1097), наставлявший своих сыновей: «Всего же паче убогих не забывайте, но елико могуще по силе кормите, и придайте сироте, и вдовицю оправдите сами, а не вдавайте сильным погубити человека» («Поучение Владимира Мономаха»)[29], оказался втя-

[27] *Колесов В. В.* Древнерусский богатырь // Средневековая и новая Россия. Сб. статей. СПб., 1996. С. 40.

[28] Памятники литературы древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 200, 202.

[29] «Изборник». М., 1969. С. 152.

https://RodnoVery.ru

нутым в междоусобные распри, что сопровождалось бедствиями мирных тружеников. Мономах круто расправился с минским князем Глебом Всеславичем и с владимиро-волынским князем Ярославом Святополковичем. При участии половцев взяв Минск, он «не оставихом у него ни челядина, ни скотины» («Поучение»). А для людей благочестивых Мономах был образцом богобоязненности; все дивились, как истово он исполнял обязанности, требуемые церковью.

Сознание греховности пред ликом карающего Бога, боязнь Страшного суда заставляла правителей, на которых было много христианской крови, искать спасения в религии. Суровый и своенравный Андрей Боголюбский при всеобщем сопровождении жителей взял штурмом Киев. «И в первый раз мать городов русских должна была подвергнуться участи города, взятого на *щит:* два дня победители грабили город, не было никому и ничему помилования; церкви жгли, жителей — одних били, других вязали, жен разлучали с мужьями и вели в плен, младенцы рыдали, смотря на матерей своих; богатства неприятели взяли множество...»[30] Зато Андрей отличался набожностью и нищелюбием, обстроил свою столицу Владимир непревзойденными храмами, зажигал свечи в церкви перед заутреней, повелел развозить по улицам еду и питье для больных и нищих. Увидев икону Владимирской Богоматери, он пал пред нею на колени — «припаде до земли».

В княжеско-дружинных элитарных слоях новая религия распространилась в первую очередь, частично еще до официального ее принятия. Недаром первые русские святые мученики, канонизированные византийской церковью, были князьями. Набожность наиболее просвещенных княжеско-дружинных верхов выражалась в прилежании к молитве, домашней и общественной, усердии в построении храмов, в других делах внешнего благочестия, в паломничествах по святым местам (хождение в Иерусалим не только игумена Даниила, но и преп. Евфросинии Полоцкой во второй половине XII в., когда там существовал русский монастырь Богородицы). Но заботясь о собственных святых и «храмоздательстве», при междоусобных войнах князья стремились лишить небесного покровительства противника, овладев его наиболее чтимыми реликвиями. Андрей Боголюбский вывез из Вышгорода икону Богоматери, которая якобы сама «сошла с места», и доставил ее во Владимир, где был установлен новый праздник — Покрова Богородицы. В 1066 г. Всеслав Полоцкий при взятии Новгорода унес из св. Софии колокола, паникадила и церковные сосуды. В 1205 г. черниговские князья «митрополью св. Софии разграбиша, и Десятиньную св. Богородицю разграбыша и монастыри вся, и иконы одраша, а иные поимаша, и кресты честные и сосуды священные и книги, то положиша все себе в полон». По тем временам это не разбой, а обратная сторона религиозности с целью лишить неприятеля божественного заступничества. Князья стремились подражать в миссионерстве и милосердии славному предку Владимиру I, который на деле исполнял христианские заповеди, «просящим подавая, нагих одевая, жаждущих и алчущих насыщая, болящих утешением всяческим утешая, должников искупая, рабам даруя свободу» (митрополит Иларион. «Слово о законе и благодати»)[31].

[30] *Соловьев С. М.* Сочинения. М., 1988. Кн. I. Т. 2. С. 500.

[31] Златоструй. Древняя Русь X—XIII веков. М., 1990. С. 119.

https://RodnoVery.ru

Не раз удерживали князей от кровопролитий образы неповинных страдальцев Бориса и Глеба, положивших жизнь ради общественного мира. В то же время с санкции церкви князья и их приближенные жестоко подавляли выступления волхвов.

Внутри своего княжества или волости князь — высший военачальник, глава администрации и судья — гарант права. На примере обладавшего реальной властью княжеско-дружинного слоя особенно наглядна сложность менталитета людей Древней Руси, где сплетались антагонистические начала, добро соседствовало со злом. Отсюда — повышенная эмоциональность, легкая возбудимость, склонность к обиде и склонность к мести, и одновременно — постоянные акты покаяния, приступы исступленной религиозности, обилие слезных плачей в трагических ситуациях: «и жалостно воскричаша, яко труба рати глас подавающе, яко сладкий арган вещающи. И от великаго кричаниа, и вопля страшнаго лежаща на земли, яко мертвъ. И едва отльеяша его и носяша по ветру» (о рязанском князе Ингваре Ингваревиче).

Налицо щедрые одаривания князьями монастырей и даже добровольные их пострижения в монахи (подвижник Никола Святоша — князь Святослав Давыдович, постригшийся в Печерский монастырь в 1107 г.), запрет нарушений крестоцеловальной клятвы, представления о том, что Бог казнит страну за грехи ее правителей. Благочестие князя «выражается в преданности Церкви, в молитве, в строительстве храмов и уважении к духовенству... Его военные подвиги и мирные труды, нередко и мученическая смерть представляются выражением одного и того же подвига жертвенного служения любви: за свой град, за землю русскую, за православных христиан»[32]. Христианство — определяющая черта культурной жизни общества; церкви и монастыри в XI—XII вв. сплошь и рядом основываются правителями. Неоспорим интерес верхушки духовенства, зависимой от светских властей, к проблемам политической жизни, его стремление к единству государства. Потребность найти небесных покровителей вызвала к жизни культ Бориса и Глеба, убитых своим братом, который был призван прекращать раздоры между членами правящей династии, служить оградой от нашествия врагов. В дружинной среде стремились к подражанию св. воинам — Дмитрию Солунскому, Георгию, Борису и Глебу. Церковные иерархи старались мирить враждующих князей. Постоянные слезные молитвы князей и других героев («дар слез») — не признак слабости, а дар Божий, очищающий душу и смывающий грехи. Самый мужественный воитель не стыдится слез как знака даруемого ему прощения.

Князь сзывает дружину, черноризцев, горожан для освящения церкви, переноса мощей или чудотворной иконы, а вслед за тем творит трехдневный пир, где, в добром веселии, восхваляет Бога и святых мучеников (Ип. 1184 и 1185 гг.).

Но действующее благодетельно христианство (Феодосий сравнивал воинов с иноками) не сумело полностью совладать с духом неприкрытой вражды между соперниками. «Братолюбие», провозглашаемое на княжеских съездах, оборачивалось своей противоположностью. Крестоцелования не удерживали от зверских поступков (убиение Ярополка Святославича, ослепление Василь-

[32] *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М., 1990. С. 102, 103.

https://RodnoVery.ru

ка Теребовльского). В «Молении Даниила Заточника» читаем: «Не имеи собе двора и не держи села близъ княжа села: тивун (тиун — домовой управитель) бо его аки огнь трепетицею накладенъ, и рядовичи его (слуги при княжеском дворе) аки искры»[33]. При ведении войны причиняли неприятельской волости как можно больше вреда — жгли, грабили, убивали, уводили в плен иногда жителей целых городов, нарушали клятвы, притесняли вражеских послов. В меньшей степени, чем в византийском обществе, но и на Руси отсутствие гарантий приводило в самых верхах к созданию атмосферы недоверия, настороженности, личной замкнутости между отдельными князьями и княжескими линиями. Никто из власть имущих не был застрахован от конфискации имущества, выжигания глаз, ссылки в монастырь. Древняя вязь традиций, верований, полуосознанных убеждений и вкоренившихся навыков, устойчивая знаковая система — наследие «дружинных веков». То и дело проглядывает этос воина-варвара: любование физической силой, презрение к боли и смерти. Интенсивность расточительства награбленного по-прежнему определяют престиж вождя, знаменуя его удачу. Русы-язычники не отличались от германцев времени Тацита: «содержать большую дружину можно не иначе, как только насилием и войной; ведь от щедрости своего вождя они требуют боевого коня, той же жаждущей крови и победоносной фрамеи; что же касается пропитания и хоть простого, но обильного угощения на пирах, то они у них вместо жалования. Возможности для подобного расточительства доставляют им лишь войны и грабежи» («О происхождении германцев»)[34].

В XI—XIII вв. многие обряды, обычаи, поступки представителей дружинного слоя как будто остаются прежними, но их глубинный смысл постепенно изменяется. Время «морескитальцев» уходит в прошлое, но в глубинах душ людей, справедливо считающих себя христианами, оставляет ощутимый след. Для воина-варвара характерно внутреннее приятие смерти, взгляд на иррациональность человеческой судьбы; он не требует от религии ничего, кроме защиты от злых сил, а после смерти — пребывания на небесах вместе с другими героями. Господство права сильного, корысть, животная чувственность с принятием христианства постепенно вытесняются идеалами святых правителей и святых мучеников. Под влиянием христианской этики нравы смягчаются, хотя вера в блаженство на небесах не могла поколебать трагизма междоусобных столкновений и житейски невзгод.

Пристрастие к войне, нелюбовь к мирному времени связаны с лихостью, удалью, бесшабашностью. В стиль жизни воина свою лепту вносила охота — один из стереотипов дружинного быта. Харизма вождя, помимо военных успехов, должна способствовать христианскому благочестию, связанному с «книжным учением». Сын Ярослава Мудрого Всеволод, «дома седя», «изумеяше 5 язык» и тем заслужил «честь от инехъ земль». Стремление к «почитанию книжному», богатая милостыня, «защита сирот и вдовиц» — и вскоре идеал князя начинает венчать стремление к подражанию Христу и святым. Пострижены — обряд над князем-отроком — напоминали монашеский постриг.

[33] «Изборник». С. 392, 394.

[34] *Корнелий Тацит.* Сочинения. В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 359.

https://RodnoVery.ru

Образцом христианского князя, судя по его «Поучению», был Владимир Мономах. Его «труды» мало чем напоминают вождя варварской эпохи. О нем, хотя и в меньшей степени, чем о Владимире I, зачинателе древнерусской цивилизации, можно сказать, что каждое общество развивает один или несколько базисных личностных типов, которые соответствуют культуре этого общества»[35]. В большей мере это касается таких фигур, как Владимир Святой или Петр I. «Метакультурная индивидуальность выступает в истории как необходимое звено культурной эволюции, исходный пункт формирования новых культур. Поэтому она становится особенно заметной в переходные эпохи»[36]. Средневековые идейные матрицы не исключали индивидуального самосознания, вместе с тем отражавшего чаяния многих: «О многострастный и печалны азъ! Много борешися сердцемъ, и одолевши, душе, сердцю моему, зане, тленьне сущи, помышляю, како стати пред страшным судьею, каянья и смеренья не приимшим межю собою» («Поучение Владимира Мономаха»). О горячих переживаниях Мономаха свидетельствует его письмо двоюродному брату Олегу Святославичу, где ярко проявляется личностное начало: подавленный горем, он, вероятно, просит прислать тело своего сына, убитого Олегом, давая обязательство не мстить: «Ладимъся и смеримся, а братцю моему судъ пришелъ. А ве ему не будеве местника, но возложиве на Бога, а станутъ си пред Богомъ; а Русьскы земли не погубим» («Поучение...»)[37]. В «Поучении» Мономах пользуется не только Псалтырью, излюбленным чтением грамотных русичей: он цитирует места из «Шестоднева» Иоанна, экзарха Болгарского (X в.), пророчества Исайи, Апостольские послания, сочинения Василия Великого. Сравнение своей овдовевшей снохи с горлицей, горюющей на сухом дереве, заимствовано из фольклорной поэзии — лирических «плачей». В отличие от официальных панегириков, «Поучение» дает представление о реальных заботах и переживаниях русского князя, воссоздает его образ жизни, строй мыслей и духовный склад.

Дружинная культура представляла собой синтез разнородных начал. «Повесть временных лет» сохранила некоторые сюжеты «эпического времени» (предание о смерти Вещего Олега, гибели Игоря и мести за него княгини Ольги и т. п.). По доблестям с русскими князьями сравниваются античные и ветхозаветные герои: «Господи! Дай же князю нашему Самсонову силу, храбрость Александрову, Иосифль разумъ, мудрость Соломоню и хитрость Давидову и умножи, Господи, вся человекы под нози его» («Слово Даниила Заточника»). В лирическом и эпическом одновременно «Слове о полку Игореве» языческие и христианские начала неразрывно связаны (диффузия языческих мотивов в господствующую православную систему).

Дружинная культура, как и других социальных групп, отдавала дань традициям, включая разнообразные элементы. Война — не только «ратное дело», но и способ выхода за пределы заурядного существования. Дружина позаимствовала от протогосударственного этапа слишком многое. Одна из

---

[35] *Фролов С. С.* Социология. М., 1996. С. 80.

[36] *Дилигенский Г. Г.* Историческая динамика человеческой индивидуальности // Одиссей, 1992. М., 1994. С. 83.

[37] Характеристику Мономаха см.: *Романов Б. А.* Люди и нравы древней Руси. Л., 1947. С. 166 сл.

https://RodnoVery.ru

главных добродетелей вождя — щедрость, распространявшаяся на ближайший круг спутников и помощников князя — бояр и старших дружинников, и на толпу «младшей дружины» — отроков. Князь постоянно советуется с дружиной («седше думати с дружиною»), к которой ощущал особую близость. Совещания происходят во время пиров — знаком социальных связей, когда правитель щедро награждает отличившихся, чтобы удержать и привлечь к себе лучших воинов, контингент которых под предводительством удачливого вождя в целом остается постоянным.

Княжеское богатство обладало высокой знаковой функцией. Оно имело репрезентативное значение, к примеру, как средство поразить иностранных послов, а на Руси свидетельствовало о могуществе и влиянии. Но его чрезмерное накопление снижало авторитет владельца, если не было предназначено для последующей раздачи или употребления на общее благо. «Не щадить именья» — значило раздавать дружинникам «сребро и злато», поддерживать церковь. Дары способствовали установлению и поддержанию дружбы и побратимства между отдельными лицами и семьями, мирного добрососедства и союзничества между политическими объединениями. «Каждый дар побуждает к дару ответному и вызывает целую цепь событий...: осуществляется обмен и перераспределение товаров в обществах, не имеющих товарных рынков; сохраняется мир; иногда достигаются взаимоотношения дружбы и солидарности; подтверждается существующий статус или приобретается новый»[38]. Пиры, генетически восходящие к языческим обрядам, и при Владимире I еще сохраняли архаический оттенок; это было не просто «веселие», где показывали свое искусство скоморохи: «и тако вьсемъ играющемъ и веселящемъся, яко же обычаи есть предъ княземь» («Житие Феодосия Печерского»). Действительно, в княжеских палатах выступали «песнетворцы», исполнители хвалебных песенных «слав» властителям, хранители коллективной памяти об усобицах «первых времен». На серебряных браслетах из кладов 1237—1240 гг., принадлежавших знатным женщинам, изображены сцены скоморошьих игрищ — те «служения идольские», против которых в течение столетий безуспешно выступали ортодоксальные церковники. Но в первую очередь пиры имели знаковый характер обрядового акта, как способ сплочения людей, укрепления солидарности, поддержания мира и общественного благополучия. На пирах князья вместе с членами старшей дружины — боярами, княжескими думцами, иногда с участием отроков, обсуждали важнейшие дела княжества. Пиры — неотъемлемый аспект жизни знати, стремившейся продемонстрировать гостеприимство. Как правило, затраты на угощения и подарки не соизмерялись с доходами. Пиры как универсальная форма общения были присущи в христианские и семейные праздники всем слоям горожан. Чтобы сохранить мир с недавними язычниками, Владимир приказал развозить по Киеву пищу и питие нищим и больным, а в гриднице — помещении для гриди (дружинников) — на своем дворе каждое воскресенье устраивал дивившие современников застолья: «по вся неделя устави на дворе въ гридьнице пиръ творити и приходити боляром, и гридем, и соцьскымъ, и десяцьскым, и нарочитымъ мужемъ, при князи и безъ князя. Бываше множ-

[38] *Дэвис Н. З.* Дары, рынок и исторические перемены: Франция, век XVI // Одиссей, 1992. М., 1994. С. 193.

https://RodnoVery.ru

ство от мясъ, от скота и от зверины, бяше по изобилью от всего» (ПВЛ, 992—996 гг.). И дружина оставалась верной князю, с которым «добывала серебро и золото». В рассказах о усобицах XI—XII вв. летописи молчат о предательствах, изменах или перебежках к противнику. Жившие в стольном городе в своих усадьбах (что подтверждается археологически) бояре по первому зову готовы явиться в княжескую резиденцию.

Постепенно численность дружины возрастает от нескольких сотен человек до 2—3 тыс. к XIII в. Это профессиональные бойцы на боевых конях, прекрасно вооруженные в отличие от «воев», народного ополчения, на которое ложилась вся тяжесть битвы. Именно простые горожане, а не выступавшая «в чисто поле» дружина, обороняли города при нашествии монголов. Воспитанный в огне и крови характер дружинника был скорее импульсивным, чем расчетливым: повседневному труду, тактическому искусству он предпочитал быстрое обогащение и щедрые траты, т. е. выражение доблести и удачи.

Жизнь княжеского отрока, так же как конюха и повара, оценивали высоко. За их убийство полагался штраф в 40 гривен, а за холопа платили всего 5 (пространная ред. Русской Правды, ст. 9, 13). В дворцовой среде рядовой дружинник равен искусному повару — организатору пиров. Высок статус конюха: «добрые кони» пользовались любовью как верные спутники и товарищи воина. Приносимые в жертву в церемониале погребения дружинника, они были призваны служить хозяину и на том свете. Языческий обряд всплывает и позднее: «Конь же его (Андрея Боголюбского. — *В. Д.*), язвен велми, унес господина своего, умре; князь же Андрей, жалуя комоньства его, повеле и погрести над Стырем» (Ип. 1149 г.). Очевидно, что судебное право отражало тонкие статусные градации тогдашнего социума.

В среде «бояр думающих» и «мужей храборствующих» складывается уходящая корнями в архаику устойчивая знаково-символическая система. «Человек знатного рода, властитель, а также чины высшего духовенства обязаны придавать своему образу жизни все признаки и свойства, которые отвечают исполняемым ими функциям и положению»[39].

Сам князь связан определенными правилами, этикетом, церемониями. Знаковый смысл имела первая стрижка волос у мальчика 3—4 лет, будущего князя (постриги); затем его сажали на коня в присутствии епископа, бояр, горожан. После этого следовал пир, где князь-отец угощал союзных князей, одаривая их золотом, серебром, конями, одеждами, а бояр — тканями и мехами. Такой обряд вступления в чин «благородных всадников» прошли сыновья великого князя Всеволода III[40]. Древний ритуал посвящения в воины Александр Невский прошел в возрасте 4 лет: он был посажен на коня и опоясан боевым мечом. Совсем еще ребенок Святослав первый бросает маленькое копье в древлянское войско — жест, означавший не только начало битвы, но и магическое действо, направленное на победу. К 12 годам княжичи уже умело владели боевым оружием. Церемония вступления князя в свои полномочия (интронизация — «настолование») к концу XI в. имела прочную традицию, становясь церковным обрядом: восхождение на трон происходило в

[39] *Ортега-и-Гассет Х.* Указ. соч. С. 86.

[40] *Павлов-Сильванский Н. П.* Феодализм в России. М., 1988. С. 501.

https://RodnoVery.ru

соборе в окружении клира. Трон князя сакрален, он как бы передается от отца к сыну. Обыкновенно князь сам возглавлял войско: кроме личной отваги, была и другая причина — боярина не все слушались. Добрый князь первый начинал сражение, бросаясь в «полкы ратных», причем сразу же стремился напасть на вражеского предводителя. Знакового поведения требовали и приемы иностранных послов; летопись неоднократно повествует о демонстрации правителем несметных сокровищ, поражавших воображение иноземцев. Питье на пирах обнаруживает унаследованное от прошлого сакральное значение: круговые братские чаши, из которых пьют по очереди; позднее — допускаемые церковью возлияния только из трех чаш. В былинах после троекратного поднесения гостям пития на «почестном» пиру подавали священный напиток из перебродившего меда, причем в архаичном сосуде из турьего рога, атрибута, обычного на изваяниях языческих богов. На разгульных пиршествах эти ритоны часто использовали не по назначению: «Аже кто кого оударить... любо чашею, любо рогомъ... то 12 гривенъ (пространная ред. Русской Правды, ст. 20). Стояние князя «на костях» после битвы «обличало» победу.

Изображая князей, художник сохранял точность в передаче бытовых реалий, имевших важное знаковое значение: парадные одеяния — полусферические шапки с меховым околышем, плащи-корзна багряного цвета, т. е. царственного величия и одновременно мученичества, золотые шейные обручи-гривны как признак богатства. Неизменные атрибуты правителей — мечи, копья и другое оружие; кресты — означали властные полномочия и верность христианским заповедям. Высокую магическую силу имел меч — знак воинского ремесла, служения. До введения целования креста клялись на обнаженных мечах. Этим благородным оружием клялись при договорах Руси с греками: при соглашении 945 г. присягали на мечах, щитах и «прочаа оружья». Нарушившие клятву «да не ущитятся щиты своими, и да посечени будуть мечи своими, от стрел и от иного оружья своего» — звучит, как заклинание. На скандинавские мечи часто наносили различные надписи и знаки для улучшения свойств меча магическим способом. Символически меч с лезвием и рукоятью, разделенными эфесом, сближали с крестом. «Мечником» назывался княжеский судебный исполнитель. У скандинавов символом военной власти и магии служило копье — атрибут Одина. У русичей — бросок или ломание копья знаменовало начало битвы: «Хощу бо, — рече, — копие приломити конець поля Половецкаго» («Слово о полку Игореве»). В заговорах фигурирует стрела, нацеленная «в хоть и плоть». Отличием доблестного воина служили пояса, украшенные серебряными бляшками, и щедро орнаментированная конская сбруя, также входившая в знаковый язык дружинной культуры. Пояс — символ высшей власти, старшинства и вассального достоинства, переходящего от отца к сыну.

Так многие вещи утилитарного назначения имели и дополнительный — эстетический, престижный, магический смысл: между реальностью низшей и высшей границы не ощущалось. Предмет становился фактом культуры, если отвечал практическим, знаковым и символическим требованиям.

Отсюда освящение оружия, сопровождаемое произнесением заклятий, призванных сделать его разящим, украшение дружинного снаряжения устрашающими звериными мотивами. Это богатство воина честолюбивым при-

https://RodnoVery.ru

бавляло отваги, а корыстолюбивым упорства. На примере боевой ладьи можно проследить, как в зависимости от ситуации наступает качественный сдвиг в функционировании и восприятии объектов. Грозному военному кораблю соответствует его роль в погребальных ритуалах вместе с другими подношениями умершему вождю (Скандинавия), но в потустороннем мире он переходит в иное мифологическое измерение. В христианстве этот обряд, напротив, отмирает, саркофаги князей и их родичей в церквах XI—XIII вв. лишены надписей имен усопших, и инвентарь даже неограбленных захоронений не отличается особым богатством. Анонимность погребений можно объяснить общей для всех социальных групп христианской умонастроенностью (Гордыня — один из смертных грехов, в раннее средневековье для спасения души не требовалось даже видимого погребения и т. д.). О знаковой системе дружинников «героической эпохи» (конец IX — начало XI в.) можно судить по куфическим монетам с граффити, попавшим в Восточную Европу, Скандинавию, Южную Прибалтику. Кроме тюркских и скандинавских рунических надписей, на них процарапаны изображения оружия (мечи, копья, скрамасаксы, наконечники стрел, боевые стяги), а также ладьи и магические знаки — свастики, молоты Тора, кресты и др.[41]

Если в искусстве варваров мифологический дракон связан с хтоническим миром, как чудовищный «мировой змей» скандинавской поэзии Ёрмунганд, а на концах ножен мечей представлены во́роны (?) — птицы Одина, то русским дружинным идеалам, отраженным в литературе и отчасти изобразительном искусстве XI—XIII вв., импонировали образы сильных хищных зверей и птиц как знаков сословного отличия: это львы, рыси, пардусы (гепарды), «коркодилы», «лютые звери» (волки?), соколы как главные ловчие птицы, орлы, ястребы, кречеты. Воплощением несокрушимой мощи являлся тур.

Как и во всем древнерусском обществе, в дружинной среде сохранялся магизм с его волхованием, заклятиями, верой в силу всевозможных амулетов. Были живы архаические представления о сверхъестественных способностях правителей, например, об ответственности князей за урожай. В основе образа Всеслава Полоцкого лежала народная молва о князе — чародее и оборотне, — владевшем тайными знаниями и могуществом. Для обеспечения защиты и благополучия на груди носили не только кресты и иконки, но и змеевики — обереги, сочетавшие христианские и языческие мотивы. На одной стороне обычно изображались христианские святые, на другой — голова Медузы Горгоны со змеями. Дорогостоящий змеевик из золота принадлежал Владимиру Мономаху. На нем искаженная греческая надпись-заклинание: «Матица черная, почернелая, как змей (ты) вьешся и как дракон свищешь и как лев рыщешь и как ягненок спи(шь)». Под матицей имеется в виду утроба, опухоль кожи[42]. Формулы христианства и суеверия язычества представляли собой единый сплав и в словесности и в иконологии — позитивный результат (на змеевиках — избавление от болезней) ожидали от тех и от других, что характерно для нерассуждающего ритуализма.

---

[41] *Добровольский И. Г., Дубов И. Г., Дубов И. В., Кузьменко Ю. К.* Граффити на восточных монетах. Л., 1991.

[42] *Медынцева А. А.* Подписные шедевры древнерусского ремесла. М., 1991. С. 131—134.

https://RodnoVery.ru

Духовенство. В настоящее время благодаря переизданиям трудов историков русской церкви, ученых богословов и философов конца XIX — начала XX в., а также на фоне современного «православного ренессанса», когда стала возможной публикация, к примеру, сочинений протоиерея Александра Меня, то сословие, которое заложило основы русской цивилизации, оказалось в фокусе внимания (к сожалению, за редким исключением, не профессиональных историков).

В городах Руси образовалось сложное иерархизированное церковное общество, свободное от гражданского суда, службы и гражданских податей. Оно состояло из духовенства белого с семействами, черного (монашеских общин) и из «богадельных» людей — мирян, служивших церкви в ее мирских нуждах вплоть до отпущенных на волю рабов-изгоев и призреваемых церковью бесприютных и убогих — странников, нищих, слепых. Во главе церковной иерархии крупного княжества стоял епископ. С начала принятия христианства он вершил церковный суд по Кормчей книге (сборнику права), образцом для которой послужил византийский Номоканон. Митрополиты, епископы и даже игумены являлись советниками князей, принимали посильное участие в их примирениях, выступая посредниками и удерживая от кровопролития. Духовные лица отправлялись послами, что было небезопасно, участвовали в заключении договоров. Они призывали князей к борьбе со вторгавшимися в русские земли иноземцами, сопровождали войска в походах.

Культура духовенства X—XIII вв. многослойна: к примеру, глубоки отличия интеллектуального уровня и быта иерархов, духовной элиты и низовых сельских священников, еще ориентированных на языческие стереотипы массового сознания, белого и черного духовенства. По уровню образованности между этими полюсами существовали всевозможные прослойки. Сложившаяся в христианстве догматика теоретического характера, его сложная теология стали достоянием немногих избранных (митрополит Иларион, Климент Смолятич, Кирилл Туровский, Авраамий Смоленский и др.). Эти книжники, владевшие методом аллегорического и символического толкования Священного Писания, не могли не сознавать, что требовать у только что обращенных масс горожан всеобщего знания и понимания догматов веры практически бесполезно.

Незаурядной личностью был владимирский епископ Федор, «бе страшен и грозен всем». «И язык имеа чист, и реч зелеречиву, и мудрование кознено, и вси его бояхуся и трепетаху» (ПСРЛ. Т. IX. С. 239, 240). Пожалуй, он обладал высокой харизмой, ибо оргиастическое, экстатическое переживание мыслили «священным».

Только единицам было дано достигнуть героической религиозности — святости и вникнуть в теологические тонкости. Отсюда ориентация богословской литературы и проповедников первых веков восточнославянского христианства на народное восприятие, тяготевшее к магическим формам представлений и практики. На первый план выдвигается личность Спасителя. Она привлекает наглядной образностью, почти осязаемой материальностью духовной сферы, снизошедшей в земную действительность, где единоборствует с дьяволом (ср. эпический сюжет борьбы героя с чудовищем). Святой на земле уподобляется Христу в разных его ипостасях — инок, анахорет, страдалец за веру — все объединяет евангельский идеал.

https://RodnoVery.ru

Судя по высокому уровню грамотности на Руси (берестяные грамоты, граффити в церквах), «почитание книжное» благодаря усилиям духовенства было распространено не только среди людей церкви, но и в широких слоях горожан. Большинство грамот связано с хозяйством, гражданскими сделками, судебными спорами. Уже в XI в. литературу оценивали как душеполезное домашнее чтение, а не только в применении к церковной службе. При Ярославе Мудром в Киеве работало много образованных профессиональных переводчиков. Некоторые были греками, другие — болгарами; были среди них и русские. Прежде всего на Русь из Византии переносили религиозно-дидактические сочинения — ветхозаветные Притчи Соломона, Книгу Премудрости Соломона, Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, состоявшие из отдельных нравоучительных изречений. Псалтырь, настольная книга любого грамотея (известна в русских списках с XI в.), особенно отвечала настроениям и эмоциональным всплескам средневекового человека. Ее использовали для обучения грамоте и вместе с тем гадали о будущем. Из новозаветной части Библии стойко привились притчи и поучения Христа, разъяснявшие основы этики новой религии. Извлечения из Библии, апостольских посланий, святоотеческих произведений составили переведенный с греческого сборник назидательных изречений «Пчела». При его посредстве читатель мог познакомиться с афоризмами классических и эллинистических философов. Перед книгочеем вырисовывался идеал практической жизни мудрого человека: познавай себя, борись за правду против зла, отвечай за свои поступки, соблюдай христианские заповеди. И средневековый читатель извлекал из поучений максимум возможного, размышляя над каждым параграфом. К XII в. восходит «Пролог» — церковно-учительный сборник, прототипом для которого послужили греческие сборники кратких житий святых.

Именно через посредничество духовенства происходило активное проникновение на Русь книжной культуры. «На образцах византийской литературы в то время воспитывались все образованные люди христианского мира. Она отвечала запросам людей, стремившихся к нравственному усовершенствованию и созерцательной жизни»[43]. Кирилл Туровский призывал верующих: «...Молю вы, потщитеся прилежно почитати святыя книги, да ся божиихъ насытивше словес и будущаго века неизреченных благъ жадание стяжите... Сладко бо медвеный сотъ и добро сахаръ, обоего же добрее книгий разум: сия убо суть скровища вечныя жизни»[44]. Поскольку в православной церкви за литургийным богослужением не следовало слово проповедника, роль учительной книги выдвигалась на первый план. Связанная с широкой аудиторией, она явилась связующим звеном между низовой культурой и «книжной» культурой интеллектуалов. Из духовной среды выходили такие поражающие народное воображение апокрифы, как «Хождение Богородицы по мукам» (переведен с греческого не позднее XII в.) с устрашающим описанием посмертных мучений грешников в аду или сулящие грядущее райское наслаждение. Апокрифы и агиография с ее образцами спасительной жизни оказали влияние на фольклор, распространенный во всех слоях общества.

[43] *Демина Н.* «Троица» Андрея Рублева. М., 1963. С. 44.

[44] Памятники литературы древней Руси. XII век. М., 1980. С. 290.

https://RodnoVery.ru

Для неграмотных книжник на Руси — человек, отмеченный божественной печатью, «философ» и мудрец. Создавая произведение, он совершал своего рода «действо», «чин»: на него нисходит Божье вдохновение, озаряющее разум. В обыденном сознании книжное «писание» приобрело почти сакральное значение, а чтение приближалось к исполнению обряда[45].

С X в. грамотность стала необходимой в ведении церковных и мирских дел вместе с усложнением административного управления. Священство неизбежно превратилось в «гильдию литераторов» (М. Вебер). Подготовка грамотеев-священников началась уже при Владимире; «учение книжное» высоко ценил Ярослав Мудрый. Сыновья и внуки Ярослава унаследовали его ревность к распространению знания. Совместно с высшими духовными пастырями они основывали училища при епископских дворах и монастырях, приглашая греческих наставников. По данным В. Н. Татищева, сын Всеволода Большое Гнездо Константин имел более тысячи греческих книг, повелевая переводить их на русский язык. Духовные лица восхваляют любовь к чтению: «Если властели мира сего и люди, занятые заботами житейскими, обнаруживают сильную охоту к чтению, то тем больше нужно учиться нам и всем сердцем искать сведения о слове Божием, писанном о спасении душ наших» (XII в.)[46]. Постижение человеческой природы через Библию, книги святых отцов, церковно-учительную литературу помогало человеку взглянуть на себя самого в соотнесении с нравственно-этическим идеалом, заданным Христом.

Главными книголюбцами и книгочеями стали монахи — на первых порах знаменитого Киево-Печерского монастыря, где около середины XI в. возникло русское летописание — событие огромной важности в цивилизационном процессе. Преемники Нестора и Сильвестра продолжали в течение многих веков дело записи из года в год достопамятных событий. Труд летописцев неоценим для русской исторической науки и развития национального самосознания. Высшее духовенство — нередко доверенные лица князей, бояре и простые дружинники посещали святую обитель перед началом и завершением похода: древнерусские историки получали информацию из первых рук. Летописи служили надежному сохранению прошлого опыта, знаний и представлений. При монастырях и епископских кафедрах собирались библиотеки. О ее создании в Печерском монастыре усердно пекся преподобный Феодосий, первый учредитель иноческого общежития в русских монастырях. Чернец Иларион, «хитрый писать книг» по вся дни и нощи писал их в келье блаженного». «Никон переплетал книги, а сам Феодосий прял для этого нити». Из обители вышли такие писатели-монахи, как Феодосий, Симон, Поликарп[47]. Создание летописи считали религиозным подвигом, угодным Богу; в изложенных событиях усматривали нравственные поучения. Уже самим своим существованием любой монастырь с богослужебными книгами, церковным чтением и пением являлся центром обучения грамотности и начального духовного просвещения. Из них выходили христианские миссионеры, про-

[45] О появлении книг у восточных славян, их жанрах и восприятии см.: *Калугин В. В.* «Кънигы»: отношение древнерусских писателей к книге // Древнерусская литература: изображение общества. М., 1991.

[46] *Соловьев С. М.* Сочинения. М., 1988. Кн. II. Т. 3. С. 73.

[47] *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1991. Т. 1. С. 237, 238.

https://RodnoVery.ru

никавшие в самые глухие уголки Севера и Северо-Востока (особенно с XIV в.). Трудно переоценить силу монастырского религиозного излучения. На окраинах стольных городов, поближе к пастве, вырастали новые обители.

Феодосий — приверженец строгого общежительного устава, но христианская духовность в его лице, «сохранив аскетическую традицию Византии, усилила евангельский элемент, который ставил во главу угла действенную любовь, служение людям, милосердие»[48]. От Феодосия идет неприятие жестоких самоистязаний. Господствующая аскеза русских святых — пост и труд. Труд чаще всего встречается в виде телесного труда в тяжелых монастырских послушаниях или на огороде, в поле, в расчистке лесной чащи для земледелия. Учитель Феодосия Антоний, напротив, «бе обыкл един жити», затворясь в уединенной пещере. Его одинокие подвиги подвижничества, крайности умерщвления плоти не стали примером для массового подражания. «Пещеры остаются для великопостного затвора, но мир предъявляет свои права»[49]. Гармония деятельной и созерцательной жизни, осуществленная Феодосием, легла в основу древнерусского монашества. Идеалом стал Киево-Печерский монастырь. «Там чудеса, там изгоняют бесов, умножают мед и хлеб, исцеляют больных, пророчествуют, туда сходят ангелы. Сама Богоматерь участвует в построении Печерской церкви. Словом, Печерский монастырь в сознании современников стал «подобен небеси»»[50].

Недаром со времени утверждения христианства на Руси почти все епископы избираются из черного духовенства. Сведущие не только в теологии и этике, но и метафизике, «учительные монахи» выступали в роли проповедников, неся пастырское слово массам «невегласов». «Покаяльными» отцами миряне выбирали преимущественно монахов, понимавших, что духовничество — могущественное средство нравственного влияния. Церковь видоизменяла их личную и общественную мораль, например, в отношении к женщине и ее правам призывала к более гуманным нормам, стремилась облегчить участь зависимого обездоленного населения, боролась с ростовщичеством и холопством. Из бесед с подвижниками, носителями святости, русичи черпали светлую радость — «сладость», вселявшую надежду на спасение в ином мире.

Смирение монахов при жизни и до погребального ритуала, когда усопшего предавали земле в бедном одеянии и с кирпичом вместо подушки под головой, личность самого Феодосия, который ходил в «худых ризах» и трудился на земле вместе со своими рабами, любовь к тварному миру как Божью творению, а главное — действенное сострадание к сирым и убогим, гостеприимство к людям в пути («страннолюбия не забывайте») и даже к грешникам, обращаемым на путь истинный чаще кротким словом, чем наказанием, — привили в народе особое уважение к иноческой братии. Милосердие, поощряемое свыше, якобы даровало благополучие обители и существовало в разных формах. Монастырь типа Печерского — это и запасная житница для нуждающихся, источник милостыни и благотворительности. В нем находилась больница. Здесь искали кров «задушные люди» — бывшие рабы, отпущенные на волю, изгои, «церковные люди» — неграмотные поповичи, а так-

[48] *Федотов Г. П.* Святые древней Руси. М., 1990. С. 21.
[49] *Федотов Г. П.* Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. 1. С. 305.
[50] *Карташев А. В.* Указ. соч. С. 235.

https://RodnoVery.ru

же обанкротившиеся купцы, осиротевшие князья, все «худии, и нищии, и убозеи». В обществе, где царила грубая сила, монастыри казались «островами блаженных». «Входя в монастырские ворота, мирянин переселялся в иной, высший мир, где все было чудесно, где воображение его поражалось дивными сказаниями о подвигах иноческих, чудесах, видениях, о сверхъестественной помощи в борьбе с нечистою силою; неудивительно, что монастырь привлекал к себе многих и лучших людей»[51].

Христианский идеал Руси во всей полноте и завершенности в значительной мере отождествлялся с монашеским, соединяя созерцание и активность. В центре древнерусской церковной жизни стояли не «теологическое исследование», но практическое подвижничество: молитвы, соблюдение постов, литургика, иконография.

Не стоит преуменьшать образовательный уровень белого духовенства, хотя сельские приходские священники, часто назначаемые прихожанами, не могли отрешиться от их интересов, зная быт своих подопечных и принимая близко к сердцу крестьянские нужды. Иногда знавший только начатки грамоты, обремененный заботами о семье и земледельческим трудом приходской священник немногим возвышался над паствой. Именно в деревенском приходе складывалось «бытовое православие», вводящее в мир архаических верований и преимущественно аграрного ритуализма. Здесь — наиболее благодатная почва для языческих ритуалов, магических действий, в которых христианский пласт в формулах сосуществовал с древними суевериями, мировидением и соответствующими способами религиозно-магического поведения.

Приходской священник — одна из ключевых фигур русской культурной жизни. Он передавал свои знания детям, обучая их богослужебной практике и грамоте. По мере распространения христианства возрастает спрос на все большее количество приходских пастырей, выходивших из разных слоев народа. Когда летописи повествуют о сотнях церквей, сгоревших в городах во время больших пожаров, имеются в виду деревянные приходские и домовые церкви при зажиточных дворах. В церковном обиходе священники использовали необходимый минимум богослужебной литературы: Служебник, излагавший литургию, Часослов, содержавший молитвы на различные часы суток, — так создавался временной ритм религиозной общины — «время церкви».

Белое духовенство глубоко проникало в повседневную жизнь мирян, неся в народные глубины православное миропонимание. Такой «долгосрочный» подход предполагал бережный и неспешный доступ к человеку, сохранявшему в душе языческие реминисценции. Но главное: эти иереи умели совершать богослужение — путем ли грамоты или даже наизусть. Церковный приход — первичная ячейка, где формировалась и организовывалась духовная народная культура. Приходским священникам и их причту — дьяконам, чтецам, певчим, пономарям — вменяли в обязанность строго следовать порядку литургической службы. Новокрещенные испытывали трудности в освоении догматических основ религии, но с рвением следовали ее обрядности и предписаниям. «Русская народная душа воспитывалась не столько пропо-

[51] *Соловьев С. М.* Сочинения. М., 1988. Кн. II. Т. 3. С. 62.

https://RodnoVery.ru

ведями и доктринальным обучением, сколько литургически и традицией христианского милосердия, проникшей в самую глубину душевной структуры»[52]. «Этому пластическому, поющему и движущемуся воплощению как философии христианства, так и его истории, этой художественной материализации их» (К. Н. Леонтьев) даже безграмотные простолюдины были обязаны знакомством с основными доктринами учения, популяризации богословской науки. Церковные возгласы и моления напоминали о Троице, о воплощении Христа, о девственности Богоматери, об ангелах и святых. В таинстве причащения — превращения хлеба и вина в истинную плоть и кровь Богочеловека — грань между землей и небом словно преодолевалась. Не меньшее эмоциональное и психическое воздействие оказывала на неофитов сама красота службы (отсюда легендарный рассказ о выборе веры Владимиром): блеск драгоценного убранства, молитвы и напевы, каждение ладаном — «благоухание духовное», полумрак, пронизанный мерцанием свечей и лампад. «Этот полумрак... был призван скрывать очертания тел и выявлять трепет души» (С. С. Аверинцев). Литургические и обрядовые действа воплощали высшие ценности, доступные христианину в этом мире.

Духовенство наделяло церковную атрибутику иерархией смысловых значений, например, теологические понятия отразились в архиерейском облачении (так называемые орлецы — коврики с изображением парящего орла, воплощающего архиерея, которые подстилали ему под ноги во время богослужения). В одном из «Сказаний» Кирилл Туровский пояснял символику монашеской одежды. Острижение головы — «образ тернового венца Христова», стихарь — «по образу смоковных лист», которыми покрывал себя Адам, пояс означал умерщвление плоти, омофор символизировал заблудшую овцу, которую добрый пастырь возложил на плечи и принес в дом, что означало спасение Иисусом рода человеческого[53].

Русская церковь XI—XIII вв. придерживалась принципиальных требований, обличая грехи в разных слоях общества, в том числе и собственные (бродяжничество по миру, пристрастие к охоте, винопитию и нечестивым зрелищам с участием скоморохов, случаи жестокости, например, страшная казнь, которой митрополит Константин подверг ростовского архиепископа Феодора). Но она осознавала, что, усваивая более гуманные этические нормы, людям приходилось вести нелегкую борьбу: так монашеству следовало подавлять чувственные устремления «грешной плоти», всему обществу — приспосабливать языческое мировидение к христианским основам. Отсюда — благоразумная осторожность, нравственная снисходительность (но беспощадность к почитанию прежних кумиров, восстаниям волхвов, а позднее — к ересям), отсюда — большая мягкость древнерусского церковного права. Святость Феодосия допускала и аскетическую суровость, и благостную улыбку при виде прекрасного земного мира как создания Господа. При преобладании славяноязычной письменности приближение духовенства к интересам светского общества происходит интенсивнее. Жалобы клира на нерадение в вере, неподобающее поведение в быту стали «общими местами», ибо

---

[52] *Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 235.

[53] *Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика XI—XVII века. М., 1992. С. 145.

https://RodnoVery.ru

только закоренелые ортодоксы могли настаивать на идеальном поведении людей из плоти и крови. Несмотря на отдельные конфликты между светскими и церковными властями, древнерусские иерархи проводили успешную политику их единения на конфессиональной основе православия.

Зодчие, живописцы, иконописцы. Архитекторы — главный мастер и его ближайшие помощники по артели — относились к числу наиболее образованных людей средневековья, много видевших и много знавших. Они владели основами строительной механики (равномерного распределения масс), тонким эстетическим чутьем: главный храм ставили на самом выигрышном месте, организуя пространство вокруг, что придавало его окружению иерархическую завершенность. Зодчий не был слепым исполнителем заказа князя или епископа, внося коррективы в облик здания. Он осознавал важность своей миссии, ибо воспринимал пространственную композицию церкви как символический образ человека и как подобие Божие, и как Горний Град, и — главное — как микрокосм — небо на земле, где стираются границы между сверхчувственным и реальным. «Огромные роскошные пятинефные храмы (София Киевская и Новгородская. — *В. Д.*) стали центрами духовной жизни, воплотив в себе новое мировоззрение и торжественную силу княжеской власти на Руси»[54]. Греческие мастера, строившие в XI в. храмы Киева, Чернигова, Новгорода и ориентировавшиеся на константинопольские образцы, принесли с собой развитую строительную технику и способы декорации, сам тип крестово-купольного здания. В XII в. возникают самостоятельные школы русской архитектуры, далекие от византийских прообразов, а в конце XII — начале XIII в. происходит их активная интеграция — лучших мастеров союзные князья приглашали из города в город.

Церковное зодчество священно как по содержанию, так и по форме. Отсюда, за единичными исключениями, — антиперсонализм, анонимность памятников, созданных для возвеличенья Божьей славы. Ведущие мастера не стремились закрепить свои имена даже за самыми замечательными творениями, которые массы воспринимали как творчество безымянного коллектива верующих, общающихся с Богом. Скромные строители созидали ради Истины, как они ее понимали, ради утверждения их идеала и передачи другим богословского знания. Тем более, что профессиональные мастера часто выходили из монашеской среды, как в романской архитектуре Западной Европы.

Отсюда их глубокие познания в символологии — не иносказании, а особом переживании реальности. Инженерный расчет, технические знания, творческое использование образцов, навыки геометра не исключали усвоения спиритуалистических тонкостей. Мастера «первой руки», возглавлявшие строительную «дружину», вникали во все практические дела, например, наем подсобных рабочих, но это не мешало им знать, что пространственный ритм храма вверх к куполу символизировал библейскую идею «лествицы», соединяющей землю и небо, что алтарь знаменовал горний мир, где обитает Бог, что купола соборов Софии изображали небо премудрости Божией, четыре несущих столпа уподоблялись евангелистам, 13 глав Софии Киевской — Христу в окружении 12 апостолов и т. д.

---

[54] *Комеч А. И.* Древнерусское зодчество конца X — начала XII в. М., 1987. С. 259.

https://RodnoVery.ru

Зодчий, создающий храм — подобие Царства Божьего на земле, — одновременно наделен и высшей благодатью и трезвым рационализмом. Профессиональный архитектор — «человек мира», много путешествовавший, начитанный, обладал высоким социальным престижем. Петр Милонег назван «во... приятелех» князя Рюрика Ростиславича (Ип. 1199 г.). Создание им подпорной стены у Михайловского собора Выдубицкого монастыря объявлено чудесным богоугодным делом в «Слове» Моисея Выдубицкого: «Отселе бо не на брезе ставше, но на стене твоего создания, пою ти песнь победную, аки Мариамъ древле»[55]. На рубеже XI—XII вв. Владимир Мономах, объезжая свои земли, основывает каменные соборы в Смоленске и Суздале, закладывает крепости. С князем ездила его артель, которая производила работы.

Закладка монументального храма — торжественная церемония для всех горожан, в которой принимали участие высшие церковные иерархи и князья. В тени соборов и на прилегающих площадях создается особая творческая атмосфера, где общались на равных княжеские слуги и представители клира, переписчики книг и скульпторы, купцы и ремесленники разных специальностей. Русские «хитрецы» знакомились с достижениями романской архитектуры — польской, венгерской, германской. Главными центрами контактов с Западом с XII в. стали Галич, Киев, Смоленск, Владимир на Клязьме. Византийские мастера в XII в. строили в Витебске и Пскове. Что касается владимиро-суздальской белокаменной пластики, то вполне очевидно ее неоднозначное понимание в разных группах общества.

Верили, что зодчие, которых уподобляли библейским строителям, подобным царю Соломону, обладали особой душевной силой: рукой творца водит Божественная мысль. Отсюда «изрядная красота» церквей, восхваляемых летописцами, в которых воплощена глубина и сила общенародных духовных и эстетических устремлений. Кафедральный собор стольного города символизировал суверенитет земли-княжения, и слов для восхищения им не жалели. За восторженными описаниями личность мастеров оставалась в тени. Сами вдохновители зримой красоты приобщались к высшим духовным ценностям, в которых искали утешения и защиты. Андрей Боголюбский «доспе церковь камену сборъную святыя Богородица, пречюдну велми, и всими различными виды украси ю от злата и сребра, и 5 верховъ ея позолоти, двери же церковьныя трое золотомъ устрои. Каменьемъ дорогымъ и жемчюгомъ украси ю мьногоценьнымъ, и всякыми узорочьи удиви ю, и многими поникаделы золотыми и серебряными просвети церковь, а онъбонъ от злата и серебра устрои...»[56] К этому синтезу искусств в торжественные дни добавлялись «пенья и службы архиерейски». Монументальную архитектуру справедливо считают одним из признаков цивилизации.

Размышляя над планом культового сооружения, зодчий учитывал порядок и семантику росписей интерьера. Древнерусский художник-изограф — эрудированный читатель, знаток иконографических образцов, в первую очередь евангельских циклов, «красоту приносящих, духовную пользу деющих и божественная нам смотрения являющих». Как и на Западе, творчество художественных артелей, работавших в церквах, можно назвать «Библией ми-

[55] Памятники литературы древней Руси. XII век. С. 410.
[56] Там же. С. 326.

https://RodnoVery.ru

рян». Их культурная миссия имела колоссальное значение для «среднего религиозного человека», т. е. для подавляющего числа жителей города. Искушенные в богословских тонкостях живописцы, в большинстве из духовного сословия, посещавшие монастырских духовно рафинированных учителей, знатоков иносказательных толкований, легко усваивали составленные заказчиками иконографические программы росписей. То были люди высокой одаренности. Обязательность канона, ограниченность сюжетов заставляли искать путей «вглубь»: менялся эмоциональный настрой, видоизменялись композиции, колорит, язык линий и форм, появлялись нестандартные аксессуары. Каждая артель обладала своеобразной живописной манерой. Благодаря общению с зодчими и мастерами фресковой живописи упрощенные формы церковного символизма становятся достоянием так называемых простецов.

Из русских иконописцев упоминается св. Алимпий Печерский, ученик греческих художников (возможно, он был и мозаичистом), который представлялся современникам мудрецом и чудотворцем, исцелявшим больных и ставшим творцом «не богатства ради».

Как бы то ни было, буквальный смысл христианских образов становился понятен даже новокрестившимся, а глубинный символический (причем уровней символизма было несколько) — высокообразованным единицам. Если же византийские или русские мастера умели только писать иконы и молиться, они жили в атмосфере, насыщенной идеями глубоко почитаемых образов, не лишенных фольклорных аллюзий.

Художники XII—XIII вв. постепенно освобождались от византийского влияния, но усвоили такие черты, как внимание к мнимо незначительным, но смысловым деталям, ориентацию на символизм, этическую, нравоучительную сторону евангельских событий, выделение наиболее значимых фигур (Христос, Богоматерь, святые), статичность композиций, что выражало вневременность происходящего, объединение в единой сцене разнопространственных и разновременных событий, деформации фигур с целью корректировки оптических искажений и т. д.

Древнерусские «образописцы», дело которых почитали богоугодным, не могли не сознавать своих задач в просвещении верующих. В первую очередь изображение выполняет дидактически-информативную функцию. В сакральном смысле изображение возводит ум зрителя через телесное созерцание к духовному; во-вторых, изображения Христа, Богоматери и святых не только возводят ум к духовным сущностям, но и сами являются носителями возвышенного: «окно в иной мир» помогает верующим восходить от образа к первообразу; в-третьих, иконы содержат «Божественную благодать». Отсюда легенды о чудотворных иконах, дарующих исцеление, благодаря которым верующие приобщались к священным событиям. Икона служит и поклонным образом: ей поклоняются в знак умаления и смирения в надежде на успех. Изображения страстей и распятия Христа вызывали у зрителей слезы сострадания и умиления. Почитать иконы следует как изображение первообраза[57].

И монументальная живопись, и иконопись основаны на одних и тех же эстетических принципах. На Руси создававшие фрески художники обычно

[57] *Бычков В. В.* Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. С. 176 и сл.

https://RodnoVery.ru

писали также иконы. В русских летописях не проводится разграничения иконописцев и мастеров фресок. Это подтверждается и раскопанной в Новгороде усадьбой живописца XII в. Олисея Гречина[58]. Найденные на усадьбе берестяные грамоты содержат адресованные ему заказы на изготовление икон. Художник Гречин был священником; большинство его собратий по ремеслу относились к лицам духовного звания. По мнению В. Л. Янина, в 1196 г. он расписал церковь Положения ризы и пояса Богоматери на Пречистенских воротах новгородского кремля.

Поскольку верили, что художники свои «книги для неграмотных» созидают под влиянием Божественного вдохновения, они пользовались высоким нравственным авторитетом. Их почитали людьми высокой душевной чистоты, а их творчество приравнивали к почти сакральному действу. Согласно «Киево-Печерскому патерику», чудесная сила помогала Алимпию не только в создании икон, но вложила в него дар с помощью кисти и красок исцелять прокаженных. Идеал живописца, отраженный в Стоглаве (1551), сложился уже в домонгольской Руси: «Подобает бо быти живописцу смирну и кротку, благовеину, ни празднословцу, ни смехотворцу, ни сварливу, ни завистливу, ни пияницы, ни убийцы, но же всего хранити чистоту душевную и телесную со всяким спасением» (гл. 43). Не соблюдавших этого монашеского образа жизни предписывалось отлучать от иконного дела. Иконному искусству надобно учиться у «добрых мастеров». Осуждались ремесленники-самоучки, промышлявшие изготовлением дешевых икон низкого качества. Божественной карой грозит Стоглав живописцам, которые будут «сокрывати талант, еже дал Бог, и учеником по существу того» не дадут, т. е. скрывают профессиональные навыки (гл. 43)[59].

Иконописные мастера обосновывались при монастырях и крупных княжеских дворах. Вне их существовали городские мастерские, где «образописцы» работали на заказ. Кроме Новгорода, мастерская иконника начала XIII в. раскопана в Киеве. Помимо изготовления икон, ее хозяин занимался производством янтарных бус и починкой литургической утвари.

Артели («дружины») по росписи церквей (от 2 до 6 человек), как и строительные, переходили по окончании работы с одного места на другое, куда их приглашали. Если для конца X и XI в. учителями русских художников выступали константинопольские мастера фресковой живописи и особенно — мозаичисты, поскольку церковное искусство на Руси находилось в стадии становления, то для XII в. появление греков становится редким. Так, в конце XII в. они трудятся вместе с русскими мастерами, расписывая Дмитриевский собор во Владимире. И в Византии, и во всей средневековой Европе господство канона диктовало метод работы по образцам. Они могли быть близкими к известному альбому Виллара де Оннекура (XIII в.). Контурные рисунки в нем фиксировали композиционные схемы библейских сцен, мотивы движения отдельных фигур, какие-либо примечательные детали. Такие рисунки

[58] *Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л.* Усадьба новгородского художника XII в. М., 1981.

[59] Цит. по: Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI—XVII вв. М., 1996. С. 40, 41.

https://RodnoVery.ru

могли сшиваться, как тетради, или выполняться на пергаментных свитках[60]. С течением времени, в связи с тревожными общественными настроениями обогащается тематика живописи, отчасти смещаются ее акценты. Всесторонне одаренный монах-проповедник Авраамий Смоленский, «начитанный в божественных книгах», написал две иконы. Обе посвящены теме конца света и загробной жизни усопших — «Страшный суд второго пришествия» и «Испытание воздушных мытарств» («Житие Авраамия Смоленского», первая половина XIII в.). Судя по памятникам искусства, тема загробного воздаяния после Страшного суда стала волновать слишком многих — не предчувствие ли грядущей катастрофы? Подобные события, представленные на западных стенах храмов, предсказываемые в недалеком будущем, действовали устрашающе. Византийские описания памятников искусства свидетельствуют о том, что изображения, которые мы определяем как «условные», воспринимались современниками как «живые». Для людей средневековья сверхреальность казалась более реальной, чем видимый, чувственно постигаемый мир, далекий от «богословия в красках».

Творческая иконопись — труднейшее искусство, поскольку требует соединения в одном лице художника и религиозного созерцателя — богослова. Живописец — носитель «высшего света», борющегося с «тьмой кромешной». Средневековому мироощущению свойственно пристрастие к сверкающим и ярким цветам, блеску золота мозаик и икон, особенно благолепию храмовых богослужений. Благоговение перед красотой как свидетельством высшей истины, цветовая фантасмагория — религиозно-психологические константы древнерусской культуры. Но за всей этой небесной светозарностью неизменно стоял страх перед мраком — гибелью души и адом. И еще: каждый верующий, независимо от положения в обществе, не удовлетворялся только духовным созерцанием, но искал и непосредственной, осязательной близости к святыне. Отсюда потребность иметь с собой или перед собой икону, хотя бы носить на груди образок, вытекавшая из живости и конкретности религиозного чувства.

Открытие в Софийских соборах Новгорода и Киева автографов мастеров-фресчистов XI—XII вв., выполненных в технике граффити и фрески (можно предположить, что живописцы были монахами), не опровергает тезис об анонимности раннесредневекового искусства. Имена живописцев, связанные с обычными молитвенными формулами («Господи, помоги рабу своему...») имели заклинательное назначение. Надпись мастера Сежира исполнена так, чтобы при чтении взгляд чертил крест. В надписи строителей, сообщающей о закладке Софии (21 мая 1045 г.), их имена не указаны[61]. «Это — искусство человеческой души, наедине общающейся с Богом. Оно предназначено ни для рынка, ни для прибыли, ни для славы, ни для известности...»[62]

Зодчие и живописцы, обладавшие высокой «культурой души» (Андре Мальро), сознавали, какую огромную роль играет микрокосм храма Божьего

---

[60] *Лазарев В. Н.* Древнерусские художники и методы их работы // Древнерусское искусство XV — начала XVI в. М., 1963.

[61] *Медынцева А. А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора. XI—XIV века. М., 1978.

[62] *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. С. 441.

https://RodnoVery.ru

для горожан. Он был не частным, не личным достоянием, а единственным местом, где собирался народ, единяясь в общих молитвах, обрядах, упованиях и таинствах, и, следовательно, основным выражением его культурной жизни. Было создано искусство, пронизанное пафосом универсализма, склонное к установлению связей между жанрами. И все горожане разделяли идею исторического линейного времени, ведущего от сотворения мира к Страшному суду, которое сочеталось с цикличностью времени христианских празднеств.

Ремесленники и торговцы, гости. Ремесленно-торговое население, а также семьи, занимавшиеся сельским хозяйством и промыслами, составляли подавляющее большинство жителей древнерусского города. Изучению всех проблем, связанных с ремеслом, положила начало новаторская для своего времени книга академика Б. А. Рыбакова «Ремесло древней Руси» (1948). В ней затронуты вопросы миропонимания и верований отдельных групп мастеров, что в последующих капитальных работах продолжения не нашло (Б. А. Колчин, Т. И. Макарова, Ю. Л. Щапова и др.).

С конца X по XIII в. произошел переход от универсального домашнего общинного ремесла к специализированному, рассчитанному на рынок. В городской среде, где общались мастера разных профессиональных микрогрупп, происходила быстрая концентрация знаний и сложных технических приемов. Огромную роль в прогрессе ремесел, появлении их новых видов сыграло «храмоздательство» в Киеве после принятия христианства. Греки стали первыми учителями русских в ремеслах, связанных в первую очередь с монументальным зодчеством (производство строительных материалов, формовка кирпичей и пр.); они привили на Руси и такие искусства, как стеклоделие, изготовление поливных изделий — декоративных плиток и посуды, усовершенствовали ювелирное дело (к примеру, появилась техника перегородчатой эмали).

«Ремьственики» составляли многочисленную социальную группу, но неоднородную по своему статусу, имущественному положению, квалификации. Каждая профессиональная микрогруппа, следовательно, обладала, наряду со всеобщими, чертами собственного менталитета. И отношение к ним у горожан было разное. С «героического времени» особым почетом пользовались оружейники, выполнявшие заказы князей и дружинников. Оружию в средневековом мире придавали магическую роль. В ту эпоху оружие, украшения и другие предметы, отличавшиеся тончайшей техникой работы и высотой искусства, предназначались их владельцу не только при жизни, но были адресованы и загробному миру (дружинные курганы). В Новгородской летописи (1228) упомянут Микифор-щитник.

Видимо, в городах Руси сохранялись архаические поверья о кузнецах как людях, обладающих сокровенными способностями, связанных с небесным огнем и самим богом-громовержцем. Кузнец — знаток руд, добываемых из-под земли, и может ассоциироваться с подземным огнем, отсюда — с нижним хтоническим миром. Кузнеца отличала некая общественная изолированность, так что он мог прослыть даже еретиком. С другой стороны, он представлял самую престижную профессию. В числовой загадке из «Беседы трех святителей» наковальня означает Слово Божие, а 12 кузнецов — апостолов. Но преобладали представления о кузнеце как человеке, общающемся с не-

https://RodnoVery.ru

чистой силой, хранителе тайных знаний. Кузнецы-оружейники, связанные с дружинной средой, уже в первой половине XI в. владели грамотой. На клинке меча, найденного недалеко от Миргорода, обнаружено имя мастера Людоша, на другой стороне клинка засвидетельствована его профессия — «коваль». Традиция наделяла кузнеца сверхъестественными способностями именно благодаря его деятельности как оружейника — умению ковать мечи и мифологическому дару подчинять природные стихии. С выделкой оружия еще в варварском обществе соединяли понятия о мудрости и хитрости.

С магическим ведовством связывали и другие профессиональные категории людей, владеющих особыми познаниями. Русские крестьяне XIX — начала XX в. верили, что колдовскими навыками обладали плотники, связанные с «нечеловеческой природой» — лесом. В построенном доме по их желанию поселялась нечистая сила, кикимора, выживавшая хозяев. Говорили, что плотники положили под матицу свиную щетину, отчего в жилище завелись черти. На Украине и в Белоруссии полагали, что недовольные угощением или расчетом они навлекали на семью всевозможные несчастья: пожар дома, бурю, болезни и даже смерть жильцов.

Те же способности приписывали печникам, которые, желая отомстить, магическими манипуляциями могли сделать дом непригодным для жилья.

Судя по этнологическим балканским параллелям, и ремесло гончара рассматривали как нечто сакральное, ему приписывали жреческую силу: «дождь вызывают гончары». Выходя на базар, гончар надевал глиняную маску наподобие перевернутого горшка с прорезями для глаз — следы какого-то древнего мифоритуального спектакля. Посуда, в основном горшки, могли служить вместилищем злокозненных сил и поэтому ее переворачивали вверх дном («ртом вниз»)[63]. На днищах горшков X—XII вв. магические символические клейма, вероятно, играли роль оберега; они получили широкое распространение в Восточной и Средней Европе. Горшок объединял три стихии — огня, земли и воды, что отразилось в начертаниях клейм и орнамента тулова. В Сербии старый горшок — символ рода и семьи. Для вызывания дождя в Полесье разбивали горшок с зерном возле колодца. В семейном обряде черепками обсыпали головы супругов, чтобы были дети, в свадебном — из горшка молодожены пили на пороге, он сопутствовал и погребальному ритуалу, когда смерть переводит человека в иное измерение.

Таким образом, и в христианском обществе среди горожан и сельчан продолжает сохраняться суеверное отношение к некоторым ремеслам, предназначенным для создания сакрально значимых объектов, в отличие от профанических, имеющих чисто хозяйственно-бытовое применение.

Как и в Византии, привилегированное положение в обществе занимали ювелиры высокой квалификации, работавшие с ценными материалами. Они выполняли заказы церкви, изготавливая богослужебную утварь, и княжеско-дружинных верхов, которым поставляли предметы роскоши, украшения женского и мужского праздничного костюма. О мастерстве златокузнецов можно судить по предметам женского убора из золота и серебра, запрятанным во время монгольского нашествия 1237—1240 гг. Из рук этих «руко-

[63] *Свешникова Т. Н., Цивьян Т. В.* К функциям посуды в восточнороманском фольклоре // Этнографическая история восточных романцев. М., 1979.

https://RodnoVery.ru

дельных» людей, в совершенстве владевших такими техническими приемами, как перегородчатая эмаль, скань, зернь, чернь, золочение, чеканка, гравировка, выходили шедевры прикладного искусства (в средневековье между искусством и ремеслом формально не делали различий). Будучи людьми зажиточными и уважаемыми (по размерам их усадьбы зачастую не уступают боярским), они имели доступ к церковным ризницам и книгохранилищам, к княжеским сокровищницам, где находили образцы для собственных произведений. Мастера — «вещеделатели», выполнявшие заказы светской знати, были свободнее от жестких канонических предписаний, чем создатели фресок и мозаик. Но декор вещи и ее назначение были тесно связаны. Одна из целей орнаментации вещей — придание им сакральной силы. Сам материал — золото, серебро, самоцветы — должен удовлетворять символическим и апотропеическим требованиям. «Кастовая этика прославляет «дух» ремесла, предметом гордости служит не выраженный в деньгах хозяйственный доход, не чудодейственная рациональная техника... а красота и добротность продукта, свидетельствующие о личном, виртуозном умении его создателя»[64]. По словам Жака Ле Гоффа, «золотых дел мастер — сакральное существо». В домонгольской Руси он испытывал сильное влияние магических представлений, его дар, позволявший изготовить изумительную вещь целиком самому (ввиду низкого разделения труда), воспринимался как харизматический. Эта харизма личная и, как правило, унаследованная (обычно в пределах семьи, что укрепляло родственные связи), предполагала глубокий личностный контакт мастера и ученика. При отсутствии цеховых корпораций в домонгольской Руси индивидуальное обучение — единственное средство передачи знаний.

Для «кузнецов железу, меди и серебру» не существовало главного и второстепенного. Так, в некоторых женских украшениях детали, не видимые зрителю, покрыты тончайшими узорами. Бог видит все и отовсюду, — говорили старые мастера. По их убеждению, облегчить себе работу, значило погрешить не против заказчика, а против своего мастерства и его святых покровителей. Восприятие прекрасного, неотделимое от символических значений, было иным, чем у нашего современника. Незачем, например, удивляться, что галерея Покрова на Нерли, построенная одновременно с церковью, закрыла часть белокаменных рельефов.

Хотя золотых дел мастера принадлежали к духовной элите и в основе их труда лежало «религиозное приятие мира» (А. И. Ильин), произведения, предназначенные для светской знати, менее скованы традицией и более открыты для влияния как фольклорного, так и чужеземного искусства. Изображения на украшениях из кладов отличает дуализм. С одной стороны, образы Христа, Богоматери и святых, в том числе Бориса и Глеба на медальонах ожерелий, подвесках — «сионцах» и пр. Вместе с тем на браслетах-обручах и круглых колтах представлен целый зверинец экзотических и фантастических существ: львов, барсов, драконов, кентавров, грифонов, сиринов, павлинов. В сценах скоморошьих потех на браслетах — гусляры, дудочники, волынщики аккомпанируют плясуньям в платьях с длинными, до пят рукавами, с питьевыми чашами или кубками в руках. Такие оргии, осуждаемые церковью, могли происходить при княжеских дворах. На золотой диадеме из

[64] *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 109.

Сахновки Александр Македонский возносится к небу в корзине, запряженной грифонами. Весь этот мир отвечает стремлению средневекового человека к сказочному, чудесному, праздничному, к легендарным сказаниям и притчам. В изделиях златокузнецов религиозно ценное содержание сочетается со знаками-символами силы светской власти, ее мудрости.

Древнерусские ювелиры обладали особой мобильностью. Отсюда несомненное влияние киево-черниговских мастеров на художественное ремесло Владимиро-Суздальского и Рязанского княжеств. Владимирские резчики, без сомнения, были знакомы с изображениями металлического убора: со второй половины XII в. единый стиль стал достоянием и ювелиров, и каменосечцев.

Как и кузнецов, мастеров золотых дел считали на Руси хранителями эзотерических знаний, поощряемых Богом. В действительности в их деятельности прослеживается и стремление к открытости (отсюда однотипность предметов, общность технических приемов), и вместе с тем желание сохранить свои секреты, создать шедевр («образцовый продукт»), в котором творец видел частицу самого себя. Именно у кузнецов, литейщиков и ювелиров особенно велик объем эмпирических знаний в области прикладной химии и физики. Так, русские мастера по эмали умели добиваться температур от 1000 до 1200 градусов. В средневековье статус ремесленника зависел от отношения к изготовляемым им вещам. Вещь, служащая только практическим целям, занимала в культурном коде место низшей ценности, в отличие от вещи, несущей религиозно (символически) постигаемое содержание или служащей знаком власти, святости, силы, мудрости (княжеские регалии). Мастера по золоту и серебру — образованные люди, владевшие языком символических толкований. Эти «хитрецы» знали, что золото означает стихию божественного света и служит знаком княжеского достоинства, им была доступна магия чисел. Уникальные произведения мастера иногда подписывали (кратиры Братилы-Флора и его ученика Косты, крест работы Лазаря Богши). На кратирах резные надписи помещены на днищах, на кресте — мелкими буквами в самом низу и носят молитвенный благопожелательный характер[65]. Их смысл — не увековечивание памяти индивида-личности, а обращенная к Богу мольба: ведь именно Всевышний — создатель формы прекрасного изделия, а мастер только верно воспроизвел ее.

Три важных преимущества сопровождают процесс урбанизации: поглощение городом ремесленников из сельских поселений, появление городских мастеров, которые по мере развития рынка все более специализируются (становятся монополистами каждый в узкой области), наконец, усиление роли купцов-гостей, которые торгуют с дальними странами. В городе сосуществуют две группы ремесленников: работающих за вознаграждение на заказчика-потребителя, являющегося и поставщиком сырого материала, и удовлетворяющих массовый спрос горожан и сельских жителей. Продукт труда слагается из собственного материала ремесленника и его рабочей силы и продается за определенную цену. Ремесленник превращается в продавца, сбывая свой товар отдельным лицам или продавая оптом торговцам, разносящим его по близлежащим весям. Но, как правило, главную роль в товарообмене играет городской рынок («Город есть рыночное поселение». — М. Вебер) —

[65] *Медынцева А. А.* Подписные шедевры древнерусского ремесла. М., 1991.

https://RodnoVery.ru

тот узел, где сплетаются два важных для города качества сельской округи — как района сбыта ремесленных изделий и как поставщика предметов питания. «Гостьба» — торжище, собиравшееся по пятницам. В этот день торг — не только экономический, но социально-политический центр — становился средоточием общественной жизни, местом общения: там обменивались информацией, обсуждая последние события, новости, вопросы «текущей политики», совершали всевозможные сделки. Шумное и многолюдное торжище могло мгновенно превратиться в вечевую сходку.

Налицо качественная иерархия труда среди ремесленников. Мастера высокого класса трудятся с великим тщанием и любовью для конкретного человека, с которым лично знакомы, другие же производят в большом количестве утилитарные и однообразные вещи. Вертикальная мобильность, которая порождала конкуренцию, борьбу за более высокое влияние, чужда древнерусскому ремеслу. Между обеими категориями существовали промежуточные. Городское ремесло отличалось от деревенского, где господствовало натуральное хозяйство, тем, что включало все отрасли производства, возможные в русском средневековье, и специалистов разной квалификации. Если даже городской ремесленник отдавал часть времени выпасу скота, полевым работам, рыбной ловле или бортничеству, он оставался прежде всего профессионалом — кузнецом, плотником, ткачом. Город производит продукцию руками свободных специализированных мастеров. С течением времени эта специализация становится все более дробной. Профессиональное становление происходило обычно в семейной группе; семья — коллектив, связанный совместным производством, а не только родственными узами. В идеале русские «ремьствьники» стремились добыть не более того, что необходимо для поддержания привычного образа жизни, не стремясь к прибыли, дабы в их дух «не проникло зло стяжания и корыстолюбия» (из трактата Теофила, начало XII в.).

С конца первой трети XII в. ремесленники приступают к выпуску серийной продукции, рассчитанной на широкий сбыт. Это достигается за счет упрощения технологических приемов (например, применение имитационных литейных форм). Если в XI в. киевские стеклоделы изготовляли из стекла почти все виды изделий: смальту, посуду, оконные стекла, бусы, перстни, то с середины XII в. в пределах одной профессии возникает узкая специализация: появляются мастерские по производству только стеклянных браслетов. В Старой Рязани открыты усадьба гребенника, который вырезал костяные гребни одного типа, и усадьба бронзолитейщика — специалиста по отливке одинаковых нательных крестиков (первая треть XIII в.). Мастеров начинают именовать не по применяемой технике, а по выпускаемым изделиям. «И мастере всяции, бежаху ис татар седелницы, и лучницы, и тулницы, и кузнеце железу, и меди, и сребру» (Галицко-Волынская летопись, 1259 г.). Летописи упоминают следующие специальности: щитник, кожевник, котельник, опонник (мастер, занимавшийся определенным видом ткачества), гвоздочник. От кожевенного отделилось сапожное ремесло. Налицо расслоение среди кузнецов, особенно оружейников: шлемники, бронники, стрельники, замочники, серповики-косники, секирники-топорники, ножовщики, булавочники, изготовлявшие украшения, уздники, выделывавшие конскую сбрую, кузнецы, мастерившие весы.

https://RodnoVery.ru

Как свидетельствует археология, профессионального зонирования территории города практически не существовало. В каждом конце или улице обитали одновременно представители разных общественных слоев, которых могли объединять родственные узы, соседская круговая порука или отношения личной зависимости. Домонгольские центры не походили на западноевропейские города позднего средневековья с четко выраженными кварталами ремесленников или русский город XVI—XVII вв. с его ремесленными слободами. В Новгороде название «Гончарский конец» впервые упоминается в летописи под 1360 г., название местности «Кожевники» появилось не ранее XIV—XV вв. Отметим, что в небольшом французском городе специализация кварталов отмечена только накануне Революции[66].

Среди ремесленников на Руси не могло сложиться корпоративного самосознания, ибо оно неотделимо от борьбы за коммунальные вольности против сеньоров. Как в городах Южной Франции, в большинстве городов Скандинавии и в ряде других стран Европы, а также в Византии, на Руси не возникли влиятельные цеховые организации, а господствовало свободное ремесло, не объединенное в особые союзы. Как в Западной Европе, так и на Руси преобладали маленькие мастерские, в которых могли работать 1—2 человека.

При сравнении жизни «середнего» и «молодшего» горожанина, в частности, ремесленника и торговца, с жизнью крестьянина, очевидно, что обитатель города меньше связан с природой, чем сельский житель. Магическое воздействие на земледельческие циклы не могло иметь для него такого же значения, а условия экономического существования более рациональны, т. е. связаны с необходимостью расчетов и постановки конкретных целей. В XII—XIII вв. с распространением берестяных грамот текст десакрализуется. Письмо приобретает обыденный характер, становится более беглым. Среди разнообразных голосов, пробившихся к нам сквозь толщу веков, сквозит деловитость, расчетливость, даже прижимистость. Для массива документов XI — первой половины XIII в. характерны сюжеты, связанные со сбором государственных податей и с ростовщичеством; фиксирующие межгородские контакты Новгорода. Несмотря на несомненную религиозность автора грамоты № 238 (кон. XI — серед. 10-х годов XII в.), она содержит угрозу вызова на Божий суд — испытание водой. Магия в городах сохранялась на бытовом уровне. Эмоциональным любовным посланием, написанным женщиной, является грамота № 752 (1080-е—1100-е годы). О скромном имуществе рядовых горожан дает представление грамота № 384 (XII в.): «От Стойнега к матери. Вот что я дал (или: обязался дать) Савве: 5 кун, вожжи полотняные, две ложки, два ножа, точильный камень, вожжи оленьи, 28 (штук)». Грамота мальчика Онфима № 207 (20—30-е годы XIII в.) содержит упражнения для обучения грамоте по Псалтыри[67]. Неоднократны находки записанных на бересте азбук, служивших образцами для обучения чтению и письму. Хотя большинство граффити на стенах храмов оставлены клиром, переписчиками-каллиграфами, дружинниками, боярами, художниками и строителями, а надписи светского содержания в основном уничтожены церковными властя-

[66] *Бродель Ф.* Что такое Франция? Кн. I: Пространство и история. М., 1994. С. 197, 198.

[67] *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 1995. С. 229, 234, 274, 387.

https://RodnoVery.ru

ми, чудом выявлено (в Софии Новгородской) несколько фольклорных текстов XI—XII вв., вероятно, начертанных простыми прихожанами. Одну из них А. А. Медынцева реконструировала как запись поговорки: «Как сидят пироги в печи, так и гридьба в корабле», вторая — шуточная детская песенка: «Перепелка парит в дубраве, поставила кашу, поставила пироги, туда иди». В том же храме — редкий образец древнерусского юмора (палеогр. XI—XII вв.): «Яким стоя уснет, а рта и о камень не расшибет» (т. е. не раскроет)[68].

Поскольку многие мелкие и средние ремесленники и торговцы не владели грамотой и только недавно переселились в города, их религиозная потребность находила выражение в назидательной легенде, связанной с внутренними переживаниями, в устном изложении литературных произведений (первый письменный текст русской фольклорной поэмы, духовный стих, датируется только XV в.). Сохранявшиеся до XX в. эпические песни (старины, былины), посвященные подвигам богатырей, защищавших Русь от степных кочевников, пользовались успехом не только в дружинной среде. Утонченная теологическая экзегеза в истолковании библейских текстов и произведений искусства для широких слоев торгово-ремесленного населения была недоступна. Но они смутно ощущали их потаенный сакральный смысл на уровне коллективного бессознательного.

С XI в. вместо пересекавших континенты на своих ладьях дружинников, совершавших грабительские набеги на другие страны, а попутно занимавшихся и торговлей, образуется социальная группа богатых и влиятельных купцов-гостей. С течением времени роль профессиональных купцов, людей энергичных, предприимчивых и смелых, возрастает. Ввиду опасности дальних путешествий их караваны сопровождались военными конвоями, но при случае и сам купец брался за оружие. Часть гостей вела крупную торговлю между русскими землями-княжениями (хлебом, солью; Новгород монополизировал внешнюю и внутреннюю торговлю ценными мехами, на чем в значительной мере и зиждилось его благосостояние), другие — с зарубежными государствами. В первую очередь они посещали Константинополь и причерноморские города (купцы-«гречники», плывшие из Киева по Днепру и вдоль западного побережья Черного моря). Они же могли поддерживать контакты с Сирией, Палестиной, Египтом. К купеческим «дружинам» присоединялись паломники в Царьград и Иерусалим. Другой путь, манивший в страны Востока, проходил по Волге через Волжскую Булгарию, главный промежуточный торговый рынок на великой магистрали. Гости Новгорода и Смоленска ориентировались на прибалтийский Запад и северо-запад. Новгородцы вели интенсивную торговлю с западнославянскими землями (южно-балтийское побережье), со странами Северной Европы — Данией, Швецией и Готландом, где имели свои дворы и церковь; с конца XII в. их активными партнерами становятся немецкие купцы[69]. В 1229 г. Рига и северогерманские города заключили торговый договор со Смоленском. Основные доходы новгородского боярства связаны с торговлей пушным товаром, а не с вотчинным землевладением, поскольку Новгород сам нуждался в хлебе и ввозил его.

---

[68] *Медынцева А. А.* Древнерусские надписи... С. 91, 148, 149.

[69] *Рыбина Е. А.* Археологические очерки истории новгородской торговли X—XIV вв. М., 1978

https://RodnoVery.ru

Образованные люди, много ездившие и знавшие, владевшие иностранными языками, пользовались княжеской защитой, принимая участие и в политических делах, выполняя дипломатические поручения. Они представляли для княжеско-дружинных верхов необычайную ценность: платили пошлины, таможенные сборы, но главное — служили поставщиками шелков, пряностей, вина, драгоценных камней, ювелирных изделий и других предметов роскоши. Заморские гости — желанные участники княжеских пиров, где они повествовали о землях незнаемых, причудливо смешивая реальное и баснословное. Их фантастические рассказы открывали новые горизонты: оказывается, где-то на Востоке живут диковинные народы и необычайные животные, произрастают невиданные растения. Через посредство купцов на Русь попадали произведения художественного ремесла Евразии, вдохновлявшие местных мастеров.

Иногда сами бояре непосредственно связаны с торговлей. В полностью раскопанном «доме воеводы» (Старая Рязань) открыта каморка, в которой найдено более тысячи стеклянных браслетов, по преимуществу киевского производства. Возможно, какой-то член семьи скупил оптовую партию украшений для последующей перепродажи (собственных мастерских в Рязани не обнаружено). При раскопках в Киеве расчищен подклет купеческого дома, где в византийской амфоре хранилось около 1500 бус из горного хрусталя и аметиста — импорт из ближневосточных стран. В том же помещении найдены свинцовые гирьки и чашечка от весов. Крупные купцы входили в самый привилегированный слой общества, но разорившись, могли стать бедняками, наподобие «гостебников» и коробейников — разносчиков мелочных товаров — бус, лент, тесьмы — на большие расстояния. Не массы со своими повседневными потребностями были заинтересованы в международном обмене, а влиятельные властные слои. Рост имущественного неравенства — следствие преуспеяния дальней торговли. В «безмонетный период» на Руси XII—XIII вв. в торговых операциях господствовали меновые, а не денежные отношения (возможно, в роли мелких денег применяли связки беличьих шкурок).

Благодаря «гостьбе» — заморской торговле, — древнерусская цивилизация воспринимала ценности, которые предлагали ей соседние или далекие цивилизации, и распространяла собственные достижения за свои пределы. Она вела к созданию известного единства, тогда как остальные факторы, особенно конфессиональные различия, напротив, способствовали размежеванию. Древнерусские гости ездили в другие города и страны, встречались с людьми иной культуры. При их посредничестве происходило взаимодействие между государствами Европы, между европейскими и иными цивилизациями. У купца вырабатывалась более гибкая система ценностей; его ум был открыт разнообразным впечатлениям. Купечество внесло огромный вклад в русскую культуру.

Средневековый купец — особый психологический тип. Его странствующий образ жизни и род занятий предполагал относительно независимое индивидуализированное поведение. Отсюда настороженное отношение церкви к торговле (не говоря уже о ростовщичестве). Не связанная с сельским хозяйством, т. е. производительным трудом, она казалась предосудительной, связанной с накоплением и стяжательством. Осуждение духовенством купцов,

https://RodnoVery.ru

ходящих «к поганым купля ради», однако, не могло повлиять на развитие торговых контактов. Хотя купцы в ходе совместных экспедиций объединялись в товарищества для защиты общих интересов, каждый вел операции на собственный страх и риск. Успех предпринимательской деятельности купца зависел от его способностей, инициативы, расчетливости, знания мира, где он вращался. Он приноравливался к разным обстоятельствам, противостоял неожиданным опасностям. Купцов не покидал и «дух солидарности», особенно на чужеземных рынках.

Советские историки преуменьшали роль купечества в социальной структуре города, тогда как оно было важным и влиятельным слоем населения. Вернее определить Новгород не как боярскую, а как купеческую республику, подобную Венеции или Дубровнику. Великий Новгород — «не город, а великое северное государство» (Г. П. Федотов), где, благодаря включению в систему межконтинентальной торговли, сосредоточивалась огромная хозяйственная энергия, общественная и культурная активность. Монопольное положение на днепровском торговом пути определило возвышение Киева. Обособление крупных купцов, ведущих дальнюю торговлю, от мелких торговцев — неотъемлемая черта средневекового города. Для защиты от превратностей судьбы купцы нуждались в покровителе: святым патроном торговли и мореплавания считался Николай Мирликийский.

Доказать существование купеческих гильдий в древнерусских городах, подобных западноевропейским корпорациям с их статусами, не удается. Единственным примером служит объединение новгородских купцов-вощников с патрональной церковью Иоанна на Опоках, так называемое «Иванское сто». Специальный писаный устав этой формы корпорации появился только к концу XIII в., но именно с этого времени «Иванское сто» перестало влиять на принятие политических решений, не входя в состав правящей городской администрации. Такие купеческие сотни представляли собой административные единицы княжеской власти, хотя решали специфические задачи в области торговли и казенных сборов. Эти цели обеспечивали купцам безопасность, общественную и хозяйственную выгоду, но «они, по мнению К. Геллера, — остались без собственного гильдейского права, которое со временем в Западной Европе привело к формированию городского права»[70]. Только в этой единственной известной историкам ассоциации можно найти черты подражания балтийско-немецким гильдиям, которые также группировались около храмов и имели своими почетными председателями князей. Материалы берестяных грамот недостаточны, чтобы доказать существование новгородских купеческих корпораций[71]. Пространная редакция Русской Правды обращена к нуждам торгового быта и права, упорядочивая их и ставя в законные рамки.

В среде купцов постепенно складывается «арифметическая ментальность» — склонность и вкус к счету, точности. Ведется деловая корреспонденция: внедрение письменности в делопроизводство делает опоясанного мечом купчину «героического» дружинного периода более оседлым. «Купьце

[70] *Мартышин О. В.* Вольный Новгород. М., 1992. С. 122.

[71] *Черепнин В. Л.* Новгородские берестяные грамоты как исторический источник. М., 1969. С. 316.

https://RodnoVery.ru

вячьшее» уже способны на спекуляции и борьбу за господство на рынке, лучше ориентировались во времени и пространстве, новгородцы досконально знали статьи торговых договоров с Западом, отстаивали свои права и в области уголовных дел, и при нарушении долговых обязательств. Гостями овладела «мания счета»: для ведения деловой переписки необходимы умение производить точные вычисления. Взаимоотношения с окружающими определялись утилитаризмом, сознанием пользы. «У Ивана за землю девять гривен; возьми три с половиной гривны (и) пятнадцать кадей овса... В низовье Сязи у Ярошевича (или: Ярошевичей) за два берковца (по-видимому, соли) две гривны и десять кун. У Тушуевичей (?) гривна за соль и две ногаты за черевную (непластаную) рыбу» (новгородская грамота № 219, конец XII — 1-я четверть XIII в.). Часто встречаются долговые списки. Грамота № 675 (40-е — начало 60-х годов XII в.) свидетельствует о купеческих операциях большого размаха: они охватили Новгород, Киев, Великие Луки, Суздаль. В грамоте № 105 (60-е — 90-е годы XII в.) новгородец адресует послание в свой город из Руси, под которой в ту эпоху понималась Киевская, Черниговская и Переяславская земли. О недостатке хлеба или голоде в Новгороде напоминает грамота № 350 (2-я треть XIII в.): «От Степана и от матери к Полюду. Пришли рж, продавши коня»[72].

Купцы стремились дать образование своим детям, чтобы те могли эффективно вести дела. Не исключено, что на Руси в XII—XIII вв. появились светские школы, в которых дети горожан получали знания, необходимые для практической деятельности. Кругозор купца расширялся не только благодаря посещению отдаленных земель, но и книжной начитанности. Постепенно складываются целые купеческие и ремесленные «династии».

В идеале купец Средневековья должен обладать «доброй славой», честностью, добропорядочностью, блюсти чувство меры. Представления купцов укладывались в русло христианской веры («все счастье от Бога»): коммерческий успех в конечном счете зависит от высших сил. Сознание неустойчивости и риска толкали его к поискам небесного заступничества, с чем связаны пожертвования в пользу бедных. Купец испытывал «конфликт сознания»: его цель — материальная прибыль; свидетельство успеха и достигнутого положения — нажитое имущество. Но именно это приводит купца к расхождению с церковными заповедями, христианским принципом нестяжания. Идеал отставал от реальной практики: взимание процентов, спекулятивные операции, не совсем чистые сделки. Маятник колебался между жаждой обогащения и страхом перед вечным проклятием, заботами о спасении души. Отсюда — отказ от продолжения торговой активности, посмертная раздача нажитых богатств, пожертвования на богоугодные дела, постройка на свои средства церквей[73]. В Новгороде богатый гость Садко поставил каменную церковь во имя Бориса и Глеба (XII в.), а купцы, ведущие заморскую торговлю, построили собственный храм Параскевы Пятницы (1156).

Купечество отличалось особым самосознанием. «Воинским доблестям и импульсированной аффектированности благородных он (купец) противопоставляет трезвый расчет и предвидение, иррациональности — рациональ-

[72] *Зализняк А. А.* Указ. соч. С. 265, 301, 363, 364, 390.

[73] *Гуревич А. А.* Средневековый купец // Одиссей, 1990. М., 1990.

https://RodnoVery.ru

ность»[74]. С XII в. вместе с развитием торгового слоя богатый купец становится фигурой первого плана, особым типом человеческой личности. Его деятельность, страдавшая от междоусобных войн, разбойничьих нападений, стихийных бедствий, признается полезной, хотя и не располагает к пророческой или этической религиозности. На первый план выступали беззастенчивое стяжательство, культ экономии и крайний эгоизм, потребительское отношение к людям, пренебрежение моральными заповедями. Возникла особая религиозность — неверие в собственное спасение, но также «коммерциализация» отношений с Богом (пожертвования в пользу церкви, филантропия).

Рост городов приводит к эмансипации времени. Если в деревне оно определяется природными, аграрными циклами, а в раннесредневековых городах Запада контроль за временем оставался за церковью и оно отмечалось боем колоколов, призывавших к службе, то для городских ремесленников и купцов оно постепенно теряет ценностную наполненность и начинает пониматься как линейная протяженность жизненных процессов — «время купцов» (Ж. Ле Гофф).

Маргинальные группы. Низшие слои населения составляли существенную часть городского общества, что закономерно в грозящем опасностями мире, где богатство легче потерять, чем нажить. Эти слои не были четко разграничены, составляя многочисленные «переходные формы», но создавали особый психологический климат, влияя на общественные эмоции.

В лучшем положении оказывались люди, состоявшие при дворе князя или боярина и работающие на господина — домашние рабы (низшие слуги) — холопы, челядины, обельные холопы, т. е. полные рабы. Это все те обездоленные, которые «руками своими делахуть дело», «съ всякыимъ сьмерениемь». Челядь на Руси X—XII вв. — не просто рабы, а рабы-пленники. Холопы же формировались из местного обнищавшего населения. Челядин — раб в безраздельной власти господина, существо бесправное; а холоп, с одной стороны, лишен правоспособности, а с другой — может быть свидетелем в суде, заключать сделки по торговле и кредиту[75]. Из зависимых сплошь и рядом превращались в бесправных: из «робят», «хлопцев», «детских», «поробков», «чади» и «челяди» становились холопами. Некоторые из рабов владели имуществом, принимали участие в торговых операциях или занимали должности приказчиков (тиунов) в хозяйственном управлении. Многие благочестивые люди перед кончиной отпускали часть рабов на свободу или завещали их церкви «по душе». Источниками рабства были плен, рождение от холопов, продажа в неволю за некоторые преступления, долговая несостоятельность, женитьба на рабе, поступление в домашнее услужение без договора. Рабынями торговали еще в конце XII в.: «Выменяй же мне четыре колтка — из золотых колтков (ценой) по полугривне. А за тобой 12 кун из денег за рабыню; (купи) же за эти деньги шлем...» (новгородская грамота № 335)[76]. В средневековом обществе рабы воспринимались как домашние слуги — члены тес-

[74] Там же. С. 129.

[75] *Фроянов И. Я.* Киевская Русь. Очерки отечественной историографии. Л., 1990. С. 129—133.

[76] *Зализняк А. А.* Указ. соч. С. 306.

https://RodnoVery.ru

ного кружка домочадцев, стоявшие на нижней ступени семейной иерархии. Как в Киевской, так и в Московской Руси они не представляли собой значительного слоя населения. Иногда холопство пополняло княжескую администрацию, находившуюся в руках тиунов — домовых управителей и ратайных (земледельческих) старост, распоряжавшихся конюхами, поварами, дворными слугами. Интимная жизнь господ не была тайной для холопов, особенно, например, для кормильцев (воспитателей) или лекарей.

«В господском дворе встречались и перемешивались со старым контингентом вечных холопов не только смерды, покидавшие — волею или неволею — свои села и пепелища, но и свободные городские элементы из опутанных ростовщическим капиталом купцов»[77]. С XII в. распространяется практика освобождения холопов. А для некоторых лиц жизнь в холопах представлялась заманчивой, поскольку обеспечивала покровительство перед лицом внешнего мира, необходимое в условиях социальной неустойчивости: «Челядинство — рабство внешнего происхождения, в отличие от холопства, зародившегося внутри общины»[78].

К числу зависимых людей относились закупы — работники, которые отрабатывали ссуду, полученную от хозяина-землевладельца. В случае неоплаты долга господин, возможно, продавал их в обельные холопы.

К не нашедшим себя в жизни относились изгои — холопы, выкупившиеся или отпущенные на волю, или разорившиеся свободные люди, калики перехожие — искатели Божьей правды. Это свободные люди, выпавшие из своей социальной ниши, привычного состояния, оказавшиеся один на один с внешним миром и вынужденные искать покровительства сильного. Изгой — человек, изгнанный из своей среды — общины, города.

Суровая действительность заставляла стекаться в города нищих, увечных, больных. Отношение к немощным, вдовам и сиротам — важный объект душеспасительной деятельности. В христианстве понятие о подаянии считается обязательным как условие вечного блаженства, так что бедные и калеки обретали внутри церкви значение своего рода особого «сословия». В древней Руси нищенство считали не бременем для народа, а одним из средств его нравственного совершенствования, ибо требовалось воспитать уменье и навык любить сирого человека: вера без дел мертва. При монастырях и церквах устраивали пристанища для нищих, бродячих черноризцев и странников — изначальных церковных людей. Русские писатели стали связывать убогих и болезных с церквами, церковниками и монахами — в единых перечнях. В их высказываниях о богатстве и бедности отражалась уверенность в заданности существующих отношений на вечные времена.

Милостыня, помощь неимущим рассматривается как заслуга перед Богом. Призрение и посещение недужных — необходимо для праведного мирянина, в особенности облеченного властью. Уже Владимир Святославич «повеле всякому нищему и убогому приходити на дворъ княжь и взимати всяку потребу, питье и яденье, и от скотьниць кунами» (ПВЛ, 992—996 гг.). Андрей Боголюбский «кормитель бяшеть черньцемъ и черницамъ, и убогымъ, и всякому чину яко возлюбленыи отець бяшеть, паче же милостынею бяше мило-

[77] *Романов Б. А.* Люди и нравы древней Руси. Л., 1947. С. 62, 63, 71.
[78] *Фроянов И. Я.* Древняя Русь... С. 247.

https://RodnoVery.ru

стивъ, слыша Господа глаголюща: Аще створите братьи меньшии моеи, то мне створисте» («Повесть об убиении Андрея Боголюбского»)[79]. Милость к «рабам» и «убогим», «хромцам» и слепцам», которая отличает князей, — отнюдь не литературное клише. Подаяние — непременное условие вечного блаженства. Простая чадь — мелкие торговцы, неквалифицированные ремесленники, наемные работники, скоморохи, городская голытьба, странники и юродивые, дети, отданные родителями в полное холопство, так как не могли их прокормить во время голода, т. е. слои, стоящие вне социальной иерархии или на нижней ее ступени, обладали своего рода интеллектуализмом «париев»: они способны к несредственному восприятию высшего смысла мироздания и не сдерживаемому материальными соображениями этическому евангельскому пафосу. Высокая оценка нищества и бедности дана в русских духовных стихах, излюбленная тема которых — безвинное страдание. В народном понимании спасение души — покаяние и милостыня играют первостепенную роль.

Иностранцы в русских городах. Разными путями оказывали влияние на культурную жизнь крупного города, подобного Новгороду или Киеву, группы иностранцев, придававших ему атмосферу международного центра. Начало древнерусской цивилизации связано с принятием христианства и усвоением связанных с ним элементов культуры во всех ее проявлениях. Их заимствование и последующее распространение в неоднородном социальном и этническом пространстве было делом времени. Главная роль в этой «культурной революции» принадлежит Византии, главным образом Константинополю. Готовность общества к усвоению инородных нововведений означала, что в нем вполне сложилась та социокультурная группа, которая смогла стать их носителем, принять коренные перемены в менталитете, правовых нормах, образе жизни и деятельности.

Автаркия — обособление страны, изоляция от международных связей — ведет к конечному упадку. Напротив, открытость внешним влияниям, взаимодействие с другими народами — непременное условие развития культуры. Древнерусская цивилизация в ее высших проявлениях уже с XI в. располагала развитой системой письменности, права, художественной культуры, эстетики, адаптировала приемлемые для церкви архаические традиции, не подрывавшие духовных основ православия. Она обладала огромным творческим потенциалом, но, чтобы сохранить жизнеспособность, оставалась открытой для добрососедских связей с другими народами и государствами. Город дает возможность постоянно общаться местному населению с чужаками и представителями иных этносов, социальных групп и иных культур — «чужеземцами», «немцами», прибывавшими на Русь по собственному почину или приглашению. «Чужое» высоко оценивали на шкале культурных ценностей, но оно вызывало и психологическое недоверие, вызываемое сознанием его инородности. Своеобразное сочетание ксенофобии и тяготения к иностранцам, обладателям «потайных знаний», характерно для русской средневековой культуры (под термином «немцы» понимали соседей, не говорящих на понятном славянам языке). В отличие от монотонной жизни села, ради-

[79] Памятники литературы древней Руси. XII век. С. 326.

https://RodnoVery.ru

кальные инновации в урбанистике с ее интеллектуальными, художественными и материальными новшествами отчасти связаны с этнической пестротой.

В распространении восточного христианства на Руси ведущая роль принадлежала грекам. В основе монументальной русской архитектуры и церковного изобразительного искусства лежала константинопольская традиция, но ее элементы уже в XI в. составляли новые сочетания и по-своему переоформлялись. Церковно-славянский язык, воспитавший русский и в конце концов слившийся с ним в новом литературном языке, в своем культурном словаре, словообразовании, синтаксисе, стилистических возможностях — точный сколок с греческого языка, гораздо более близкий к нему (не генетически, но по своей внутренней форме), чем романские языки к латинскому. «Благочестие, благолепие, благоговение, благообразие, чистосердечие, милосердие, целомудрие, умиление, — все это не только по-гречески сложенные слова, но и по-гречески воспринятые образы жизни и мысли, ставшие сперва церковно, а потом и народно-русскими...» (В. В. Вейдле). При сохранении духовной преемственности отпочковавшаяся цивилизация древней Руси все более отходит от византийских прототипов под влиянием местных условий в иной этнической среде. Кроме митрополита и его окружения, в Киеве должны были существовать сильные греческие диаспоры.

С самого начала Киев был разноплеменным городом. Уже в X—XI вв. в нем оседали хазары, скандинавские дружинники, существовала еврейская община торговцев-ростовщиков (большинство из них, вероятно, не были иностранцами). Ближе к XIII в. могла возникнуть армянская торговая колония. В Киево-Печерском патерике упомянут бывший при княжеском дворе армянский врач. До Киева доезжали арабские купцы, но далее к западу посредниками в торговле мехами и невольниками становились евреи, доставлявшие товар в мусульманскую Испанию и Магриб. Возможно, в Киеве у Лядских ворот селились поляки. Князь Святослав Давыдович черниговский (Никола Святоша) держал своего «лечьца хитра» Петра, родом сирийца. Верили, что врачество предполагает сокровенные знания, предпочитая иноземных лекарей.

С XII в. крепнут политические, династические и торговые связи южнорусских земель с Венгрией, Чехией, Польшей, Германией. Об этом свидетельствуют находки в разных регионах Руси романских и раннеготических произведений художественного ремесла, а главное — активизация романских строительных артелей — польских, венгерских, немецких. Во второй половине XII в. в галицком зодчестве появляются ротонды — типично романские типы храмов, широко распространенные в архитектуре Центральной Европы (Чехия, Польша, Венгрия). В церкви св. Пантелеймона в Галиче уже намечены основы готической конструкции (О. М. Иоаннисян). Смоленск посещали немецкие купцы, некоторые постоянно проживали там. В договоре Смоленска с правителями Риги и немецкими городами (1229) упоминается немецкая церковь Святой Девы. Вероятно, это и есть ротонда, заказанная немецкими купцами, фундаменты которой исследованы археологами.

Титмар Мерзебургский упоминает в Киеве церковь папы Климента (начало XI в.); для иноземных заказчиков-католиков на рубеже XII—XIII вв. была возведена и киевская церковь-ротонда — тип, которой не был принят в православном зодчестве в качестве канонического: то была «немецкая божница»,

https://RodnoVery.ru

возможно относившаяся к доминиканскому монастырю. В Киеве дворы иноземных купцов особенно многолюдны: по иностранным источникам, в них живали купцы из Регенсбурга, Вены. При Андрее Боголюбском Фридрих Барбаросса прислал во Владимир «изо многых земель мастеры». В белокаменном декоре построек князя Андрея романские архитектурные детали восходят к памятникам Средней Германии и Нижнего Рейна (Н. Н. Воронин). Вместе с местными и иноземными пришельцами заносились произведения византийского, романского, ближневосточного, среднеазиатского художественного ремесла, которые служили «образцами» русским скульпторам и серебряникам. Диковинные, но полные обаяния образы баснословных существ склонные к фантастическому средневековые мастера перерабатывали и сплавляли в единой стилистической системе.

Другое направление интенсивных торговых зарубежных контактов связано с Новгородом. В начале XII в. основан Готский (т. е. готландский) торговый двор с церковью св. Олафа. Новгород посещали купцы из Дании и Швеции (свеи), сохранилась его договорная грамота с Готским берегом, Любеком и немецкими городами. После заключения этого договора около 1195 г. в Новгороде организовали Немецкий двор с церковью св. Петра. С конца XII в. западная торговля Новгорода проходила под эгидой немецких купцов. Ввиду взаимной заинтересованности ее основные правила сложились задолго до установления Новгородско-ганзейских отношений. Как и в Киеве, на почве Новгорода постоянно общались разнородные этно-культурно-религиозные группы. В разные эпохи в нем происходила диффузия многих культурных традиций: западнославянской и скандинавской, южнорусской и финно-угурской, западноевропейской, византийской, ближневосточной. В обмен на меха и продукты местных промыслов в Новгород ввозили серебро в слитках и денарии, чеканенные на рейнских, англосаксонских, фрисландских монетных дворах.

Раскол православной и католической церквей (1054) побуждал русских иерархов, подчиненных константинопольской патриархии, к осуждению католичества. Напротив, западная политика русских князей, включавшая политические и династические союзы, в XI в. активизировалась. На Руси веротерпимость считали необходимой и по государственным, и по торговым соображениям, тем более, что среди княжеских дружинников были варяги западного обряда. Постройка в больших торговых городах романских церквей с католическим духовенством входит в практику с середины XII в. Тем же правом религиозной свободы, вероятно, пользовались армяне, иудеи, волжские булгары — магометане, купцы половецкие — язычники. В конце X в. в Киеве могли обитать выходцы из Хазарии (в топонимике Подола существовало название «Козаре»). Там обнаружена ювелирная мастерская с формочками для отливки поясных бляшек. На одной из них вырезана куфическая надпись[80]. В юго-восточных городах Руси князья разрешают жить зимой «своим поганым» — черным клобукам, торкам. Браки между русскими и половцами заключаются даже в высших кругах. Связи с тюркскими кочевниками нашли отражение в материальной культуре, особенно в конском снаряжении и оружии.

[80] Новое в археологии Киева. Киев, 1981. С. 307.

https://RodnoVery.ru

Князья всячески покровительствовали купцам, к какой бы конфессии они ни принадлежали. «И боле же чтите гость, откуду же к вам придеть, или простъ, или добръ, или соль, аще не можете даромъ, — брашном и питьемь: ти бо мимоходячи прославять человека по всем землямъ, любо добрым, любо злымъ» («Поучение Владимира Мономаха»). При Андрее Боголюбском во Владимир «гость приходил из Царягорода и от иных стран из Руской земли, и аче Латинин, и до всего хрестьянства, и до всее погани» (ПСРЛ. Т. II. Стб. 591). Заморские гости получали привилегии благодаря своему влиянию. В статьях Пространной редакции Русской Правды выступает важное значение гостиной торговли. Например, признается преимущественное право на получение долга полностью для гостя «из иного города или чужеземца» сравнительно с «домашними» кредиторами. Приближенные князя обязывали местных жителей перевозить иноземцев с товарами и заботиться об их безопасности.

Геополитический и экономический факторы предопределили появление в южной и северной Руси разных субкультур. Южная субкультура ориентировалась на азиатскую степь. Киевские князья формировали воинские контингенты из наемников племенного объединения черных клобуков и остатков тюркских кочевников — печенегов, торков, берендеев, осевших на реке Рось. Новгородская культура тяготела к Скандинавии и северонемецким торговым городам Балтики. Крупный древнерусский город в XI—XIII вв. представлял собой точку взаимодействия, узел взаимосвязей для всех, кто жил в его окрестностях. Он изначально служил центром встреч и обменов. Именно в городской атмосфере неустанного творчества происходили новаторские преобразования разнородных культурных элементов, что создало неповторимый облик древнерусской цивилизации.

https://RodnoVery.ru

Л. С. Чекин

Безбожные сыны Измаиловы

*Половцы и другие народы степи в древнерусской книжной культуре**

Введение

В 1980-х—начале 1990-х гг., на пике историографического интереса к проблемам этнического самосознания и «образа другого» были предприняты попытки применить методы, разрабатывавшиеся на материале нового времени, и к средневековой, в том числе древнерусской, литературе. В частности, нуждался в объяснении тот факт, что из всего многообразия «языков», о которых знали и с которыми имели дело древнерусские книжники, половцы описывались наиболее негативно.

Не вызывает никакого сомнения, что в древнерусском обществе были основания для более дружественного отношения к кочевым соседям. Старые соперники, печенеги и торки, к середине XII в. служили русским князьям, равно как и берендеи и другие тюркские группы, известные под общим именем «черный клобук». Были среди служилых кочевников и половцы. Но и долгая история сосуществования с «дикими» половцами полна примеров как военных конфликтов, так и мирных контактов (см. обзор историографии: *Мавродина*, 1983). Браки русских князей с дочерьми половецких ханов (конечно, при обязательном крещении невесты), скреплявшие союзнические обязательства,—достаточное основание для того, чтобы подвергнуть сомнению превалирующую в источниках негативную оценку половцев.

И действительно, в древнерусских летописях можно усмотреть намеки на существование других, менее негативных отношений к половцам, а иногда предположить даже взаимопонимание между русской и половецкой культурами, как, например, в случаях использования летописцами половецкого фольклора. В начальной статье Галицко-Волынской летописи, где идет речь о деяниях легендарного к тому времени Владимира Мономаха, содержится рассказ о половецком хане Отроке, которого Мономах изгнал из его родных

* Работа выполнена при финансовой поддержке Исследовательского совета Колгейтского университета. Благодарю И. С. Улуханова, Т. А. Сумникову и Л. Н. Эзериню за разрешение и помощь в пользовании картотекой Словаря древнерусского языка XI—XIV вв., а также В. Я. Петрухина за советы при переработке текста для настоящего издания.

https://RodnoVery.ru

степей за Железные Ворота. После смерти Мономаха Отроку принесли пучок степной травы, и от ее запаха изгнанника охватила тоска по родине. Заплакав, он решил вернуться, предпочитая умереть на родине, чем благоденствовать на чужбине. У Отрока потом родился сын Кончак, принесший немало забот русским князьям (см. *ПСРЛ*, т. 2, стб. 716—717, 6709 г.)[1].

Но даже этот сентиментальный рассказ о плачущем Отроке украшен такими формулами, как «поганые измаильтяне» и «окаянные агаряне», а изгнание половецкого хана Владимиром Мономахом за Железные Ворота может напоминать о заточении Александром Македонским «нечистых» племен гог и магог (см. ниже раздел 2).

Стандартное определение «поганые» сопровождает половцев постоянно, причем, как отметила Е. Ч. Скржинская, «является не только указанием на их язычество, но и общим порицательным их прозвищем» (*Скржинская*, 1985, с. 259, сн. 18). Анализ распределения в летописях таких обозначений народов, как «иноплеменники», «безбожные», «окаянные» и т. п., проведенный А. Каппелером, позволяет заключить, что половцы были резко выделены из всех окружавших Русь язычников и воинственных противников Руси (*Каппелер*, 1986, с. 124—138). Отрицательное отношение к ним оказывается наиболее устойчивым.

Половцы предстают не просто соперниками древнерусских князей, но самим символом варварства и хаоса, антиподами христианской цивилизации. Так их воспринимал восточнославянский редактор сборника проповедей Иоанна Златоуста, который употребил словосочетание «рать половецьская» в качестве эквивалента «πόλεμος βαρβαρικός» греческого оригинала (*Срезневский*, 1867, с. 26—27; словосочетание дошло до нас в списке XV в., но, по-видимому, присутствовало уже в восточнославянской редакции Златоструя, частично сохранившейся в списке XII в.). Так их воспринимал и автор введения к Повести временных лет, заимствовавший из Хроники Георгия Амартола перечень обычаев варварских народов (вавилонян, британцев, амазонок) и добавивший от себя описание новых варваров—половцев, которые характеризуются кровожадностью и нечистоплотностью в диете и браке (едят мертвечину, хомяков и сусликов и берут в жены мачех и невесток), чем и противопоставляются «нам христианам» (*ПСРЛ*, т. 1. с. 16).

Когда-то негативное отношение к половцам в объяснении не нуждалось. Согласно историософии, одним из наиболее последовательных выразителей которой был С. М. Соловьев, суть мировой истории состоит в борьбе между «Европой» и «Азией». В своих отношениях со степью и половцами, носителями «азиатского» начала, Русь выступает как авангард «европейской» цивилизации. Отсюда и тотальное отчуждение кочевников и Руси. Историософия

[1] Внучка Отрока и дочь Кончака вышла замуж за Владимира Игоревича, сына Игоря Святославича. Владимир соперничал с домом Романа Мстиславича за Галицкое княжение и занимал княжеский стол в 1206—1208 гг. По-видимому, половецкое сказание или песня нашли дорогу в Галицкую летопись именно благодаря семейным связям Владимира Игоревича. (Ср. *Черепнин*, 1941, с. 240). Впрочем, отношение Галицко-Волынской летописи к Владимиру (которого она считает узурпатором) и его союзникам, «безбожным боярам Галичским» (*ПСРЛ*, т. 2, стб. 718, 6710 г.), не способствовало возвышению образа Владимировых половецких родственников.

https://RodnoVery.ru

эта доминировала и в дореволюционное, и, несмотря на ее критику марксистской школой М. Н. Покровского и евразийцами, в советское время. Но в последние десятилетия, хотя и сохранив своих приверженцев, она оказалась размыта и ослаблена благодаря конкурирующим с ней и все более популярным интеллектуальным течениям, от новейших мутаций евразийства с их идеями славяно-тюркского единства, до деконструирующего анализа Европы, Азии, славян, тюрок как условных историко-культурных понятий. Ослаблена она и в результате детальных исследований культурного пограничья, выявляющих новые факты взаимопроникновения культур.

Может быть, все дело в половецком кочевничестве? Для современной этнографии противопоставление кочевых и оседлых народов, определяющееся в экономических терминах, является ключевым (см.: *Хазанов*, 1994). Оно активно используется и медиевистами (ср. *Гольден*, 1992). Но для средневекового ученого наблюдателя не играло решающей роли, какая экономическая база обеспечила снаряжение варварского набега. Кочевничество понимается прежде всего как подвижность и неукорененность, и именно в этом смысле оно является одним из характерных свойств хаоса, угрожающего христианской цивилизации.

Например, норманны, осаждающие центры западного и восточного христианства в IX в., — «кочевники» в не меньшей степени, чем половцы, мародерствующие в Киево-Печерском монастыре в конце XI в. Для патриарха Фотия напавшая на Константинополь в 860 г. русь — народ варварский и кочевнический (ʼέθνος... βαρβαρικόν, νομαδικόν). Эти качества руси Фотий перечислял в одном ряду с неизвестностью, безымянностью, низостью, удаленностью, дерзостью, беззаконием и безначалием (см.: *Лаурдас*, 1959, с. 42).

А. Каппелер объяснил негативную выделенность половцев концентрацией в этом народе многих отчуждающих качеств: и чужой язык, и чужая религия, и кочевничество, и, конечно, военные столкновения с Русью (*Каппелер*, 1986, с. 132—133). Это объяснение следует согласовать с примерами мирного сосуществования и взаимопонимания, о которых речь шла выше. И сделать это можно, лишь перейдя от фактов повседневной жизни (где военные столкновения уравновешиваются мирными договорами и союзническими обязательствами) к уровню истории культуры, где решающим оказывается развитие образов и стереотипов не только под влиянием фактов повседневной жизни, но и в результате сближения и взаимодействия с другими книжными и фольклорными конструктами — измаильтянами-сарацинами, иудеями, мифическими существами северо-востока. Этнографические и географические представления подчиняются той же повествовательной стратегии средневековой культуры, которая лишь недавно начала выявляться и описываться на примере древнерусских летописей (ср. *Сендерович*, 1994; *Данилевский*, 1995). Суть этой стратегии в том, чтобы распознавать в современном мире его библейскую модель, в современной истории и географии их библейские прообразы, которые только и могут приоткрыть суть происходящего, показать место современности в истории спасения человеческого рода.

Как и в других средневековых христианских культурах, круг земной виделся на Руси как арена всемирной истории (ср. *фон ден Бринкен*, 1968, с. 118—186). Согласно этому видению, у каждого народа была своя роль в драме, завершением которой будет Страшный Суд. Знание народов и мест

https://RodnoVery.ru

их обитания было важнейшим компонентом средневекового религиозно-символического сознания.

Основным источником такого знания были книги: Священное Писание и переводы византийских экзегетических и историографических трудов. Преобладание и безусловный авторитет книжного знания хорошо засвидетельствован летописцами в статье о происхождении татар в Новгородской первой и Лаврентьевской летописях: «Богъ единъ вѣсть, кто суть и отколѣ изидоша; прѣмудрии мужи вѣдять я добрѣ, кто книгы разумѣеть; мы же ихъ не вѣмы, кто суть» (*НПЛ*, с. 61—62, 6732 г., ср. *ПСРЛ*, т. 1, стб. 446, 6731 г.) Географическое и этнографическое познание в средние века часто представало как узнавание, как отождествление новых данных с традиционными, известными из древних книг.

В киевский период на Руси сложилась особая версия христианской географии и этнографии, основанная на византийских книжных образцах. Ее формирование и функционирование не ограничивалось рамками собственно древнерусской литературы. Новый образ мира рождался в слухах, спорах, догадках и предположениях все ширящихся кругов древнерусских интеллектуалов — в основном монашества и духовенства, но также и светской элиты. Эти слухи и предположения древнерусских книжников отразились как в летописях, так и в сообщениях о степи иностранных путешественников и писателей, которые привлекаются в настоящей работе наряду с произведениями собственно древнерусской литературы.

1. Половцы и сарацины

Согласно Повести временных лет, половцы впервые появились на Руси в 1054 г., когда их князь Болуш заключил мир со Всеволодом Ярославичем. В то время русские князья боролись с другим кочевым народом, торками, которых и разбили окончательно в 1060 г. Затем последовал первый половецкий набег на Русь: в летописной статье 1061 г. они названы погаными и безбожными врагами (см. *ПСРЛ*, т. 1, стб. 163, 6569 г.). Кульминации, с точки зрения Повести временных лет, нараставшая вражда достигла 20 июня 6604, т. е. 1096 г. (о проблемах датировки см. *Поппэ*, 1974, с. 175—178), когда половцы под водительством хана Боняка разграбили Киево-Печерский монастырь, где в то время находился автор соответствующей летописной статьи.

В омерзении и ужасе от дел Боняка летописец нашел более конкретное определение грабителям: «безбожнии сыны Измаилеви» (*ПСРЛ*, т. 1, стб. 234, 232, 6604 г.), которое с тех пор не раз повторяется в летописях (ср. *ПСРЛ*, т. 2, стб. 612, 6686 г.; *НПЛ*, с. 61—62, 6732 г.; *ПСРЛ*, т. 1, стб. 445—446, 6731 г.) Как мы помним из книги Бытия, у Авраама было две жены: Сарра, свободная, и Агарь, рабыня. От Исаака, сына Сарры, родился Иаков, от которого и пошел весь еврейский народ. Сыном же Авраама от рабыни был Измаил, к которому возводились арабы и другие кочевники Ближнего Востока.

Летописец сопроводил новый уничижительный эпитет этнографическим экскурсом. Отождествление половцев с измаильтянами было не единственной возможной гипотезой об их происхождении. Существовало мнение о

https://RodnoVery.ru

том, что половцы — сыны Аммона (Бен-Амми). Однако по данным летописца, Моав и Аммон, сыновья от нечистой связи Лота с дочерьми, являются прародителями хвалисов (каспийцев) и булгар. Еще одно мнение приписывается самим измаильтянам: они называют себя сарацинами, ложно возводя себя к Сарре. Таким образом они скрывают факт своего происхождения от Измаила и, соответственно, от Сарриной служанки Агари[2]. Перед нами один из немногих случаев, где летописец открыто выступает против неверных мнений, что подчеркивает идеологическую важность фрагмента (ср. о других подобных выступлениях, связанных с общественным статусом основателя Киева и с местом крещения Владимира Святославича: *Никольский* 1930, с. 25—27).

О сынах Измаиловых автору статьи 1096 г. известно следующее. Они вышли «от пустыня Нитривьскыя (Етривьския) межю встокомь и съвером» (*ПСРЛ*, т. 1, стб. 234, 6604 г., вариант в скобках согласно *ПСРЛ*, т. 2, стб. 224, 6604 г.) Оказались они там, убежав в свое время от библейского Гедеона. Летописец ссылается в подтверждение своих слов на апокалиптическое сочинение, созданное в Сирии в середине седьмого века, приписанное Мефодию, епископу Патарскому (III—IV вв.) и вскоре переведенное на греческий и латинский языки. Согласно издателю славянского текста псевдо-Мефодия, летописцу был знаком текст так называемого первого славянского (древнеболгарского) перевода, древнейшая известная рукопись которого (сербская) датируется XII—XIII вв. Но текст этот в летописи несколько переработан, возможно, в результате цитирования по памяти (*Истрин*, 1897, с. 142—145, ср. *Кросс*, 1929, с. 329—339). В частности, северовосточной локализации пустыни в тексте псевдо-Мефодия нет.

Псевдо-Мефодий предрекал, что светопреставлению будут предшествовать два разрушительных для мировой цивилизации варварских набега. Сперва из Етривской (Этримбской) пустыни выйдут изгнанные туда Гедеоном измаильтяне. Под измаильтянами псевдо-Мефодий, по-видимому, имел в виду арабов, мощь которых с введением ислама неимоверно возросла в течение нескольких десятилетий. Затем с севера, из-за гор и железных ворот, где их по легенде запер Александр Македонский, вырвутся Иафетовы потомки, гог и магог и другие нечистые племена. Второго сюжета мы коснемся позднее, рассматривая более широкий контекст восприятия половцев летописцем.

Пока же обратим внимание на непосредственные выводы, которые следуют из характеристики половцев как измаильтян. Летописец прежде всего установил их сродство с другими известными народами, представителями сынов Измаиловых, перечислив половцев среди четырех «колен» измаильтян. Три из четырех — это тюркские племена, названные в хронологическом порядке их появления на русских границах: печенеги, торки и половцы. С измаильтянами в их эсхатологической функции псевдо-Мефодий тюрков не отождествлял, хотя ему и были известны «царства» тюркское и аварское (*Истрин*, 1897, с. 26, 92, 108). Сделал это летописец, либо, скорее всего, его неизвестный дополнительный источник. Летописец сам указывает на то, что

[2] Эта же этимология имени «сарацины» есть в славянской кормчей (см. *Бенешевич*, 1906, с. 701, л. 273б, где дается и греческий источник); была она популярна и на западе (см.: *Садерн*, 1962, с. 16—18 и прим. 11).

https://RodnoVery.ru

он имеет доступ и к другим византийским известиям о степняках, помимо псевдо-Мефодия: он придает половцам и византийскую (и западноевропейскую) форму их имени — куманы.

Первым народом в списке четырех колен стоят некие «Торт(ъ)мени» (в Лаврентьевской летописи) либо «Торкмени» (в Ипатьевской летописи). Этноним этот, ранее в летописи не появлявшийся, близок к имени, которым греческие тексты называют сельджуков, разбивших византийскую армию при Манцикерте в 1071 г. и с тех пор державших империю в страхе и напряжении. В сохранившихся источниках восточнославянская форма этнонима фиксируется раньше, чем даже греческая (ср. *Моравчик*, 1958, т. 2, с. 327, где самый ранний византийский источник — Анна Комнина).

Некоторые из восточнославянских прологов (собраний кратких житий, организованных согласно календарю) включают сказание о том, как 9 мая 1087 г. норманны перенесли мощи св. Николая, архиепископа Мирликийского, в Бари (с 1071 г. входивший в состав Сицилийского норманского королевства). День этот празднуется в Русской православной церкви как «Никола вешний». Происхождение праздника и сказания неясно, однако пришли они явно не из Византии. Константинополь никогда этого праздника не отмечал, более того, расценивал перенесение мощей как их кражу.

Предполагалось, что сказание пришло на Русь через православный монастырь в Апулии (*Шляпкин*, 1881, с. 21—23), либо через посредство западных славян (*Успенский*, 1982, с. 21—22), либо что оно было создано на Руси участником набега на Миры (*Пашуто*, 1965, с. 130—131). Дата составления сказания близка самому событию — автор называет себя его современником. В те дни, по словам автора, измаильтяне по Божию суду и промыслу напали на греков по ту сторону моря, начиная от Херсонеса и до Антиохии и Иерусалима. Измаильтяне эти, поубивавшие мужчин, попленившие женщин и детей, пожегшие дома и опустошившие церкви и монастыри, поясняются как туркоманы[3]. Если Херсонес действительно крымский (как полагал Шляпкин, несмотря на слова источника «об ону страну», т. е. по ту сторону моря), сказание свидетельствует либо о том, что малоазийские тюрки были способны на вылазки в Северное Причерноморье еще в XI в. (см. *Шепард*, 1974, с. 21—25; о первом не вызывающем сомнения рейде такого рода, в 1221/1222 г., см. *Якубовский*, 1927, с. 53—76), либо о том, что автор знал о родстве сельджуков и тюркских кочевников восточноевропейских степей (см. *Шляпкин*, 1881, с. 13, который приводит параллель из византийских этнографических представлений второй половины XI в.)

Автор статьи 1096 года об этом родстве явно знает. Это знание привело к дальнейшему обогащению образа половцев и применению к ним эпитетов

---

[3] Издание Шляпкина основано на двух списках (*Шляпкин*, 1881, с. 5). В одном из них, «Сахаровском» (ныне С.-Петербург, Библиотека Академии наук, Археогр. ком. 163, XIV в.) видим (л. 1) форму «трокаменни» («измаилтяном еже суть трокаменни»). Другая известная Шляпкину рукопись [Москва, Российская государственная библиотека, ф. 304 (Тр.-Серг.), № 9, л. 209об.—213] тюркского этнонима не содержит. Пролог XIII в. в С.-Петербурге, Российская национальная библиотека, Fn I, 47, л. 32об., дает форму «търъкмени» («нашедшимь убо измаилтьскымъ людемь иже суть търъкмени»).

https://RodnoVery.ru

«агаряне» и «сарацины», которыми византийцы и «латиняне» наделяли арабов, а затем и сельджуков. В случае сарацинов могло играть дополнительную роль и этнонимическое соответствие с самоназванием одного из половецких союзов (см.: *Добродомов*, 1978, с. 105—106). Уже в рассказе о неблагоприятных знамениях в статье 1065 г. можно увидеть сопоставление между «срацинами» (летописец вспоминает об арабском завоевании Палестины) и половцами (*ПСРЛ*, т. 1, с. 165, 6573 г.) Такое сопоставление усматривается и в известиях Киевской летописи о Третьем крестовом походе и Фридрихе Барбароссе, сражавшемся с безбожными сарацинами и беззаконными агарянами в Святой Земле (*ПСРЛ*, т. 2, стб. 655—656, 6695 г.; стб. 667—668, 6698 г.; ср. *Лихачев*, 1947, с. 195; *Пашуто*, 1965, с. 220).

2. Половцы и запертые народы

Обсуждая пророчество псевдо-Мефодия об измаильтянах, автор статьи 1096 г. заключил упоминанием второго апокалиптического нашествия: после измаильтян выйдут заточенные Александром Македонским в горах нечистые люди, потомки Иафета. Эти люди, известные читателям псевдо-Мефодия, но не названные в летописи по имени — племена гог и магог, едящие все нечистое (нечистая диета— важнейший признак варвара, использованный и для характеристики половцев во введении к Повести временных лет). Александр запер их в «полунощных странах» за соступившимися по воле Божией горами, меж которыми Александр навесил медные ворота, обмазанные «синклитом» — составом, который ни огню, ни железу не поддается.

Позднее летописная этнография северо-востока в статье 1096 г. пополнилась дополнительными сведениями. В 1118 или 1119 г. в статью был внесен рассказ знатного новгородца Гюряты Роговича, сообщенный им, возможно, князю Мстиславу Владимировичу в 1114 г. (см.: *Приселков*, 1940, с. 44; *Алешковский*, 1971, с. 10—12). Гюрята пересказывал услышанное его слугой от югры — народа, соседящего с самоедами в «полунощных странах» (см. об этом народе: *Курлаев*, 1997, с. 102—117).

По словам югры, там третий год происходят чудеса, о которых ранее никто не слыхивал. Там горный хребет огромной высоты, оканчивающийся в море. В этих горах слышны крики и говор людей, которые стремятся выбраться наружу. Они уже просекли в горе малое «оконце» через которое пытаются говорить, но язык их непонятен. Тогда они показывают рукой и просят продать им железо, нож или секиру, в обмен же дают мех (*ПСРЛ*, т. 1, стб. 235, 6604 г.)

Рассказ, услышанный Гюрятой, изначально, по-видимому, описывал «немую торговлю» между людьми, не знающими языка друг друга,— феномен, известный с древности (ср. *Тернуолд*, 1932, с. 149—150). Но собеседник Гюряты сразу распознал в странном полунощном народе, который стремится выбраться из своего горного заточения и уже просек малое оконце, тех самых людей, запертых Александром Македонским.

Пророчество, занесенное под 1470 г. в пасхальные таблицы в рукописи пятнадцатого или шестнадцатого века, говорит об антихристе, имя которому

https://RodnoVery.ru

Гог и который будет править вместе «съ Имагогом пермьским цьсаремъ». Пермь здесь, вероятно, появилась на месте Персии, «*перским» (*Истрин*, 1897, с. 197). Предполагаем, что эсхатологические коннотации, распространившиеся на Северное и Среднее Приуралье, не случайны, но продолжают традицию, заложенную в статье 1096 г. Повести временных лет. Если эта интерпретация верна, то само направление миссионерского предприятия в приуральский регион зла, могло увеличить славу св. Стефана, епископа Пермского[4].

Вернемся к статье 1096 г. Направление, в котором летопись помещает югру и запертые народы — «полунощье», термин, нередко синонимичный северу, в том числе в летописи (см. по словоуказателю О. В. Творогова в: *ПСРЛ*, т. 1, с. 669). Возможно, что в данном случае имеется в виду более специальное значение, а именно северо-восток. Значение это, вероятно, подтверждается зафиксированным в XIX в. названием северо-восточного ветра на Белом море «полунощник» (*Озерковский*, 1836, с. 7; ср. *Даль*, 1882, с. 252; *Тиандер*, 1906, с. 17). Словом «полунощник» также обозначается северо-восточное направление в розе ветров, которая служит иллюстрацией к русскому списку XVII в. Шестоднева Иоанна экзарха Болгарского и в которой другие названия ветров в целом совпадают с данными Озерковского и Даля [Российская государственная библиотека, ф. 209 (собр. Овчинникова), № 130, л. 212 об., репродукция: *Чолова*, 1988, обр. 4, между с. 304 и 305; датировка: *Баранкова*, 1973, с. 187].

Современное восприятие северо-востока нейтрально или даже окрашено в романтические тона. Наши карты ориентированы на север, и северные регионы занимают «привилегированное» верхнее положение. Но средневековый северо-восток — область зла, рассадник чудовищ и демонов, в числе которых и квинтэссенция зла, апокалиптические племена гог и магог. Внося поправку в географические данные псевдо-Мефодия, летописец поместил и пустыню Етривскую, из которой он вывел половцев-измаильтян, между востоком и севером. Предполагается, что функциональная близость измаильтян и гога и магога заставила его локализовать их в одном регионе (см. *Андерсон*, 1932, с. 45, 79). Возможно, и конкретная локализация пустыни на северо-востоке соответствует пониманию слова «полунощье» в рассказе о запертых народах. В результате апокалиптические коннотации имени измаильтян были значительно усилены. Негативные характеристики северо-востока вполне подошли тому образу половцев, который сложился у автора статьи 1096 г.

3. Половцы и амазонки

В 1070-х гг. Адам Бременский в своей хронике Гамбургско-Бременской архиепископии отметил, что на побережье Балтийского моря живут «кинокефалы», то есть песьеглавцы, у которых головы растут из груди, и ко-

[4] Ср. также мотив потустороннего мира в Приуралье в Повести о Савве Грудцыне (XVII в.): близ Орла на р. Каме Савва посещает химерическое царство дьявола. У повести мог быть новгородский прототип (см. *Панченко*, 1980, с. 392).

https://RodnoVery.ru

торые «лают словами». Современные комментаторы по-разному отождествляли это странное племя, видя в нем различные местные народы с их меховыми шапками, волчьими масками и тотемами, и в том числе (*Свердлов*, 1989, с. 157, комм. 101) степных кочевников с их «лающими» фонетикой и интонацией. Для нас сообщение Адама особенно интересно потому, что оно, кажется, восходит к информантам из Руси: Cynocephali ... in Ruzzia videntur sepe captivi, т. е. «пойманных песьеглавцев часто можно увидеть на Руси» (*Шмайдлер*, 1917, с. 247—248, гл. 4.19). Эта ссылка Адама была замечена М. П. Алексеевым, который даже предположил что источником явились рассказы «русских купцов», преобразованные Адамом в традиционном стиле классической учености (*Алексеев*, 1941, с. XLI—XLII, сноска).

Рассказы о людях с собачьими головами встречаются во многих литературных и фольклорных традициях. На севере песьеглавцы впервые помещаются в контексте эсхатологических пророчеств псевдо-Мефодия Патарского, который определяет их как людоедов и перечисляет в составе войска гога и магога (*Истрин*, 1897, с. 20, 90, 106). Этик из Истрии, под именем которого сохранился латинский текст VIII в., выданный за перевод с греческого и соединивший черты авантюрного романа, космографического сочинения и эсхатологического пророчества (здесь использован, в частности, псевдо-Мефодий), определяет песьеглавцам место на острове Муниция в Северном Океане, куда наезжают жители Германии по торговым делам (*Принц*, 1993, с. 114—115). Уже у Этика появляется новый мотив, который в дальнейшем окажется ограничен двумя ареалами распространения легенды, севером Восточной Европы и Средней Азией: женщины у песьеглавцев отличаются от мужчин. В литературе остров Муниция отождествляется со Скандинавией или, конкретнее, Швецией, а муниципальные кинокефалы — со скандинавскими воинами в песьих масках, но это совсем необязательно. Во-первых, Германия простирается у Этика вплоть до Меотиды (Азовского моря), во вторых, Этик, хотя подчас передает уникальные фактические сведения, сдабривает их немалой толикой откровенной фантазии (ср. *Принц*, 1993, с. 52).

Любопытство к песьеглавцам в девятом веке сменяется чисто практическим интересом. Как в Каролингской империи, так, вслед за ней, и в Византии, это время характеризуется миссионерским импульсом. Ко второй половине века имперская экспансия обострила внимание к вопросу о временных и пространственных границах обитаемого мира и породила идею о том, что завершение миссии и, следовательно, согласно евангельским указаниям, конец света, уже близки (ср: *Чекин*, 1998, с. 13—34).

Встал вопрос и о крещении песьеглавцев. Миссионер-практик должен был знать наверняка, являются ли они людьми и следует ли среди них проповедовать. Для решения этого вопроса гамбургско-бременский архиепископ Римберт привлек авторитетного теолога Ратрамна из Корбье, который решил его в пользу крещения песьеглавцев, признавая их человеческую сущность (*Дюммлер*, 1925, с. 155—157).

Адаму Бременскому, возможно, была знакома переписка Римберта с Ратрамном о кинокефалах, но Адам явно использовал и новые сведения. Новой по сравнению с предшествующей западной традицией у Адама является связь между песьеглавцами и женщинами-воинами, амазонками. Правда, и

https://RodnoVery.ru

античные, и средневековые авторы могли помещать оба диковинных племени поблизости друг от друга, в Скифии или других регионах. Но согласно Адаму, это одно и то же племя: по его описанию, амазонки рожают или очень красивых девочек, или мальчиков-песьеглавцев (*Шмайдлер*, с. 246—247, гл. 4.19). Сообщение Адама поясняет глухое упоминание Этика о том, что женщины песьеглавцев не похожи на мужчин, но опирается на сведения, полученные, по-видимому, через древнерусское посредство.

Сходные сообщения мы встречаем в источниках, появившихся почти двумя столетиями позже в результате миссии папы римского к монголо-татарам (1245—1247), возглавлявшейся Плано Карпини. Текстологические проблемы этих источников и, в особенности, взаимоотношения между первой и второй редакциями карпиниевой «Истории монголов» (Ystoria Mongalorum) и «Донесением о татарах» (Relatio Tartarorum) некоего С. de Bridia, полностью не прояснены. Достоверность второй редакции, созданной в Лионе в 1247 г., вызывала серьезные подозрения вследствие ее явной тенденциозности (ср.: *Ставиский*, 1988а, с. 191—210; *Ставиский*, 1988б, с. 32—40). Согласно наблюдениям Д. Островского, по крайней мере некоторые из дополнений второй редакции не принадлежат ни Карпини, ни какому-либо другому участнику миссии. С еще большим сомнением Островский относится к «Донесению о татарах», оценивая его как версию второй редакции (см.: *Островский*, 1990, с. 522—550).

К сожалению, гипотеза Островского проработана не до конца. Он не пытается выяснить, какие задачи ставили загадочные редакторы и какие дополнительные источники они могли использовать. «Подозрительные» дополнения второй редакции подчас, вопреки Островскому, показывают хорошее знание степи[5], что еще более очевидно в случае «Донесения о татарах». Правда, репутация «Донесения» несколько испорчена в результате того, что оно объединено в рукописи с пресловутой «Картой Винланда», которую большинство исследователей признают подделкой новейшего времени. Однако анализ чернил обоих документов, давший один из серьезных аргументов в пользу позднего происхождения карты, не породил сомнений в отношении «Донесения о татарах». Что касается бумаги списка, то она датируется по водяным знакам ок. 1440 г. (см.: *Уоллис*, 1990, с. 4, 6). Все это не ис-

[5] Так, характерное дополнение об использовании в степных войнах «греческого огня» далеко не столь абсурдно, как это кажется исследователю (*Островский*, 1990, с. 528—529, 540—541). В эпоху Крестовых походов термин применялся не только к огнеметам на вооружении византийского флота. Напротив, чуть ли не любое зажигательное устройство могло быть названо «греческим огнем» (ср. *Хальдон и Байрн*, 1977, с. 97), в том числе, по-видимому, и снаряды, о которых сообщает Киевская летопись под 1184 г. (в войске Кончака был некий мусульманин, стрелявший «живым огнем») и существование которых подтверждено археологическими находками (см.: *ПСРЛ*, т. 2, стб. 634, 6692 г.; *Якубовский*, 1927, с. 69—70). Контекст известия Карпини, в котором появляется упоминание о греческом огне, мифологичен в обеих редакциях (речь идет о сражении татар с легендарным «пресвитером Иоанном»), поэтому не представляется целесообразным гадать, о каком именно типе зажигательного устройства идет речь. Сведения об оружии явно смутные и неточные, но этот факт не исключает возможности, что они были получены именно самим Карпини и именно во время его путешествия к монголам.

https://RodnoVery.ru

ключает возможности, что «Донесение» было подвергнуто переработке перед тем, как в середине XV в. был изготовлен единственный сохранившийся его список. Но оценивая такую возможность, придется ответить на вопрос, зачем кому-либо в тринадцатом, четырнадцатом или пятнадцатом веках понадобилось подделать трактат о монголо-татарах, и кто мог выполнить эту подделку на столь высоком профессиональном уровне? Пока ответ на эти вопросы отсутствует, приходится работать с «Донесением» как с документом, отразившим подлинные впечатления участников миссии Карпини, хотя, вероятно, в некоторых случаях эти впечатления исказившим.

В «Истории монголов» Карпини есть два рассказа о собакоподобных племенах, повстречавшихся монголам во время их завоевательных походов (согласно Пейнтеру, это «дублеты одной и той же легенды», *Пейнтер*, 1965, с. 71, сн. 3). Одно из этих племен обитало на побережье северного океана, севернее самоедов. У них были собачьи морды и копыта как у быков, остальное тело у них было человеческое. Два слова они могли сказать как люди, третье же выходило похожим на собачий лай. В другом племени, описанном Карпини, мужчины были псами, а женщины людьми. В легендах есть, конечно, аутентичное монгольское ядро (в «Донесении о татарах» даются даже монгольские имена стран, населенных собакоподобными племенами: Nochoi Kadzar, «страна собак» и Utsortsolon, «Бычьеногие», или Nochoyterim, «Песьеглавцы»). Ядро это, вероятно, также сложного происхождения, оно включило вариант легенды о походах Александра Македонского, разработанный в несторианской среде (см. *Пейнтер*, с. 70, сн. 2; с. 74, сн. 3). Рассказам как Карпини, так и Адама Бременского о собакоподобных мужчинах и об их женщинах человеческого (а у Адама даже прекрасного) облика можно привести китайские и уйгурские параллели, восходящие в конечном итоге к центральноазиатскому тотемному мифу (см.: *Хольбек*, 1990, стб. 1372—1380; Уайт, 1991)[6].

Но в рассказах Карпини о дальних экспедициях монголов (во второй редакции), как и у Адама, мы встречаем ссылку на русские источники, а именно на достоверные сообщения «русского духовенства и других» (ut nobis in curia Imperatoris per clericos ruthenos et alios qui diu fuerunt inter ipsos firmiter dicebatur, *Вингерт*, 1929, с. 60). Это русское посредничество в развитии легендарных мотивов у Карпини уже было отмечено (*Пейнтер*, с. 44, 49—50). Среди рассказов возможно русского происхождения во второй редакции Плано Карпини и в «Донесении о татарах» мы встречаем, в частности, легенду о северных горах, практически совпадающую с рассказом Гюряты Роговича в статье 1096 г. в «Повести временных лет».

Близ Каспийских гор (за ними, как считали на средневековом Западе, Александр Македонский запер племена гог и магог) войско Чингисхана подошло к магнитной горе, которая притягивала к себе все железное — стрелы, ножи, мечи летели к ней со страшным звоном. Племена, жившие в этой горе, услышали звук железа. Через некоторое время, пробив, согласно Карпини, гору, они вышли наружу. Когда татары вновь побывали в тех же местах в

[6] Возможно, к этому же мифу восходит и знаменитая русская матерная формула, в которой, согласно сообщению Герберштейна, первоначально субъектом выступал пес (ср. *Исаченко*, 1976, с. 362—364; *Успенский*, 1988, с. 197—302).

https://RodnoVery.ru

другой раз и попробовали атаковать горцев, между обеими армиями появилось непроницаемое для взгляда облако. Как отмечает в комментарии издатель «Донесения о татарах», «легенда о магнитной горе часто встречается на востоке, хотя, кажется, нигде больше не объединяется с сюжетом о гоге и магоге и Каспийских горах» (*Пейнтер*, 1965, с. 64—67, комм. 12.5). Рассказ Гюряты Роговича в статье 1096 г. Повести временных лет как раз и представляет собой такое объединение (звон летящего железа в данном случае аналогичен громким крикам, которые слышала югра). Автор «Донесения» называет «брата Бенедикта», участника той же Карпиниевской миссии, как источник рассказа о горе, а Бенедикт услышал его от самих татар, участников кампании, в ходе которой произошло столкновение с горцами. Издатель отмечает, что Карпини ссылается на русских информантов в двух других «особо неправдоподобных» рассказах, «Донесение» же в тех же самых рассказах упоминает в качестве информантов монголо-татар. По заключению издателя, «можно, по-видимому, предположить, что братья одновременно расспрашивали как русских священников, так и монголов» (*Пейнтер*, 1965, с. 44).

Итак, определенный вклад древнерусского духовенства видится в рассказах о встрече монголо-татар и с песьеглавцами, и с обитателями магнитной горы. Точно конкретизировать этот вклад пока невозможно. Но представляется весьма вероятным, что легенды эти развивались в устной культуре «русских клириков» на протяжении всего периода, с тех пор как их впервые зафиксировали Адам Бременский в 1070-х гг. и собеседник Гюряты Роговича в 1118 г.

Легенда о народе мужчин-песьеглавцев и женщин-амазонок, в конечном счете восходящая к центральноазиатскому мифу о прародителе-псе, возможно, появилась на Руси как непосредственный результат контактов с тюркскими народами степи. На формирование легенды могли оказать воздействие и этнографические реалии. К примеру, женщины, которых Адам Бременский определил как амазонок, вероятно, ездили верхом, как и половецкие женщины. Благодаря этому обычаю половчанок отождествляли с амазонками западноевропейцы в XIII—XIV вв., опираясь, по-видимому, на византийскую традицию (ср. известие Гервазия Тильберийского, *Лейбниц*, 1710, с. 764; карту Кариньяно, цит. в: *Моритц*, 1967, с. 50). Возможно, половцы не случайно соседствуют в списке варварских народов с амазонками и во введении к Повести временных лет (*ПСРЛ*, т. 1, стб. 16) и в следующем описании монголо-татарской армии в Continuatio Gestorum Treverorum: «к ним присоединились куманы, амазонки, отступники Христа и отлученные от церкви» (*Беццола*, 1974, с. 101).

Однозначно идентифицировать амазонок Адама и Карпини (как и песьеглавцев) с конкретными народами Восточной Европы, и, в частности, с половцами, нельзя. Но их присутствие в сознании древнерусского духовенства позволяет дополнить те представления о крайнем варварстве и язычестве, о злых и страшных народах северо-востока, на фоне которых и, возможно, под влиянием которых функционировал образ «безбожных измаильтян» — половцев.

https://RodnoVery.ru

4. Половцы и иудеи

Киево-Печерский Патерик, на материале которого выявляется соотношение образа половцев и иудеев, составлялся начиная с первой трети XIII в. и дошел до наших дней во многих списках, самый ранний из которых датируется 1406 г. В 16-м слове Патерика речь идет о Евстратии постнике. Евстратий был захвачен «безбожными агарянами» — половцами, вероятно, во время кульминационного в истории оформления древнерусских отношений к кочевникам набега на Киев 1096 г. Половцы продали Евстратия некоему «жидовину» в Корсунь, т. е. крымский Херсонес, с пятьюдесятью другими пленниками. Евстратий отказался от пищи и питья и призвал к тому же своих товарищей. Из текста можно понять, что «жидовин» пытался принудить пленников к вероотступничеству; вероятно, таковым для Евстратия являлось уже вкушение иудейской пищи. Как бы то ни было, через четырнадцать дней в живых остался один Евстратий, привычный к посту с детства. «Жидовин», который таким образом потерял золото, уплаченное за половецких пленников, пригвоздил Евстратия к кресту. С креста Евстратий предрек иудеям, что им придется дать ответ за пролитую ими христианскую кровь. Разгневанный «жидовин» пронзил Евстратия копьем, и душа мученика вознеслась на небеса на огненной колеснице. В тот же день пророчество Евстратия сбылось. Жители Херсонеса получили послание императора, которое осуждало иудеев, торгующих рабами-христианами, и повелевало таких торговцев изгнать, конфисковав имущество, а их старейшин казнить. «Жидовина» повесили, другие иудейские торговцы были убиты, либо их имущество конфисковано (предполагается, что текст здесь мог быть испорчен), а местные иудеи, быв свидетелями чуду, крестились.

Шестнадцатое и семнадцатое слова связаны в Патерике сюжетно и тематически. В 17-м слове говорится о другом черноризце, Никоне, также захваченном половцами. Никона половцы не продали, но держали у себя, надеясь на богатый выкуп. Однако Никон не соглашался, чтобы его выкупали. Половцы мучили его нещадно три года. Страдания Никона, в том числе пост и угроза распятия, сближают его судьбу с подвигом Евстратия. Однажды Никону было видение: ему явился один из монастырской братии, которого половцы продали иудеям на распятие, и этот брат (вероятно, Евстратий, но здесь именуемый Герасимом) предсказал, что Никон освободится от половецкого плена с Божьей помощью. Никон рассказал своим мучителям об этом видении, проклиная как иудеев, так и нечестивых половцев. И действительно, хотя половцы подрезали ему голени и неотлучно следили за ним, он был чудесным образом перенесен в Киево-Печерский монастырь весь израненный, с тяжелыми оковами на руках и ногах. Позже половец, который охранял Никона, прибыл в Киев заключать мир и увидел Никона в монастыре. Половец решил там и остаться, крестился со своей семьей и принял постриг.

В описании мученичества Евстратия в 16-м слове упоминаются иудейская и христианская Пасха: «Жидовинъ ... съдѣя на нѣм Пасху свою. Наставшу же дьню въскресенiа Христова, поруганiе сътвори святому Еустратiю» (*Абрамович*, 1931, с. 107). Эти упоминания изучались с целью точнее датировать описанные события (в целом исследователи согласны, что оба слова

https://RodnoVery.ru

должны отражать половецкие кампании 1090-х гг., скорее всего набег 1096 г.). Последняя попытка точной датировки была предпринята в статье Г. Литаврина, задачей которой было показать, что 16-е слово является достоверным историческим источником, проливающим свет на русско-херсонские отношения в XI в. Но хронологические рассуждения в статье удивительно шаткие. Литаврин приводит немало косвенных аргументов в поддержку даты казни св. Евстратия, которая сохранилась в церковной традиции, а именно 28 марта 1097 г. В качестве же источника этой традиции Литаврин использует православный календарь на 1993 г. Календарь этот мне увидеть не довелось, но я сомневаюсь, что он адекватно отражает церковную традицию, если он действительно является источником неверной информации Литаврина о том, что христианская Пасха в 1097 г. пришлась на 28 марта (*Литаврин*, 1994, с. 73). На деле пасхальное воскресенье в том году было 5 апреля (*Рюль*, 1897, с. 281).

Настольная книга священнослужителя называет дату 28 марта 1097 г., но содержит более аккуратные формулировки в рассказе о мученичестве св. Евстратия. В ней говорится о времени, когда приближалось Христово Воскресение, во время празднования иудейской Пасхи (*Настольная книга*, 1979, с. 115)[7]. Однако такая попытка осмыслить сведения Патерика также не выдерживает критики, если понимать день св. Евстратия, 28 марта, как дату его распятия[8]. Ведь начало иудейской Пасхи, 14 нисана, соответствовало в 1097 г. 30 марта юлианского календаря (см.: *Малер*, 1916, с. 516). Наконец, есть и более серьезное обстоятельство, лишающее дату 28 марта 1097 г. всякой вероятности как день казни Евстратия. Дело в том, что эта дата приходится на субботу, когда «жидовин» был обязан бездействовать, а не заниматься распятием мученика.

Ранее А. А. Шахматов также пытался датировать мученичество Евстратия, сопоставляя данные Патерика (распятие в день пасхального воскресенья) и день этого святого, 28 марта, и предложил три варианта датировки: 1087, 1092, или 1098 гг. (*Шахматов*, 1908, с. 276, сн. 1). Прочтение текста, которое принимается Литавриным, правда, ставит перед этими датировками дополнительное хронологическое препятствие: согласно этому прочтению, Евстратий мучился на кресте в течение 15 дней (*Литаврин*, 1994, с. 67, 70). Если признавать днем памяти Евстратия день его убиения, то 28 марта вовсе не согласуется с распятием на Пасху (православная Пасха ранее 22 марта быть не может). Однако текст в данном месте не вполне надежен и скорее может означать, что смерть Евстратия от копья приключилась на 15-й день или через 15 дней после начала голодовки (ср. изложение событий: *Настольная книга*. С. 115, и недавний перевод Л. А. Дмитриева в кн.: *БЛДР*, т. 1, с. 367).

---

[7] Эта интерпретация, по-видимому, оказала влияние на гарвардский перевод Киево-Печерского патерика, где «наставшу же дьню» Христова Воскресения переведено неверно, но согласно с Настольной книгой священнослужителя: when the day drew near, а упоминание иудейской Пасхи и вовсе опущено (*Хеппель*, 1989, с. 123).

[8] Не исключено, конечно, что день памяти святого попросту не соответствует дню его убиения, а означает день обретения его мощей либо их последующего переноса в Ближние пещеры Киево-Печерского монастыря (об этих событиях см.: *Настольная книга*, 1976, с. 116).

https://RodnoVery.ru

Но должно ли упоминание иудейской и христианской Пасхи в принципе иметь решающее значение для точной датировки мученичества Евстратия? Ведь и описание распятия, и датировка его Пасхой могли быть добавлены агиографом с целью полнее представить подвиг св. Евстратия как подражание Христу. Он пострадал от тех же людей, таким же образом и в почти в то же самое время (в Пасхальное воскресенье вместо Страстной пятницы): «по писанному въ Еуангеліи, иже сътвориша на Господа нашего Ісус Христа и поругашася ему, тако и сего блаженаго пригвоздиша къ кресту» (*Абрамович*, 1931, с. 107). Стоит в этой связи вспомнить рассказ Патерика о другом киево-печерском монахе, св. Феодосии, который мечтал о похожей кончине — быть убитым иудеями за проповедь о Христе (*Абрамович*, 1931, с. 65).

Признав литературный характер упоминаний иудейской и христианской Пасхи, мы упрощаем и задачу, которую пытаемся решить, увязывая день памяти Евстратия 28 марта с событиями, описанными в Слове 16. Что такое «Пасха своя», которую столь зловеще отпраздновал иудей? Вряд ли это праздник, реально отмечавшийся средневековыми иудеями: его даты христианских писателей интересовали мало. Скорее всего, это день, называвшийся в Византии «законной Пасхой», а на Руси — «Пасха жидом» (см.: *Рюль*, 1897, с. 164; *Пентковский*, 1990, с. 147; *Симонов*, 1993, с. 44, 163), то есть установленный Никейским собором день (первое полнолуние после весеннего равноденствия, условно фиксированного на 21 марта юлианского календаря), первое воскресенье после которого и является Пасхой христианской. Если, судя по тексту Слова, между иудейской и христианской Пасхой была разница в один день, то из предложенных Шахматовым дат подходит 1092 г. («Пасха жидом» 27 марта, христианская Пасха 28 марта). Возможно, именно при сверке с пасхальными таблицами и обрело предание о святом свою хронологическую конкретику.

В одном из наиболее влиятельных текстов по истории антисемитизма 16-е слово вполне правомерно толкуется как религиозный навет и сопоставляется с западноевропейскими рассказами о ритуальных убийствах, якобы совершаемых иудеями (см.: *Трахтенберг*, 1961, с. 129—130, 133). Эти рассказы, начиная с известия о гибели в 1144 г. английского мальчика Уильяма Нориджского, распространились примерно в то же время, когда проходило устную и литературную обработку 16-е слово Патерика, т. е. в XII—XIII вв. Но важно отметить, что в отличие от приводимых Трахтенбергом аналогий в 16-м слове мотив ритуального убийства играет не основную, а вспомогательную роль. Функция упоминаний Пасхи и Воскресения как времени распятия черноризца — не в том, чтобы инспирировать гонения на иудеев, разоблачив иудейские «тайные обряды». Характерно, что слово дает практическую мотивировку, почему «жидовин» решил наказать Евстратия, а именно убытки, которые причинил ему черноризец, подстрекая своих товарищей не пить и не есть: «Видѣв же Жидовинь, яко сій мних вина бысть погыбели злата его, еже на плѣненых вдасть...» (*Абрамович*, 1931, с. 107).

Окончание же слова, крещение иудеев, явно включает мученичество св. Евстратия в историю спасения рода человеческого. Основной урок как 16-го, так и 17-го слов проясняется в послании одного из авторов-составителей Патерика, Симона, епископа Владимирского и Суздальского (1214—1226), к другому, киево-печерскому монаху Поликарпу: благодаря святым мужам

https://RodnoVery.ru

Киево-Печерского монастыря, писал Симон своему духовному сыну Поликарпу, «жидове крестишася» и «половци быша черноризци» (*Абрамович*, 1931, с. 110).

Как мы помним, киевские летописцы признали в половцах сынов Измаиловых, объединив их с тюрками-сельджуками и, соответственно, с кочевыми и мусульманскими предшественниками последних. Классификация половцев как измаильтян ввела их в традиционный круг ассоциаций, среди которых — и связь измаильтян с иудеями[9].

Сопоставление и объединение образа иудеев и измаильтян мотивируется прежде всего их эсхатологической ролью. Племена гог и магог, которым суждено сыграть зловещую роль в конце мира, интерпретировались и как «десять пропавших колен» Израиля, и как измаильтяне, в том числе тюрки (ср. *Андерсон*, 1932, особ. с. 58—86).

На востоке сопоставление иудеев и измаильтян (в данном случае арабов-мусульман) стало актуальным в связи с поисками истоков иконоборческой ереси. На Никейском соборе 787 г. в качестве зачинщика этой ереси был назван некий иудейский чародей по имени Тессараконтапехис («Сорок локтей»). О нем говорилось, что он убедил халифа Йезида II уничтожить христианские иконы в его владениях. Смерть халифа в 724 г. предотвратила осуществление этого плана. Легенда сохранилась в нескольких вариантах (см.: *Старр*, 1933, с. 500—503), один из которых, вместе с характерной формулой «христоборьци жиды и срацины» присутствует в своде канонического права, Рязанской кормчей (СПб., Российская национальная библиотека, F. п. I, 1, л. 378г—379а; список 1284 г. цитируется по картотеке Словаря древнерусского языка XI—XIV вв.). Для славянской традиции особенно важны парадигматические диспуты о вере с иудеями и мусульманами, о которых мы читаем в Житии Константина (Кирилла) и в Сказании о выборе веры князем Владимиром.

Но с самых первых времен христианской экзегезы, с появлением Церкви как Нового Израиля, и сами иудеи, не признавшие Христа, могли восприниматься как символические измаильтяне (ср. «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона). Как объясняет в своем анализе средневековых отношений к исламу Р. Садерн, «в христианском символизме Исаак, сын свободной женщины, является прообразом Христа, а потомки Исаака понимаются как Церковь. Подобным образом Измаил и его потомки осмысляются как иудеи. Таковым было аллегорическое понимание событий, описанных в Бытии. Но в *буквальном* понимании действительными потомками Измаила были сарацины. Многое из того, что было известно об их образе жизни, оправдывало это отождествление. Измаил был изгнан в пустыню — а *те* вышли из пустыни. Измаил был между людьми как дикий осел, и рука его была против всякого. Описание это как нельзя лучше подошло к сарацинам. Измаил был вне закона. Таковыми были и сарацины» (*Садерн*, 1962, с. 16—17).

---

[9] На примере нескольких западноевропейских контекстов эта связь изучена в кн.: *Катлер и Катлер*, 1986. Следует отметить, что главный пафос книги — заключающийся в том, что антисемитизм в Западной Европе в Средние века и Новое время в большой степени был производным от антиисламизма —совершенно неубедителен. См. критику: *Даан*, 1989, с. 370—377, и *Боуман*, 1988, с. 386—388.

https://RodnoVery.ru

Образы половцев и иудеев в Киево-Печерском патерике, основанные на реалиях 1090-х гг., вместе с тем влились в особую книжную традицию, поддержав и укоренив ее на восточнославянской почве, а именно традицию сопоставления измаильтян и иудеев. Роль половцев как заклятых врагов христианства была усилена их связью с иудеями. Крещение обоих народов, согласно 16-му и 17-му словам Патерика, является высочайшим торжеством христианства. Вопрос о конкретной миссионерской работе среди половцев и тем более иудеев пока, правда, на Руси не ставится: речь идет о чудесном обращении, на которое были способны лишь великие святые мужи прошлого.

5. Половцы и татары

Когда татары[10] впервые вторглись в русские земли в 1223 г., появились различные гипотезы об их происхождении. Гипотезы эти отразились в близких вариантах летописной статьи о битве на Калке, которые представлены в Новгородской первой летописи и в Лаврентьевской летописи (в то время редактировавшейся в Ростове). Считается, что оба варианта восходят в конечном итоге к южному источнику (или источникам), хотя вопрос о конкретных путях развития и распространения летописной статьи остается дискуссионным (*Пашуто*, 1950, особ. с. 39—43; *Феннел*, 1980, с. 18—31; литература также в: *Буланин*, 1987, с. 346—348).

В отличие от автора статьи 1096 г., свидетели первого появления татар не делают определенного выбора в пользу той или иной гипотезы о происхождении ранее не известного им народа. «...По грѣхомъ нашимъ, придоша языци незнаеми, их же добрѣ никто же не вѣсть, кто суть и отколе изидоша, и что языкъ ихъ, и котораго племене суть, и что вѣра ихъ; а зовуть я татары, а инии глаголють таурмены (таумены), а друзии печенѣзи; инии же глаголють, яко се суть, о них же Мефодии, Патомьскыи епископъ, съвѣдѣтельствуеть, яко си суть ишли ис пустыня Етриевьскыя (Етриевьскы), суще межи въстокомь и сѣверомъ. Тако бо Мефодии глаголеть, яко скончанию врѣменъ явитися тѣмъ, яже загна Гедеонъ, и поплѣнять всю землю от въстокъ до Ефранта и от Тигръ до Поньскаго (Понетьскаго) моря, кромѣ Ефиопия. Богъ единъ вѣсть, кто суть и отколѣ изидоша; прѣмудрии мужи вѣдять я добрѣ, кто книгы разумѣеть; мы же ихъ не вѣмы, кто суть; нъ сде выписахомъ о нихъ памяти ради рускыхъ князь и бѣды, яже бысть от нихъ имъ» (*НПЛ*, с. 61—62, 6732 г.; ономастические варианты в скобках согласно *ПСРЛ*, т. 1, стб. 445—446, 6731 г.).

Татарам подбираются идентификации с разными племенами измаильтян, о которых говорилось в статье 1096 г. Повести временных лет: одни говорят, что это туркоманы (т. е., в терминологии 1096 г., сельджуки), другие — что это печенеги, третьи — что это измаильтяне в их эсхатологическом проявлении, которые, по Мефодию Патарскому, должны явиться в конце света. Но пока что никто не отождествляет татар с основным для Руси племенем изма-

[10] Используем этот этноним согласно словоупотреблению древнерусских источников.

https://RodnoVery.ru

ильтян, половцами, так как стало известно, что сами половцы сильно пострадали от татарского нашествия. О этом летописец говорит, продолжая свой рассказ о татарах: «Слышахомъ бо, яко многы страны поплѣниша, ясы, обезы, касогы и половьчь безбожьныхъ множьство избиша... много бо зла створиша ти оканьнии половчи Русьскои земли, того ради всемилостивыи богъ хотя погубити безбожныя сыны Измаиловы куманы, яко да отмьстять кръвь крестьянску, еже и бысть над ними безаконьными. Придоша бо ти таурмени (Таурмению) всю страну Куманьску и придоша близъ Руси, идеже зоветься вал Половьчьскы» (см.: Там же).

Итак, новые враги — не только казнь Божия Руси и русским князьям. Они явились и в наказание половцам за то зло, которое те причинили Русской земле. Остатки половцев, под водительством Котяна, тестя Галицкого князя Мстислава, пришли в Галич со многими дарами, жеребцами и верблюдами, быками и девушками, и просили у Мстислава и других князей помощи. Как только был заключен русско-половецкий союз, татары попытались его разрушить, уверяя, что половцы входят в их сферу интересов, являются их слугами и конюхами, и что сами они, татары, явились как божественное воздаяние за грехи поганых половцев. Это отношение татар к половцам подтверждается письмом татарского хана (по-видимому, Батыя) венгерскому королю, где хан жалуется, что король взял его слуг половцев под свою защиту (*Аннинский*, 1940, с. 107). Русские князья татарских послов не послушали, а казнили. Новгородский и ростовский летописцы это странное и вероломное обхождение с посольством прямо не оценивают, но их отношение к союзникам ясно из последующего рассказа о предательском поведении как самих половцев, так и буферного тюркского племени, бродников.

Новгородская первая летопись старшего извода завершает описание татарской победы на Калке так же, как статья была начата, утверждением о неясном происхождении новых пришельцев. «Татари же възвратишася от рѣкы Днѣпря; и не съвѣдаемъ, откуду суть пришли и кдѣ ся дѣша опять: богь вѣсть, отколе приде на нас за грѣхы наша» (*НПЛ*, с. 63, 6732 г.). Галицкая летопись оказалась более осведомленной в татарских делах. Не ссылаясь на пророчества псевдо-Мефодия, автор соответствующей летописной статьи без всякого колебания распознал в татарах моавитян (упоминаемый в Библии народ, с которым, как мы помним, в 1096 г. отождествлялись хвалисы). «Приде неслыханая рать, безбожнии моавитяне, рекомыи татаръве, придоша на землю Половецькую» (*ПСРЛ*, т. 2, стб. 740, 6732 г.). В конце рассказа о татарском набеге летописец дает точное направление, в котором они отправились после победы — земля восточная, где они напали на «землю Таногустьску и на ины страны» и где был убит Чингисхан (*ПСРЛ*, т. 2, стб. 745, 6732 г.). Однако позднее летопись применит к татарам имя безбожных измаильтян, описывая поход Батыя 1237 г., по-видимому, согласно киевскому источнику (*ПСРЛ*, т. 2, стб. 778, 6745 г.).

Подробное рассмотрение образа татар, эволюционировавшего в памятниках древнерусской письменности, остается за рамками настоящей работы (ср. недавние исследования: *Гальперин*, 1985; *Кучкин*, 1990, с. 15—69; *Островский*, 1998). Ограничимся особенно характерными разнородными примерами из Новгородской первой летописи старшего извода. Когда татары вернулись в 1237 г. с ханом Батыем во главе, было их множество, как саранчи (*НПЛ*,

https://RodnoVery.ru

с. 74). В культуре, сосредоточенной на Библии, сравнение с саранчой — это прежде всего напоминание о восьмой казни египетской, когда восточный ветер нанес саранчу в великом множестве (Исх. 10, 13—15), то есть об одной из архетипических «казней Божих», о небесном воздаянии и предупреждении грешникам, что, согласно летописям, составляло основной смысл кочевнических набегов. Так описываются набеги кочевников и в Библии, тех «мадианитян, и амалекитян, и жителей востока», которые приходили на Израиль со скотом и с шатрами во множестве, как саранча, потому что израильтяне делали зло пред очами Господа (Суд. 6, 1—6).

Между 1237 и 1240 гг. многие русские земли были разорены. В Новгородской первой летописи описание татарских злодеяний в Рязани, в Северо-Восточной Руси и на юге Новгородской земли ужасает, и негативные определения татар кажутся вполне заслуженными. Поэтому неожиданным диссонансом звучит спокойный тон, вскоре принятый в летописи. После описания великой победы над немцами и чудью летописец извещает, как в 1242 г. князь Ярослав Всеволодович отправился в Орду к Батыю по вызову этого «царя» (НПЛ, с. 79, 6750 г.). Большинство последующих упоминаний татар лишены негативной окраски и свидетельствуют о наступлении нового миропорядка, о возникновении новой иерархии, во главе которой стоит татарский царь. Этот миропорядок оказался вполне приемлем. Ведь именно присутствие в Новгороде великого баскака Владимирского Амрагана помогло новгородцам заключить мир с немцами на выгодных условиях (*НПЛ*, с. 88, 6777 г.).

Но когда отношения с татарами обостряются, к ним начинает применяться традиционная модель восприятия «сынов Измаиловых». В 1258 г. новгородский простой люд восстал против татарских сборщиков податей, Беркая и Касачика, несмотря на покровительство, которое оказывал им Александр Невский. Как и нашествия кочевников в старые времена, событие было предзнаменовано неким зловещим знаком на Луне.

Симпатии рассказчика в этом гражданском несогласии на стороне новгородцев. Действия князя оцениваются нейтрально, его бояр — более критически. Татары же — явные злодеи. Как и половцы во введении к Повести временных лет, «оканьнии» татары резко противопоставлены христианам («[домы] христьяньскыя»), названы сыроядцами и сравнены с дикими зверями (звѣри дивияя), которых Бог за наши грехи привел «ис пустыня» чтобы пожирать плоть сильных мира сего и пить боярскую кровь (*НПЛ*, с. 82—83, 6767 г.).

Первоначальные идеи об измаильтянском происхождении татар, зафиксированные новгородским и ростовским летописцами, тем временем нашли дорогу на Запад. Одним из посредников был венгерский доминиканец Юлиан. Во второе из двух своих путешествий в «Великую Венгрию» на Урале он смог дойти лишь до Северо-Восточной Руси, где и провел, по-видимому, зиму 1237—1238 гг., собирая сведения о татарах. Некоторые из этих сведений ему предоставило некое русское духовное лицо (quidam clericus Ruthenorum), снабдившее его, в частности, выписками из библейской Книги судей (гл. 6—8). Согласно выводу, сделанному Юлианом с помощью ученого консультанта, татар следовало признать мадианитянами, которых изгнал Гедеон и которые отождествлялись, согласно псевдо-Мефодию, с измаильтянами. Позже они

https://RodnoVery.ru

поселились на некоей реке Тартар и взяли себе имя «тартары» (см.: *Аннинский*, 1940, с. 101, 108). Свидетельство Юлиана включает ученое упоминание реки Гозанской, на которую были выселены колена Рувимово и Гадово и полуколено Манассии (1 Пар 5, 26).

Еще одним посредником, благодаря которому «этнографические» идеи древнерусского духовенства отразились в западной литературе, был «русский архиепископ Петр», свидетельствовавший о татарах перед папой и кардиналами в 1245 г. в Лионе[11]. Согласно варианту этого сообщения, сохраненному в «Великой хронике» Матвея Парижского, татары были мадианитянами, бежавшими от Гедеона в дальние области востока и севера и поселившимися в страшной пустыне Этрев (Etreu). Отмечаем тот же характерный сдвиг местоположения пустыни, знакомый нам по статье 1096 г. Другой вариант, в Бертонских анналах, о пустыне умалчивает, сообщая лишь о побеге мадианитян в дальние области востока (см.: *Матузова*, 1979, с. 124—126, 178—180; *Беццола*, 1974, с. 43—45, 101—102).

Распространились «этнографические» идеи древнерусского духовенства, по-видимому, широко. Исследователь легенды о гоге и магоге видит влияние тех же идей, которые отразились в русской летописи, и у поэта Рудольфа Эмского, отождествлявшего мадианитян как с гогом и магогом, так и с татарами. Рудольф вряд ли мог непосредственно пользоваться русскими источниками, но «идея носилась в то время в воздухе» (ср. *Андерсон*, 1932, с. 78—81, особ. с. 78—79). Воздействие эсхатологической интерпретации половецких и татарских набегов различимо и в скандинавских источниках середины XIII в. К северо-востоку от Киева локализованы «блуждающие» народы на древнеисландской карте (*Мельникова*, 1986, с. 103—112). Географическое сочинение, озаглавленное Е. А. Мельниковой «Описание Земли II», помещает земли татар к северу от Руси (*Мельникова*, 1986, с. 87; «север» в скандинавской системе ориентации может означать и северо-восток, ср. объяснения: *Вейбулл*, 1928; *Джаксон*, 1994, с. 54—64).

Итак, образ татар формировался на базе традиционных древнерусских восприятий половцев-измаильтян. Как и в случае с половцами, уровень враждебности менялся в зависимости от времени, региона и конкретных политических союзов, иногда уступая место более дружественным чувствам. Но традиционная и в целом негативная основа, по-видимому, не исчезала. Это стандартная ситуация на пограничье культур, которая была неоднократно описана в историографии последних лет. Например, мобильность и взаимопроникновение элит на франко-датском пограничье девятого века находится в видимом противоречии со стремлением письменных источников подчеркнуть разницу между христианской территорией Империи и языческой Данией (см.: *Вуд*, 1987, с. 51—52).

Идея о половецко-татарской преемственности соответствовала и узко понимаемой «этнической» реальности, так как Золотая Орда была заселена в основном потомками половцев, того же народа, с которым Русь воевала с

[11] Этот человек предположительно идентифицируется с Петром Акеровичем, настоятелем киевского монастыря св. Спаса. См. *Пашуто*, 1950, с. 57—67, где сделана попытка воссоздать общий киевский источник как свидетельства Петра, так и сообщения новгородской летописи.

https://RodnoVery.ru

1061 г. (см. *Егоров*, 1985, с. 155—156). Но что еще важнее, идея эта в свое время органично вписалась в контекст историографической схемы переноса власти из Киева в Москву: доставшееся Москве киевское наследство включало и врагов Киева[12].

Освобождение из-под власти Золотой Орды и дальнейшие войны с татарскими ханствами и Турцией продолжали укреплять идею преемственности в русско-тюркских отношениях[13] Московские источники XVI—XVII вв. даже используют этнонимы «печенеги» и «половцы» как синонимичные татарам (см., например, тексты в: *Повести*, 1959, с. 35, 51—53, 176—177; о близости определений «татарский» и «половецкий» в XVI в. ср. *Ковтун*, 1963, с. 325). В степных кочевниках видели своего рода «прототатар», и предпосылки политической ситуации нового времени искали в событиях времен Киевской Руси. История отношений древнерусских княжеств с половцами стала важным компонентом в историософских конструктах, определяя место Руси между Востоком и Западом, христианством и исламом, славянским и тюркским «мирами», лесом и степью.

Роль, отведенная средневековой эсхатологической этнографией измаильтянам, была столь устойчивой, что никакие временные политические соображения или симпатии отдельных князей не смогли внести коррективы в восприятие степных кочевников. Эта роль особенно проявлялась во время военных столкновений и, в частности, была подтверждена половецким набегом на Киево-Печерский монастырь в 1096 г. и татарским наступлением 1223 г. Образ половцев сперва развивался на основе традиционных представлений об измаильтянах и народах северо-востока; затем уже сам этот образ приобрел функцию традиционного стереотипа, пригодного для описания новых реалий и новых врагов.

Литература

Абрамович, 1931 — *Абрамович Д. И.* Киево-Печерський Патерик (Вступ. Текст. Примітки). Київ, 1931. Репр. Київ, 1991.

---

[12] Есть основания полагать, что элементы стереотипа безбожных измаильтян задолго до татарского нашествия переносились с половцев на волжских болгар (вопреки этнографическим рассуждениям статьи 1096 г.). В Повести о убиении Андрея Боголюбского болгары объединяются с иудеями в одной формуле, «болгарѣ и жидовѣ и вся погань», как объект христианизации (*ПСРЛ*, т. 2, стб. 591, 6683 г.), а в Сказании о победе над волжскими болгарами 1164 года и празднике 1 августа они непосредственно сопоставляются с сарацинами (о борьбе с болгарами в контексте предполагаемой для эпохи Андрея Боголюбского идеологии переноса власти из Киева во Владимир см. *Гурвиц*, 1980, с. 48—49, 90—91). Ср., однако, попытку увидеть в тексте Сказания о победе над волжскими болгарами отражение идеологических забот конца XIV в. (*Плюханова*, 1992, с. 80—83).

[13] Этноним «тюрки» в применении к степным врагам Руси описывает скорее потенциальную, чем реальную ситуацию. С лингвистической точки зрения кочевые государства средневековья включали тюркские, иранские, финно-угорские и другие компоненты, но тюркизация была наиболее явно выраженной тенденцией. См.: *Голъден*, 1992, с. 12—13.

https://RodnoVery.ru

Алексеев, 1941 — *Алексеев М. П.* Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей XIII-XVII вв. 2-е изд. Иркутск, 1941.

Алешковский, 1971 — *Алешковский М. Х.* Повесть временных лет. Судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971.

Андерсон, 1932 — *Anderson A. R.* Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations. Cambridge, Mass., 1932.

Аннинский, 1940 — *Аннинский С. А.* Известия венгерских миссионеров XIII—XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. 1940. Т. 3.

Баранкова, 1973 — *Баранкова Г. С.* К текстологическому и лингвистическому изучению «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского // Восточнославянские языки. Источники для их изучения. М., 1973.

Бенешевич, 1906 — *Бенешевич В. Н.* Древне-славянская кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906.

Беццола, 1974 — *Bezzola G. A.* Die Mongolen in abendländischer Sicht [1220—1270]: Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen. Bern; Munchen, 1974.

БЛДР, т. 4. — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4.

Боуман, 1988 — *Bowman S.* Рецензия на кн.: Катлер и Катлер, 1986 // Speculum. 1988. Vol. 63.

фон ден Бринкен, 1968 — *von den Brincken A.-D.* Mappa mundi und Chronographia: Studien zur «Imago mundi» des abendländischen Mittelalters // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 1968. Bd. 24.

Буланин, 1987 — *Буланин Д. М.* Повесть о битве на Калке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1.

Вейбулл, 1928 — *Weibull L.* De gamle nordbornas väderstrecksbegrepp // Scandia. 1928. B. 1.

Вуд, 1987 — *Wood I.* Christians and Pagans in Ninth-Century Scandinavia // The Christianization of Scandinavia / Ed. Birgit Sawyer a.o. Alingsås, 1987.

ван ден Вингерт, 1929 — Sinica Franciscana / Ed. P.A. van den Wyngaert. Quaracchi; Firenze, 1929. T. 1.

Гальперин, 1985 — *Halperin C. J.* The Tatar Yoke. Columbus, Ohio, 1985.

Гольден, 1992 — *Golden P. B.* An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East. Wiesbaden, 1992.

Гурвиц, 1980 — *Hurwitz E. S.* Prince Andrej Bogoljubskij: The Man and the Myth. Firenze, 1980 [Studia historica et philologica. T. 12. Sectio slavica. T. 4].

Даль, 1882 — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Спб.; М., 1882. Т. 3.

Даан, 1989 — *Dahan G.* Рецензия на кн.: Катлер и Катлер, 1986 // The Jewish Quarterly Review. 1989. Vol. 79.

Данилевский, 1995 — *Данилевский И. Н.* Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1995. № 5.

Джаксон, 1994 — *Джаксон Т. Н.* Ориентационные принципы организации пространства в картине мира средневекового скандинава // Одиссей. 1994 г. М., 1994.

Добродомов, 1978 — *Добрододомов И. Г.* О половецких этнонимах в древнерусской литературе // Тюркологический сборник. 1975 г. М., 1978.

https://RodnoVery.ru

Дюммлер, 1925 — Epistolae variorum / Ed. E. Dümmler. Berlin 1925. [Monumenta Germaniae historica. Epistolae. T. 6. Epistolae Karolini aevi. T. 4].

Егоров, 1985 — *Егоров В. Л.* Историческая география Золотой Орды XIII-XIV вв. М., 1985

Исаченко, 1976 — *Isačenko A. V.* Un juron russe du XVIe siècle // A.V. Isačenko. Opera selecta. München, 1976.

Истрин, 1897 — *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. М., 1897.

Каппелер, 1986 — *Kappeler A.* Ethnische Abgrenzung: Bemerkungen zur Ostslavischen Terminologie des Mittelalters // Geschichte Altrusslands in der Begriffswelt ihrer Quellen / Hrsg. U. Halbach, H. Hecker, A. Kappeler. Stuttgart, 1986. [Quellen und Studien zur Geschichte des Östlichen Europa. Bd. 26].

Катлер и Катлер, 1986 — *Cutler A., Cutler H. E.* The Jew As Ally of the Muslim. Notre Dame, Indiana, 1986.

Ковтун, 1963 — *Ковтун Л. С.* Русская лексикография эпохи средневековья. М.; Л., 1963.

Кросс, 1929 — *Cross S. H.* The Earliest Allusion in Slavic Literature to the *Revelations* of Pseudo-Methodius// Speculum. 1929. Vol. 4.

Курлаев, 1997 — *Курлаев Е. А.* Летописная «югра»: исчезнувшее имя или исчезнувший народ? // Уральский исторический вестник. № 4. Урал в системе культурных и хозяйственных связей в древности и средневековье. Екатеринбург, 1997.

Кучкин, 1990 — *Кучкин В. А.* Монголо-татарское иго в освещении древнерусских книжников (XIII — первая четверть XIV в.) // Русская культура в условиях иноземных нашествий и войн. X-начало XX в. Сб. научных трудов. М., 1990. Т. 1.

Лаурдас, 1959 — *Laourdas B.* Photiou Homiliai. Thessalonike, 1959.

Лейбниц, 1710 — *Gervasius Tilberiensis.* Otia Imperialia // Scriptores rerum Brunsvicensium / Ed. G. G. Leibnitius. Hanoverae, 1710. T. 2.

Литаврин, 1994 — *Литаврин Г. Г.* Киево-Печерский патерик о работорговцах-иудеях в Херсоне и о мученичестве Евстратия Постника // Славяне и их соседи. Вып. 5. Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века — новое время. М., 1994.

Лихачев, 1947 — *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947.

Мавродина, 1983 — *Мавродина Р. М.* Киевская Русь и кочевники (печенеги, торки, половцы): Историографический очерк. Л., 1983.

Малер, 1916 — *Mahler E.* Handbuch der Judischen Chronologie. Leipzig, 1916.

Матузова, 1979 — *Матузова В. И.* Английские средневековые источники IX—XIII вв. М., 1979.

Мельникова, 1986 — *Мельникова Е. А.* Древнескандинавские географические сочинения. М., 1986.

Моравчик, 1958 — *Moravcsik G.* Byzantinoturcica. Berlin, 1958.

Моритц, 1967 — *Moritz E.* Die Entwickelung des Kartenbildes der Nord- und Ostseeländer bis auf Merkator. Mit besonderer Berücksichtigung Deutschlands. Amsterdam, 1967.

https://RodnoVery.ru

Настольная книга, 1976 — Настольная книга священнослужителя. Т. 3. Месяцеслов (март-август). М., 1979.

Никольский, 1930 — *Никольский Н. К.* Повесть временных лет, как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании. Л., 1930.

НПЛ — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.

Озерковский, 1836 — *Озерковский Я.* Плавание по Белому морю и Соловецкий монастырь. СПб., 1836.

Островский, 1990 — *Ostrowski D. G.* Second-Redaction Additions in Carpini's *Ystoria Mongalorum* // Harvard Ukrainian Studies. 1990. Vol. 14.

Островский, 1998 — *Ostrowski D. G.* Muscovy and the Mongols: Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304—1589. Cambridge, New York, 1998.

Панченко, 1980 — *Панченко А. М.* Литература второй половины XVII века // История русской литературы X—XVII веков. М., 1980.

Пашуто, 1950 — *Пашуто В. Т.* Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950.

Пашуто, 1965 — *Пашуто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1965.

Пейнтер, 1965 — *Painter G. D.* The Tartar Relation. The Vinland Map and the Tartar Relation / Ed. T. E. Marston, R. A. Skelton, G. D. Painter. New Haven, London, 1965.

Пентковский, 1990 — *Пентковский А. М.* Календарные таблицы в русских рукописях XIV—XVI вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. М., 1990. Вып. 3.

Плюханова, 1992 — *Плюханова М. Б.* Композиция Покрова Богородицы в политическом самосознании Московского царства // Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992.

Повести, 1959 — Повести о Куликовской битве. М., 1959.

Поппэ, 1974 — *Поппэ А. В.* К вопросу об ультрамартовском стиле в «Повести временных лет» // История СССР. 1974. № 4.

Принц, 1993 — Die Kosmographie des Aethicus / Hrsg. O. Prinz. München, 1993 [Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittellalters. Bd. 14].

Приселков, 1940 — *Приселков М. Д.* История русского летописания XI-XV вв. Л., 1940.

ПСРЛ, т. 1. — Лаврентьевская летопись. (Полное собрание русских летописей. Том первый). М., 1997.

ПСРЛ, т. 2. — Ипатьевская летопись. (Полное собрание русских летописей. Том второй). М., 1998.

Рюль, 1897 — *F. Rühl.* Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit. Berlin, 1897.

Садерн, 1962 — *Southern R. W.* Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge, Mass., 1962.

Свердлов, 1989 — Латиноязычные источники по истории Древней Руси: Германия, IX — первая половина XII в. / Сост. М. Б. Свердлов. М.; Л., 1989.

Сендерович, 1994 — *Сендерович С.* Начало восточнославянской историографии с культурологической точки зрения // Jews and Slavs / Ed. W. Moskovich a.o. Jerusalem, 1994. Vol. 2.

https://RodnoVery.ru

Симонов, 1993 — *Симонов Р. А.* Древнерусская книжность (в свете новейших источников календарно-арифметического характера). М., 1993.

Скржинская, 1985 — *Скржинская Е. Ч.* Половцы: Опыт исторического истолкования этникона // Византийский временник. 1986. Т. 46.

Срезневский, 1867 — *Срезневский И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1867. [Сборник статей, читанных в отделении русского языка и словесности Имп. Академии наук. Т. 1, № 8].

Ставиский, 1988а — *Ставиский В. И.* К анализу известий о Руси в «Истории монгалов» Плано Карпини в свете ее археографической традиции // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1986 год. М., 1988.

Ставиский, 1988б — *Стависький В. І.* Відомості про Русь з «Історії монголів» Плано Карпіні // Український історичний журнал. 1988. № 6.

Старр, 1933 — *Starr J.* An Iconodulic Legend, and Its Historical Basis // Speculum. 1933. Vol. 8.

Тернуолд, 1932 — *Thurnwald R.* Economics in Primitive Communities. Oxford, 1932 (repr. 1965).

Тиандер, 1906 — *Тиандер К.* Поездки скандинавов в Белое море. СПб., 1906.

Трахтенберг, 1961 — *Trachtenberg J.* The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modem Antisemitism. Cleveland; New York, 1961.

Уайт, 1991 — *White D. G.* Myths of the Dog-man. Chicago; London, 1991.

Уоллис, 1990 — *Wallis H.* The Vinland Map: Fake, Forgery or jeu d'esprit? // The Map Collector. 1990. Vol. 53.

Успенский, 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Успенский, 1988 — *Успенский Б. А.* Религиозно-мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии (семантика русского мата в историческом освещении) // Semiotics and the History of Culture. In Honor of Jurij Lotman. Studies in Russian / Ed. M. Halle a.o. Columbus, Ohio, 1988.

Феннел, 1980 — *Fennell J.* The Tatar Invasion of 1223: Source Problems // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1980. Bd. 27.

Хазанов, 1994 — *Khazanov A. M.* Nomads and the Outside World / Trans. J. Crookenden. 2nd ed. Madison; London, 1994.

Хальдон и Байрн, 1977 — *Haldon J., Byrne M.* A Possible Solution to the Problem of Greek Fire // Byzantinische Zeitschrift. 1977. Bd. 70.

Хеппель, 1989 — The Paterik of the Kievan Caves Monastery / Trans. M. Heppell. Cambridge, Massachusetts, 1989. [Harvard Library of Early Ukrainian literature. English translations, v. 1.]

Хольбек, 1990 — *Holbek B.* Hundsköpfige // Enzyklopädie des Märchens. Berlin, New York, 1990. Bd. 6.

Чекин, 1998 — *Chekin L. S.* Christian of Stavelot and the Conversion of Gog and Magog: A Study of the Ninth-Century Reference to Judaism Among the Khazars // Russia Mediaevalis. 1997. Vol. 9.1. P. 13—34.

Черепнин, 1941 — *Черепнин Л. В.* Летописец Даниила Галицкого // Исторические записки. 1941. Т. 12.

https://RodnoVery.ru

Чолова, 1988 — *Чолова Ц.* Естественонаучните знания в средновековна България. София, 1988.

Шахматов, 1908 — *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.

Шепард, 1974 — *Shepard J.* Another New England? Anglo-Saxon Settlement on the Black Sea // Byzantine Studies. 1974. Vol. 1.

Шляпкин, 1881 — *Шлянкин И. А.* Русское поучение XI в. о перенесении мощей Николая Чудотворца и его отношение к западным источникам. СПб., 1881. [Памятники древней письменности. Вып. 19].

Шмайдлер, 1917 — Adam von Bremen. Hamburgische Kirchengeschichte. 3. Ausg. / Hrsg. B. Schmeidler. Hannover; Leipzig, 1917.

Якубовский, 1927 — *Якубовский А. Ю.* Рассказ Ибн ал-Биби о походе малоазийских турок на Судак, половцев и русских в начале XIII в. // Византийский временник. 1927. Т. 25.

Первое издание: Л. С. Чекин. Безбожные сыны Измаиловы. Половцы и другие народы степи в древнерусской книжной культуре. — The Godless Ishmaelites: The Image of the Steppe in Eleventh-Thirteenth-Century Rus' // Russian History. 1992. Vol. 19. P. 9—28. При переводе внесены исправления и дополнения. Разд. 4 расширен на основе статьи: Turks, Jews, and the Saints of the Kievan Caves Monastery // Jews and Slavs / Ed. W. Moskovich, S. Schwarzband, A. Alekseev. Jerusalem, 1995. Vol. 3. P. 127—134.

https://RodnoVery.ru

Б. Н. Флоря

У истоков конфессионального раскола славянского мира

(Древняя Русь и ее западные соседи в XIII веке)

1054 год — дата раскола между главными христианскими церквами Средневековья — события, последствия которого наложили свой отпечаток и на многие стороны жизни общества, и на самые пути развития средневековой европейской цивилизации. Особо значительным по своим последствиям оказался этот раскол для Восточной Европы (да и не только средневековой), так как именно по ее территории прошла одна из главных линий раздела, по обеим сторонам которой оказались, в частности, близкородственные, развивавшиеся в сходных исторических условиях народы.

Однако в 1054 г. произошел раскол между Римом и Константинополем, а не между Русью и ее западными соседями, которые разошлись гораздо позднее и в иных исторических условиях. Хотя в XI—XII вв. и на Руси, и в странах Центральной Европы была известна полемическая литература, появившаяся после разрыва церковного общения между Римом и Константинополем, и здесь в церковной среде возникали аналогичные памятники, между этими странами продолжали сохраняться разнообразные связи, в том числе, что следует особенно подчеркнуть, в сфере сакрального искусства. О наличии контактов в правящей светской среде говорят заключавшиеся вопреки предостережениям церковных иерархов многочисленные брачные союзы между представителями княжеских династий и отсутствие в исторических, более тесно связанных с интересами светской среды, памятниках специальных выпадов по адресу «иноверцев». Наоборот, например, в древнерусской Ипатьевской летописи можно обнаружить одобрительные высказывания и о немецких рыцарях — участниках III крестового похода, и о чудодейственной силе венгерского «креста св. Стефана»[1].

Положение изменилось в XIII в. Сразу следует отметить, что вплоть до 30-х гг. XIII в. в этих отношениях не произошло по-настоящему серьезных

---

[1] Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). М., 1962, т. II, стб. 452—454, 667—668. Подробнее о взаимоотношениях Древней Руси и ее западных соседей в XI—XII вв. см.: *А. И. Рогов.* Отражение в идеологической жизни славян разделения церквей в 1054 г. (XI—XII вв.) // Studia balcanica. София, 1991, t. 20.

https://RodnoVery.ru

изменений. Не стал в них поворотной датой и 1204 г., когда Константинополь взяли крестоносцы «латиняне». Хотя на Руси было, конечно, известно о насилиях «фрягов» в Цареграде[2], здесь их не ассоциировали с западными соседями, не принимавшими участия в событиях. Однако это событие все же имело важные последствия для изменений в отношениях между западными и восточными славянами. Именно после взятия Константинополя в политике папства усилилось стремление к распространению своей веры с помощью силового давления и тогда же, в раннем XIII в., создались благоприятные условия для воздействия папства в этом плане на политику центральноевропейских стран. Именно в это время сильно возрос идейный и политический вес церкви в польском, чешском и венгерском обществе и одновременно резко усилились связи местных церквей с Римом.

Последствия перемен сказались не сразу. Во многом это объясняется тем, что в раннем XIII в. внимание курии было прежде всего поглощено конфликтом, развернувшимся вокруг Константинополя в Средиземноморье, а Русь находилась на далекой периферии этого конфликта[3]. Папская курия стада серьезно интересоваться Русью лишь в 20-х гг. XIII в. в связи с событиями в Прибалтике, где находившийся под защитой курии Орден меченосцев вторгся в традиционную сферу влияния русских княжеств. Однако в борьбе за власть над язычниками восточной Прибалтики ни новгородская, ни, что важно отметить, первоначально и немецкая сторона не старалась обосновать свое право на господство в религиозных обвинениях в адрес другой стороны. Для немецкого хрониста Генриха Латвийского право немецких крестоносцев на власть обосновывались прежде всего тем, что «русская церковь» — «русская мать» не занималась обращением в христианство находившихся под властью Новгорода язычников[4]. Наряду с конфликтными ситуациями мы встречаемся и с проявлением заинтересованности обеих сторон в сотрудничестве против общего врага — литовцев[5]. Нельзя сказать, чтобы в раннем XIII в. лица, стоявшие во главе католического мира, император и папа, побуждали немецких крестоносцев к наступлению на Русь. Когда в 1220 г. епископ рижский Альберт посетил Рим, император Фридрих II «уговаривал (его) держаться мира и дружбы с датчанами и русскими» и епископ уехал, «не получив никакого утешения ни от верховного первосвящен-

---

[2] См. рассказ о взятии Царьграда в Новгородской I летописи: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов (далее — НПЛ). М.; Л., 1950, с. 46—49. Стоит отметить, что, по мнению летописца, крестоносцы действовали «цесарева веленья забывша и папина», так как папа и император Филипп Швабский послали их не завоевывать Константинополь, а воевать против мусульман.

[3] В обширной переписке папы Иннокентия III (ум. в 1216 г.) можно отметить лишь один документ, касающийся Руси.

[4] *Генрих Латвийский*. Хроника Ливонии. М.; Л., 1938, с. 225. Впрочем, подобные обвинения выдвигались им и по адресу датчан (с. 217—218). В этом сочинении русские не называются ни «еретиками», ни «схизматиками», хотя хронист знает о существовании различий между их верой и верой «латинян».

[5] Так, в 1212 г. на встрече полоцкого князя Владимира с рижским епископом Альбертом был заключен «вечный мир против литовцев и других язычников». *Генрих Латвийский*. Хроника..., с. 141.

https://RodnoVery.ru

ника, ни от императора»[6]. Немногие сохранившиеся папские буллы того времени, в которых речь идет о «Руси» или «русских», говорят об отсутствии у курии какой-либо определенной линии по отношению к Руси и ее слабом знании сложившейся в данном регионе ситуации[7].

Положение изменилось в конце 20-х — начале 30-х гг. XIII в. Именно в это время в документах, направленных из Ватикана католическим соседям Новгорода, русские были названы «неверными», «врагами Бога и католической веры»; ганзейским городам было предложено прервать торговлю с ним[8]. Так как подобные действия папского престола были, как видно из самого текста папских документов, ответом на поступавшие в Рим обращения с мест, очевидно, что западные соседи Новгорода стали стремиться придать своему с ним спору гораздо более выразительную, чем ранее, идейную окраску, изображая «русских» как угрожающих христианскому миру союзников язычников. В Риме, где именно тогда обозначился поворот к попыткам более решительного подчинения православной церкви в Средиземноморье, эти обращения попали на благодатную почву.

Отношений Руси с ее центральноевропейскими соседями это непосредственно не касалось, однако в 30-е гг. XIII в. папа Григорий IX адресует польскому духовенству ряд булл[9]. Целью этих актов было ограничить нежелательные контакты между православными и схизматиками (чему должен был служить, в частности, запрет браков между ними) и искоренить непорядки в жизни колоний «латинян» на Руси. Последнее не было самоцелью. Искоренение непорядков должно было способствовать превращению этих колоний в удобный инструмент распространения католицизма. Таким образом, с того момента, когда политика курии по отношению к Руси стала приобретать определенность, враждебность к «схизматической» стране в ней сочеталась с надеждами на ее «обращение». Для нашей темы существенно, что некоторые из этих булл были ответом на просьбы и предложения, исходившие от польских иерархов, в частности, от архиепископа гнезненского, а осуществление миссии на территории Руси было поручено польской провинции недавно возникшего «нищенствующего» ордена доминиканцев[10]. Как видим, на этой почве возникла достаточно далеко заходящая общность интересов между ку-

---

[6] Там же, с. 199.

[7] Так, например, в грамоте 1224 г., адресованной русским, папа Гонорий III просил их защитить окрещенных ливонскими епископами «неофитов» от нападений язычников, см.: Акты исторические, относящиеся к России, извлеченные из иностранных архивов и библиотек А. И. Тургеневым (Далее — АИ). СПб., 1836, т. 1, № 14, а в грамоте 1227 г. тот же папа выражал свою радость по поводу того, что русские якобы готовы принять католическую веру, см.: Documenta Pontificum Romanorum (далее — DPR) historiam Ucrainae illustiantia. Ed. A. G. Welykyj. Roma, 1953, t. 1, № 4.

[8] Об этих документах см. подробнее: *И. П. Шаскольский.* Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII—XIII вв. Л., 1978, с. 150—151.

[9] Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae genfiumque finitimarum historiarn illustrantia (далее — VMPL). Ed. A. Theiner. Romae, 1860, t. I, № 44—47; Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej. Lwów, 1878, t. VII, № 2; DPR, t. I, № 6.

[10] О миссии доминиканцев см. также: *W. Abraham.* Powstaie organizacyi kościoła lacinskiego na Rusi. Lwów, 1904, t. I, s. 77—80.

https://RodnoVery.ru

рией и польским духовенством. Это не может вызывать удивления, если учесть, что во главе польской церкви в то время стояли лица, именно благодаря поддержке Рима укреплявшие свое влияние в стране. Деятельность польских доминиканцев привела к первым в отношениях между западными и восточными славянами межконфессиональным конфликтам, когда католических миссионеров изгнали из Киева[11].

В истории отношений между Древней Русью и ее католическими соседями традиционно большое место отводилось нападениям на Новгород в начале 40-х гг. XIII в. шведов и немецких крестоносцев, рассматриваемым в научной литературе как организованные курией крестовые походы на Русь[12]. Такая оценка событий вызывает, однако, серьезные сомнения. Могла ли курия в конце 30-х гг. XIII в. объявить крестовый поход против православной страны? Да, могла. Так, в 1238 г. Григорий IX объявил крестовый поход против Болгарии. Такое решение сопровождалось рассылкой соответствующих посланий венгерскому королю Беле IV (ему передавалась во владение Болгария), примасу-архиепископу эстергомскому, венгерскому духовенству и, наконец, специально монахам нищенствующих орденов о проповеди крестового похода и отпущении грехов его участникам[13]. Никаких следов подобной документации по отношению к Руси в нашем распоряжении нет.

К этому следует добавить, что решение о походе против Болгарии специально мотивировалось тем, что Иван Асень II дал приют в своих землях «еретикам» — богомилам[14]. Это позволило использовать как прецедент решения Латеранского собора 1215 г. о крестовом походе против покровителя альбигойцев графа Раймунда Тулузского[15]. Очевидно, еще в то время выступление против христианской страны требовало особой мотивации для преодоления психологических барьеров.

Поскольку крестовый поход против Руси в 1240 г. не был объявлен, то и захватнические действия шведов и крестоносцев не могли вызвать на Руси враждебной реакции против «латинского» мира в целом. Действительно, из записей Новгородской I летописи[16] видно, что эти нападения воспринимались как очередное (может быть, особенно крупное по размерам) вражеское нашествие, но не как конфликт между сторонниками разных конфессий.

Новые черты в отношениях между папством, русскими княжествами и их западными соседями привнесли татарское нашествие и образование на территории Восточной Европы мощной кочевой державы — Золотой Орды.

---

[11] *J. Długosz.* Annales seu cronicae incliti regni Poloniae. L. 5—6. Varsoviae, 1973, s. 266; DPR, t. 1, № 9.

[12] См., например: *В. Т. Пашуто.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968, с. 292—296.

[13] Латински извори за българската история. София, 1981, т. IV, с. 51, 63—67, 74—77; *В. Н. Златарский.* История на българската държава през средните векове. София, 1972, т. III, с. 403—405.

[14] Латински извори..., т. III, с. 6.

[15] *Gill J.* Byzantium and the papacy. 1198—1400. New Brunswick, 1979, p. 74.

[16] НПЛ, с. 77—78.

https://RodnoVery.ru

Впервые со времен арабского нашествия в непосредственном соседстве с католической Европой оказалась мощная и враждебная внешняя сила, что не могло не наложить отпечаток на политику папства в Восточной Европе.

Возникшую опасность курия намеревалась парировать двумя различными способами. Прежде всего она пыталась вступить в контакт с язычниками — татарами и обратить их в свою веру, чтобы Золотая Орда стала союзником папства в борьбе с мусульманским миром[17]. Вместе с тем, поскольку рассчитывать на успех в этом деле прочных оснований не было, следовало одновременно принимать меры к тому, чтобы поставить какой-то барьер на пути их продвижения в Европу. С этой точки зрения непосредственно соседствовавшие с Ордой русские княжества представляли большой интерес и как важный источник информации о намерениях татар, и как возможный союзник против них. Сближение с русскими княжествами на почве союза против татар одновременно могло создать благоприятные условия для подчинения русской церкви папскому престолу. В том, чтобы русские княжества стали преградой на пути татар, были заинтересованы и западные соседи Руси — и венгерский король, и польские князья активно содействовали установлению контактов между русскими землями и Римом. Наконец, и для русских князей, если они хотели получить помощь от государств католической Европы, было необходимо обеспечить себе поддержку папства, чье политическое влияние в XIII в. достигло своего апогея. Во второй половине 40-х гг. XIII в. в сношения с папой или его представителями вступали главные русские князья этого времени — Михаил Черниговский, Ярослав Всеволодович Суздальский и его сын Александр, Даниил Галицкий[18].

Одним из главных результатов этих контактов стало признание (в 1247 г.) верховной власти папского престола Галицкой Русью, а затем присылка князю Даниилу королевской короны из Рима[19]. Во второй половине 40-х — начале 50-х гг. связи галицкого князя с западными соседями были скреплены новыми брачными союзами, а его сын стал претендентом на австрийский трон. Даниил Галицкий и польские князья совершили ряд совместных походов на язычников-ятвягов. С Тевтонским орденом был заключен договор о разделе ятвяжских земель[20].

---

[17] О попытках миссионерской деятельности среди татар ярко говорят известные материалы миссий, отправлявшихся в Монголию в 40—50-х гг. XIII в. См.: *Джованни дель Плано Карпини*. История монголов; *Гильом де Рубрук*. Путешествие в восточные страны. М., 1957. См. также: *В. Т. Пашуто*. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950, с. 261 и сл.

[18] О контактах Михаила Черниговского с Римом см.: *С. Томашевський*. Предтеча Ісідора Петро Акеровіч, незнаный митрополит руський (1271—1245) // Analecta Ordinis sancti Basilii Magni. Roma, 1927, t. 2, fasc. 3—4. О контактах с Римом Даниила Галицкого см.: *W. Abraham*. Powstanie..., s. 114—143; *М. Чубатий*. Західна Україна и Рим у XIII в. у своіх змаганнях церковної уніі // Записки наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1917, т. 123—124; *В. Т. Пашуто*. Очерки..., с. 251 и сл. О переговорах с Римом Александра Невского: *А. А. Горский*. Между Римом и Каракорумом // Страницы отечественной истории. М., 1993.

[19] *В. Т. Пашуто*. Очерки..., с. 255—256.

[20] Preussisches Urkundenbuch. Königsberg, 1882, t. I, H. 1, № 298.

https://RodnoVery.ru

Нет сомнений, что, вступая в контакты с Римом, Даниил стремился прежде всего получить помощь католической Европы против татар. Само подчинение галицкой церкви Риму ограничилось формальным актом, за которым не последовало каких-либо конкретных шагов. Некоторые записи Ипатьевской летописи[21] позволяют полагать, что решение всех собственно церковных вопросов молчаливо откладывалось до общего соглашения между греческой и латинской церквами, переговоры о котором шли интенсивно между Римом и Никеей во второй половине 40-х — первой половине 50-х гг. XIII в. Неудача этих переговоров не могла остаться без последствий для взаимоотношений Галицкой Руси и Рима.

Еще более существенно, что несостоятельными оказались надежды на получение помощи против татар при содействии папского престола. Ближайшие соседи — Польша, где в XIII в. феодальная раздробленность достигла высшей точки, Венгрия, постепенно вступавшая в полосу тяжелого внутреннего кризиса, — были не в состоянии нанести поражение татарам. Более удаленные государства и вовсе не хотели нести какие-либо жертвы, не видя непосредственной опасности. Создавшееся положение реалистически оценил Александр Невский, порвав уже в конце 40-х гг. XIII в. контакты с Римом, через несколько лет это оказался вынужденным сделать и Даниил Галицкий.

Уже в период недолгого соглашения между Даниилом и папством в политике курии по отношению к русским землям, оказавшимся за рамками соглашения, наметился поворот к прежнему курсу 30-х гг., но уже в более обостренной форме. В булле, адресованной принявшему христианство литовскому правителю Миндовгу, папа Александр IV предоставил ему право занять пребывающие «в неверии» русские земли, поставив его владения под защиту папского престола[22]. Это первое свидетельство о попытках Рима распоряжаться землями схизматиков в Восточной Европе.

После разрыва между Галицкой Русью и Римом такие тенденции в политике папского престола усилились. Уже в 1257 г. папа Александр IV предписал проповедовать «крестовый поход против язычников "схизматиков"»[23]. В 1260 г. Александр IV передал Тевтонскому ордену все земли на Руси, которые тот сумеет завоевать, поставив их под защиту папского престола[24]. Орден принимал на себя обязательство ликвидировать на этих землях схизму. Указание в преамбуле документа, что он выдан по просьбе тевтонских рыцарей, говорит о единстве политики Рима и Ордена по отношению к древнерусским княжествам, направленной на идейную конфронтацию. В 1264 г. такое же право занять русские земли Урбан IV предоставил чешскому королю Пржемыслу II[25]. В двух последних документах «русские» фигурировали в одном ряду с язычниками «литовцами» и «татарами» как враги христианского мира, землями которых в силу этого римский престол имеет право распоряжаться.

[21] ПСРЛ, т. II, стб. 827.
[22] VMPL, t. I, № 123.
[23] Preussisches Urkundenbuch. Königsberg, 1909, t. I, H. 2, № 1—7.
[24] Liv, — Est und Kurlandisches Urkundenbuch. Reval, 1853, t. I, S. 440—441.
[25] VMPL, t. I, № 149.

https://RodnoVery.ru

Позиция курии не могла не повлиять на отношения между Русью и ее западнославянскими соседями. Кроме того, с середины XIII в. стало проявляться действие новых факторов, которые могли придавать убедительность исходившим из Рима утверждениям. Первым таким фактором стало усиление литовских князей-язычников, расширение их власти на все новые «русские земли» и, как следствие, участие «русских» войск, т. е. христиан, в походах язычников-литовцев на соседние христианские земли, в частности на Польшу. Вторым фактором стало окончательное подчинение русских земель татарам и принудительное участие русских князей со своими войсками в походах ордынских правителей на Польшу и Венгрию. В главном памятнике польской анналистики того времени — Великопольской хронике сохранились рассказы о взятии Сандомира татарами в 1259/1260 гг. и о нападении русских и литовских войск на Мазовию в 1262 г.[26] Русские князья тогда уговорили жителей сдаться, и они были перебиты. Эти документы показывают, как остро реагировали в польском обществе на начавшееся участие русских в акциях такого рода. Перемене общественных настроений способствовали и действия правителей соседних с Русью государств. В раздорах между собой они апеллировали к поддержке папской курии и подчеркивали свою роль защитников христианской Европы от внешнего враждебного мира — мусульман, язычников, еретиков и схизматиков, частью этого враждебного «христианской общности» мира постоянно выступала Русь. Наибольшее развитие эта тема получила в корреспонденции чешского короля Пржемысла II. В своих посланиях он выступал то как защитник Польши от нападений схизматиков и литовцев, то как защитник всей христианской Европы от татар и их «слуг» схизматиков — русских, то как крестоносец, который вырвет земли Восточной Европы из рук неверных, связанных «проклятым союзом» с татарами[27]. Формально предназначенные курии, эти послания неоднократно адресовались фактически европейскому общественному мнению, попадали на страницы хроник. Правители, достаточно хорошо знакомые с истинным положением дел, несомненно, часто сами не верили тому, что писали (тот же Пржемысл II, когда ему было нужно, умел отлично ладить с галицкими князьями), но рисовавшиеся в их посланиях образы проникали в общественное сознание, способствуя закреплению представления о Руси как части внешнего враждебного, нехристианского мира.

Автор так называемой чешской «Александрии», возникшей в конце XIII в. в среде местного рыцарства, выражал надежду, что в его стране появится правитель, подобный Александру, который заставит принять крест и отречься от заблуждений литовцев, татар, бесермен и русских[28].

Обращаясь к русским источникам второй половины XIII в., следует отметить, что в них не обнаруживается подобного обобщающего отрицательного образа «латинского» мира. Никаких выпадов против «латинян» нет ни в галицко-волынской части Ипатьевской летописи (наоборот, там можно найти

[26] Pomniki dziejowe Polski. Warszawa, 1970, ser. II, t. VIII, s. 113—114, 116—117.

[27] Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae. Prahae, 1872, p. II, v. 1, № 71, 271. См. также послание его ближайшего советника Бруно, еп. оломоуцкого папе Григорию X — Regesta... Pragae, 1873, p. II, v. 3, № 845.

[28] Alexandra. Vyd. V. Vazny. Praha, 1963, s. 117—118.

https://RodnoVery.ru

одобрительные суждения о католических святых и католических храмах[29]), ни в записях Новгородской I летописи о событиях XIII в. Даже автор Жития Александра Невского, специально хваливший своего героя за то, что тот не принял «учение» от папы[30], был далек от общего осуждения всех представителей латинского мира[31].

Подобный образ появляется лишь в текстах, созданных в следующем, XIV веке[32]. Такое хронологическое несовпадение позволяет предполагать, что отрицательный образ «латинского» мира возник как ответная реплика на негативный образ Руси.

[29] См. в этом источнике о Елизавете Тюрингской, которая «много бе послужи Богови по муже своемь и святоу нарицают» (ПСРЛ, т. II, стб. 723), о католическом храме Троицы в Сандомире — «церкви бяше в городе том камена велика и предивна, сияюще красотою» (Там же, стб. 853).

[30] *Ю. К. Бегунов*. Памятник русской литературы XIII в. «Слово о погибели русской земли». М.; Л., 1965, с. 175—176.

[31] См. рассказ того же источника о немецком рыцаре «Андреяше», посетившем Александра как некогда царица Савская Соломона (*Ю. К. Бегунов*. Памятник русской литературы..., с. 161—162).

[32] См. в житии Довмонта о том, как Александр Невский и Довмонт ходили в походы, «побеждая страны поганыя — Немець и Литву, Чюдь и Корелу» (*В. И. Охотникова*. Повесть о Довмонте. Л., 1985, с. 192), а также запись Новгородской первой летописи о захвате польским королем Казимиром Волыни в 1349 г. — «и много зла крестианом сотвориша, а церкви святыя претвориша на латынское богумерзькое служение» (НПЛ, с. 361).

https://RodnoVery.ru

Д. С. Лихачев

Обращение к «своей античности»

Одна из характернейших и существеннейших черт Предвозрождения, а затем в большей мере Возрождения — это появление историчности сознания. Статичность предшествующего мира сменяется динамичностью нового. Этот историзм сознания связан со всеми основными чертами Предвозрождения и Возрождения.

Открытие человека в эмоциональной сфере и динамичность предвозрожденческого стиля были связаны с другим родственным явлением — появлением первых ростков нового исторического сознания. Для средневековья история — это прежде всего движение событий, но не изменение сущностей. Вечное и неизменное преобладает над меняющимся настолько, что последнее охватывает только второстепенные явления — «суету мира сего». В XIV и XV вв. возникает сознание, что прошлое имеет существенные отличия от настоящего — не только в событиях истории, но и в чем-то более значительном, обладающем ценностью в самом себе. Предвозрожденческое ощущение неповторимости личности и личных переживаний стилистически родственно осознанию индивидуальностей эпох, принципиальных отличий прошлого от настоящего.

Позднее, в эпоху Возрождения, идея возвращения к прошлому, к античности, потому и стала возможной, что создались новые представления об исторической изменяемости мира, появилось новое историческое сознание. Зародыши этого нового исторического сознания возникли и в русском Предвозрождении. Новое историческое сознание поддерживалось на Руси не только всеми веяниями Предвозрождения, но основывалось на изменениях в самой действительности: на развитии борьбы за освобождение от татаро-монгольского ига.

В домонгольском периоде время космическое; оно исчисляется по временам года, сменам дня и ночи; оно все повторимо, время — круговорот. В XIV и XV вв. появляется сознание неповторимости эпох, событий, личности. Открытие ценности отдельной человеческой личности органически связано с появлением историчности сознания.

Мир как история! — понимание этого соединено с антропоцентризмом. Представление об исторической изменяемости мира возникает в связи с появлением интереса к душевной жизни человека, с представлением о мире как о движении. Мир понимается и воспринимается во времени. Характерно, что «некий» «сербин» устанавливает в Москве первые городские часы.

Этот историзм сознания имеет стилистические точки соприкосновения с новой литературной манерой. Ничто не закончено, а поэтому и не выразимо словами: текущее время неуловимо. Его может в известной мере воспроизвести лишь поток речи, динамический и многоречивый стиль, нагромождение синонимов, обертоны смысла, ассоциативные ряды, создаваемые «плетением словес», а иногда и просто нарочито непонятные, но глубоко эмоциональные нагромождения словесного материала[1].

В связи с появлением исторического сознания находится в конце XIV—XV в. и повышенный интерес к эпохе национальной независимости.

Пахомий Серб и Феофан Грек были на Руси «захожими талантами», много сделавшими на своей второй родине, много от нее позаимствовавшими[2], но в целом сохранившими свое национальное своеобразие. Если сравнить художественные методы Пахомия Серба и Феофана Грека с художественными методами Епифания Премудрого и Андрея Рублева и при этом постараться отбросить чисто индивидуальные особенности их творчества, то станет ясно, что в произведениях обоих последних отчетливо сказываются художественные традиции домонгольской Руси: в творчестве Андрея Рублева — традиции владимиро-суздальской живописи XII в., которые он усвоил[3], в произведениях же Епифания Премудрого — традиции домонгольского ораторства и домонгольской агиографии. Через голову своих непосредственных предшественников Епифаний Премудрый обращается к традициям Киевской Руси времен ее расцвета. Иларион и Кирилл Туровский — два писателя, ораторские приемы которых сказываются и в произведениях Епифания, не столько в механических заимствованиях из них, сколько в самой системе использования христианских символов и в искусстве построения речи.

Различия стиля Епифания Премудрого и Пахомия Серба были удачно подмечены В. П. Зубовым[4]. Епифаний был непревзойденным мастером «плетения словес», с рифмами, ассонансами, ритмическими повторениями и т. д. Стиль произведений Пахомия Серба более прост и лишен талантливой изо-

---

[1] Вопрос о таких лишенных логического смысла словосочетаниях, нарочито употребляемых в витиеватом стиле «плетения», до сих пор еще не поставлен в литературоведении. Эти «заумные», алогичные места в «плетениях словес» обычно принимаются за результат ошибок переписчиков.

[2] Пахомий Серб занимался главным образом переделкой предшествующих русских произведений. Естественно, что он многому научился у их авторов и частично воспринял старые русские традиции (см.: *В. Яблонский*. Пахомий Серб и его агиографические писания. Биографический и библиографически-литературный очерк. СПб., 1908).

[3] См.: *И. Грабарь*. Андрей Рублев. Очерк творчества художника по данным реставрационных работ 1918—1925 гг. — «Вопросы реставрации», сб. I, М., 1926, стр. 65 и сл.

[4] См.: *В. П. Зубов*. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб. (К вопросу о редакциях «Жития Сергия Радонежского»). — ТОДРЛ, т. IX, 1953.

https://RodnoVery.ru

щренности Епифания. Особое пристрастие Епифаний Премудрый имеет к плачам («плач пермских людей», «плач церкви пермския», «плачеве и похвала инока списающа»), к длинным речам действующих лиц, к внутреннему монологу. В произведениях Пахомия преобладают драматические ситуации, многофигурная живописная композиция, сложные диалоги действующих лиц.

В. О. Ключевский отметил, что похвала Стефану Пермскому, составленная в форме плачей, относится всецело к литературной манере Епифания: «Такая оригинальная форма похвального слова безраздельно принадлежит одному Епифанию: ни в одном греческом переводном житии не мог он найти ее, и ни одно русское позднейшее, заимствуя отдельные места из похвалы Епифания, не отважилось воспроизвести ее литературную форму»[5]. Плачи, выраженные в произведении иного жанра, вообще говоря, очень характерны для домонгольской литературы, где они встречаются в летописи, в ораторских произведениях, в житиях, несколько раз упоминаются и приводятся в «Слове о полку Игореве». Но они характерны и для литературы конца XIV—XV в. Сравнительно большое место занимает плач Евдокии в «Слове о житии великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского» — в начале XV в. он вставляется в текст «Повести о разорении Рязани Батыем» (плач Ингваря Ингоревича).

И плачи, и внутренний монолог, и известная ритмичность речи были характерны уже для домонгольской литературы; в ней же присутствовало и то сильное лирическое начало, которое при всей монументальности домонгольского литературного стиля широко давало себя знать и в «Слове о законе и благодати» Илариона, и в произведениях Кирилла Туровского. Епифаний весь замкнут в мягких плавных линиях орнаментальной ритмической речи. Нечто подобное видим мы и в творчестве Андрея Рублева: красочная гамма его зависит от владимиро-суздальской живописи домонгольской поры, он мягче, лиричнее Феофана Грека. В «Троице» Рублева как бы происходит безмолвный разговор трех ангелов, движения мягки и настроение скорбно.

Обращение крупнейшего писателя русского Предвозрождения Епифания Премудрого к традициям национальной независимости симптоматично. Это и есть та черта, которая отличает русское Предвозрождение от движения Предвозрождения в других странах.

Вторая половина XIV — начало XV в. характеризуются повышенным интересом к домонгольской культуре Руси, к старому Киеву, к старым Владимиру и Суздалю, к старому Новгороду.

В области политической мысли Москва претендует на все политическое наследие Киева и Владимира-Залесского. В области летописания Тверь, Москва, Нижний Новгород и Ростов претендуют на продолжение традиций киевского летописания: в начало их летописей кладется киевская «Повесть временных лет», татары отождествляются в летописи с половцами, призывы киевской летописи к объединению Руси и борьбе со степью воспринимаются как призывы к борьбе с татарским игом («Повесть об Едигее», 1404 г.)[6]. В подражание «Слову о полку Игореве» и как своеобразный ответ на него соз-

[5] *В. О. Ключевский.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, стр. 94.

[6] См.: *Д. С. Лихачев.* Русские летописи. М.—Л., 1947, стр. 297 и сл.

https://RodnoVery.ru

дается «Задонщина»[7]. Литературными реминисценциями произведений домонгольской поры пользуются авторы и других произведений («Слово» инока Фомы[8], Похвала Стефану Пермскому, Слово похвальное Дмитрию Донскому, московские летописи[9] и т. д.). Составляются новые редакции таких крупных домонгольских произведений, как «Киево-Печерский патерик» (Арсениевская редакция, созданная в Твери в 1406 г.), «Еллинский и римский летописец» (редакция 1392 г. второго вида)[10].

С княжения Дмитрия Донского начинается усиленный интерес к памятникам владимирского зодчества. Москва в своем каменном зодчестве продолжает домонгольские традиции Владимира-Залесского. В княжение сына Донского — Василия Дмитриевича — открывается первая в русской истории эпоха архитектурных реставраций и реставраций памятников живописи. В 1403 г. обновляется древний собор в Переславле-Залесском. В 1408 г. Андрей Рублев и Даниил Черный по приказу Василия Дмитриевича возобновляют древние росписи владимирского Успенского собора. Полоса этих реставраций тянулась в течение всего XV в. Она захватила Тверь и Ростов. Особенно заметна она была в Новгороде, где с чрезвычайной интенсивностью восстанавливались «на старой основе» архитектурные сооружения эпохи национальной независимости[11].

Идеи обращения ко времени национальной независимости, сказавшиеся и в письменности, и в архитектуре, и в живописи, и в политике, имели глубоко народный характер. В этом убеждает русский былевой эпос, где эти идеи сказались в полной мере.

Есть все основания полагать, что объединение русского былевого эпоса в единый киевский цикл произошло не позднее середины XV в. В самом деле, хотя основные сюжеты былинных песен о князе Владимире относятся еще к домонгольским временам (например, сюжеты, связанные с Добрыней, исторически засвидетельствованного «Повестью временных лет»), однако присоединение к ним сказаний рязанских, тверских, муромских и ростовских не могло совершиться до объединения этих областей в единое государство. Но

---

[7] См.: *Д. С. Лихачев*. «Задонщина». — «Литературная учеба», 1941, № 3; см. раздел о нестилизационных подражаниях в кн.: *Д. С. Лихачев*. Поэтика древнерусской литературы, стр. 185—211; 2-е изд., стр. 203—231.

[8] См.: *Н. П. Лихачев*. Инока Фомы Слово похвальное о вел. кн. Борисе Александровиче. СПб., 1908.

[9] См.: *А. В. Марков*. Один из случаев литературного вымысла в московском летописании. — «Известия Отделения русского языка и словесности» (ОРЯС), т. XVIII, 1913, кн. I.

[10] См.: *Д. С. Лихачев*. Еллинский летописец второго вида и правительственные круги Москвы в конце XV в. — ТОДРЛ, т. VI, 1947.

[11] О восстановлении архитектурных сооружений в Новгороде и Владимире см.: *Ю. Н. Дмитриев*. К истории новгородской архитектуры. — Новгородский исторический сборник, вып. 2, Л., 1937; *Н. Н. Воронин*. 1) Владимиро-суздальское наследие в русском зодчестве. — «Архитектура СССР», 1940, № 2; 2) К характеристике архитектурных памятников Коломны времени Дмитрия Донского. — «Материалы и исследования по археологии СССР», М., 1949, № 12; 3) Два памятника архитектуры XIV века в Московском Кремле. — Сб. «Из истории русского и западноевропейского искусства», М., 1960.

https://RodnoVery.ru

создание этого цикла явно не могло произойти и после присоединения Новгорода к Москве, так как новгородские былины составили особый цикл, вернее, они не вошли ни в какой цикл: новгородские былины остались без той объединяющей личности, которую получили былины киевские, ростовские, рязанские, сгруппировавшиеся вокруг «старого Владимира» — Владимира «Красного солнышка». Следовательно, киевский цикл не мог образоваться и позднее 1478 г. — года воссоединения Новгорода и Москвы.

Косвенное указание на время расцвета русского былинного эпоса и создания киевского цикла былин дает московский летописный свод Фотия 1418 г., в который были включены отражения различных былин этого цикла. Сюда была внесена вставка о гибели богатырей в битве на Калке — Александра Поповича, слуги его Торопа, Добрыни Рязанича Златого Пояса и с ним семидесяти великих и храбрых богатырей.

Отсюда видно, что объединение местных областных сказаний в единый киевский цикл вокруг князя Владимира совершилось в былинах на почве того же культа Киева и его князя Владимира, который заставляет москвичей на рубеже XIV и XV вв. восстанавливать домонгольские здания, реставрировать домонгольскую живопись, подновлять и давать новые редакции произведениям Киевской Руси, возводить генеалогию московских князей к «старому Владимиру» и т. д.

Эпические произведения идеализировали события и героев, которые были дороги для народного самосознания. Князь Владимир стал представителем всего русского народа; он борется и с татарами, которые заслонили в сознании русских более ранних врагов Руси.

Князь Владимир и Киев вытеснили в былинах многие другие города и многих других князей не потому, что забылись местные князья и местные центры, а в тесной связи с историческими воззрениями народа. Эта мысль была в свое время выражена замечательным русским ученым Ф. Буслаевым, называвшим русский народный эпос «выражением исторического самосознания народа»[12].

Обращение к национальной древности — характерная черта Возрождения и Предвозрождения на всем пространстве Европы, но в каждой стране она имела свои формы и свое содержание, когда обращалась к своей национальной старине. То обстоятельство, что русские не только заимствовали предвозрожденческие идеи в их византийских и южнославянских истоках, но творчески, в соответствии со всем духом предвозрожденческого движения обратились к своей собственной старине, лучше всего доказывает, что южнославянское влияние не было механическим, что перед нами единое предвозрожденческое движение, в котором каждая страна имела свои национальные особенности. Обращение поднимающейся Москвы, Твери, Новгорода к киевской, владимирской и новгородской древности соответствовало обращению Запада к классическим источникам. Восточнославянское Предвозрождение представляло собой преодоление темных веков чужеземного ига. Языковое, религиозное и культурное единство православного славянства и румын в XIV—XV вв. (литературным языком румын был церковнославянский) не

[12] *Ф. Буслаев*. Рецензия на работу О. Миллера «Илья Муромец и богатырство киевское». — «Журнал Министерства народного просвещения», 1871, № 4, стр. 217.

https://RodnoVery.ru

было только «остатком» былой общности или следствием религиозной общности. Единство было обусловлено еще и участием всех православных стран в общем движении Предвозрождения. Предвозрождение укрепило и развило единство стран Восточной и Юго-Восточной Европы, оно усилило книжный обмен, обмен идеями, способствовало росту духовной культуры во всех странах идейного общения.

Культура болгарская, сербская, румынская, русская воспринималась во всей ее нераздельности. Русские читали болгарские и сербские произведения, как и свои. Южные и восточнославянские литературные языки, церковнославянские в своей основе, еще не достигли той степени дифференциации, при которой они могли восприниматься как различные языки, а литературные и религиозные произведения — как произведения разных письменностей, разных литературных культур. Сознание восточно- и южнославянского единства не было только идеей, это было результатом полного взаимного понимания южных и восточных славян — языкового, религиозного и культурного.

Предвозрождение оказало огромное влияние на общий характер русской культуры последующих веков. Живопись Андрея Рублева и его последователей оказывала влияние и в XVI и в XVII в. Психологизм русской литературы XIV—XV вв. сказывался и в дальнейшем. Впоследствии эти начала русской живописи и русской литературы развились в особую «сердечность» русского искусства, о которой писал М. Горький[13].

«Плетение словес» в значительной мере превратилось в своеобразный прием, но прием этот все же отразил обостренную любовь к слову русских писателей и дожил до XVIII в. Живописное начало в русской архитектуре, начавшее усиленно развиваться на грани XIV и XV вв., расцвело с необыкновенной пышностью в XVI и XVII вв.

Но русское Предвозрождение не перешло в настоящее Возрождение. Предвозрождение тем и отличается от Возрождения, что оно еще тесно связано с религией. В нем уже сильны еретические течения и антицерковные настроения, пробуждается индивидуализм, изображение божества очеловечивается, все наполняется особым психологизмом, динамикой, рвущей со старым и устремляющейся вперед. Но религия по-прежнему подчиняет себе все стороны культуры и даже в известной мере усиливается.

«Своя античность» — период домонгольского расцвета древнерусской культуры — при всей ее притягательности для Руси конца XIV—XV в. не могла заменить собой настоящей античности — античности Греции и Рима с их высокой культурой рабовладельческой формации. И дело здесь вовсе не в том, что одна из этих культур была значительно выше и «развитее» другой и создала больший расцвет личности и личной культуры, а в том, что идейное содержание домонгольской культуры Руси было в целом о д н о р о д н о рус-

[13] М. Горький говорил о русском искусстве нового времени: «Русское искусство прежде всего сердечное искусство. В нем неугасимо горела романтическая любовь к человеку, этим огнем любви блещет творчество наших художников великих и малых» (сб. «Максим Горький о родине», М., 1945, стр. 48). Зачатки этой «сердечности» мы можем заметить в древнейших произведениях русского искусства — особенно рублевского цикла.

https://RodnoVery.ru

ской культуре XIV—XV вв. Эта культура была проникнута теми же христианскими основами. Между тем наибольшее оплодотворяющее значение имеет всегда культура чужая, культура иного характера, иного типа. Именно «другая» культура, встреча двух разных культур, обладает наибольшими «генетическими способностями». Не следует забывать и о том, что освобождению культуры от богословия — характерной черты Возрождения — могло способствовать обращение к античности с ее иной религией, но не могло благоприятствовать обращение к однородной, христианской же, культуре Киевской Руси.

Освобождение различных сторон культуры от религии начало проявляться в России только с конца XVII в. До этого могут быть отмечены только отдельные элементы возрожденческой культуры.

https://RodnoVery.ru

Л. А. Беляев

Общеевропейские элементы в древнерусском искусстве. X—XII вв.

На протяжении своей истории искусство Руси пережило ряд важных стилевых поворотов. Суть некоторых очевидна; по крайней мере, ясны их внешние проявления, — например, при переходе к «европейскому стилю» Петровской эпохи. Конкретная оценка этапов в Новое время может вызывать споры, но это споры частного порядка; развитие России в русле общей культуры европейских стран в целом не ставится под сомнение.

Со стилевой соотнесенностью древнерусского искусства дело обстоит иначе. Сомнения вызывает даже сама необходимость работы над нею. Принято ограничиваться указанием на самобытный характер культуры, на ее выделенность среди других стилевых потоков. Для Северо-Восточной Руси XIV—XVI вв., развивавшейся сравнительно замкнуто, это в известной степени верно. Ведь Новгород, а затем Москва, оказались единственными образованиями из круга восточно-христианских культур, продолжившими развитие «большого стиля» в поствизантийский период. Им была свойственна опора на ранее унаследованные культурные ценности при крайне экономном использовании и быстрой переработке сравнительно редких (но принципиально важных) внешних импульсов. Однако, хотя момент «изолированности» и перевешивает, все равно можно говорить о стилевых соответствиях Европе, — стремление, осознанное или нет, к «конвергентному» с Западом развитию сохранялось Русью и в это время. Его определяло не только осознание христианской общности (латиняне могли восприниматься как еретики). Главную роль играл именно сделанный в предшествующий период «запас культуры», вновь и вновь пересматривавшийся и «пускавшийся в ход» (культурная модель, свойственная, как известно, и Византии).

Этот «общеевропейский базис» был создан в эпоху, которую мы называем «домонгольской». Но разделительная линия проведена по XIII в. не одним только вторжением из степей — ее определил и крестоносный разгром Константинополя, и переход конфликта «православие-католицизм» в новую, военно-политическую фазу, особенно обострившуюся во второй трети столетия.

https://RodnoVery.ru

В итоге контакт с европейской культурой ослаб. В предшествующие же два с половиной века о замкнутом развитии Руси говорить не приходится. Активно реализуя в искусстве потенциал собственных вкусов и пристрастий, она делала это в диалоге с другими «стилевыми потоками», иногда усваивая и перерабатывая потребные ей элементы, иногда заново их создавая.

И тут мы подходим к камню преткновения. В каком же направлении развивалось искусство ранней Руси начиная с крещения? Есть, конечно, ответ: «в своем собственном, древнерусском». Он был очень популярен в литературе недавнего прошлого, — но по сути дела это не более чем уход от решения. Русь рисуется при этом каким-то «культурным островом» в историческом пространстве XI—XII вв., что не соответствует действительности.

Отказ от попыток серьезной разработки темы «стилевого соотнесения» приводил только к тому, что оставленное на месте ранней Руси «белое пятно» на «карте стилей» позволяло почти произвольную «раскраску» в наиболее подходящий, с точки зрения исследователя, цвет. Чаще всего он оказывался «ориентальным». Искусство Руси упорно пытались представить как в основе своей «восточное» (укажем из ранних попыток — книгу Виолле Ле Дюка, в которой он доходил до Индии, а из сравнительно современных — работы Л. И. Ремпеля и Л. А. Лелекова). Славянофильски настроенные ученые XIX в. также в целом держались Востока, но предпочитали «византийский вариант» сасанидскому или арабо-исламскому, — для них вся древнерусская культура укладывалась в византийскую почти без остатка. Это оказалось «заразительным», и те из европейских авторов, кто стремился объединить домонгольские «художественные школы» с европейскими, говорили о «русской романике» (Ф. Галле), — в конечном счете приходили к идее «византийско-восточных влияний» (например, кавказских).

Тема «Русь и Запад» пользовалась гораздо меньшей популярностью — по крайней мере до тех пор, пока не были совершены два важных прорыва. Мы имеем в виду известный доклад В. Н. Лазарева и серию работ Д. В. Сарабьянова[1]. Их чрезвычайно взвешенные, объективные обобщения базировались на углубленной разработке фактов, осуществленной в истории и археологии благодаря новым открытиям (Н. Н. Воронин, П. А. Раппопорт) и работой над сводами (В. П. Даркевич)[2].

Постепенно было установлено, что для домонгольской эпохи Руси «стилевой выбор» хотя и велик, но отнюдь не безграничен. Хронологически развитие ее искусства (от принятия христианства в конце X и до второй трети XIII в.) «укладывается» в эпоху развития романского стиля вплоть до перехода к ранней готике в Западной Европе, а на большой части Балкан, Малой Азии, Причерноморья и Закавказья совпадает с искусством «средневизантийского» периода[3].

---

[1] *Лазарев*, 1970; *Сарабьянов*, 1980.

[2] *Воронин*, 1961—62; *Даркевич*, 1966; *Раппопорт*, 1982; *Раппопорт*, 1993. В последние десятилетия эту тему на материале архитектурной археологии активно изучает О. М. Иоаннисян, в прикладном искусстве — И. А. Стерлигова и др. (см. ниже).

[3] О стилевой соотнесенности с искусством исламского мира говорить сложнее, поскольку Русь могла напрямую встретиться с ним лишь на далекой периферии, в государстве волжских болгар, а опосредованно — благодаря пролегшим из Азии в Европу

https://RodnoVery.ru

Говоря о «стилевой соотнесенности» культуры, нужно помнить, что не все ее элементы окрашены одинаково. В религиозном изобразительном искусстве (как и в письменной культуре) преобладание византийского начала неоспоримо[4]. Декоративно-прикладное искусство (в том числе «народное» и вообще «светское»), хотя в нем много византийских элементов, демонстрирует значительную пестроту. Здесь, возможно, развивали какие-то старые, «дохристианские» мотивы; значителен запас заимствований у степных кочевников; есть «исламская» струя (Восток вообще сильно отражен в прикладном искусстве благодаря его узорчатым тканям, металлической, керамической и стеклянной парадной посуде, монетам и т. п.). Но в архитектуре Византия и Западная Европа господствуют безраздельно. Поскольку храмовое строительство и связанные с ним «трехмерные» элементы функционального церковного искусства (саркофаги и надгробия, богослужебная утварь, «малые формы» литургической архитектуры) являются важнейшими выразителями стиля в средневековье, именно в отношении их разворачивается основная дискуссия о стилевой соотнесенности.

Известно, что церковное искусство воспринято Русью вместе с христианством от Византии. Этот акт был одним из завершающих в процессе расселения «варварских» народов на территории Римской империи и вблизи нее и усвоения ее культурного наследия. С этой точки зрения так называемые «темные века» были решающим моментом истории. Откажись пришельцы принять и развить оставленные Империей традиции городской жизни, агрикультуры, государственной власти, религии — и Европу могла ждать судьба эллинистического Ближнего Востока, Римской Африки и Малой Азии после арабских и тюркских завоеваний. На месте древних городов навсегда остались бы лишь величественные развалины.

К счастью, новые народы не противопоставили принесенные с собой формы культуры римской цивилизации, но «согласились» подражать, в меру сил, ее памятникам, среди которых зачастую обитали. Создание механизма усвоения «варварами» античного раннехристианского наследия и положило начало национальным традициям Европы. Переработка старых типов артефактов, форм быта и культуры (в конце концов и письменной) стала путем, на котором выражались достаточно смутные архаические представления. Через встречу с развитой цивилизацией Средиземноморья удалось зафиксировать и оформить «языческое наследие варваров»[5].

торговым путям и культуре кочевников южных степей, также служивших своего рода «переносчиками» стилевых импульсов.

[4] Это подчеркнул в свое время В. Н. Лазарев, назвав лишь несколько исключений: романизованные фрески Кирилловского монастыря в Киеве 1170-х гг.; росписи церкви Рождества Богородицы Антониева монастыря в Новгороде; роспись апсиды церкви Спаса на Нередице; изображения евангелистов с символами в «Остромировом Евангелии» 1056—1057 гг. и Трирскую псалтырь, причем все памятники так или иначе связывались с зарубежными контактами их заказчиков. (*Лазарев*, 1970). Для рубежа XIII в. добавим позднероманский флер некоторых икон (*Яковлева*, 1988. С. 199—210; см. также материалы сборника: ДРИ. Русь. Византия. Балканы. XIII век. СПб., 1997).

[5] Хорошим примером фиксации через рождение нового искусства может служить, например, переработка форм и декора позднеантичного саркофага и создание собст-

https://RodnoVery.ru

Если в Европе этот процесс занял в основном V—IX вв., то на Руси он пришелся на IX—X вв. Несмотря на хронологическую разницу, искусство «варварских королевств» Европы и раннегосударственных образований восточных славян стадиально весьма близкие явления. До конца X в. в искусстве Киевской Руси господствует стиль синкретической дружинной культуры, впитавший разнородные элементы средиземноморских стилей; полиэтничных степных кочевых образований; германо-скандинавских и других культур. Так это было (mutatis mutandis) и в «варварских королевствах» Европы, — но на Руси имелись существеннейшие отличия, которые сказались в течение последующего тысячелетия. В Европе «лессировка» «дружинного стиля» наслаивалась на грунт позднеантичной (ранехристианской) цивилизации. На территориях восточных славян такого грунта не было; здесь воздействие средиземноморской культуры сказывалось лишь опосредованно. Русь не получила изначально тех «остатков» древней высокой цивилизации, которые нужно было бы переосмыслить, «подогнать» на себя — и потому не имела аналогичных Западу условий для самовыражения через переработку античности (что оказалось доступным, например, славянским народам Балканского полуострова). Не получив «прав античного наследия» путем завоевания освоенных Империей территорий, Русь приобрела их через крещение (силой ли оружия, согласно Корсунской легенде, или «мирно»). Теперь можно было строить новую культуру, перерабатывая двинувшийся из Византии поток форм и технологий.

В результате, этот процесс на Руси имел существеннейшие отличия от наблюдаемого в Западной Европе: (1) в хронологии; (2) в типе перерабатываемого материала (средневековый византийский вместо раннехристианского, — хотя и при стремлении добраться до более древних пластов); (3) наконец, в том, что «образцы» не лежали в Приднепровье «под ногами», их нужно было, так сказать, время от времени «экспортировать», — возможности же смешения с носителями древней культуры, работы бок о бок с их мастерами, были сведены к минимуму. Поэтому Русь столкнулась с проблемами «самовыражения», незнакомыми европейским «варварским государствам».

Русь получала от Византии христианское искусство уже «готовым», сформировавшимся, оставившим далеко позади эпоху позднеантичного реализма с его разнообразием. Замкнутые в себе, устоявшиеся стили эпохи Македонской династии и династии Комнинов не давали пространства, в котором культура восточных славян могла бы органично и свободно развиться подобно ранним западноевропейским аналогам. Включение в их сферу предполагало совершенно иной механизм, состоявший в усвоении вполне определенных и достаточно жестких структур и норм; перевести процесс формирования ранней культуры в ту плоскость диалога, в какой аналогичные процессы шли в Западной Европе, было труднее[6]. Совершенствование этого механиз-

---

венных погребальных памятников во всех раннегосударственных сообществах от Британии до Балканского полуострова и от Испании до Балтики, происходившее в V—IX вв. См.: *Беляев*, 1996. Табл. IV—XXIII, XXVIII—XXXIII и др.

[6] Не отсутствием ли «воли к сотворчеству», в частности, объясняется лакуна, зияющая на месте «восточнославянского язычества», не нашедшего в византийской культуре того инструмента самоосознания и самофиксации, какой получили от позд-

https://RodnoVery.ru

ма и стало одной из миссий романики — ведь даже сама отдаленность «византийского источника» заставляла Русь во многом опираться на собственные силы и позволяла искать других партнеров для диалога.

Уже учась церковному искусству у Константинополя и входя таким образом в сферу «средневизантийского стиля», ранняя Русь знакомились одновременно с некоторыми элементами того гигантского явления, которое получило когда-то от французских ученых название «романского стиля». Романика как бы подвела итог процессу усвоения «варварским миром» античного и раннехристианского наследия и стала первым «всеобщим», «гомогенным» стилем Средневековья. Однородность его была достигнута не путем навязываний или заимствований единых норм из какого-то центра, а взаимным проникновением родственных, но самостоятельно сложившихся традиций. Общие черты придала и тяга к культуре римско-византийского и, в известной мере, исламского и византийского Востока. Культура византийского двора служила королям Италии (где еще с VI—VII вв. было много ярких образцов византийского искусства), Франции, Германии и Англии примером для подражания[7]. Взаимопонимание в «восточно-западном диалоге» опиралось на общую предысторию религии и искусства и на ряд единых иконографических элементов. Однако при том, что романике суждено было стать первым общеевропейским стилем, — она же создала основы национальных архитектурных школ в странах, выделившихся из империи Каролингов (будущих Франции, Германии и Италии).

Поэтому, воспринимая искусство Византии, Русь все же закладывала основу для восприятия затем и общеевропейской романики, усваивала некоторые «международные» элементы в их византийской редакции, которая позже могла «корректироваться» по европейским образцам. В известном смысле Русь можно сопоставить с контактными зонами, где позже происходил активный «латино-византийский диалог», такими как Сицилия и Италия, юго-запад Балканского полуострова, Латинские королевства Греции и Ближнего Востока.

В «перемешивании» художественных мотивов, в распространении их далеко за пределы района происхождения очень велика была роль морского пути вокруг Европы, движение по которому оживилось усилиями норманнов («путь из варяг в греки»). Основанные ими на разных концах этой дороги династии, поддерживая регулярные связи, «патронировали» создание и обмен художественными ценностями, благодаря чему исходившие из византийского центра образцы можно было встретить как на Сицилии, так и в Британии или Киевской Руси. На местах они перерабатывались, рождая подчас очень схожие варианты, которые в свою очередь вливались в основу «общеевропейского» стиля.

Возьмем, к примеру, такой тип художественного изделия как саркофаг (каменный гроб). Кажущийся мало пригодным для передвижения в про-

---

ней античности «варвары» на Западе? Поэтому так страны попытки обнаружить в каменном зодчестве конца X — первой половины XI в. какие-то отражения «языческих» архитектурных вкусов (см. ниже).

[7] Политические связи с Константинополем были желанны и порождали настоящие вспышки «византийской моды» (например, после брака Отона II с принцессой Феофанией). См.: *Kaiserin Theophanu*.

https://RodnoVery.ru

странстве, этот артефакт на деле был весьма популярным товаром. Его относительная прочность, сочетаясь с древней традицией перевозки на большие расстояния, делала саркофаг идеальным объектом для сохранения и распространения художественных мотивов[8]. С не очень большим хронологическим разрывом генетически родственные памятники появляются в Киеве (где первые «средневизантийские» мраморные саркофаги стали известны, возможно, еще при Ольге, а к середине XI в. уже достаточно распространились, породив местный шиферный вариант), в Палермо (где правители норманнской династии заказывают порфировые саркофаги, подражая равеннским и константинопольским, с конца XI в.) и в Британии (где надгробия показывают явственное влияние «римско-византийских» мотивов)[9].

Утверждение на Руси общеевропейской традиции использовать для престижных погребений каменный саркофаг позволит чуть позже распространиться новым, совершенно романским формам (например, саркофаг из церкви в Белгородке с ярко выраженным «коньком» на крышке и рельефной чешуйчатой черепицей по сводчатой кровле, кон. XI в.). Начиная с XII в. романские саркофаги с их плоскими или двускатными щипцовыми крышками полностью господствуют на Руси, включая Северо-Восточные территории, сохраняя в орнаментике рудименты древних средиземноморских мотивов[10].

Не менее выразительны и другие, более поздние, параллели. Во второй половине XII в. созданы так хорошо «укладывающиеся» в сложные перспек-

---

[8] Торговля саркофагами известна уже античному миру. Центральные районы Римской империи буквально наводняли мраморы из Аттики и Малой Азии. Аттические формы гробов (крышка которых делалась в форме погребального ложа с тканными покровами и скульптурой покойного) спорили за первенство с «азиатскими» (украшенными нишами и аркадами); импортировал Рим и саркофаги с Проконесса, острова на Мраморном море, популярные в Восточном Средиземноморье (в форме храма под щипцовой кровлей, окруженного аркатурой). Саркофаги достигали морем не только Рима, но и Галлии, Германии, Испании, даже Британии. Их перевозили на кораблях в полностью обработанном виде или как полуфабрикаты (иногда суда с грузом саркофагов на борту тонули, — их обнаруживают при подводных раскопках). Получатели груза имели скульпторов, знакомых с техникой и иконографией проконесских или малоазийских мастерских, что оказывало воздействие на резчиков по всему Средиземноморью. В V—VI вв. один из типов поздней античности был трансформирован в раннехристианский («равеннского» типа), который можно назвать «римско-византийским». Во второй половине I тыс. «варварские подражания», отвечавшие художественным традициям, природным и экономическим особенностям, степени развития прикладного искусства провинции в античную эпоху, широко распространились по Европе даже за пределы прежней Империи.

[9] Трудно представить себе иной путь проникновения таких художественных изделий, как, например, известная гробница Ярослава Мудрого, с Мраморного моря в Киев и Чернигов, чем перевозку по морю и реке обычным торговым маршрутом по пути «из варяг в греки». Саркофаги норманнской Сицилии, Британии и Руси: *Deer*, 1959; *Архипова*, 1996; *Беляев*, 1996. Табл. XVI—XVII, XXI—XXIII.

[10] Позже, в XIII—XIV вв. от них возьмут начало раннемосковские белокаменные надгробия и антропоидные саркофаги, а возможно и появившиеся в XIV (?) в. «ладьевидные» (овоидные) саркофаги Новгорода, чье происхождение мало изучено, но, во всяком случае, оно не византийское. Подробности, библиография: *Беляев*, 1996. С. 104—113.

https://RodnoVery.ru

тивные порталы бронзовые «романские двери» соборов в Монреале (Сицилия) и Софийского собора Новгорода. Полученные в обоих случаях издалека, разделенные всей Европой, они имеют общие иконографические элементы[11]. Не так уж случайно и старое сравнение А. Грабара мотивов резьбы Дмитриевского собора во Владимире и мозаик «комнаты Рожера» в Палермо. Нельзя не отметить распространения по всей Европе полихромных полов геометрического рисунка, набранных из мрамора или поливных плиток, центрами которого становятся, кроме Италии, как раз Сицилия и Англия, — при том что близкие варианты можно наблюдать и на Руси[12].

Легко заметить, что речь не идет о «подражаниях», «заимствованиях», «влияниях» и т. п., — хотя все это, своим чередом, имело место. Само заимствование, при последующем развитии привнесенных элементов, говорит о потребности и родственности путей. Общность «художественно-промышленного движения Западной Европы и Средней России» в романскую эпоху постулировал уже в конце XIX в. Н. П. Кондаков[13].

«Сотворчество» Руси в создании архитектуры романского стиля, формировании одного из самостоятельных потоков в его русле, проявилось очень рано и при полном сохранении ориентации на византийскую архитектуру в функциональном (литургическом и церемониальном) плане. Яркие примеры такого соотношения можно найти при сопоставлении архитектурного облика и «служебных» особенностей Софии Новгородской, совершенно особой постройки, в которой выражены многие глубинные принципы романики: грузность, закрытость, черты «тяжести недоброй», криволинейность форм. Хотя функционально ориентированная на «великую церковь» Константинополя (что показано Г. М. Штендером), она впервые на Руси XI в. являет преобладание массы над пространством в интерьере, мощь и статичность наружных стен и пилястр. Учтем проявленное здесь специфическое восприятие про-

---

[11] Двери собора в Монреале сделаны в Пизе и доставлены морем (1180-е гг.). Дата появления романских врат в Новгороде (сделаны в Магдебурге для собора польского города Плоцка) до сих пор неясна, хорошо датируются лишь их изготовление (1152—1154 гг.) и ремонты XIV—XV вв. Интересно, что монреальские двери тоже пришлось перебрать, чтобы вместить в проем. О Новгородских вратах: Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XI—XV вв. М., 1996. С. 258. Иконографические совпадения: *Беляев*, 1996. Табл. LIV.

[12] Материалы Сицилии особенно интересны для сравнения с Русью, они дают сложный сплав византийских образцов (мозаики, саркофаги, элементы интерьеров) с «романикой» и уже зарождающейся готикой (восточные влияния в архитектуре и прикладном искусстве очевидны и хорошо изучены). В известной мере это верно и для Британии. Кристофер Брукс писал о мощном потоке византийского влияния в начале XII в., который частично объясним «естественными связями» между норманнами на Сицилии и в Англии. «Византинизмы» наблюдаются и в донормандской Англии, но с XII в. тесные политические связи королевств Англии и Сицилии превращают новые церкви Сицилии в своего рода передаточные звенья от Византии к Англии. (Рожер Великий и его преемники приглашали византийцев делать мозаики в Монреале, Чефалу и «палатинской капелле», хотя мастеров можно было получить и в Италии). *Брукс*, 1992. С. 192—197. Параллели с Русью наверняка умножатся и здесь, но пока мало изучены

[13] *Толстой, Кондаков*, 1899. С. 55.

https://RodnoVery.ru

странства, явно показывающее тяготение к романике (необычно заданная высота столбов и всего интерьера, родственной романской «гипертрофии объема»), и, возможно, впервые использованное позакомарное покрытие (о нем ниже). «Активное волевое чувство» сообщило архитектуре Софии «отпечаток совсем иной культуры, нежели константинопольская. В этой повышенной массивности и энергии угадывается начальный этап культуры народа, чья история имела гораздо более общего с государствами романской Европы, нежели с империей ромеев», и лишь «выразительность канонического типа крестово-купольного храма связана с прошлым, источником нового был заказ и навыки мастеров»[14]. Многие из этих черт станут устойчивым свойством архитектуры Новгорода с его характерно мощными лестничными объемами и подчернутым вертикализмом «башнеобразных» соборов всего XI в.[15]

Черты, близкие романике, видели когда-то и в киевской архитектуре XI в. И. В. Моргилевский и А. Н. Грабар, например, относили к ним мотивы западных лестничных башен Софии Киевской и, особенно, Спаса Черниговского. Хотя сейчас считается, что в памятниках Руси конца X — середины XI в. нет никаких элементов, незнакомых византийской архитектуре, а сравнительно низкие лестничные объемы ее первых соборов не очень похожи на огромные, «держащие» всю композицию парные башни Вормса или Шпайера, — трудно снять ощущение внутренней связанности этих явлений.

А. И. Комеч тонко обозначил суть архитектурного процесса XI века: «в Киевской Руси последовательность проведения внутренней структурной идеи во внешнем облике зданий оказалась максимальной. Однако стремление к логичной и отчетливой рациональной структурной форме, на основе которого возникли киевские памятники, не есть специфическая черта византийского художественного мышления... Подобное стремление выглядит более близким расчлененности форм романского искусства. Не случайно плановые соотношения нефов русских храмов напоминают систему взаимосвязанных травей, и их западные фасады строятся по схеме, которой можно найти параллели в построении главных фасадов романских базилик... возникает парадоксальная ситуация: на основе принципов, более близких по своей природе романскому искусству, свидетельствующих об известном внутреннем родстве культур Киевской Руси и молодых европейских государств, развивается византийская композиционная концепция»[16].

---

[14] *Комеч*, 1981. С. 252. Ср.: *Иконников*, 1990. С. 61—65 и *Штендер*, 1995; *Штендер, Сивак*, 1995. Речь должна идти в первую очередь именно об этом, о принципиальном родстве в трактовке массы, стены, пространства, — а не об отдельных романских элементах, впрочем, также наблюдаемых (арочный поясок на барабане, аркбутаны галерей, своды с очертанием в четверть круга и др.).

[15] К середине XIII в. здесь выработается собственная версия храма, который может быть довольно уверенно назван местным вариантом романского стиля, в известной степени родственного балтийской романике в «переходной» стадии. Этот периферийно-романский вариант продержится в законсервированном виде до XVI в. По мнению Вл. В. Седова, архитектура Новгорода вместе с Прибалтикой начала в конце XIII—XIV вв. переход к готике. (*Седов*, 1997)

[16] *Комеч*, 1981. С. 284—285 По мнению исследователя, именно это обеспечивает «возможность довольно широкого усвоения форм романского искусства, которое начинается примерно с 20-х годов XII в.».

https://RodnoVery.ru

Даже обращаясь к деревянным сооружениям (как это принято делать, рассуждая о роли «предыстории» в сложении древнерусской архитектуры), убеждаемся, что этот огромный мир построек совсем не обязательно ориентировать на «традицию языческого периода»[17]. Конечно, культовая архитектура из дерева развилась на базе местной техники (византийские зодчие деревянных церквей обычно не строили, и их тип пришлось создать заново). Эта техника требовала, например, прямоугольного или многогранного плана апсид; сказывалась в применении конструкций, выработанных бытовым строительством, и т. д. Но в основном каменные образцы воздействовали на архитектурные формы деревянных построек, а не наоборот, — археологически изученные примеры показывают прямое подражание их планам, конструкциям завершений, даже оформлению интерьера[18]. Не следует отмахиваться от соображений о возможности воспроизведения в деревянной архитектуре конструктивных и декоративных элементов византийских каменных зданий, вплоть до попыток подражания «мраморам»[19]. Напомним и о «малых формах», внезапно обнаруживающих связь с европейским искусством (и романским, и даже предроманским) — например, о «гравировке» на деревянных гробах-«саркофагах» с некрополя на Подоле Киева[20]. Конечно, в дереве могли строить памятники любых стилей, в том числе и романские. На это прямо указывает переатрибуция известных новгородских резных колонн с мотивами, близкими романским, происходящих из руин деревянной постройки, которые соотносят сейчас со шведской церковью св. Олава XI в.[21]

---

[17] Эту старую, еще XIX в. идею временами доводят до абсурда, что объяснимо для в послевоенного периода «перегибами» патриотических настроений, но вряд ли извинительно в наши дни. Например, замечательный знаток архитектуры Н. И. Брунов всерьез рассуждал о возможности возникновения кирпичной кладки «со скрытым рядом» — под воздействием ритмики рубленых деревянных стен! Его идея об отражениях в многоглавых композициях первых «Софий» совершенно неизвестных нам деревянных «языческих святилищ» упорно «разыгрывается» по сей день. См.: *Брунов*, 1952. С. 5—14; *Иконников*, 1990; ср.: *Асеев*, 1987.

[18] На городище Олешков в Галицкой земле открыта бревенчатая многоугольная церковь-«ротонда»; Пятницкая церковь в Звенигороде на Белке имела завершение в виде деревянного купола на световом барабане, опертом на «заломы» — имитацию в дереве каменных парусов; полы в деревянных храмах при возможности клали из поливных плиток (Василев; церковь под Малым храмом Белгородки). *Раппопорт, Колчин, Борисевич*, 1985. С. 136—154; *Раппопорт*, 1993.

[19] *Petterson*, 1985.

[20] Подробнее см. *Беляев*, 1996. Табл. XVI, 2.

[21] Одна из колонн несет свободный плетеный орнамент, в «резервах» которого — изображения кентавра и грифона; вторая — крупное изображение пальмы («пальмета»; «древо жизни» и т. п.). В прошлом их соотносили с фольклорными славянскими изобразительными мотивами (А. В. Арциховский), и объявляли прообразом каменной резьбы Владимира-Суздаля; позже заговорили об их принадлежности Востоку. Однако недавно материал был весьма основательно реинтерпретирован и отнесен к шведской деревянной церкви, — по-видимому, это и есть прямой пример знакомства с деревянными постройками романского стиля в его своеобразном северном изводе. См. доклады: *Конецкий В. Я., Самойлов К. Г.* «О деревянном храме скандинавского типа в Новгороде» и *Мельникова Е. А.* «Варяжская церковь и распростра-

https://RodnoVery.ru

Если развитие родственных европейской романике элементов можно найти уже внутри «киевского» периода искусства, по крайней мере во второй половине XI в., то в XII в. оно будет наблюдаться вполне наглядно, и предстанет как весьма разнообразное, идущее разными путями в разных землях. Это позволит в начале XIII вв. начать процесс «гомогенизации» и одновременную с Европой выработку так называемого «переходного» по отношению к будущей готике стиля. Остановимся на конкретных этапах.

В каменном зодчестве первые проблески «настоящей» романики дают пока, как известно, памятники Чернигова. Обнаруженные во вторичном использовании в Борисоглебском соборе 12 фрагментов капителей (первая и самая выразительная найдена еще в 1860 г. Д. В. Айналовым) прямо свидетельствуют о работе здесь европейских мастеров, их местных учеников (видимо, хорошо знакомых с орнаментикой книжных миниатюр) и балканских резчиков (также работавших в достаточно романизированной манере)[22].

Однако эти романские мотивы важны не сами по себе. Особо показателен факт включения резного камня в кирпичную кладку храмов Южной Руси именно в конце XI в., когда начинает постепенно отмирать византийский кирпичный декор и поверхность стен разделывают под каменные квадры (в собственно-византийской архитектуре и связанном с ней строительстве кирпичные орнаменты: меандры, «змейки», кресты, круги-«солнышки» и другие фигуры, — задержатся гораздо дольше). С этим перекликается и отказ от византийской смешанной кирпично-каменной кладки, происходящий во всех русских землях в первой половине XII в. На смену ей приходят, в зависимости от исторических обстоятельств, кирпичная «порядовка» или камень (известняк, песчаник и др.).

В декоре внешних стен к романским элементам относят обычно аркатурные пояса; из архитектурных элементов — перспективные порталы (в черниговской архитектуре двухуступчатые); из конструкций — крестовые своды. Эти и некоторые другие «детали», свойственные южнорусской архитектуре в конце XI — первой половине XII в. (такие, как полуколонны пилястр на фасадах; узкие внутристенные лестницы; щелевидные окна), видимо, передавались отсюда в Смоленск, Старую Рязань (где тоже встречены белокаменные резные детали, сочетавшиеся с резным камнем), на Волынь, в Новгород. Отметим, что все это свойственно как Руси, так и «романизованной» архитектуре Балкан.

С XII в. повсюду на Руси господствуют и новая техника, и новые элементы декора. Но совершенно особым образом проявилось единство европейского и древнерусского стилевого процесса при формировании в конце XI—XII вв. нового, местного типа храма, многие черты которого стали общими для разных земель. За процессом отхода от «византийского образца» скрыто очень

нение культа св. Олава в Новгороде» в материалах конференции «Древнерусская культура в мировом контексте» (М., 1997. В печати).

[22] Последний подробный разбор и библиография: *Зорина*, 1995. С. 142, далее. Ср. вариант Г. К. Вагнера в своде: *Древняя Русь. Быт и культура.* М., 1997. С. 188. Дату этих, неоднократно обсуждавшихся, артефактов сейчас с достаточной надежностью относят к последней четверти XI в. О. М. Иоаннисян считает наиболее вероятными 1080-е гг.

https://RodnoVery.ru

много причин (среди них удаленность от Константинополя и политическая самостоятельность древнерусских княжеств; определенные перемены в составе заказчиков и функциях; иная демографическая и социальная ситуация в городах и, не в последнюю очередь, — активные, хотя и не регулярные, связи с Западной Европой). В новых одноглавых, покрытых по равновысоким закомарам храмах от Византии остается только «крестово-купольная» композиционная основа, тесно связанная с функцией и богословской трактовкой («девятидольный» план типа вписанного креста, купол на четырех опорах, три апсидных полукружия). Часть элементов, например, закомарное покрытие (впервые появившееся, как считают, у Новгородской Софии) вообще не были знакомы византийскому и южнославянскому зодчеству. Известная протяженность плана трехапсидных четырехстолпных храмов с нартексом конца XI — начала XII вв., соотносимых с планом поздних базилик Крыма и Балкан, может свидетельствовать не только о процессе «архаизации», обращения к ранневизантийскому наследию, но и о единой тенденции к «базиликальности». Единственная глава над подкупольным квадратом в известной мере аналогична акцентировке средокрестия романской базилики квадратной башней (напомним о квадратном «постаменте» собора Спасо-Евфросиниевского монастыря Полоцка и вообще усиленной разработке «центральной вертикали»). Отмечается также постепеный отход от византийской модели и «романизация» резьбы в церковном интерьере[23]. Конечно, получавшийся в итоге результат был весьма своеобразным, но нельзя не заметить, что самостоятельное развитие Руси явную открывало путь к дальнейшей «европеизации», и в целом ряде случаев по нему были сделаны решительные шаги. Единая направленность, однако, не исключала очень большого разнообразия, оригинальности в процессе.

Выступая, по точному выражению Б. А. Рыбакова, «соавтором в создании многообразия форм романского стиля Европы и Балкан», Русь охотно пользовалась случаем усвоить новые методы и технологии, позволявшие активнее участвовать в этом процессе. Поэтому, когда в Галицкую и Суздальскую земли в середине XII в. совершаются прямые переносы романской строительной техники и архитектурных элементов из Центральной и Западной Европы, это отнюдь не выглядит «исторической случайностью». Сквозь примитивное объяснение факта приглашения мастеров политическими обстоятельствами явственно просматривается историко-культурная потребность и готовность к диалогу[24].

Вряд ли нужно сомневаться в том, что именно направление творческих усилий русских зодчих XII в., стремившееся использовать возможность уча-

---

[23] К этому выводу приходит В. Г. Пуцко: «Прослеживая в основных чертах эволюцию пластического декора древнерусского церковного интрерьера, часто по фрагментам, нельзя все же не обратить внимания на общую тенденцию постепенного отхода от византийских моделей и приближения к романской резьбе». *Пуцко*, 1997. С. 38.

[24] О. М. Иоаннисян указал как-то, что есть даже факты, говорящие о влиянии византийских памятников Руси на центральноевропейскую романику. Например, на одном из храмов Малопольши встречена роспись построенных из квадров стен под кирпичную кладку «со скрытым рядом». *Иоаннисян*, 1995. С. 128.

https://RodnoVery.ru

стия в европейском архитектурном процессе и по сути дела вполне в него включившееся, дало прямой стимул развитию национальной архитектуры, не утраченный и в эпоху потери прямых контактов с коллегами на Западе. История направления становится сейчас известной, благодаря археологическим и иконографическим работам, во все более точных и поразительно интересных деталях[25].

В первой половине XII в. Галицкое княжество, имевшее постоянные контакты с польскими и венгерскими землями, начинает строительство храмов в технике полубутовой кладки из тесаных квадров белого камня на светлом известняковом растворе, используя также свойственные романской архитектуре профили и резную (хотя сперва весьма скромную) орнаментику[26]. Хотя эти «романизованные» храмы (ц. Иоанна в Перемышле, до 1126 г.; ц. в Звенигороде на Белке и ц. Спаса в Галиче, вторая четверть XII в.) оставались четырехстолпными крестово-купольными постройками, сравнение технических и архитектурных деталей (пропорции планов, расположение и прорисовка пилястр, форма порталов) доказало, что мастера, их строившие, происходили из Малопольши. Галицкие князья могли быть знакомы с польской архитектурой еще на предроманском этапе X—XI вв., поскольку в Перемышле стояли памятники этого времени (дворец с ротондой). Благодаря контактам князя Владимира Володаревича с Юрием Долгоруким последнему удалось перенести их деятельность в Ростово-Суздальскую землю, где они строили начиная с 1148 г. Им принадлежат Георгиевский собор в Юрьеве-Польском, Спасский в Переяславле-Залесском, церковь в Кидекше. Последней их работой считались Золотые ворота Владимира (1160-е гг.), но, возможно, часть группы или ученики, работавшие в той же традиции, продолжали строить и позже.

С уходом мастеров в Суздаль Галич в конце 1140 — начале 1150-х гг. ангажирует новую группу романских мастеров, на этот раз из Венгрии, которые возводят Успенский собор в столице княжества. Венгерские строители, испытавшие очень сильное влияние французского зодчества, используют уже полный набор романских приемов: столбы сменяют круглыми колоннами; порталы рисуют как перспективные с резными деталями; включают изобразительную скульптуру. В Юго-Западной Руси начинается как бы «эксперимент» по выработке набора архитектурных форм, максимально приближенного к европейским. Со второй половины XII в. в строительстве «частных» пригородных монастырей распространяется тип храма-ротонды (непопулярный в средневизантийской и древнерусской архитектуре, он ведет происхождение от баптистериев и мартириев раннего христианства, а в строительстве средневековой Европы апеллирует прежде всего к ротонде Анастасиса —

---

[25] Изученная в последние полвека трудами выдающихся специалистов в области архитектурной археологии (Н. Н. Воронин, П. А. Раппопорт и другие), она стала предметом целенаправленных работ О. М. Иоаннисяна. См.: *Воронин*, 1961; *Раппопорт*, 1982; *Он же*, 1993; *Иоаннисян*, 1988; *Он же*, 1995; *Он же*, 1995а; *Он же*, 1998 и др.

[26] Отличительной особенностью является преувеличенный запас прочности зданий: огромные квадры, избыточная ширина оснований, стремление ставить столбы на ленточные фундаменты, а апсиды — на платформы.

https://RodnoVery.ru

храма Гроба Господня в Иерусалиме)[27]. В XIII в. яркую попытку выработать «комбинированный» тип храма, оставив неприкосновенными функционально и символично значимые элементы (план и купол на четырех опорах), но использовав последние достижения архитектурной мысли Запада, можно видеть в храме св. Пантелеймона в Галиче. Раннеготические конструкции (принесенные, как считают, «пуританами Средневековья», цистерцианцами) сочетают с уже привычной романской резьбой «венгерского круга» и подчеркнутым вертикализмом центральной части (отражающей общую архитектурную тенденцию эпохи)[28]. В XII—XIII вв. в древнерусскую архитектуру проникают популярнейшие архитектурные элементы позднесредневековых европейских интерьеров, например, рельефные поливные плитки с фантастическими существами «физиологов» (грифонами, сказочными птицами, сиренами, держащими хвосты руками, и т. п.)[29].

В целом, однако, эксперимент по предельному сближению строительных традиций не получил развития. Изменившиеся в XIII в. отношения католического и православного миров усложнили диалог (отметим, что и в других землях Руси готические элементы будут находить применение с гораздо большим трудом, чем романские). Европейскую архитектурную форму стали воспринимать как католическую; кроме того, новый стиль имел особенности, препятствовавшие его частичному усвоению, — в параллельной же выработке его Русь не смогла участвовать по политическим причинам[30]. Видимо, стало труднее получать зарубежных мастеров; ослабли возможности «финансирования» дорогих проектов. Все это повело во второй половине XIII в. к возврату в строительство упрощенных ранних вариантов (возможно, все это время использовавшихся в периферийном строительстве: церкви Рождества в Галиче и св. Николая во Львове).

---

[27] Подробнее: *Иоаннисян*, 1991.

[28] Полагают, что аналогичный храм со сложными готическими опорами был построен в Холме Даниилом Галицким. Конечно, строили и более простые и традиционные храмы, где европейские элементы не так заметны, например церковь в Василеве (дата не ясна; первая треть XIII в.?). Одновременно отмечено появление в Галиче совершенно католической бесстолпной «базилики» с хором, польского типа (церковь Благовещения). См. *Могытыч*, 1985; *Иоаннисян*, 1988; *Он же*, 1995.

[29] Использованы в Галиче (возможно, в Успенском соборе и храме Спаса) и в Василеве. Хорошо известны как в странах «классической» романики и готики (Англии, Франции, Германии), так и в Чехии и Польше: *Малевская, Раппопорт*, 1978.

[30] Романский стиль, сложившись задолго до разделения церквей, имел межконфессиональный характер, он от природы «космополитичен»; школа может быть одним из его направлений — и оставаться национальной, самостоятельной (французская романика не похожа на итальянскую). «Переходный» романский стиль, при еще большей интернациональности, сохранял подвижность в системе элементов. Но готический уже гораздо более нормативен и единообразен (недаром определить происхождение мастеров-цистерцианцев по их унифицированному «почерку» трудно). Он «международен» только в смысле охвата огромной территории единой, очень сложной системой, элементы которой жестко взаимосвязаны. Готику можно принять целиком, как связанную конструктивную систему, — или ограничиться лишь второстепенными деталями. Создать на ее основе симбиоз со старыми формами невозможно.

https://RodnoVery.ru

Если специально искать в древнерусской архитектуре яркий пример *влияний* западноевропейской архитектуры, — то им окажется именно Галич. Легко заметить, что смена периодов в позднероманском и переходном романо-готическом строительстве непосредственно отражается в его зодчестве, стремящемся сохранить неприкосновенной только традиционную «функциональную» основу. «Приобретенное» столь же легко и теряется. Этот путь не мог стать магистральным для развития собственной, «национальной» школы.

Диалог между архитектурой Ростово-Суздальской земли и Европы проходит на другом уровне, хотя для разворачивания новой широкой программы строительства Андрей Боголюбский тоже получает мастеров с Запада. Это было доказано еще Н. Н. Ворониным, и дискуссия ведется только по вопросу происхождения конкретных участников. Н. Н. Воронин, а позже А. И. Комеч и Х. Никель искали источник форм северо-восточной архитектуры в Германии, прежде всего в «королевских соборах» на Рейне (в Шпайере, Вормсе, Майнце) и «дворцах» Штауфенов. Комеч, например, указывает на некоторые особенности трактовки плоскости, архитектурные профилировки и общее решение проемов и склоняется к версии об отражении в них западногерманской традиции.

О. М. Иоаннисян, проведя специальное исследование вопроса, считает, что строители, хотя и были получены от Фридриха Барбароссы, но принадлежат к североитальянской ломбардской школе (настоящей «кузнице кадров» средневековой европейской архитектуры), где интересы императора были особенно глубоки в середине XII в. Удается указать даже конкретные «адреса» и памятники, детали которых не имеют аналогий в Европе, но прямо соотносимы с деталями соборов Андрея Боголюбского (район г. Комо на одноименном озере; собор в г. Модена) — *Иоаннисян*, 1998[31]. Памятники, построенные мастерами, такие как ц. Покрова на Нерли, Успенский собор Владимира, дворец в Боголюбове, создали основу всего дальнейшего развития архитектуры Северо-Западной Руси (а позже и Московского государства), причем не только в смысле «запаса форм», но и формирования кадров «школы». Местные участники работ второй половины XII в. оказались достаточно многочисленны и квалифицированны для того, чтобы обеспечить широкое строительство эпохи Всеволода Большое Гнездо и его сыновей вплоть до 1230-х гг. (хотя размах строительства в первой трети XIII в. достиг во Владимиро-Суздальских землях такого уровня, что пришлось привлекать и работавших в технике кирпичной кладки мастеров Приднепровья).

По сути дела, это было становление местного варианта общеевропейского «переходного стиля». Развивалась общая теперь практически для всей Руси композиция «храма с тремя притворами» и повышенной центральной частью (см. ниже), продолжалась, при использовании бурно нараставшего «потока сюжетов», самостоятельная разработка композиций рельефной резьбы фасадов.

Эти мотивы вообще играют особую роль в исследованиях «древнерусского стиля», поскольку их принципиально «международный» характер позволяет

[31] Может быть, обе версии примиримы, учитывая традицию создания смешанных групп строителей в Европе, периодический обмен кадрами и т. п. Аргументы в пользу той и другой теории можно будет рассмотреть и пополнить после полной публикации работ.

https://RodnoVery.ru

почти произвольный подбор аналогов, установить же точный «адрес» использованного местным мастером образца в океане изобразительных и орнаментальных мотивов «ренессанса XII столетия» практически невозможно[32].

Речь не должна идти, конечно, об отказе от нового углубленного исследования сюжетов и их отдельных элементов, подобных предпринятому Г. К. Вагнером[33]. Но, во-первых, эта работа требует гораздо более тщательной «натурной» подготовки[34]. Во-вторых, она стоит в тесной зависимости от составления общих иконографических сюжетных сводов Европы и Средиземноморья и проникновения в творческую лабораторию скульпторов, работавших на основании «книг образцов», бестиариев и т. п. Только на этой основе можно будет приступить к пересмотру «программной интрепретации», необходимость которой явственно сказывается в последнее время[35]. При всех отличиях от европейских аналогов, на которые неоднократно указывалось, вряд ли можно сомневаться в родственном направлении развития резьбы храмов Владимирской земли «предмонгольской» эпохи (конца XII — первой трети XIII в.) и сооружений западноевропейской поздней романики, прежде всего германской (саксонской), на что указал недавно Генрих Никель[36].

Процесс выработки «европейского стиля» для Руси, родственного романике, можно наблюдать во всех ее землях, хотя не всюду он равно очевиден. В западных и северо-западных землях после многочисленных открытий второй половины XX в. некоторые считавшиеся раньше «европейскими» элементы оказались анахронизмами (как западные апсиды Софии Полоцкой), но зато общая картина дает все больше оснований говорить о возможности включения зодчества этих территорий в область усиленных поисков новой композиции. Среди попыток прямого переноса «византино-европейских» комбинаций в уже сложившемся виде назовем ц. Благовещения в Витебске, типологически близкую балканским храмам, на обмазке стен которой имитирована квадровая кладка. В своеобразной каменной технике с облицовкой построен храм Минска, в котором О. М. Иоаннисян видит работу мастера из Польши или Силезии; уместно указать здесь и на создание русскими масте-

---

[32] Известны многочисленные попытки уставить зависимость иконографии рельефов Дмитриевского (Владимир) или Георгиевского (Юрьев-Польской) соборов от того или иного источника. Но даже самые удачные из них (например, вариант с античными реминисценциями в византийском прикладном искусстве, в резьбе по кости) не ведут к однозначному решению. В «переходный период» это уже общеевропейское достояние, и рядом с любым византино-русским сопоставлением легко поставить третье — «романское». Ср., например, приводимые В. П. Даркевичем «пары»: драконов — с резным изображением из Галича и бессчетными «драконами» VII—XIII вв. в Европе: *Даркевич*, 1968а. Рис. 3, 10; *Иоаннисян*, 1988. С. 48; *де Моран*, 1982. Рис. 441, 495.

[33] *Вагнер*, 1964; *Он же*, 1975, и др. Подробная история дискуссии XIX—XX вв. о владимиро-суздальской резьбе: *Вагнер*, 1969. С. 7—61.

[34] Часть ее была осуществлена С. М. Новаковской. *Новаковская*, 1978; *Она же*, 1979 и др.; см. тж.: *Гладкая*, 1995.

[35] См., например, попытку А. М. Лидова поставить программу резьбы владимиро-суздальских соборов в связь с текстом Видения Иезекииля: *Лидов*, 1997, и статью Г. В. Попова: *Попов*, 1995.

[36] *Nickel*, 1997.

https://RodnoVery.ru

рами храмов романских форм по заказам иностранных корпораций (ротонд в Смоленске и Киеве)[37]. Известны и обратные случаи: предполагается, что на Готланде романские постройки в XII в. использовали как православные церкви; шведские храмы здесь, возможно, расписывали русские мастера, а в XIII в. местные строители возвели русскую церковь (св. Ларса в Висбю) по образцу Пятницкой церкви Новгорода[38].

Однако интереснее ход формирования целостных локальных вариантов в «западных» землях (волынского, полоцко-смоленского, гродненского). Начало их выделения приходится на последнюю четверть XII в. и совпадает с наступлением в Европе (особенно Северной Европе) последнего этапа романики, в котором ясно проявилась синхронность развития крупнейших стилистических направлений, позднероманского и византийского (позднекомниновского), — двигаясь с разных сторон, они как бы сомкнулись на Севере. Этот стиль, отличавшийся крайним «интернационализмом», называют «переходным» (от романики к готике), или «стилем около 1200 года»[39]. Именно в период 1180—1230-х гг. в обстановке бурного расцвета прикладного церковного искусства и архитектуры, когда земли Европы насыщаются художественной продукцией ведущих ремесленных центров, особенно заметен процесс диалога между латинским Западом и Византией. Роль, которую играла в нем Русь, пока не до конца выяснена, — но можно полагать, что некоторые стилевые перемены, в частности в архитектуре, могут быть объяснены именно как порождения этого процесса[40].

Исследовав смоленское, полоцкое и гродненское зодчество, Н. Н. Воронин и П. А. Раппопорт пришли к выводу о невозможности усматривать здесь черты романики, но не дали каких-либо иных объяснений особенностям северо-западного строительства в «переходный» период, ограничившись указанием на самостоятельное развитие местных особенностей. Однако эти особенности, не свойственные ни южнорусской, ни северо-восточной, ни, наконец, северной (новгородской) школам, очень бросаются в глаза и продолжают требовать объяснения. Усложнение профилировки лопаток и превращение их в «пилястры» с очень сложным, многоступчатым рисунком, видимо, свидетельствует как раз об интернациональных предготических веяниях и позволяет еще раз вспомнить о строительстве монашеских орденов в Европе, прежде всего о тех же цистерцианцах[41].

Еще более выразителен план. У храмов «западной школы» обычно не выявлены снаружи боковые апсиды, центральная же часто увеличена и выдви-

---

[37] *Иоаннисян*, 1987. С. 115; *Он же*, 1994, там же библиография.

[38] *Шаскольский*, 1991; *Иоаннисян*, 1995. С. 155, там же библиография.

[39] Он сохраняется примерно с 1180-х по 1230-е гг., кое-где и дольше. См.: *Year 1200*. 1970; *Яковлева*, 1988. С. 204.

[40] К примеру, недавно была продемонстрирована роль «переходных» памятников Балтики в формировании местной новгородской архитектуры XIII в. *Седов*, 1997.

[41] Подчеркивалось, что лопатки с полуколоннами не имеют капителей, обычных во всех «романизованных» школах Руси (*Воронин, Раппопорт*, С. 392). Однако их нет на фасадах и многих южных памятников, в которых мы уверенно усматриваем романизирующие черты. Кроме того, речь не идет о копировании или прямом заимствовании, но именно о выработке родственных стилевых признаков.

https://RodnoVery.ru

нута вперед. Этот признак повторяется с известной настойчивостью, не позволяющей говорить о случайностях развития[42]. Отказ от трехапсидной системы в древнерусском храме с куполом на четырех опорах и развитие центральной апсиды за счет боковых (усиленное часто еще и сдвигом подкупольного квадарата к западу) — прямое указание на воздействие европейских архитектурных форм (одна большая апсида типична для композиции трехнефных монастырских церквей-базилик поздней романики, в то время как «трехапсидность» — важнейший типологический признак русской православной архитектуры)[43]. Не менее интересна выраженная крестообразность плана, часто соединяющаяся с вытянутостью наоса или поперечного нефа. Создается впечатление своеобразного трансепта, тем более, что его концы оформляют небольшие притворы с «апсидиолами» к востоку, напоминающие о добавочных капеллах романики (их функция неясна, но это отнюдь не приделы, всегда выносимые на один уровень с алтарной частью)[44]. Вообще, перемены в планировке наиболее литургически значимой восточной части, не производившиеся более нигде на Руси, говорят о каком-то особом процессе, который мы просто не умеем пока объяснить[45]. Из не столь ярких «романизирующих» элементов отметим внутристенные проходы в уровне второго яруса и круглые или многогранные столбы. Небезразличен, конечно, и оригинальный прием оформления фасадов полированными каменными вставками и специально приготовленными поливными керамическими деталями (Луцк, Гродно, Волковыск). Шедшая с Востока манера употреблять на фасадах поливную керамику широко распространилась в романском и раннеготическом итальянском строительстве, особенно в колокольнях-кампанилах, но известна также в Польше и Болгарии.

Вопрос об источниках романики на Руси относится к числу важных и остро воспринимаемых, поскольку связан с отвращением от пресловутой идеи

---

[42] В постройках так называемой «епископской» артели Смоленска большая центральная апсида внезапно вообще теряет наружную выпуклость и превращается в слабо выраженный «ризолит». В Полоцке известна, как исключение, прямоугольная апсида (причем в храме с подцерковьем, по-видимому, «криптой»). Прямоугольные апсиды типичны в период раннего средневековья на Западе, что связывают с воздействием форм деревянных храмов.

[43] Например, в первых постройках Смоленска, возведенных еще южнорусскими мастерами, трехапсидность выдерживается строго; маленькие боковые апсиды «ввернуты» даже в бесстолпной «капелле» в детинце, причем обозначены и снаружи! Одноапсидные храмы Переяславля-Южного имели в XI в. «заплечики»; там же отмечена невыраженность боковых апсид у собора архангела Михаила, не имеющих, правда, и внутренних закруглений.

[44] Ср., например, «четырехстолпное» средокрестье и боковые апсиды английских церквей конца XI—XII вв. (приората Сэндвелл, аббатство Уитби) и «классический» крестообразный план собора в аббатстве св. Августина XI в. — *Coppack*, 1990. Fig. 21, 22, 38.

[45] Наиболее интересным было бы «функциональное» объяснение, но вряд ли можно думать, что в конце XII—XIII вв. богослужение в этих районах имело какие-то отличия. Во всяком случае, кажется не случайным, что самые западные памятники Черной Руси (Волковыск, Гродно, вторая половина XII в.) и Волыни (Дорогобуж, 1150—1160-е гг.?, Луцк, 1170-е гг.?), — появляются раньше полоцких и смоленских. См.: *Малевская, Пескова*, 1996; *Малевская*, 1997.

https://RodnoVery.ru

«влияний». На самом деле, как показали исследования последних десятилетий, он разрешим, — просто долго не хватало надежных источников. В обстановке постоянного обмена мастерами, свойственного романской Европе, появления таких важных источников хранения информации как «книги образцов», почти бескрайнего мира «декоративных» изделий, в которых фиксировались не только орнаментальные или изобразительные мотивы, но даже архитектура, — как угодно быстрое и широкое распространение мотивов и приемов вряд ли может вызвать удивление. Их усиливала возросшая «подвижность» заказчиков, совершавших дальние путешествия в ходе всевозможных военных, политических и дипломатических предприятий, в ходе торговли и паломничеств. Последние обладали особым воздействием на развитие иконографии и вообще формальной стороны церковного искусства. Хотя вопрос этот до сих пор в русской науке мало разработан, важность его для изучения культурного диалога, в который Русь вступила не позже XI—XII вв., быстро проявляется. Укажем на простейшие подтверждения знакомства с всевозможными евлогиями Средиземноморья (не только византийского круга, Салоник, Эфеса и т. п., но и «латинского» происхождения, возникшими после завоевания крестоносцами Иерусалима)[46]. Благодаря последним в древнерусскую иконографию проникла, например, совершенно «романская» (или, вернее, «переходного стиля», второй половины XII — начала XIII в.) версия композиции «Жены-мироносицы», которая в XIII—XV вв. широко распространится в русской малой пластике[47].

Трудно перечислить даже самые важные романские элементы, принесенные или развитые в древнерусской культуре; по мере накопления памятников благодаря археологии и реинтерпретации давно известного они раскрываются один за другим. Укажем на постепенное выявление «западной» стилевой традиции в области ювелирного церковного искусства. И. А. Стерлигова, работающая в этом направлении, отмечает, что не случайно «почти все дошедшие до XX в. ... памятники церковной утвари Владимиро-Суздальской Руси XII — первой трети XIII в. западноевропейского происхождения»[48]. Тем более интересны предметы, выполненные специально для русских заказчиков европейскими мастерами, усвоившими иконографию и некоторые приемы местного искусства. Например, надежно продатированный наконец 1220—1230-ми гг. и связанный с серией западноевропейских (рейнских и польских) изделий «потир Юрия Долгорукого»[49].

Четверть века назад в заметке с характерным названием «Средневековое русское искусство — искусство европейское» Д. Бошкович писал: «...обратившись к религиозному искусству, мы можем установить, что гораздо больше сходства имеется между романским и восточноевропейским искусством, чем на Западе между романским и готическим. Лишь с точки зрения внешней формы искусство средневековой Европы предстает пред нами в различных формах»[50]. Заявление имело несколько полемический оттенок. В какой-то

[46] *Залесская*, 1980; *Она же*, 1986; *Она же*, 1991; *Седова*, 1994; *Рындина*, 1994.
[47] *Беляев*, 1996. С. 183—210.
[48] *Стерлигова*, 1993. С. 20.
[49] Там же, С. 5—24.
[50] *Бошкович*, 1973. С. 185.

https://RodnoVery.ru

степени он сохраняется и сегодня. Однако каждый новый пересмотр материалов оставляет все меньше места для сомнений в справедливости такого утверждения, во всяком случае в области архитектуры. Хотя *типологически* русская церковная архитектура и позже, по крайней мере до XVII века, будет поддерживать связь с византийским зодчеством, сознательно и упорно воспроизводя постройки крестово-купольного типа, — *стилистически* она пойдет, почти с момента зарождения, общей европейской дорогой развития искусства, лишь по-своему переживая смены его отдельных этапов[51]. Можно, конечно, увидеть в этом развитии не единый поток, а движение по параллельным путям в одном и том же направлении. Европейская романика и древнерусское зодчество равным образом стремятся к созданию нового, средневекового типа храма, — но делают это на разной основе, используя в первом случае раннехристианскую базилику, во втором — ранневизантийскую конструкцию с куполом на четырех опорах. Подобно тому, как в странах Центральной и Северной Европы местной особенностью романского строительства становится распространение ротонд, — на территориях Руси вырабатывается вполне своеобразный тип центрического здания с прямоугольным планом, близким квадрату.

Романский стиль, этот своеобразный конечный результат процесса, неразрывно сплавившего восточно-эллинистические, раннехристианские и «варварско-национальные» начала, предложил Руси наиболее приемлемый, с точки зрения стадиального развития, стилевой вариант, который обещал возможность овеществления и закрепления местных особенностей в рамках свободно развивающейся формальной системы.

Поскольку «встреча стилей» немного запоздала (что часто случается в русской истории), она не смогла оказать формирующего влияния на успевшую отлиться в византийские формы культуру Руси, но послужила важнейшей прививкой к молодому стволу и определила, наряду с местными особенностями, своеобычность дальнейшего движения. Благодаря романике было достигнуто необходимое формальное разнообразие, которое оказалось достаточным даже для многовекового замкнутого развития. Привлекательность и ценность романского стиля для Руси наглядно выражена в его необычайной хронологической растянутости здесь. Суммарно говорить о важности романского стиля как живого явления в разных художественных традициях Руси можно по меньшей мере с середины XI в. (если нашим киевским коллегам не удастся обнаружить романских построек конца X — начала XI в., что кажется

[51] Интересно, что в западном искусствоведении сохраняются сомнения не только по поводу включения русской архитектуры в европейский круг, но и в отношении принадлежности к византийскому зодчеству. Если Кирил Мэнго включает очерк «Россия» в книгу об архитектуре Византии, доводя изложение до начала XVI в., то Ричард Краутхаймер в наиболее авторитетном курсе практически воздержался от русского материала, ограничившись указанием на влияние Константинополя в первых постройках Киева, Чернигова и Новгорода, — хотя славянские памятники Балкан и закавказского круга им подробно прослежены до позднего средневековья. В русских же курсах такое включение проводится неуклонно. *Mango*, 1985. P.180—191; *Krautheimer*, 1965/1986.

https://RodnoVery.ru

вероятным), а о роли его памятников как чтимых образцов, о новой и новой переработке отдельных элементов — даже до XV—XVI в.[52]

Итак, Д. В. Сарабьянов был совершенно прав, когда писал о длящемся «романском» стиле в послемонгольской Руси и о ее невосприимчивости к готике. Черты «романского стиля» в конце концов слились в сознании древнерусских заказчиков и строителей с каноническим типом храма, приобрели важнейшие для них свойства «древности» и «освященности обычаем», что позволило вновь и вновь обращаться к пережившим два-три столетия памятникам как к авторитетным образцам, раз за разом воспроизводя их особенности. Высокий уровень «копийности», свойственный русскому средневековому искусству как никакому иному (достаточно сравнить подход патриарха Никона к повторению форм храма Гроба Господня с многочисленнейшими «копиями» его в европейском средневековье) обеспечивал новым постройкам достаточное сходство с древними образцами. Это и обеспечило многовековую «консервацию» романики — недаром Аристотель Фиораванти, посетив Владимир, немедленно узнает в городском соборе творение западноевропейских мастеров![53]

---

[52] Романика, через зодчество и прикладное искусство Северо-Востока, определила в значительной мере и искусство ранней Москвы. Зодчество XIV—XV вв., взяв начало в «переходном» стиле Владимиро-Суздальского периода, опиралось на «законсервированный» вариант «романики» (что хорошо объясняет и находимые в нём элементы готики и даже редкие исламские «добавки»). Само упорство, с каким московские строители стремились работать, вплоть до середины XV в. в известняке; дальнейшая высокая престижность «белокаменной архитектуры», — в большой мере определены ориентировкой на каменные же домонгольские образцы. Мы можем наблюдать сохранение стремления к западным образцам у заказчиков Волго-Окского междуречья, которые в «татарские» годы обращались к Европе (готицизмы церкви Успения на Городке в Звенигороде; «латинские» элементы, отмечаемые в иконографии литургической утвари и резных икон в эпоху Киприана, и др. См.: *Рындина*, 1995. С. 53—54, 57, 59—60). Только почти полная оторванность от европейской техники заставила в XV в. сделать попытку начать с нуля, перейдя к кирпичному строительству (именно теперь кирпич перестал называться по-гречески — плинфой, а стал именно — татарским «кирпичом»).

[53] Интересно, что и сегодня европейцы-непрофессионалы, увидев владимирские храмы или церковь Покрова на Нерли, мгновенно определяют их родство с романской архитектурой Запада, но отказываются обычно включить в «европейский» круг собор Покрова на Рву. Пережиточные «готические» элементы содержались в работах некоторых приглашенных из Италии мастеров, которые, как известно, везли в Москву не готику, а Ренессанс. Однако им с самого начала пришлось работать «под русскую романику», и Успенский собор Кремля, при всех ренессансных качествах, несет массу узнаваемых романских черт. (Лишь в немногих и не главных памятниках, таких как ц. Петра Митрополита в Москве, итальянцам удалось полностью осуществить современное формообразование). Именно из позднего сплава романо-готических и ренессансных элементов русские заказчики и мастера восприняли готические элементы, которые слабо и не совсем ясными путями воспринимались с XV в. через Псков и Новгород, раньше и ближе знакомившихся с западным искусством. *Максимов*, 1960; *Петров*, 1997.

https://RodnoVery.ru

Литература

Архипова, 1994 — *Архипова Е. И.* Монументальная пластика древнего Киева. Автореферат канд. дисс. Киев, 1994.

Архипова, 1996 — *Архипова Е. И.* Архітектурно-пластичний декор те саркофаги Десятиної церкви // Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. Київ, 1996.

Асеев — *Асеев Ю. С.* Древнерусское зодчество в контексте мирового архитектурного процесса // Труды V Международного конгресса славянской археологии. Том III, вып. 2а. С. 12—22.

Беляев — *Беляев Л. А.* Русское средневековое надгробие. М., 1996.

Бошкович, 1973 — *Бошкович Д.* Средневековое русское искусство — искусство еврпоейское // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. М., 1973.

Брукс, 1992 — *Брукс К.* Возрождение XII века // Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 121—225.

Вагнер, 1964 — *Вагнер Г. К.* Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. Юрьев-Польской. М., 1964.

Вагнер, 1969 — *Вагнер Г. К.* Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. Владимир. Боголюбово. М., 1969

Вагнер, 1975 — *Вагнер Г. К.* Белокаменная резьба древнего Суздаля. Рождественский собор. XIII век. М., 1975

Воронин, 1961 — *Воронин Н. Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII—XV вв. М. Т. 1. 1961. Т. 2. 1962.

Гладкая, 1995 — Гладкая М. С. Реставрация фасадной резьбы Дмитриевского собора в 1838—1839 гг. // ДСВ. С. 60—80.

Даркевич, 1966 — *Даркевич В. П.* Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе: X—XIV вв. М., 1966.

Даркевич, 1968 — *Даркевич В. П.* О некоторых византийских мотивах в древнерусской скульптуре // Славяне и Русь. М., 1968.

Даркевич, 1968а — *Даркевич В. П.* Романские мотивы в древнерусском искусстве и их переработка // СА. 1968. № 3. С. 70—84.

Залесская, 1980 — *Залесская В. Н.* Группа свинцовых ампул-эвлогий из Фессалоники // СА. 1980. № 3; С. 263—269.

Залесская, 1986 — *Залесская В. Н.* Ампулы-эвлогии из Малой Азии (IV—VI вв.) // ВВ. 1986. С. 182.

Залесская, 1991 — *Залесская В. Н.* Литургические штампы-евлогии (Св. Лонгин Криний и св. Мамант Кипрский) // ЛАИВ. 1995. С. 236—242.

Зорина, 1995 — *Зорина А. М.* Стилистические особенности белокаменных рельефов из Борисоглебского собора в Чернигове // Славяно-русские древности. СПб., 1995. Вып. 2. С. 142, далее.

Иконников, 1990 — *Иконников А. В.* Тысяча лет русской архитектуры. М., 1990.

Иоаннисян, 1988 — *Иоаннисян О. М.* Основные этапы развития Галицкого зодчества // ДРИ. Художественная культура X — первой половины XIII в. М., 1988. С. 41—58.

https://RodnoVery.ru

Иоаннисян, 1994 — *Иоаннисян О. М.* Храмы-ротонды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 100—147.

Иоаннисян, 1995 — *Иоаннисян О. М.* Зодчество юго-западной и северо-восточной Руси и романская архитектура: к проблеме международных связей в древнерусском искусстве XII—XIII вв. // Славяно-русские древности. Вып. 2. СПб., 1995. С. 125—142.

Иоаннисян, 1995а. — *Иоаннисян О. М.* XIII век в истории древнерусского зодчества. Основные тенденции развития архитектурного процесса // Князь Александр Невский и его эпоха. СПб., 1995. С.151—156.

Иоаннисян, 1998 — *Иоаннисян О. М.* Романская архитектура Ломбардии и зодчество Владимиро-Суздальской Руси (к вопросу о происхождении мастеров Андрея Боголюбского) // Памяти Матвея Александровича Гуковского. Научная конференция к 100-летию со дня рождения. СПб., 1998. С. 25—29

Лазарев, 1970 — *Лазарев В. Н.* Искусство средневековой Руси и Запад (XI—XV вв.). Доклад на XIII Международном конгрессе исторических наук. М., 1970.

Лелеков, 1975 — *Лелеков Л. А.* Искусство Древней Руси в его связях с Востоком (к постановке вопроса) // ДРИ: Зарубежные связи. М., 1975.

Лелеков, 1978 — *Лелеков Л. А.* Искусство Древней Руси и Восток. М., 1978.

Лидов, 1997 — *Лидов А. М.* О символическом замысле скульптурной декорации владимиро-суздальских храмов XII—XIII вв. // ДРИ. Русь. Византия. Балканы. XIII век. СПб., 1997.

Максимов, 1960 — *Максимов П. Н.* Зарубежные связи в архитектуре Новгорода и Пскова XI — начала XVI веков // Архитектурное наследство. 1960. Вып. 12.

Малевская, 1997 — *Малевская М. В.* Церковь Иоанна Богослова в Луцке — вновь открытый памятник архитектуры XII века // ДРИ. Исследования и атрибуции. СПб, 1997. С.9—35.

Малевская, Пескова, 1996 — *Малевская М. В., Пескова А. А.* Древнерусская Успенская церковь в Дорогобуже Волынском: Новые открытия // Проблемы изучения древнерусского зодчества. СПб., 1996. С. 57—60.

Малевская, Раппопорт, 1978 — *Малевская М. В., Раппопорт П. А.* Декоративные керамические плитки древнего Галича // Slovenska archeologia. T. XXVI. № 1. Bratislava, 1978. S. 87—97.

Могытыч, 1982 — *Могытыч И.Р.* Результаты исследований церкви Пантелеймона близ Галича // КСИА. Вып. 172. М., 1982. С. 65—70.

Моран, 1982 — *Моран, Анри де.* История декоративно-прикладного искусства от древнейших времен до наших дней. М., 1982.

Новаковская, 1978 — *Новаковская С. М.* К вопросу о поздних рельефах в резьбе Дмитриевского собора во Владимире (аркатурно-колончатый фриз) // СА. 1978. № 4. С. 128—140.

Новаковская, 1979 — *Новаковская С. М.* Поздние рельефы второго яруса и барабана Дмитриевского собора во Владимире. // СА. 1979. № 4. С. 112—125.

Петров — *Петров Д. А.* Письменные источники об архитектурных связях Новгорода и Пскова с немецкими городами в XV веке // ПИДЗ. С. 114—120.

Попов, 1995 — *Попов Г. В.* Декорация фасадов Владимирского собора и культура Владимирского княжества на рубеже XII—XIII вв. // ДСВ. С. 42—59

https://RodnoVery.ru

Пуцко, 1997 — *Пуцко В. Г.* Резной камень в интерьере древнерусского храма // ПИДЗ. С. 35—38.

Раппопорт, 1982 — *Раппопорт* П. А. Русская архитектура X—XIII вв. Каталог памятников. Л., 1982.

Раппопорт, 1993 — *Раппопорт* П. А. Древнерусская архитектура. СПб., 1993.

Раппопорт, Колчин, Борисевич, 1985 — *Раппопорт П. А., Колчин Б. А., Борисевич Г. В.* Сооружения // Древняя Русь. Город. Замок. Село. М., 1985. С. 136—154.

Рындина, 1994 — *Рындина А. В.* Древнерусские паломнические реликвии. Образ Небесного Иерусалима в каменных иконах XIII—XV вв. // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 63—85

Рындина, 1995 — *Рындина А. В.* Литургическая деятельность митрополита Киприана в предметном мире православного богослужения // Культура средневековой Москвы. XIV—XVII вв. М., 1995. С. 53—62.

Сарабьянов, 1980 — *Сарабьянов Д. В.* Русская живопись XIX века среди европейских школ. Опыт сравнительного изучения. М., 1980.

Седов, 1997 — *Седов Вл. В.* Церковь Николы на Липне и новгородская архитектура XIII в. во взаимосвязи с романо-готической традицией // ДРИ. Русь, Византия, Балканы. XIII век. СПб., 1997. С. 393—412.

Седова, 1994 — *Седова М. В.* Паломнический комплекс XII в. с Неревского раскопа // Новгородские археологические чтения. Новгород, 1994.

Стерлигова, 1993 — *Стерлигова И. А.* «Потир Юрия Долгорукого» из Оружейной палаты Московского Кремля // Декоративно-прикладное искусство. М., 1993. С. 5—24 (ГММК МИИ. Т. IX)

Толстой, Кондаков, 1899 — *Толстой Н., Кондаков Н.* Русские древности в памятниках искусства. СПб., 1899. Вып. IV. С. 55.

Трусов, 1988 — *Трусов О. М.* Памятники монументального зодчества Белоруссии XI—XVII вв. М., 1988. С. 80—81.

Шаскольский, 1991 — *Шаскольский И. П.* Памятники русско-византийского искусства на острове Готланд // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. 23. Л., 1991. С. 134—143.

Штендер, 1995 — *Штендер Г. М.* Композиционные особенности трех древнерусских Софийских соборов в их связи с литургией // ЛАИВ. С. 298—302.

Штендер, Сивак, 1995 — *Штендер Г. М., Сивак С. И.* Архитектура интерьера новгородского Софийского собора и некоторые вопросы богослужения // ЛАИВ. С. 288—298.

Яковлева, 1988 — *Яковлева А. И.* Икона «Спас Златые власы» из Успенского собора Московского Кремля // ДРИ. Художественная культура X — первой половины XIII века. М., 1988.

Coppack, 1990 — *Coppack G.* Abbeys and Priories. L., 1990.

Deer, 1959 — *Deer J.* The Dynastic Porphyry Tombs of the Norman Period in Sicily. Cambridge, Mass., 1959.

Kaiserin Teophanu — Kaiserin Theophanu: Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Bd. 1—2. Köln, 1991.

Krautheimer, 1965/1986 — *Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. 1965 (первое изд.) / 1986 (пятое изд., с участием С. Чурчича).

https://RodnoVery.ru

Mango, 1985 — *Mango C.* Byzantine Architecture. 1985. Milano-N.Y. (с итал. изд. 1974)

Nickel — *Nickel H. L.* Bezugsmotive der sachsischen romanischen Bauornamentik zu den Schmuckmotiven der Vladimir-Suzdaler Architektur // ДСВ. С. 81—92.

Petterson, 1985 — *Petterson L.* The Byzantine Heritage in the Wooden Architecture of the Former Province of Kakisalmi (Kexgolm) // Bizantium and the North. 1985. (Acta Archaeologia Fennica. Vol. 1)

Year 1200 — The Year 1200. The Exhibition in the MMA. V. 1—2. N.Y., 1970.

Сокращения

ВВ — Византийский временник.

ДРИ — Древнерусское искусство (сборник).

ДСВ — Дмитриевский собор во Владимире. К 800-летию создания. М., 1997.

КСИА — Краткие сообщения Института археологии АН СССР

ЛАИВ — Литургия, архитектура и искусство византийского мира. Труды 18 Международного конгресса византинистов и другие материалы, посвященные памяти О. Иоанна Мейендорфа. СПб, 1995.

ПИДЗ — Проблемы изучения древнерусского зодчества. СПб, 1996. (По материалам архитектурно-археологических чтений 1990 г. памяти П. А. Раппопорта).

СА — Советская археология.

https://RodnoVery.ru

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Том I
(Древняя Русь)

Издатель А. Кошелев

Корректор И. И. Соколова

Шрифтовой дизайн С. Г. Болотова

Подписано в печать 10.04.2000. Формат 70x100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Баскервилл.
Уч. изд. л. 61,275. Заказ № 437

Издательство «Языки русской культуры».
129345, Москва, Оборонная, 6-105; ЛР № 071304 от 03.07.96.
Тел.: 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).
E-mail: mik@sch-Lrc.msk.ru
Каталог в ИНТЕРНЕТ
http://postman.ru/~lrc-mik

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография "Наука"».
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: (095) 247-17-57, Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Зубовский б-р, 17, стр. 3, к. 6.
(Метро «Парк Культуры», в здании изд-ва «Прогресс».)

Foreign customers may order this publication
by E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru
or by fax: (095) 246-20-20 (for ab. M153).