

ОБЩЕСТВО И ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

В.В. ДОЛГОВ

ДРЕВНЯЯ РУСЬ

МОЗАИКА ЭПОХИ

*Очерки социальной антропологии
общественных
отношений
XI–XVI вв.*



Ижевск
2004

ББК 63.52 (2=Рус)-5

Д 64

Рецензент:

*Г.П. Мягков, д. и. н., профессор,
Казанский государственный университет*

Долгов В.В.

Д 64 Древняя Русь: мозаика эпохи. Очерки социальной антропологии общественных отношений XI–XVI вв. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2004. 218 с.

ISBN 5-7029-120-3

Книга представляет собой сборник статей, объединенных в тематические очерки по ключевым темам: становление Руси XI–XIII вв. как этнической и политической общности; формирование социальных типов древнерусского общества; обыденного мировоззрения и структур повседневности; развитие русской культуры после монгольского нашествия (XIII–XVI вв.).

Общественные отношения Древней Руси рассматриваются в социально-антропологической плоскости, основное внимание уделяется проблемам изучения социальной и этнической психологии, межкультурного взаимодействия и бытия человека русского средневековья. Книга является продолжением «Очерков истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII вв.», вышедших в 1999 г.

Предназначена как для профессиональных историков, так и для широкого круга читателей, интересующихся историей Отечества.

ISBN 5-7029-120-3

ББК 63.52 (2=Рус)-5

© Долгов В.В., 2004



ВВЕДЕНИЕ

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

Можно думать, что планомерное распространение в мировой и отечественной исторической науке антропологически ориентированных исследований тоже не случайно. «Уменьшение мира», укрепление коммуникаций между частями земного шара, раскрытие границ, нарушение национальной замкнутости и необходимость адаптации в полиэтнической среде сделали науку о человеке во всех его социальных, биологических и культурных проявлениях особенно актуальной. В конечном итоге исследовательский взгляд, направленный в русло социально- и культурно-антропологической парадигмы – это взгляд подготовленного и благожелательного путешественника, оказавшегося в чужой, незнакомой, но привлекательной и манящей стране. Узнать ее и попытаться как можно более полно и адекватно описать для своих оставшихся дома соотечественников – вот главная задача, стоящая перед учеными. Недаром антропология зарождалась и проходила период становления в дальних экспедициях по диковинным странам Африки и Океании. Путешествен

ники открыли для европейской цивилизации полные своеобразие культуры коренных обитателей южного и западного полушарий. И только потом стало очевидно, что нуждающиеся в изучении культуры имеются и в Европе, только отделяет их от нас не пространство, а время. Оказалось, что древние и средневековые обитатели Франции, Англии, Германии, России подчас ничуть не более понятны их постиндустриальным потомкам, чем родовые сообщества тихоокеанских архипелагов.

Таким образом была осознана необходимость использования методологического инструментария, выработанного в ходе изучения современного населения земного шара для организации «антропологических путешествий» в прошлое. Быт и нравы, история ментальностей, структуры повседневности были предметом работы отечественных и зарубежных историков с конца XIX и на протяжении всего XX в. Даже если ограничиться только учеными, занимавшимися изучением отечественного средневековья, то список трудов будет достаточно внушительным. Работы русских «бытописателей», таких как И.Е. Забелин, Н.И. Костомаров, А.П. Щапов, Б.А. Романов позволяют взглянуть в обыденную жизнь человека Древней Руси, представить ее себе во всем многообразии и полноте. Художница Е.Д. Поленова описала одну из лекций В.О. Ключевского в своем дневнике: «Он читает теперь о древнем Новгороде и прямо производит впечатление, будто это путешественник, который недавно побывал в XIII–XIV вв., приехал и под свежим впечатлением рассказывает все, что там делалось у него на глазах, и как живут там люди, и чем они интересуются, и чего добиваются, и какие они там...»¹. По сути, это настоящий образец исторической антропологии.

Изучение бытового уклада в работах русских исследователей не было простым составлением «описи экспонатов» древнерусского хозяйства, это был, по выражению И.Е. Забелина, рассказ о «жизнебытье». Предметом научного анализа, помимо «вещей» становились устойчивые формы социальной жизни, повседневное мировоззрение, стереотипные модели построения отношений в обществе на уровне микрогруппы. «Домашний быт человека есть среда, в которой лежат зародыши и зачатки всех, так называемых великих событий

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

истории, зародыши и зачатки его развития и всевозможных явлений его жизни, общественной и политической, или государственной. Это в собственном смысле историческая природа человека»².

Традиции антропологического по духу изучения прошлого отечественной культуры в советское время были блестяще развиты в трудах представителей тартуско-московской семиотической школы (Ю.М. Лотман) и отечественной школы исторической социальной психологии (Б.Ф. Поршнев). Огромное влияние оказала также французская школа Анналов, которая вывела исследования в этой области на новую теоретическую высоту и дала дополнительный импульс их развитию, в том числе и в России. На сегодняшний день работы французских исследователей продолжают оставаться классическим образцом в антропологически ориентированных исследованиях.

В современной отечественной исторической науке «антропологическое путешествие в прошлое» продолжается. За последние десятилетия появилось немало очень интересных исследований, посвященных истории бытовой и социально-политической повседневности, нравам и обычаям, знаковым системам и мировоззрению человека Древней Руси³. Почти каждый год выходили новые книги, в которых эти темы так или иначе рассматривались. Наиболее заметными из них стали работы И.Я. Фроянова⁴, Н.Л. Пушкаревой⁵, М.Б. Плехановой⁶, А.И. Клибанова⁷, А.Л. Юрганова⁸, И.Н. Данилевского⁹ и А.А. Горского¹⁰

² Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI–XVII столетиях. Книга первая. Государев двор или дворец. М.: Книга, 1990. С. 38.

³ Более подробный историографический обзор см.: Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI – XIII вв. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 1999. С. 9–57.

⁴ Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1980; Фроянов И.Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.-СПб., 1995.

⁵ Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. М.: Мысль, 1989.

⁶ Плеханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб.: Акрополь, 1995.

⁷ Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.

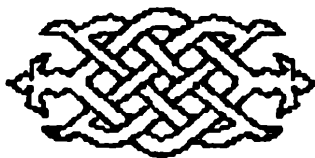
⁸ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М. 1998.

⁹ Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (XI–XII вв.) Курс лекций. М.: Аспект-Пресс, 1998; Данилевский И.Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.) Курс лекций. М.: Аспект-Пресс, 2001.

¹⁰ Горский А.А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского средневековья: Очерки. М.: Языки славянской культуры, 2001.

И все же тема не исчерпана, отечественная наука находится лишь в самом начале пути. Жизнь в многообразии обыденных деталей неисчерпаема, и сколько бы «путешественники» ни писали заметок, каждый увидит и опишет что-то свое, что осталось незамеченным другими. И чем больше будет различных свидетельств, тем более объемную картину былого можно будет в конечном итоге составить.

Представленная на суд читателя книга является продолжением «Очерков истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII вв.», вышедших в 1999 г. Она представляет собой сборник объединенных в тематические очерки статей по разным вопросам, которые, как надеется автор, могут быть полезны для прояснения различных сторон бытовой и социально-политической среды древнерусского общества периода средневековья.





Очерк первый

ГОСУДАРСТВО В ИДЕОЛОГИИ И ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ

Русь XI–XII вв.

глазами современников – государство или народ?

Оппозиция «свой – чужие» является одной из базовых в человеческой психологии. Бытующее в обществе представление о «своих» и «чужих» может считаться одной из наиболее существенных характеристик коллективного самосознания. Подчас сознание групповой общности – единственная связующая нить, составляющая источник жизни социума тогда, когда более «материальные» связи по тем или иным причинам «не держат». Более того, в ретроспективе особенно явственным становится факт, что чаще всего в определении границ исторических общностей иных критериев, кроме существовавших у людей представлений о том, где они пролегают, просто нет¹. В связи с этим особенно важным представляется задача уяснить как осмыслялось существование русской общности на самых ранних этапах ее развития в эпоху, когда Русь переживала период становления государства и этноса (а стало быть не имела в полной мере ни того ни другого), а отечественные мыслители делали еще только первые попытки осмыслить феномен ее появления на мировой арене. Осознавали ли люди Древней Руси ее как целостность даже в те времена, когда терри-

¹ См. об этом: Толочко А. Воображенная народность // Ruthenica. Київ, 2002. Т. 1. С. 112–118.

тория эта была разделена между самостоятельными государствами? И проблема еще более существенная – выяснить как формировалось сознание групповой общности.

Вопрос этот имеет довольно обширную литературу, в которой процесс осмысления Руси как общности рассматривается в ключе становления этнического самосознания. В статье «Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет»» Н.И. Толстой предложил условную парадигму или сетку-модель характеристики славянского самосознания, включающую следующие компоненты-показатели: 1. Религиозный; 2. Общеплеменной; 3. Среднеплеменной; 4. Частноплеменной; 5. Государственный. По мнению ученого, у Нестора религиозное сознание – христианское, общеплеменное – славянское, среднеплеменное – русское (которое, правда, «еще созревало и не занимало ключевой доминирующей позиции»), частноплеменное – полянское, и государственное – «причастность к Русской земле». «В процессе исторического развития тот или иной показатель становится доминантным, и эта система доминант и их взаимного соположения характерна для истории и развития национального самосознания каждого славянского народа»².

При общей стройности модель Н.И. Толстого обнаруживает, однако, ряд существенных недостатков. Как ни странно, хуже всего она работает именно на восточнославянском материале (очевидно, именно поэтому Н.И. Толстой для примеров использовал ляхов-мазовшан и поэзию Николая Крюева, а не собственно днепровских полян). Во-первых, вне зависимости от того, является ли «Русь» этнонимом местного днепровского или пришлого скандинавского происхождения, в любом случае, генетической связи между Русью и, например, дреговичами нет. И здесь вряд ли существенно меняют дело оговорки по поводу «еще созревающего» компонента, так как в отношении тех же лютичей, мазовшан и поморян речь идет именно о происхождении от ляхов («Словени же ови пришедше седоша на Висле и прозвашася Ляхове, а от тех Ляхов про-

² Толстой Н.И. Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет» // Из истории русской культуры. (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры. 2000. Т. 1. С. 446.

звашася Поляне, Ляхове друзии: Лутичи, ини Мазовшане, ини Поморяне»³), в то время как днепровские поляне, древляне, северяне и пр. в трактовке ПВЛ происходят прямо от славян. «Созреть» здесь, собственно, нечему. «Русь» и «ляхи» для летописца – понятия разных порядков. Во-вторых, «среднеплеменной» и «государственный» компоненты в указанной модели дублируют друг друга – в обоих случаях фигурирует «Русь», «Русская земля». В принципе, это, очевидно, должно означать, что в рамках политического образования формируется этническая общность, но ясности в понимании особенностей мировоззрения летописца это не добавляет, так как остается неясно: что же для Нестора «Русь» – народ или политическое объединение?

Слабое звено рассмотренной концепции, как кажется, заключается в том, что Н.И. Толстой пытался приписать мировоззрению летописца ту строгую логичность, которой в его произведении не было и быть не могло в силу особенностей мышления средневекового человека, для которого было характерно гораздо более свободное построение логических связей, чем то привычно современности⁴. «Историко-этнографический» очерк, которым открывается ПВЛ сам по себе очень противоречив. Прежде всего потому, что не является в действительности «историко-этнографическим», а, скорее, историко-богословским очерком. По определению Ю.М. Лотмана, география «не воспринималась как особая естественно-научная дисциплина, а скорее напоминала разновидность религиозно-утопической классификации»⁵. Анализируя его, следует иметь это обстоятельство в виду. Исследуя самосознание, следует по возможности стараться в большей степени следовать ходу мысли исследуемого объекта, так как подходу к материалу с заранее заготовленным жестким трафаретом (в данном случае – это

³ ПСРЛ. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1997. Стб. 6.

⁴ Подробней см.: Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII веков. Учебное пособие, Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 1999. С.105.

⁵ Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам II. Тарту, 1965. С. 212. См. также: Щапов А.П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских сказаниях о мире // Он же. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. СПб., 1906. С. 3–46.

понятие «этническое самосознание»), мы рискуем увидеть сквозь намеченные нами «окошечки» картину либо искаженную, либо вообще вполне бессмысленную и лишенную внутренней логики.

Следуя логике летописи мы видим, что, желая определить место Руси в мире, Нестор первым делом вписывает ее в библейскую классификацию, производящую три большие части человечества от сыновей Ноя: Сима, Хама и Иафета (Бытие. 10, 5). Таким образом, первая координата, первый компонент самосознания летописца – отнесение Руси к «жребию Афетову»⁶.

Обращение летописца к этой классификации не стало лишь эпизодом развития книжной традиции. Представление о Руси как стране потомков Иафета закрепилось в самосознании. Свидетельством этому служит тот факт, что спустя столетия, в памятнике севернорусской, новгородской исторической мысли XVII в. «О истории еже о начале Руския земли и создании Новогграда и откуда влачашеся род Славенских князей» эта сугубо библейская конструкция предстает перед нами в «доработанном» местными мыслителями виде. По сути, мы имеем дело с абсолютно новой историко-мифологической конструкцией, в которой привнесенного славянского (новгородского) уже гораздо больше, чем изначального библейского. По этой легенде, вошедшей во многие памятники письменности XVII в., Новгород изначально назывался Словенск Великий и был назван так в честь его основателя Словена, родоначальника славян, и потомка Скифа, который, в свою очередь, был Иафетовым правнуком⁷. Помимо авторитета христианской традиции на использование именно этой «координаты» в качестве начальной в ПВЛ, очевидно оказало влияние еще и то, что построена она была на элементарном генеалогическом принципе, близком и понятном человеку раннего средневековья, едва вышедшему из родовой эпохи. Летописная концепция, возможно, была выстроена в противовес языческим представлениям, зафиксированным «Словом о полку Игореве», согласно которым Русь мыслилась как «жизнь Дажь-

⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 3–4.

⁷ Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVIII века. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. С. 23–24.

Божа внука»⁸, то есть, по сути как наследие потомков Даждьбога. Языческой мифологии была противопоставлена, таким образом, мифология библейская (противопоставлена, как показывает «История» о Словене и Русе успешно).

Следует отметить, что уже на этом этапе рассуждения летописца с точки зрения строгой формальной логики не вполне безупречны. Во-первых, начав перечислять народы «жребия Афетова» он, не завершив списка, прерывает его, а затем начинаются дополнения, открывающиеся фразами «Въ Афетови же части...», «Афетово бо и то колено...»⁹. Во-вторых, некоторые народы (в том числе и русь) в списке повторяются. В науке неоднократно предпринимались попытки обнаружить в данном перечне логику. Одна из последних, весьма основательных, предпринята В.Я. Петрухиным¹⁰. Им проанализирован перечень народов, данный в ПВЛ после вводной фразы «Афетово бо и то колено...», где перечислены: «варязи, свеи, урмане, готе, русь, агляне, галичане, волхва, римляне, немци, корлязи, веньдици, фрягове». По его мнению, «варязи» и «волхва» это общие наименования групп народов, которые перечисляются следом¹¹. То есть список имеет следующую форму: «ВАРЯЗИ: свеи, урмане, готе, русь, агляне, галичане; ВОЛХВА: римляне, немци, корлязи, веньдици, фрягове». Однако в этом случае остается не совсем понятным положение в нем «галичан», которые, кажется, более уместно смотрелись бы в списке народов, находившихся в орбите «волхвы». Тем не менее, несмотря на отсутствие полной ясности в рассуждениях летописца на этом первом этапе, бесспорным остается то, что первая, наиболее общая координата происхождения и славян и Руси (на этом этапе у летописца нет необходимости дифференцировать эти понятия так как и те и другие происходят от одного корня) – это их генеалогическая связь с потомством Иафета.

Следующий смысловой блок, который может быть без существенных натяжек выделен из рассказа летописца, посвящен опре-

⁸ Слово о полку Игореве // БЛДР. XII в. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 258.

⁹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 4.

¹⁰ Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры. 2000. Т. 1.

¹¹ Там же. С. 62.

делению соотношения понятий «славяне», «поляне», «варяги» и «Русь». Современному формально-логически рассуждающему читателю из объяснений летописца так или иначе понятными оказываются следующие положения.

Во-первых: славяне, происходящие от Иафета и первоначально жившие на Дунае, по прошествии лет разошлись по Земле и приобрели различные имена, оставшись при этом общностью, связанной единством происхождения, языка и «грамоты» (то есть письменности и, может быть, литературного языка).

Во-вторых, киевляне – это в прошлом поляне, и, следовательно, тоже славяне, так как «поляне» – одно из «имен» приобретенных одной из частей славянской общности после расселения.

В-третьих, современная летописцу «Русь» охватывает только славянские племена, в то время как в прошлом «русь» это одна из разновидностей «варягов», от которых название вследствие вояжирования варяжских (а именно русских) князей перешло на славян¹². О том, кто такие по мнению летописца «варяги» косвенно можно заключить из того, какие этнонимы поставлены им в перечень, охватываемый этим понятием. Это шведы, норманны, англичане и готы. Живут они возле «варяжского» моря (хотя география их расселения дается весьма туманно). Читателю наших дней многое остается о варягах непонятно. Прямо не обозначено взаимное отношение народов, охваченных этим понятием (русь, шведы, норманны англичане и готы родственны или объединены по иному критерию, например, культурному или географическому)? Каким образом новгородцы могли поменять свою родовую (племенную) принадлежность и стать вдруг «от рода варяжского» (это идет вразрез со всеми представлениями о механизмах функционирования родового общества)? Эти неясности в конечном итоге и дают основание непрекращающемуся спору между исследователями по поводу так называемой «норманнской проблемы». Ясно, впрочем, что варяги в понимании летописца – общность не местная, пришлая, к славянству, расселявшемуся с Дуная, отношения не имеющая.

¹² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 28.

Как видим, объем информации достаточно большой. И, очевидно, для современников данные летописцем объяснения «откуда есть пошла земля Русская» были вполне достаточны. Однако если рассуждать в рамках современного терминологического аппарата, «Русь» оказывается понятием с таким набором характеристик, который никуда не вписывается. Это не этнос в полном смысле слова, но и не государство. Многозначность понятия «Русь» у Нестора – факт, на который обращали внимание многие исследователи. А.И. Рогов и Б.Н. Флоря считают, что «для Нестора и для его предшественников, «Русь» и «Русская земля» – это одновременно обозначение и особого народа, и особого государства»¹³ По мнению В.В. Седова «Русь в X–XIII вв. одновременно и этноним, и политоним»¹⁴ О многозначности понятия «Русская земля» пишет В.М. Рычка¹⁵

Причина этой многозначности отмечается большинством исследователей совершенно определенно – это незавершенность процесса образования государства и этноса на момент создания летописи. По удачной формулировке, данной А.И. Роговым и Б.Н. Флорей «Русь как этническая общность, совпадая с государством, именно этим аспектом наиболее ясно отделялась, с одной стороны, от восточнославянских «племен», с другой – от славянской общности»¹⁶. Нельзя, однако, согласиться с мнением названных исследователей, что Нестору были известны лишь два термина для обозначения этнических общностей – «род» и «язык». Существовал еще один термин, который используется летописцем для осмысления сущности описываемого явления достаточно широко. Это термин «земля». На первый взгляд кажется, что слово это не имеет отношения к сфере этноса, а лишь к территории. Однако это не так. Внимательный анализ всего круга значений показывает, что

¹³ Рогов А.И., Флоря Б.Н. Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности X–XII вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов. М.: Наука, 1982. С. 166.

¹⁴ Седов В.В. Древнерусская народность: Историко-археологическое исследование. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 221.

¹⁵ Рычка В.М. Київська Русь: проблема етнокультурного розвитку (конфесійний аспект). Київ, 1994. С. 9.

¹⁶ Рогов А.И., Флоря Б.Н. Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности X–XII вв. С. 116.

во многих случаях появлялось значение «народ»¹⁷. Можно привести целый ряд примеров – первый находим в самом заголовке «Повести временных лет» – «Откуда есть пошла земля русская». Здесь «земля» употреблено в смысле нерасчлененном: и народ, и территория (народ – в первую очередь, так как территория не имела в мировоззрении той эпохи такого большого значения как придается ей сейчас¹⁸), откуда-то «пойти» мог именно народ. В этом смысле близким этому слову было слово «страна», значение которого также отличалось от современного. Это было не просто «государство» и «область»¹⁹. Разница между «землей» и «страной» только в том, что «страна» употреблялось для чужих земель, для Руси это слово как правило не использовалось (что понятно: страна – сторона – сторонний – странник – stranger /чужак/). В древнерусской литературе часто *земля/страна* это широкое понятие, в котором было интегрировано представление о территории, объединяющей некую человеческую общность, со своими жизненными устоями, нравами, обычаями и властью. Именно так употребляет это понятие митрополит Иларион в своем «Слове»: «Хвалить же похвальными гласы Римская *страна* Петра и Паула, имаже вероваша въ Исуса Христа, Сына Божия; Исиа и Ефесь, и Патмъ Иоанна Богословца, Индиа Фому, Египетъ Марка. Вся *страны* и гради, и людие чтуть и славятъ коегождо ихъ учителя, иже научиша я православней вере. Похвалимъ же и мы, по силе нашей, малыми похвалами великаа и дивнаа сътворишааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашеа земли Володимера, вѣнука старааго Игоря, сына же славного Святослава, иже в своа лета владычествующе, мужьством же и храборьством прослуша въ *странах* многих, и победами и крепостию поминанются ныне и словуть. Не въ худе бо и неведоме *земли* владычствоваша, нѣ в Русьске, яже ведома и слышима

¹⁷ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1893. Стб. 972–973.

¹⁸ Толочко О. П. Русь: держава і образ держави. Київ, 1994. 38 с.

¹⁹ Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М.: Азбуковник, 1999. С. 772. Сравни: Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1912. Т. 3. Стб. 535–537.

есть всеми четырьмя концами земли»²⁰. Отзвук самостоятельного значения слова «страна», не сводимого ни к государству, ни к территории, ни к народу в отдельности, а объединяющего все эти понятия, в современном языке сохранился, например, в выражении «дальние страны». Именно к такому понятию, к земле/стране и вел свое рассуждение Нестор, и доведя объяснение до границ понимания, обусловленных этим термином, он остановился. Он рассказывал не о генезисе государства, не о происхождении народа, а именно о земле/стране в древнерусском ее значении. Он писал о той общности, которая реально существовала, и употреблял для этого термин, лучше всего к тому подходящий. «Русь» в ПВЛ не «язык», не «род» и не «княжество», – это земля/страна. Народ ее населяющий, происходит от Иафета и говорит на славянском языке, на котором говорят многие люди не в одной только Руси. Название свое и княжеский род страна эта получила от чужого народа – варягов-руси, которые, в лице своего князя были приглашены для наведения порядка – примерно так может быть передана концепция русской общности в «Повести временных лет».

Особый пункт построений летописца – религия. Принятие христианства и образование русской митрополии стало важным этноконсолидирующим фактором²¹. Наряду с княжеским родом, церковная организация служила объединяющим началом, действие которого не прерывалось даже тогда, когда русские городские волости переживали период политической разобщенности. Конфессиональные отличия играли роль принципиального критерия отделения «своих» от «чужих». Однако православная вера воспринималась как национальная лишь на бытовом уровне. И хотя в повседневной жизни «бытовая» классификация чужаков строилась по преимуществу не по национальному, а именно по религиозному признаку²², в сфере идеологий, в представлении ученого-книжника православие не имело значения символа национальной специфики. Как раз наоборот. Испо-

²⁰ Иларион. Слово о Законе и Благодати // БЛДР. XI–XII века. СПб.: Наука, 1999. Т. 1. С. 42–44.

²¹ Толочко О.П. Русь: держава і образ держави. С. 11–29.

²² Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII веков. С. 203–208.

ведение христианства было характеристикой, при помощи которой летописец вводил Русь в общность высшего порядка – мир праведно верующих стран: «Мы же, христиане, елико земель, иже веруют в святую Троицу и в едино крещение, и в едину веру, закон имам одинъ, елико в Христа крестихомъся и в Христа облекохомся»²³ Отделяя Русскую землю от беззаконных и нечестивых народов, православие делало ее частью светлого мира народов «правильных», обозначая тем самым ее положение во вселенском противостоянии сил добра и зла.

Таким образом, пути осмысления феномена Руси летописцем в достаточной степени отличались от того шаблона, с которым часто подходят к его произведению исследователи наших дней. Он отвечал на вопросы, существенно отличающиеся от тех, которые занимают современного ученого, и ответы на которые наука пытается найти в его произведении. В центре его внимания – не народ и не государство (представляющие основной интерес для современного человека), этнические и политические отношения – для него лишь элементы сложной картины, не имеющие самостоятельной ценности. В центре его внимания – земля/стра-

именно в рамках этого понятия конструируется осмысление этно и политогенетических процессов в «Повести временных лет». Понятие земли/страны широко используется на страницах летописного труда. Границы этого понятия существенно отличаются от современного значения слова «страна», подобно тому как существенно отличается понятие «философия», которое в древнерусской культуре включало в себя без разделения многие отрасли гуманитарного знания, институализировавшиеся ныне в отдельные дисциплины²⁴ Земля/страна это и территория (границы которой определяются достаточно приблизительно – как перечень географических ориентиров мест расселения ее обитателей, прежде всего бассейнов рек, а кроме того лесов, озер, гор, торговых путей), и общность, культурное и политическое пространство взятое в неразделимом единстве.

²³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 12.

²⁴ Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. С. 38.

Происхождение от Иафета, славянский язык и грамота, название и княжеская династия от пришлых варягов-руси, включенность в христианский мир – вот координаты, описывающие положение Русской земли среди других стран в «Повести временных лет».

***Византийская иерархия государств и идея империи
в Древней Руси XI–XIII вв.***

Весьма важным вопросом в изучении истории идейного взаимодействия Византийской империи и Древней Руси является проблема отношения древнерусских идеологов к так называемой «византийской иерархии государств» и к теории супрематии византийского императора, его верховного суверенитета над всеми христианскими государями, составлявшей основу взгляда на окружающий населенный мир, разработанный греческими мыслителями.

Много внимания этой проблеме уделил в своей монографии, посвященной княжеской власти, А.П. Толочко. По его мнению, на Руси уже в XI в. не могли не знать византийской теории о верховенстве императора над всеми христианскими монархами. В качестве доказательства факта знакомства названный исследователь приводит наблюдение М.Д. Приселкова, согласно которому «имперские амбиции» Ярослава Мудрого воплотились в символах, заимствованных из Царьграда-Константинополя: названия Золотых ворот, Софийского собора и еще целый ряд важных символов, позаимствованных киевскими князьями для оформления своей власти: Богоматерь-Оранта, мозаика с изображением которой украшает конх центральной апсиды Софийского собора в Киеве, северный придел того же собора, посвященный св. Георгию, который воспринимался в Византии как покровитель царей, позиционирование Владимира I как «нового Константина»¹. В то же время, А.П. Толочко пишет о том, что «в случае с Ярославом Мудрым трудно

¹ Толочко А.П. Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. Киев: Наукова думка, 1992. С. 106–107.

все же предполагать сознательное и последовательное стремление к «*imitatio imperii*» в сугубо византийском духе, как считают некоторые исследователи. Спорадические случаи демонстративного копирования константинопольских обычаев были в то время скорее своеобразной формой отторжения не вполне еще воспитанным в православной традиции русским обществом непонятной ему идеи вселенского характера власти императора»². И только в последствии «отторжение» сменилось своей противоположностью – фабрикацией легенд «в византийском духе», что означает «принятие» имперской идеи. Доказательством этому у А.П. Толочко служит, например, постройка Влахернской Богородичной церкви Кловского монастыря (которая должна была копировать Влахернский храм в Византии) при Владимире Мономахе.

Концепция А.П. Толочко была подвергнута критике со стороны А.В. Назаренко, уличившего А.П. Толочко в непоследовательности. По его мнению, вряд ли справедливо считать «широкую строительную программу Ярослава в Киеве, явно ориентированную на византийскую столичную модель, к «спорадическим попыткам демонстративного копирования»»³, скорее, напротив, в действиях князя видится вполне продуманная и последовательная политика. Кроме того, по мнению А.В. Назаренко, нет никаких оснований видеть принципиальную разницу между отношением к идее империи в домонгоховой Руси и в более позднее время: «Почему «копирование» византийских образцов при Ярославе – это «отторжение» идеи империи, а такое же копирование при Мономахе или Андрее Боголюбском (с. 122–123) – это принятие такой идеи?». Это замечание А.В. Назаренко нельзя не признать справедливым. Действительно никакой существенной разницы в копировании византийской имперской символики на протяжении всего древнерусского периода незаметно.

К замечаниям А.В. Назаренко следует добавить еще и то, что само по себе это «копирование» еще не может служить доказаде-

² Там же. С. 107.

³ Назаренко А. В. К проблеме княжеской власти и политического строя Древней Руси. Замечания и размышления по поводу книги: Толочко А.П. Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. Киев: Наукова думка, 1992. 224 с. // Средневековая Русь. М.: Эдиториал УРСС, 1999. Ч. 2. С. 164–193.

тельством признания Русью верховенства византийских императоров. Все могло быть совершенно наоборот (и при Ярославе Мудром и при Владимире Мономахе). Причиной того, что Русь примеряла византийские имперские одежды на себя могло стать в той или иной степени осознанное стремление самой стать вершиной самостоятельной иерархии. Возможность такого положения вещей предусматривает и А.В. Назаренко, когда говорит о необходимости сопоставить древнерусский материал с идеей «внеримской империи», («*romfreies Kaisertum*»), «которая стала одним из организующих элементов в процессе становления империи на Западе»⁴.

Кроме того, Русь могла использовать византийские символы для конструирования собственных политических концепций, весьма далеких как от идеи вселенской супрематии византийского императора, так, впрочем, и от идеи империи вообще.

Имеющиеся материалы заставляют думать, что именно такое предположение ближе всего к действительности. Следует обратить внимание на то, что наиболее актуальной необходимостью для Руси, особенно на раннем этапе, была необходимость сформировать представление о себе как о державе мирового масштаба. Именно так можно обозначить общий принцип, просматривающийся в идеологической деятельности русских князей первых столетий отечественной истории. Причем вряд ли правильно будет уравнивать идею земли «ведомой и слышимой»⁵ с идеей империи не рискуя чрезмерным расширением лишить это последнее понятие смысла. Идея империи в данном случае не была сколько-нибудь существенной: размышляя в собственной системе координат, Ярослав искал именно средства придания Руси образа великой державы, а Киеву – великого города, сообразуясь со своим оригинальным, стихийно и случайно сложившимся пониманием этого величия. Строили этот образ древнерусские князья и книжники из символов, как местного славянского, так и инокультурного происхождения. Из «привозных» чаще всего пускались в дело те, что были известны лучше всего – византийские. В ход шли те элементы, о

⁴ Там же. С. 182.

⁵ Иларион. Слово о Законе и Благодати // БЛДР. XI–XII века. СПб.: Наука, 1999. Т. 1. С. 42–44.

которые могли быть более или менее органично вписаны в местную систему коллективных представлений. Учитывая объем культурного влияния Ромейской державы на восточных славян, неудивительно, что у него и его последователей неизменно получалась почти «Вторая Византия», но лишь внешне.

Византия не была абсолютным образцом, задававшим направление развитию политической идеологии раз и навсегда. «Копировалось» далеко не все. Так, например, по верному наблюдению О.Н. Трубачева, сфера использования христианских имен в княжеской среде была очень ограниченной⁶ – князья предпочитали долгое время именовать себя языческими «княжескими» именами, что свидетельствует об отсутствии культурной монополии византийского влияния в сфере политической идеологии. Назваться греческим именем было вроде бы проще, чем построить собор, но почему-то князья не спешат это делать, хотя христианское имя гораздо быстрее сделало бы их «похожими» на византийских императоров, чем изменение архитектурного убранства столицы. Значит, в политическом сознании русского княжеского рода оставалось еще довольно много пережитков родового, языческого, догосударственного наследия, которое невозможно определить через понятия, взятые из лексикона византийской и западноевропейской общественно-политической мысли. Нет никаких оснований считать, что постройка Софийского собора или Золотых ворот – это признание или «отторжение» идеи супрематии византийского императора. Не менее бездоказательным будет предположение, что этот «градостроительный текст», которому вторил и митрополит Иларион – это претензия на императорский титул. Используемые имперские символы приобретали на Руси новое значение – значение, не сводимое к идее империи в той или иной трактовке. Это была идея великой и славной страны «яже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли», идея, вызревшая в рамках совершенно иного понятийного аппарата. Для политики, проводимой в курсе этой идеи характерна ориентация на внешние, «представительские» признаки значительности и величия, понимаемые вполне по-варварски, то есть без особого внимания к сущностной стороне, к тонким оттенкам значения, придаваемым

⁶ Трубачев О.Н. В поисках единства. Взгляд филолога на проблему истоков Руси. М.: Наука, 1997. С. 45.

этим символам в рамках культуры, их породившей. Строительство Софийского собора и Золотых ворот – явления, сопоставимые с выпуском золотых и серебряных монет при Владимире I, Святополке Окаянном и Ярославе – экономической необходимости в этих монетах не было – в денежном обращении они существенной роли не играли (поэтому их выпуск и прекратился довольно скоро) и даже не отражали местную денежно-счетную систему⁷ Они были выпущены, скорее всего, потому, что наличие собственной монеты (внешне исполненной по византийскому образцу), воспринималось как обязательный элемент «настоящей» державы. Точно так же и архитектурные памятники, «обслуживавшие» в Византии идею империи, для русских князей были символами того, что они и их предки «не в хуе <...> и неведоме земли владычествоваща, нъ въ Русьске», и только.

Со времен Ярослава к супрематии византийских императоров отношение было вполне безразличным и неопределенным. Равно как и к возможности самим стать в том или ином виде «императорами». Думается, позиция Илариона по этому вопросу это и не «зеркальное отражение»⁸ византийских концепций (А.П. Толочко) и не красноречивое молчание «*qui tacet, clamat*»⁹ (А.В. Назаренко), а просто обыкновенное невнимание. Максимум о чем можно говорить, это, используя выражения английского византиста Д. Оболенского, принятие идеи «по умолчанию», отсутствие «возражений со стороны образованных классов Киевской Руси»¹⁰ В данном случае такая гипотеза является наиболее простой, и, следовательно, наиболее вероятной. Иларион, будучи образованным книжником, конечно, скорее всего, знал об этом комплексе идей, но они его нисколько не занимали, как не занимала его, например, идея божественного происхождения царской/княжеской власти, хотя он и знал

⁷ Зварич В.В. Нумизматический словарь. Львов: Вища школа, 1979. С. 160. См. также: Толстой И.И. Древние русские монеты великого княжества Киевского. Нумизматический опыт. СПб.: Типография императорской академии наук, 1882. 272 с. 19 табл.

⁸ Толочко А.П. Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. С. 108.

⁹ Назаренко А. В. К проблеме княжеской власти и политического строя Древней Руси. С. 182.

¹⁰ Оболенский Д. Византийское сотружество наций. Шесть византийских портретов. М.: Янус-К, 1998. С. 276–277.

ней¹¹ Весьма показательно также молчание на эти темы и других оригинальных письменных источников, и то довольно вольное и беспорядочное употребление царского титула, которое наблюдается в древнерусской литературе. Система ментальных координат для развития политической идеологии в домонгольский период продолжала оставаться оригинальной. Причина этого, очевидно, была в том, что реалии Византийского государства слишком сильно отличались от русских, делая крайне затруднительным прямое перенесение идейного багажа империи на славянскую почву. Другая причина заключается в том, что сами византийцы не проявили должного старания и внимания к новокрещенной Руси, отведя ей слишком низкое положение в своем миропорядке, надолго тем самым отбив у северных варваров стремление «играть по их правилам», то есть мыслить в византийской системе координат. Хотя, быть может, в самом начале, сразу после крещения такое желание у русских князей и было. Ведь Византийский мир, завораживавший величием древней культуры, имел для славян безусловную привлекательность и вызывал стремление приобщиться к нему. Но у византийцев были выработаны меры для удержания на приличной дистанции соседей-варваров. Константин Багрянородный в своем «учебном пособии» «Об управлении империей» формулирует целый набор теорий «для внешнего пользования», согласно которым просящим богатых и престижных подарков варварам должно было внушать, что и царские одеяния, и венцы, и мантии есть вещи неземного происхождения и поэтому не могут быть посланы им. Причем, в перечне народов, для которых Константин заготовил шаблоны ответов-отказов, росы соседствуют с хазарами и турками¹² То есть Русь, сохранившая и развившая в последствии многие традиции византийской культуры, не входила в число «приоритетных партнеров» восточно-римской цивилизации. Император в своем сочинении уравнивал русских христиан с враждебными империи и, что самое существенное, нехристианскими народами. Отсутствие льстящих самолюбию почестей закономерно приводило к отчуж-

¹¹ Долгов В. В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII веков. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 1999. С. 62–74.

¹² Константин Багрянородный. Об управлении империей. М.: Наука, 1989. С. 45–51.

нию, к желанию игнорировать византийскую иерархию государств, в которой Руси на протяжении нескольких столетий не удавалось «продвинуться». Максимум того, чего удалось достигнуть в этом направлении – это браки двух русских князей (Владимира I Святославича и Всеволода Ярославича) с невестами константинопольского правящего дома, но честь иметь родственные связи с императором не распространялась на весь княжеский род, а лишь на отдельных его представителей (собственно, похвастаться этим могли только мономашичи). Перечень же возможных и не полученных Русью почестей был весьма солидным. Русская митрополия оставалась в числе малозначительных, русские князья не смогли, как ни старались, добиться права влиять на назначение митрополитов. Как было отмечено А. В. Назаренко, источники молчат о пожаловании русским князьям сенаторских титулов¹³ что было в обыкновении при построении дипломатических отношений с главами соседних государств. То есть, может быть, какие-то титулы и были пожалованы, но, весьма вероятно, они казались русской стороне слишком низкими, чтобы ими гордиться, а значит и упоминать о них было незачем (впрочем, об этом предмете молчат и греческие источники). И, наконец, русские князья, в отличие от венгерских королей не удостоились чести получить из рук императора ни венца, ни иных символов власти, столь ценных и престижных в мировоззрении людей той эпохи¹⁴. Впрочем, возможна и обратная зависимость – русские князья не преуспели в продвижении по византийской лестнице из-за отсутствия в них большого стремления к этому продвижению.

Не способствовала стремлению так или иначе усвоить имперскую идею и позиция греческих иерархов, присылавшихся константинопольской патриархией на русский митрополичий престол. По мнению В. М. Живова, на «миссионерское» по сути, служение в Киеве «отправлялись люди, для которых гуманистическая культура столицы не имела особой ценности». Это были приверженцы аскетической традиции, менее интеллектуально изысканной и, что самое

¹³ Назаренко А. В. К проблеме княжеской власти и политического строя Древней Руси. С. 186.

¹⁴ См. стр. 24 настоящего издания.

ажнос, сохранившей «ряд моментов раннехристианского противостояния языческой империи»¹⁵.

В сложившейся обстановке развитие политической идеологии на Руси пошло в направлении, не совпадающем с линией, намеченной византийской традицией. Была выбрана ориентация на свои собственные, оригинальные образы и ценности. Набор византийских идей использовался лишь в качестве деталей конструктора, которые служили украшением самодельной идеологической системы.

Были ли венцы у древнерусских князей XI–XIII вв.?

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

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

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

¹⁵ Живов В. М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Из истории русской культуры. (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры. 2000. Т. 1. С. 587–589.

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

Словари определяют ее как «головное украшение из золота с дорогими камнями»¹ или «золотой и серебряный венец, украшенный резьбой и драгоценными камнями»². Однако существовала железная корона ломбардских королей, значит, драгоценный материал – признак часто встречающийся, но не обязательный. Вообще форма и материал могли быть самыми разными – составная корона египетских фараонов совершенно не похожа на венец, которым украшают себя английские монархи.

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

В силу того, что корона – принадлежность лица, помещенного на самый верх социальной лестницы, смена ее обладателя обычно бывает громким и судьбоносным событием в жизни любого общества. Поэтому, как правило, она сопровождается специальными

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

² *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка. М.: Азбуковник, 1999. С. 297.

ритуалами («венчанием»), призванными показать величие момента и подчеркнуть божественную природу власти.

На последнее обстоятельство следует обратить особое внимание. В европейской традиции это, кажется, правило: ритуал венчания как наделения высшей властью находится в руках церкви. Во всяком случае, в христианских обществах, где идеология часто базировалась на библейской идее о божественном происхождении власти, монаршие особы повсеместно принимали венцы из рук духовенства. Это было взаимовыгодно: такое распределение ролей подчеркивало как особую роль церкви в обществе, так и неземную, надреальную природу власти.

Итак, были ли венцы у князей в Древней Руси?

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

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

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

Устойчивый интерес к проблеме княжеских венцов возник во II-ой половине XIX в., но результата, который бы мог устроить всех, получено так и не было. Помимо неопределенности самого понятия решению проблемы препятствует скудость источников, которые бы могли пролить свет на эту загадку. Их немного. И все они в той или иной степени могут считаться косвенными.

Какими же источниками располагает историческая наука?

Во-первых, это иконографический материал – изображения князей. Наибольшую ценность, естественно, представляют материалы, современные изучаемой эпохе. Полный их перечень находим мы в работе Н.П. Кондакова³. Это миниатюра Трирской псалтыри, рисунки, запечатлевшие не сохранившиеся до сегодняшнего дня фрески Софийского собора в Киеве, фрески церкви Спас-Нередицы (существовавшие еще во время, когда работал Н.П. Кондаков, но утраченные во время Великой Отечественной войны и ныне доступные только в репродукциях), миниатюры Изборника Святослава 1073 года, миниатюра рукописи «Иполита епископа съказание о Христосе и о антихристе» XII–XIII вв.⁴ эмалевое изображение Бориса на подвеске из Рязанского клада.

К источникам той же группы следует отнести и древнерусские монеты, на которых также имеются изображения князей⁵.

Кроме того, материал для реконструкции княжеского костюма можно черпать и из поздних источников: книжных миниатюр⁶, икон и фресок, в которых запечатлелась иконографическая традиция, уходящая корнями в древнерусский период.

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

В-третьих, археологические источники.

Собственно археологические находки XIX в. и дали толчок более детальному исследованию этой проблемы. Были найдены (в

³ Кондаков Н.П. Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. СПб.: Типография императорской академии наук. 1906. С. 15–49.

⁴ Срезневский И. Сведения и заметки о малоизвестных памятниках. I–XII. СПб.: Типография императорской академии наук, 1867. С. 41–42.

⁵ Толстой И.И. Древние русские монеты великого княжества Киевского. Нумизматический опыт. СПб.: Типография императорской академии наук, 1882. 272 с. 19 табл.

⁶ Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М.: Изд-во МГУ, 1944. 214 с.

том числе и в составе кладов) предметы, названные первыми их исследователями «диадемами». Те же исследователи атрибутировали эти находки как женские украшения. Известный искусствовед, знаток древнерусского искусства Н.П. Кондаков, изучив диадему киевского клада, найденного в 1889 г., пришел к выводу, что она служила женским головным украшением⁷.

Находки, подобные киевскому кладу оказались не единичны. Позже были найдены как целые диадемы (клад с городища Девичья Гора близ Сахновки, 1900), так и фрагменты, по форме которых можно было с большой долей уверенности утверждать, что они когда-то составляли часть аналогичных комплексов⁸. Впрочем, после заключения Н.П. Кондакова никто серьезно не сомневался в их функциональной роли как женских украшений⁹.

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

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

ІІ. Тверження про те, що діадеми з вищезазначеними зображеннями були приналежністю жіночого убору, немає під собою достатніх підстав. Серед тисячі жіночих прикрас немає жодного предмета з зображеннями деїсуса. Жінки мали право прикрашатись діадемами, очевидно, лише в тому випадку, якщо вони були княгинями, або ж дружинами кнзів»¹⁰.

Построения П.П. Толочко, однако, убедили далеко не всех. Так, например, Т.И. Макарова в работе, посвященной ювелирному делу

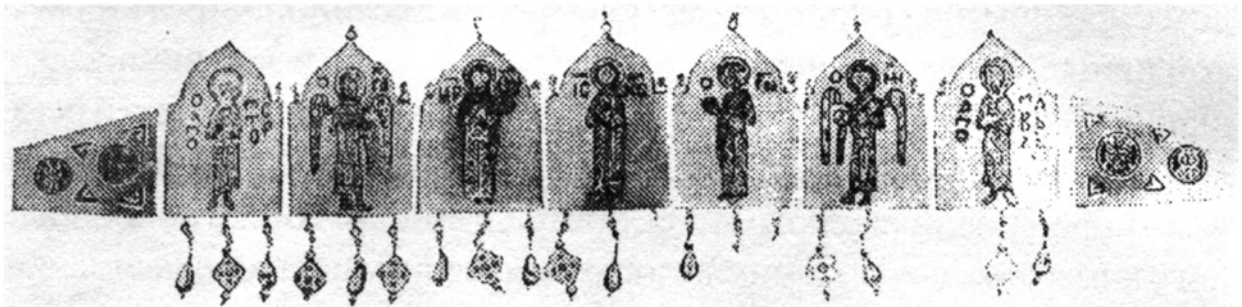
⁷ Кондаков Н. П. Русские клады. Исследования древностей великокняжеского периода. СПб.: Типография Главного управления уделов. 1896. 214 с. XX таб. Т. 1. С. 147.

⁸ Полный перечень находок см.: Макарова Т.И. Перегородчатые эмали Древней Руси. М.: Наука, 1975. 136 с. С. 44–53.

⁹ См. например: Корзухина Г.Ф. Русские клады. М., 1954.

¹⁰ Толочко П. П. Про приналежність і функціональне призначення діадем і барм в Древній Русі // Археологія. 1963. Т. XV. С. 154.

в Древней Руси, приходит к выводу о том, что диадемы входили в комплект женского убора. Т.И. Макарова, правда, ссылается на статью П.П. Толочко, но его точка зрения выглядит в ее передаче искаженно: «он приходит к выводу, что диадемы (как и бармы) были регалиями древнерусских княгинь»¹¹ В то время как в указанной статье украинского историка такая возможность представлена только как исключение (см. выше). Б.А. Рыбаков считал, что у русских князей могли быть «торжественные коронообразные уборы», но выступает против атрибуции П.П. Толочко конкретных находок как княжеских венцов, считая их женскими украшениями¹². И, наконец, А.П. Толочко, вскользь коснувшись этой темы заметил, что ввиду отсутствия в древнерусских источниках идей и све-



«Диадема» из киевского клада

дений об обряде коронования на Руси в X–XIII вв. следует признать, что «даже если мужская атрибуция этих вещей и верна, они не имели значения корон, а были украшениями»¹³

Попробуем еще раз взглянуть на имеющиеся источники.

Подавляющее количество изображений князей домонгольской и более поздних эпох¹⁴ дает нам вариант головного убора, представляющий собой шапку с круглым верхом и меховой опушкой. Такой головной убор в образной системе древнерусских книжных миниатюр и икон служит отличительным знаком того, что изображаемое лицо – князь. Семантика изображений княжеской шапки

¹¹ Макарова Т.И. Перегородчатые эмали Древней Руси. С. 52.

¹² Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. С. 562–572.

¹³ Толочко А.П. Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. Киев: Наукова думка, 1992. С. 148.

¹⁴ Радзивилловская или Кенигсбергская летопись. Фотомеханическое воспроизведение рукописи. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг. 1902. Т. 1.

на древнерусских книжных миниатюрах была проанализирована А.В. Арциховским. По его мнению, на миниатюрах Радзивилловской летописи в шапке изображаются все князья вне зависимости от важности занимаемого стола. Без шапок изображаются лишь князья изгнанные и низложенные¹⁵. Впрочем, это не может считаться непреложным правилом. Распределение шапок на миниатюрах и иконах заставляет думать, что они мыслились как принадлежность князей, занимающих стол, так, иногда, и как отличительный признак представителей княжеского рода вообще.

А.В. Арциховский указывает на миниатюру, на которой суздальские послы приглашают в Чернигове Ярополка Ростиславича в князья. «Молодой Ярополк в коротком плаще и трико стоит еще без шапки рядом с креслом, на котором сидит Святослав Всеволодович в княжеской шапке. Но у переднего посла в руке тоже княжеская шапка. Эта шапка приготовленная для венчания, имеет значение настоящей регалии (217 л.)»¹⁶. Общий ход мысли исследователя не вызывает сомнения – обретение княжеского стола, превращение княжича в полноправного князя отмечается на миниатюрах появлением на его голове шапки, но утверждение о том, что шапка, которую держат в руках новгородские послы, заготовлена именно для венчания как институализированного обряда кажется произвольным – ни в тексте, ни в иллюстрациях нет на это никаких указаний. Не встречается в тексте и миниатюр, изображающих какое-либо священное действие по водружению шапки на нового князя. Шапка просто появляется, когда персонаж обретает на это право. Это очень существенный момент, на который А.В. Арциховский, возможно, просто не обратил достаточного внимания.

Практически единственное исключение из проанализированного иконографического ряда являет собой миниатюра Трирской псалтыри, на которой князь Ярополк изображен в головном уборе, отличающемся от обычной, разобранной выше формы. Убор этот не поддается точной классификации. П.П. Толочко назвал его стеммой (стеммы были разновидностью императорского убранства)¹⁷,

¹⁵ Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. С. 28.

¹⁶ Там же. С. 28.

¹⁷ Толочко П.П. Про приналежність і функціональне призначення діадем і барм в Древній Русі. С. 149.

без достаточных, впрочем, на то оснований: еще Н.П. Кондаков писал, что «стемма никогда не выходила из пределов обычного венца или, точнее, венка, и на всех, весьма многочисленных, изображениях представляет размеры приблизительно полуторавершкового (в вышину) обруча; в настоящем случае металлический обруч короны Ярополка, украшенный камнями, имеет не менее трех вершков вышины и далее вовсе не имеет подвесок, не имеет чела, перетяжных душек наверху». Н.П. Кондаков предлагал относить убор Ярополка «к разряду шапок, клобуков, тиар, и вообще головных покрывок позднейшего времени византийской империи»¹⁸. Возможно, мы видим князя в головном уборе, принятом в Византии для придворных чинов. Возможно также, что художник хотел изобразить просто «нарядный головной убор» не имеющий особой смысловой нагрузки. Во всяком случае, точная семантика его ввиду единичности изображения вряд ли может быть установлена бесспорно. Вряд ли также такие уборы имели широкое распространение – об этом свидетельствует та же единичность иконографического упоминания.

Совсем по-другому предстает нам внешний вид древнерусского князя, если обратиться к нумизматическому материалу. На монетах Владимира I Святославича и Святополка Окаянного князя изображаются в коронах, типичных для византийских императоров – на верхушке этих уборов укреплен крест, а по бокам висят нити жемчуга¹⁹. Правда уже на монетах Ярослава изображение меняется: его головной убор определен И.И. Толстым как «низкая шапка»²⁰ без креста и жемчужных нитей, в отличие от «венцов» двух предыдущих властителей.

Археологический материал, знаменитые венцы из кладов – один из наиболее трудно анализируемых типов источников. Трудность заключается в том, что мы не знаем, как выглядел ансамбль всего костюма, с которым носили эти «короны», а значит, не имеем

¹⁸ Кондаков Н.П. Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. С. 89–90.

¹⁹ Ср., например, типы императорского одеяния: Поляковская М.А. Чекалова А.А. Византия: быт и нравы. Свердловск: Издательство Уральского университета, 1989. С. 140–141.

²⁰ Толстой И.И. Древние русские монеты великого княжества Киевского. С. 57.



Златник Владимира I



Сребренник Ярослава Мудрого

контекста, при помощи которого можно было бы восстановить его семантику. Думается, что Н.П. Кондаков был наиболее близок к истине, когда говорил о принадлежности венцов к женскому убору.

Во всяком случае, реконструкция, которую приводит П.П. Толочко, весьма уязвима для критики. В своей реконструкции парадного, церемониального княжеского убора XII–XIII вв. он соединяет диадему из клада 1900 (с. Сахновка, Каневский уезд, Киевская губ.) на которой имеется эмалевое изображение сцены вознесения Александра Македонского с традиционной княжеской шапкой, помещая диадему вдоль верхнего края меховой опушки²¹ (почти как на картине А.П. Лосенко). Такая реконструкция не учитывает того, что на каждом «киотце» диадемы снизу имеются петли для подвесок²² (аналогичных подвескам диадемы киевского клада 1898). Подвески эти были бы совершенно неуместны в уборе, сконструированном П.П. Толочко.

Еще одним свидетельством, что названные диадемы вряд ли использовались в качестве символических головных уборов, является то, что в той же Сахновке, помимо золотой эмалевой диадемы был найден медный позолоченный киотец²³, составлявший, видимо, часть более простого и дешевого, демократического варианта

²¹ Толочко П.П. Киев и киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII–XIII веков. Киев: Наукова думка, 1980. С. 97.

Макарова Т.И. Перегородчатые эмали Древней Руси. С. 46.

²³ Там же. С. 88.

того же типа украшений. Наличие дешевых медных подражаний – свидетельство невысокой семиотизированности диадем. Вряд ли можно себе представить, чтобы представители демократических слоев населения могли понаделаться себе медных аналогов монарших регалий и щеголять в них. В то же время, если принять точку зрения, что диадемы – женские украшения, все становится на свои места. Богатые и знатные дамы могли носить украшения из золота с эмалью, а тянувшиеся за ними женщины простого звания – из того, на что хватало средств.

Письменные источники показывают, что в Древней Руси имели вполне ясное представление о том, что такое венец и каковы его функции. В «Повести временных лет» помимо «венца небесного» фигурирует вполне буквальный венец египетского фараона, о котором упоминается в «речи философа»²⁴ «Философ» рассказывает Владимиру I о малолетнем Моисее, который, «хапаясь» за шею царя, уронил с его головы венец и наступил на него. Из этого волхвом был сделан вывод, что отроку этому предстоит погубить весь Египет. Приведенный летописный пассаж в сжатой форме содержал информацию и о значении венца как символа суверенной власти, и о том, что он является принадлежностью, головным убором «царя». Однако слово это нигде не упоминается как регалия русских князей. Не используются в этом смысле и другие слова: нет ни «корон», ни «шапок». Как совершенно справедливо было замечено А.П. Толочко «Сам выбор термина, описывающего центральную часть обряда – «посаждение» – свидетельствует, что сакральный смысл вкладывался в момент обретения князем «стола», но не возложения на него венца или диадемы»²⁵

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

В догосударственный и дохристианский период славянские князья не имели венцов, но отличительной чертой их костюма могла быть известная круглая шапка с меховой опушкой, которую мы видим не только на позднейших летописных миниатюрах, но и на голове «Збручского идола». Ей, однако, придавалось значения не более чем просто элемен-

²⁴ ПСРЛ. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1997. Стб. 94.

²⁵ Толочко А.П. Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. С. 148.

та богатой одежды, «риз многоценных», наряду с дорогими поясами, корзнами, гривнами. Древнерусская знать отличалась от простонародья не столько покроем своего костюма, сколько качеством ткани²⁶. По свидетельству Льва Диакона, рубаха князя Святослава Игоревича отличалась от одежды его спутников лишь чистотой²⁷. Значимым было богатство костюма в целом, а не наличие шапки как таковой. То есть княжеская шапка функционально напоминала позднейшую боярскую, или полковничью папаху советских времен, а не корону.

С принятием христианства, в процессе становления новой идеологии, Русью первоначально без разбора заимствуются элементы общественных представлений великого соседа – Византийской империи. Идейная система зарождающегося государства некоторое время находится в нестабильном состоянии – местные интеллектуалы экспериментируют с деталями «византийского конструктора»: система православного греческого христианства, идея божественного происхождения царской власти, идея супрематии византийского императора и пр. В момент первоначального очарования культурными заимствованиями Русь пытается уподобиться империи, используя внешние, «представительские» признаки значительности и величия: строятся храмы, копирующие своими названиями известные константинопольские, чеканятся монеты, весом и внешним оформлением имитирующие имперские образцы. На златниках и серебряниках, которые не играли, как считается, существенной роли в денежном обращении и не отражали местную денежно-счетную систему, русские князья представлены как императоры.

Однако вскоре выясняется, что ни уподобиться империи, ни вписаться в византийский мир на достойном уровне у Руси не получилось. «Смастерить» себе венцы было невозможно – греческие иерархи, стоявшие во главе русской митрополии никогда не допустили бы подобной самодеятельности. Во всяком случае, церковного венчания самодельной короной в обход согласия императора добиться было невозможно. Русские князья не могли или

²⁶ Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII веков. Учебное пособие, Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 1999. С.119.

²⁷ Лев Диакон. История. М., 1988.

не хотели идти на конфликт с императором и патриархом ради права украшать себя венцами. Получить регалии из рук самих византийских императоров тоже было затруднительно: у византийцев были выработаны меры для удержания на приличной дистанции соседей-варваров. Константин Багрянородный в своем «учебном пособии» «Об управлении империей» формулирует целый набор теорий «для внешнего пользования», согласно которым просящим богатых и престижных подарков варварам должно было внушать, что и царские одеяния, и венцы, и мантии есть вещи неземного происхождения и поэтому не могут быть посланы им²⁸.

В результате очень скоро желание «играть в империю» пропало. При Ярославе происходит первое и последнее в христианскую эпоху военное столкновение Руси с Византией, закончившееся для Руси неудачей²⁹. Не получилось добиться и церковной самостоятельности: первый русский митрополит Иларион (в «Слове» которого последовательно проводилась идея не просто равенства, а превосходства Руси над «ветхой» империей) был замещен ставленником византийского патриарха. После этого, очевидно, невозможность стать «второй Византией» была, наконец, вполне осознана и от этой идеи пришлось отказаться. На монетах Ярослава Мудрого мы видим князя уже не в венце, а в «низкой шапке», после чего чеканка вообще прекращается.

В дальнейшем византийское наследие на долгое время остается в удел лишь церкви. Нецерковные представления о власти теперь снова базируются на исконных, догосударственных корнях³⁰. Князья именуют себя языческими «княжескими» именами: по наблюдению О.Н. Трубачева, сфера использования христианских имен в княжеской среде была очень ограниченной³¹. Образованный и начитанный Владимир Мономах совершенно игнорирует как идею

²⁸ Константин Багрянородный. Об управлении империей // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М.: Наука, 1982. С. 274.

²⁹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 154.

³⁰ Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. М.Л.: Издательство АН СССР. 1960. Т. XVI. С. 84–104.

³¹ Трубачев О.Н. В поисках единства. Взгляд филолога на проблему истоков Руси. М.: Наука, 1997. С. 45.



Св. кн. Борис
в «княжесей шапке»

божественного происхождения власти, так и идею верховенства византийского императора³². Он знает о них (идея божественного происхождения княжеской власти неоднократно встречается в посланиях грека митрополита киевского Никифора³³, адресованных князю), но не использует в своих рассуждениях.

Прежними остаются и символы княжеской власти. Эпоха вхождения венцов в число регалий власти на Руси была отодвинута на несколько столетий.

В заключение следует отметить, что когда развитие государственной идеологии сформировало потребность в церковном обряде венчания на царство, именно шапки с круглой тульей и меховой опушкой послужили образцом для создания настоящих русских корон: как было показано Н.В. Жилиной, «шапка Мономаха», которая почиталась в XV в. древним венцом византийских императоров, в реальности представляет собой конструкцию из разновременных византийских и восточных деталей, приобретенных Иваном Калитой у генуэзских купцов как дорогой византийский раритет³⁴. Пластины, составляющие основу шапки действительно могли быть составными деталями поздневизантийского императорского венца-митры³⁵, но форма, которую придали этому убору на Руси оказалась исключительно традиционна.



³² Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. М., 1991. С. 146.

³³ Калайдович К.Ф. Русские достопамятности. М., 1815. Ч. I. С. 63.

³⁴ Жилина Н.В. «Шапка Мономаха». Историко-культурное и технологическое исследование. М.: Наука, 2001. С. 205.

³⁵ Там же. С. 128.



Очерк второй

ОБЩЕСТВО И СОЦИАЛЬНЫЕ ТИПЫ В ДРЕВНЕЙ РУСИ XI–XIII вв.

Интеллектуалы и интеллектуальный труд

Интеллектуальное «производство», умственный труд как сфера культуры уже достаточно прочно заняли заметное место в круге тем исследований историков, изучающих западноевропейскую античность и средневековье¹. Это не удивительно – Европа стала колыбелью устойчивых форм организации интеллектуальной деятельности (университеты, академии), широко практикуемых в настоящее время по всему миру. Четкая определенность, организационная институализированность и общественная значимость самого явления предопределила возможность «естественного» выделения его в качестве предмета научного рассмотрения.

В истории русской средневековой культуры указанный круг тем затрагивался лишь косвенно. Во-первых, в силу того, что антропологически ориентированные темы вообще долгое время оставались непопулярны в отечественной русистике. Во-вторых, потому, что на Руси интеллектуальная деятельность практически до XVII в. не имела устойчивых форм специальной социальной организации, а существовала в «растворенном» состоянии, смешиваясь то с церковным служением, то с ремеслом, то с политической деятельнос-

¹ Уваров П. Ю. История интеллектуалов и интеллектуального труда в Средневековой Европе (спецкурс). М.: ИВИ РАН. 2000. 98 с.

тью, что также не способствовало концентрации исследовательского внимания. Указанное свойство, однако, на самом-то деле не мешает выделить интеллектуальную сферу древнерусской культуры в особый предмет научного рассмотрения, ведь исследователь свободен в выборе вопросов, которые можно задать источнику. Теперь, когда «западоведческая» медиевистика «проторила дорогу», назрела необходимость обращения к этой теме и в ходе изучения средневековой русской культуры. В каких формах протекала жизнь и деятельность интеллектуала в древнерусском обществе? Какие социальные ниши занимали люди, на чьих плечах лежало выполнение функции интеллектуального обеспечения жизни общества, где учились умственному труду, как он оценивался, что в себя включал? Поиск ответов на поставленные вопросы: цель настоящей работы.

Становление мастера всегда начинается с обучения. Для сферы умственного труда этап обучения является наиболее важным и определяющим в процессе становления профессионала. Недаром в Западной Европе корпоративная организация интеллектуалов – университет – сформировалась на основе именно той общественной структуры, функция которой заключалась в «репродукции» интеллектуалов: обучении и подготовки новых кадров.

На Руси основной объем необходимых для жизни знаний (грамотность и навыки трудовой деятельности), по-видимому, преподавался детям родителями. Именно такое положение вещей предполагает Устав Всеволода, записавший поповского сына, не умеющего грамоте в изгой. Нормальным, очевидно, считалось, что отец-священник обучит своего сына основам своего «ремесла».

Если образовательные потребности обучаемого превосходили уровень возможностей родителей, его отдавали в ученичество. Так, например, Феодосия Печерского, еще в то время маленького, родители по его же собственной просьбе отдали «на учение божественных книг единому от учитель»² Ученичество было основной формой образования на Руси не только XI–XIII вв., но и позже. Даже в XVII – нач. XVIII вв., на приглашенных для различных

² Жизнь Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси (далее – БЛДР). XI–XII века. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. С. 356.

надобностей иностранцев, помимо исполнения работ, возлагалась обязанность обучать русских людей, приставленных к ним для постижения мастерства. Таким образом, европейское просвещение делало свои первые шаги на русской почве в форме традиционного для древнерусской культуры ученичества.

В отдельных случаях, когда это необходимо было для нужд государства, образование становилось под эгиду княжеской власти. Владимир после крещения «нача поимати оу нарочитое чади и даяти нача на оученье книжное»³. Ярослав в 1037 г. «поставляя попы и дая имъ от имения своего урокъ, веля имъ оучити люди»⁴. В Новгороде им были собраны 300 поповских детей и отданы учиться книгам. В.Н. Татищев сообщает, что в 1086 г. княгиня Анна Всеволодовна собрала при Андреевском монастыре в Киеве 300 молодых девиц и обучала их письму, ремеслам, пению, «швению» и пр.⁵ Часто указанные известия истолковывают как свидетельства организации учебных заведений в Древней Руси – «школ»⁶. Для этого, однако, нет никаких оснований. Фактов явно недостаточно, чтобы говорить о существовании школ как постоянных образовательных учреждений, стабильно функционировавших в течение достаточно долгого времени и являющихся самостоятельными организационными структурами наподобие западноевропейских университетов. Более внимательное прочтение имеющихся источников показывает, что речь в них не идет об учреждении учебных заведений, а все о том же, характерном древнерусском ученичестве, организованном и профинансированном государством для удовлетворения потребности в образованных людях. Князь в принудительном порядке отдавал известное количество детей «на учение книжное» (так прямо и говорится «даяти нача на оученье») и оплачивал учителей («дая им от имения своего урок»).

³ ПСРЛ. Лаврентьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1997. Стб. 118–119.

⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 153.

⁵ Татищев В.Н. Избранные произведения. Л., 1979. С. 147–149.

⁶ Чаев Н.С. Просвещение // История культуры Древней Руси. Домонгольский период. В 2-х т. / Под общей ред. акад. Б.Д. Грекова и проф. М.И. Артамонова. Общественный строй и духовная культура / Под ред. Н.Н. Воронина и М.К. Каргер. М.–Л., 1951. Т. II. С. 220.

Как было показано акад. Б.Д. Грековым, существовали различные уровни образования: основа – элементарная грамотность и форма высшего образования – «учение книжное»⁷ «Совершенно ясно, что «учение книжное» – это не простая грамотность, а систематическое школьное преподавание»⁸ Нельзя не согласиться с мнением Б.Д. Грекова о том, что для высшего образования в Древней Руси была характерна систематичность. Только не в форме школьного преподавания (ибо нам ничего не известно о «школах»).

Характер образования людей, считавшихся «философами», то есть мудрецами – митрополита Илариона, Климента Смолятича, Кирилла Туровского, авторов летописи и безымянных поучений, заставляет думать, что, по сути, оно заключалось в изучении наличного комплекса литературы – богословской и светской. Отсюда особенное отношение к книге, являющееся одним из фундаментальных, характерных черт русской культуры с древности до настоящего времени. Ученик должен был научиться понимать и истолковывать писания, кое-что заучивать наизусть, разбираться в богослужебном каноне, уметь петь, а в мировоззренческом отношении стать благочестивым и убежденным христианином. Высшее образование по-древнерусски – это *приобретение начитанности под руководством наставника*, учившего, прежде всего, постигать скрытый смысл написанного и развивавшего умение истолковывать окружающую действительность сквозь призму христианской идеологии. Можно согласиться с точкой зрения М.С. Киселевой, согласно которой, «зачаточное состояние» институализации образования в Древней Руси привело к отсутствию профессиональных преподавателей как социальной группы⁹, однако недооценивать значения культуры наставничества в Древней Руси не стоит. Действительно, функции наставников принимали на себя люди, достигшие высот в избранной учащимся сфере (будь то «учение книжное» или навыки ремесла), а не профессиональные педагоги, но сама по себе роль наставника в формировании человека осознавалась достаточно четко. Первые шаги в освоении книжного знания изве-

⁷ Греков Б.Д. Киевская Русь. Л., 1953. С. 405.

⁸ Там же.

⁹ Киселева М.С. Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М.: Индрик, 2000. С. 100

стными русскими святыми, о жизненном пути которых рассказывают нам жития, часто начинаются именно с поступления «к учителю». Учителя не были «специально подготовленными», в этом М.С. Киселева совершенно права, но это не означает, конечно, что работа обучающего не осознавалась в обществе как особая форма социально значимой деятельности, а фигура наставника не была авторитетна и желательна при обучении. Отсутствие наставничества как профессиональной группы не означает отсутствия наставничества как институализированной общественной функции. Подобно тому, как отсутствие профессиональных музыкантов не означает отсутствие музыкального творчества.

Полностью самостоятельное обучение воспринималось скорее как нарушение нормы, чем как обычное положение вещей. Так, например, самоучкой представляет себя Даниил Заточник, который «ни за море не ходилъ, ни от философъ не научихся»¹⁰, но Даниил – маргинал, вся жизнь его – сплошное страдание неустроенного неудачника, отпрыски же «добропорядочных» семей, Феодосий Печерский, Авраамий Смоленский, а затем и Сергей Радонежский имели наставников, обучавших их не просто грамоте, но учению «божьственныхъ книгъ».

Впрочем, в понятии «учение книжное» очевидно соединилось представление о разных уровнях образования, стоящих выше элементарной грамотности. Из источников видно, с одной стороны, что «учением божественных книг» занимались с детьми, собиравшимися более или менее крупными группами у наставника. Судя по всему поступление на учебу было обычным этапом взросления детей из семей, чье социальное положение было хотя бы немного выше среднего. Святые в житиях предстают перед нами в отроческом возрасте в окружении «одноклассников», как правило, менее усидчивых и более шаловливых. Картинки ученической жизни в житийной литературе выглядят, несмотря на свою стереотипность, весьма жизненно. Феодосий Печерский учился хорошо, Авраамий Смоленский «не унывал», а вот у отрока Варфоломея не сразу стало получаться. Такое «учение книжное» – обычное дело, необходимая составляющая воспитания. Уровень и объем преподавания

¹⁰ Слово Даниила Заточника // БЛДР. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 282.

был адаптирован к нуждам социальной среды, выступавшей заказчиком такого образования: надо полагать, что в особенные тонкости учитель не вдавался, ведь далеко не все из учеников планировали карьеру церковного деятеля. Дети, стремившиеся вместо учения заняться играми и баловством, пока будущий святой предавался церковному пению и чтению, становились, в конце концов, княжескими вельможами или купцами. Давать им слишком большой объем знаний было ни к чему, да и юный возраст обучаемых вряд ли бы позволил выйти за пределы изучения «базового курса» церковной литературы, который и в более позднее время составлял основу древнерусского образования: «Псалтырь», «Часослов» и пр. Для основной массы учеников приобретенные знания оставались своеобразной «общегуманитарной» (в применении к эпохе можно сказать «общерелигиозной») подготовкой, не связанной напрямую с основным видом профессиональной деятельности, быстро вылетающей из головы, но необходимой для того, чтобы не считаться «невеждами». Этот «начальный» уровень «учения книжного» не мог протекать без учителя. В некоторых случаях можно говорить даже о начале профессионализации преподавательской деятельности, которая, несомненно, служила для занимавшихся ею источником дополнительного дохода.

Иное дело высшие формы «книжности» – их освоение предполагало охват гораздо большего объема литературы, и гораздо более глубокое в нее погружение. Наставник в таком случае выступал не только как «преподаватель», но и как партнер в философской беседе, как образец высокой религиозной нравственности, святости, как «проводник» высших сакральных истин и Божественной благодати. Высшим образцом подобного рода отношений была жизнь самого Христа и его учеников-апостолов.

Отношениями «высокого» наставничества были связаны святой преподобный Авраамий Смоленский и его ученик, автор «Жития Авраамия» – Ефрем. Авраамий был образцом древнерусского книжника. Ведя в высшей степени аскетическую жизнь («тело удручено бяше, и кости его, и състави, яко мощи исщести») он много сил и внимания отдавал книгам и проповеди. Выказав большую страсть к чтению еще в детские годы, Авраамий сохранил ее и в

зрелости. Особенно любил он читать сочинения Ефрема Сирина, Иоанна Златоуста и Феодосия Печерского. Избранные места из любимого чтения он выписывал – либо сам, своей рукой, либо давал задание «многими писцы». Не было ему равных и в толковании прочитанного. Наставничество в подвижнической жизни Авраамия имело большое значение. По мнению В.Н. Топорова, «учительство, наставничество, просветительство, страстное желание передать своему духовному стаду то, что он сам узнал из книжного слова и из своего собственного духовного опыта» – главная характеристика Авраамия как религиозного деятеля¹¹. В качестве особого достоинства Ефрем отмечает популяризаторский дар Учителя – по его словам, Авраамий мог «не токмо почитати, но потолковати, яже мноземъ несведущимъ и отъ него сказаная всемъ разумети и слышащимъ»¹². Проповеди его пользовались популярностью и собирали большую аудиторию. При этом Авраамий как интеллектual не замыкался в работе со словом. Им были написаны две иконы: «Страшный суд второго пришествия» и «Испытание воздушных мытарств», которые должны были в зримых образах дополнить его книжное учительство. Ефрем во всем достоин своего учителя – он начитан и владеет литературным языком, Учитель для него – образец для подражания и нравственный эталон. Создание жития Авраамия он понимает как исполнение долга перед Учителем и перед всеми, кому его образ может помочь в деле морального совершенствования.

Представления о целях хорошего образования в древнерусском обществе значительно отличались от современных. В общественном сознании XI–XIII вв. ценность знаний как таковых была очень невелика. Монах Киево-Печерского монастыря Никита, ставший в последствии епископом Новгорода, вошел в затвор и стал вместо молитв читать божественные книги. В деле этом он очень преуспел – помнил наизусть почти всю Библию. Однако как ни странно, на это, казалось бы, богоугодное дело его подбивал Нечистый. И как только собратья по монастырю, преподобные отцы, изгнали из него беса.

¹¹ Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. Т. 2. С. 68.

¹² Житие Авраамия Смоленского // БЛДР. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 38.

он потерял все свои познания, которые, в результате, представлены в «Патерике» дьявольским искушением¹³ Тех же воззрений, очевидно, держался и пресвитер Фома, с которым в своем «Послании» полемизирует Клим Смолятич. Фома «уличил» Клима в том, что гот, говоря современным языком, «шибко умный». Митрополит не без иронии отвечает, что, Бог свидетель, он совсем не ставил себе цели искушать его «благоумия, но яко просто писавь»¹⁴, да и письмо, вызвавшее столь негативную реакцию, было адресовано не ему, а князю. Однако и сам Клим далек от того, чтобы утверждать самостоятельное значение произведений Гомера, Аристотеля и Платона, в обращении к которым обвинил его Фома. Из рассуждений Клима Смолятича становится ясно, что широкая начитанность, «философия», нужна человеку, прежде всего, для максимально глубокого *понимания* Божественного Писания. Конечная цель образования высшего порядка по древнерусским стандартам не столько овладение знаниями, сколько приобретение навыка понимания, истолкования фактов жизни и Святых книг, христианского мировоззрения. Таким образом, оно направлено на развитие философского мышления по типу присущей всему европейскому средневековью экзегезы¹⁵. Именно для помощи в развитии этого навыка, для направления его в нужное русло и нужен был учитель-наставник.

Примеры образованности такого рода дает сам Клим Смоля-

Что ему дела, – пишет он, – до библейских персонажей – Иакова и двух жен его, «иже тако почитати, а не искати по духу»? Другое дело, если разобраться и понять, что жены, Лия и Рахиль, символизируют два народа – израильтян и язычников. «Лию убо въ образ израильтеских людей», «Рахиль – иже от язык людие» и т. п.¹⁶ Другой образец мудрости дает нам «философ, епископ белгородский», написавший «Поучение» против пьянства¹⁷ Распрост-

() Никите затворници, иже по семъ бысть епископъ Ноувуграду. Слово 25. Киево-Печерский патерик // БЛДР XII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 392–396.

¹³ Послание Климентя Смолятича // БЛДР. Т. 4. С. 118.

¹⁵ Гролов М. Н. Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII вв. М., 1990. С. 73.

¹⁶ Послание Климентя Смолятича. С. 122.

¹⁷ Поучение философа, епископа белгородского. Поучения к простой чади // БЛДР. Т. 4. С. 286–291.

раненное бытовое явление он истолковывает в соотнесении с Царством Божиим: пьяный человек из просто неприятного субъекта превращается у него в прислужника Сатаны. Интересна линия рассуждения: пьяница напивается медом, он как будто служит ему; мед создается человеческими руками, следовательно, пьяница служит не Создателю, а созданию, уподобляясь, тем самым, язычникам, поклоняющимся идолам, значит, он служит дьяволу. Список примеров может быть продолжен. Однако уже и из приведенных сюжетов видно, что интеллектуальная среда древнерусского общества достаточно существенно отличалась от византийской.

В общественном сознании населения Империи присутствовало две противоположные традиции восприятия ценности образования. С одной стороны, для молодежи «приобщение наукам было залогом будущей карьеры»¹⁸. В Византии и в средневековое время продолжала развиваться греко-римская система, основанная на изучении дисциплин тривиума и квадриума, ориентированная на развитие письма и речи. Особенностью византийской системы образования также является светский его характер¹⁹. Что особенно важно: существовала среда интеллектуального общения, объединявшая образованных людей, исповедовавших культ бескорыстной дружбы, питавших глубокое уважение к науке и слову, любителей тонкой игры ума и словесного художественного творчества²⁰.

Этому сообществу утонченных светских интеллектуалов противостояли сторонники сурового христианского аскетизма, противники умственной игры и античного образования, видевшие в нем лишь источник «искушения» и путь к ереси.

Я.Н. Любарский персонализирует борьбу двух этих противоположных тенденций в истории противостояния Михаила Пселла и патриарха Кирулария. «Перед нами не простая перепалка между философом и священнослужителем, а явное противостояние двух противоположных нравственных типов человека»²¹. В изображе-

¹⁸ Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов. Три очерка. СПб.: Алетейя, 1998. С. 9.

¹⁹ Там же.

²⁰ Любарский Я.Н. Византийские историки и писатели. СПб.: Алетейя, 1999. С. 192; Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов. С. 13.

²¹ Любарский Я.Н. Византийские историки и писатели. С. 197.

нии считавшего самого себя «ученым, добрым, снисходительным и земным» Пселла-патриарх предстает «презирающим науки, жестоким, суровым и отказавшимся от всего земного»²².

Какую традицию суждено было унаследовать зарождающейся русской культуре решилось само собой: по мнению В.М. Живова, на «миссионерское» по сути, служение в Киев «отправлялись люди, для которых гуманистическая культура столицы не имела особой ценности». Это были приверженцы аскетической традиции, менее интеллектуально изысканной²³. Для утонченного интеллектуала стольный город союза варварских племен был, конечно, далеко не самым приятным местом пребывания. Ни изящных застолий, ни тонкой игры ума в дружеской беседе в восточнославянских землях искать было нечего. А радость просвещения язычников была ему неведома. Этим делом выпало заниматься представителям «сурового» направления. Михаил Пселл на русской митрополии вряд ли справился с обязанностями пастыря: он был ярким представителем того типажа греков, после знакомства с которыми на Руси и множились представления, что «греки льствы и до сего дни». Таким образом, Русь получила и принялась развивать «антиинтеллектуальную» традицию. По мнению В.В. Милькова, в домонгольской Руси иррационалистические установки культивировались «в среде Киево-Печерского монашества, наиболее крупным представителем которого в литературе был Нестор. В оценке философии и знаний печерцы стояли на позициях, сформулированных еще Афанасием Александрийским, который настаивал на том, что опора на знания губит веру»²⁴. Впрочем, иногда «культ» интеллектуальных изысков все же пытался пробить себе дорогу. Спор Клим Смолятича и презвитора Фомы по сути повторяет противостояние тенденций олицетворяемых Пселлом и Кируларием.

Декларативный отказ от знаний не означал отказа от книжности, а, следовательно, и от умственной работы как таковой. Вопрос стоял лишь о ее формах и целях. Собственно, позиция «антиинтел-

²² Там же.

²³ Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Из истории русской культуры. (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры. 2000. Т. 1. С. 587–589.

²⁴ Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. СПб.: Алетейя, 2000. С. 12.

лектуализма» есть лишь направление идейного развития. Так или иначе, нужды государства и общества требовали культивирования профессионалов умственного труда, которые если сами себя такими и не считали, то фактически ими являлись.

Крупнейшим средоточием и «рассадником» интеллектуальной элиты в Древней Руси были монастыри. Они давали организационную форму, в рамках которой люди, занимавшиеся умственной работой могли трудиться в режиме наибольшего благоприятствования. При монастыре будущий «интеллигент» получал профессиональную подготовку и в последствии возможность приложения своих умений. Обеспечение интеллектуальных потребностей – одна из важнейших функций монастырей в средневековом обществе. И хотя важность исполнения этой задачи самими монахами, скорее всего, осознавалась в совершенно иных понятиях, именно они были той структурой, к которой обращался и князь, и простой общинник, если возникала потребность в «мудрости». Подобным образом дела обстояли до XII в. и в Западной Европе, где «наибольшей славы достигли ученые из монастырей – Сент-Гален, Рейхенау, Фульда, Новая Корвея, Ключни, Бек и многих других. Этот период в истории науки и образованности с полным правом называют монастырским»²⁵. В Европе «монастырский» этап сменился в последствии «городским», который характеризовался профессионализацией умственного труда, превратившегося в основной вид деятельности городских интеллектуалов, главным средством социальной реализации для них²⁶. На Руси такого не произошло. Русь вообще до конца XVII в. сохраняла культурную среду, типологически близкую раннесредневековой. Другое проявление того же явления можно видеть, например, в долгом сохранении иконописной традиции. В то время как в Европе художники эпохи Возрождения сделали выбор в пользу реалистической эстетики, на Руси продолжали держаться приемов условной, плоскостной, спиритуалистической живописи – эта глубоко средневековая, византийская по происхождению традиция бережно и почти неизменно сохранялась до кон. XVII – нач. XVIII вв.

²⁵ Уваров П. Ю. История интеллектуалов и интеллектуального труда в Средневековой Европе. С. 5.

²⁶ Там же. С. 6–7.

Крупными духовными корпорациями были значительные городские храмы. При них создавались центры переписки книг. Самый первый скрипторий был создан Ярославом Мудрым, в летописи рассказ про это событие помещен под 1037 г. Возможно, что книжная мастерская была организована при храме Софии киевской²⁷ Факт этот вовсе не бесспорен, так как в «Повести временных лет» закладка храма и переписка книг хотя и упоминаются в одном смысловом блоке, но не связаны напрямую. Тем не менее, предположение об организации скриптория именно при Софийском соборе кажется вполне убедительным, поскольку в дальнейшем большие храмы часто становились центрами книжного производства. Кроме того, как показало исследование Л.В. Столяровой, «в целом, в составе писцов XI–XIII вв. насчитывается священников («попов», «пресвитеров», «просвутеров», «попинов») – 10, дьяконов – 4, пономарей – 2, иноков – 1, распов – 1, поповичей – 5»²⁸. То есть среди переписчиков (правда, только тех, кто оставил памятные записи на страницах кодексов) преобладали представители белого духовенства, причем, далеко не высших его слоев. Работать могли семейными артелями: отец-священник, и обученный им грамоте сын-попович.

Монахи, конечно, тоже занимались переписыванием. Достаточно вспомнить Великого Никона, «сещаю и делающе книги» на страницах жития преподобного Феодосия Печерского²⁹. Но «делание книг» Никоном, скорее всего, было не простым их копированием, а работой более творческой. Во всяком случае, вряд ли Никон писал книги для получения дополнительного дохода – это было для него особого рода служение. В то время как для персонажей, голос которых дошел до нас благодаря работам Л.В. Столяровой³⁰, переписывание – рутина, скучное и трудное занятие, осуществляемое, надо полагать, для того, чтобы подзаработать. Они разнообразят свой трудовой день мыслями о завтраке и ужине, посторонними разговорами, «вдум-

²⁷ ПСРЛ. Т. I. Стб. 151

²⁸ Столярова Л.В. Как работал древнерусский книгописец? // Очерки феодальной России. Сб. статей / Под ред. С.Н. Кистерева. М.: УРСС, 1997. С. 33.

²⁹ Житие Феодосия Печерского. С. 390.

³⁰ Столярова Л.В. Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаментных кодексов XI–XIV вв. М.: Наука, 2000. 543 с.

чивым» переживанием похмельного синдрома. Обо всех подробностях своей многотрудной жизни считают возможным сообщать безвестному читателю копируемых священных книг, оставляя записи на полях: «Похмельнь есмь», «Чересь тынь пьють, а нас не зовуть», «О, господи, помози, о, господи, посмеши: дремота неприменная и в сем рядке помешахся», «Ох лихо мне лихого сего попирья: голова мя болить, и рука ся тепет», «Сести ужинать клюкования съ саломъ съ рыбьим» и пр.³¹ Деятельность переписчика из занятия, близкого священнодействию постепенно превращается на Руси в вид ремесленного производства. Первоначально переписывание книг, как и наставничество, существовало лишь как особая сфера деятельности, часто одна из многих для профессионального клирика-интеллектуала. Со временем произошла профессионализация – по мнению Л.В. Столяровой, «оформление книгописания и письма грамот в самостоятельную ремесленную специальность светского типа» происходит уже в конце XIII в., когда в обиход все более широко начинает входить слово «писец».

Если монастырь или городской собор определить как некую «философскую фабрику», то следует сказать, что немало было в древнерусском обществе и интеллектуалов, работавших в индивидуальном порядке, вне крупных сообществ. К таковым следует, прежде всего, отнести священников, служивших в небольших приходских храмах. Их функции в приходе были самыми разными. Помимо богослужения они могли брать на себя воспитание и образование детей прихожан (об этом речь шла выше), могли быть полезны и как грамотеи. Во-первых, для переписки книг: в принципе, заработать таким способом мог всякий грамотный человек, обладавший хорошим почерком. Во-вторых, для составления документов и писем светского характера. Письменной фиксации отношений собственности требовала усложняющаяся социально-экономическая жизнь древнерусского общества. Достаточно широкое распространение грамотности делало возможным появление «площадных» писцов, составлявших за небольшую плату письма, завещания и договоры. К предположению о большой вероятности существования подобного рода профессионалов приходят В.Л. Янин

³¹ *Столярова Л.В.* Как работал древнерусский книгописец? С. 52–57.

и А.А. Зализняк, по наблюдениям которых, среди новгородских берестяных грамот встречаются написанные одним и тем же почерком от лица разных людей. Речь идет о грамотах № 664 и № 710. Авторы разные: Семьюн и Доброшка, но грамоты «писаны не названными в них авторами, а рукой писца. Бросается в глаза его профессионализм, который проявляется в особенностях почерка, тяготеющего к книжной традиции. В основном книжный характер имеет и сам текст письма, почти лишенный новгородских диалектизмов»³².

Светская власть также служила центром притяжения для людей, способных к умственному труду. Это явление распространено: власть и интеллектуалы нуждаются друг в друге. Однако всякий раз сотрудничество принимает разные формы. В Византии интеллектуальная элита служила источником пополнения элиты государственной. Философы, риторы, юристы и поэты занимали высшие должности имперской администрации³³. Более того, хорошее образование было залогом карьеры. «Публичное произнесение блестящей речи открывало перед молодым человеком двери в дома многих высокопоставленных лиц. Василевсы поощряли занятия науками, а диспуты при императорском дворе были событиями большой важности»³⁴.

На Руси сложилась иная обстановка. При дворах древнерусских князей не видно интеллектуалов, занимавших особенно видное положение. Если возникла нужда в идейной поддержке, князья обращались за помощью к монастырям, к духовенству вообще. В монастырях писались по их заказам и при их непосредственном покровительстве летописи, создавались сборники нравоучительных произведений (например, Изборник Святослава 1073 г.), конструировались идеологические системы, которые затем доводились до населения через церковную проповедь. В относительной отчуж-

³² Янин В.Л., Зализняк А.А. Берестяные грамоты из новгородских раскопок 1990–1995 гг. // Средневековая Русь. Вып. 1. 1996 г. М.: Российское университетское издательство, 1996. С. 122.

³³ Чекалова А.А., Поляковская М.А. Интеллектуалы и власть в Византии // Византийские очерки. Труды российских ученых к XIX международному конгрессу византистов. М.: Индрик, 1996. С. 5–25.

³⁴ Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов. С. 9.

денности людей умственного труда от власти были как отрицательные, так и положительные стороны. С одной стороны, несудачие интеллигентов в делах управления неизбежно снижало их социальный статус, препятствуя тем самым развитию науки даже в ее средневековом схоластическом воплощении. С другой, та же самая отчужденность давала больше свободы. Древнерусский книжник, живя за счет своего монастыря, мог позволить большую независимость в высказывании своей точки зрения по политическим и иным насущным общественным вопросам. По мнению известного исследователя древнерусской литературы И. П. Еремина, взгляд на летописца как на полностью ангажированного княжеской властью книжного манипулятора (таким автора «Повести временных лет» представлял, например, М. А. Приселков³⁵) далек от истины. Летописец «вопреки общепринятому мнению, гораздо ближе к пушкинскому Пимену; “не мудрствуя лукаво” правдиво описывал он все, что знал, что считал необходимым рассказать, стоя в стороне от междукняжеских распрей и осуждая их, он в политической борьбе своего времени – Ярославичей и их потомков занимал с в о ю независимую позицию; монах – несомненно Печерского монастыря, самого демократического в Киеве по составу братии, – скорее моралист, чем политик по умонастроению, он писал свою “Повесть” по собственной инициативе, – как выразитель о б щ е с т в е н н о г о м н е н и я, мнения “з е м л и Р у с с к о й”»³⁶

Непосредственно вокруг князя мы видим в основном людей практической складки. Ценился ум, но не образованность сама по себе. Это, конечно, не означает, что людей грамотных и начитанных не было. Но положение их в окружении князя было невысоким.

В связи с этим весьма показательна роль, которую отводит себе «первый русский интеллигент» Даниил Заточник в случае, если князь откликнется на «моление» и примет его на службу. Место, о котором он мечтает – место придворного интеллигента на полуграбских правах. Рекламируя себя, Даниил пишет: «Княже мой, господине! Аще есми на рати не вельми храбръ, но в словесах крепок;

³⁵ Приселков М. А. История русского летописания XI–XV вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. С. 78–79.

³⁶ Еремин И. П. «Повесть временных лет». Л.: Изд-во ЛГУ, 1947. С. 38.

тем збирай храбрыя и совокупляй смысленыя»³⁷. Предлагает князю поставить «сосуд скудельничь» под капель со своего языка, обещая «слажше меду словеса». Рассуждая о возможных вариантах прохождения службы, Даниил выстраивает такую альтернативу: «Доброму господину бо служа, дослужится слободы, а злу господину служа, дослужится болшей работы»³⁸. Из конструкции фразы видно, что положение, в котором Даниил собирается служить у князя – положение полусвободного слуги, который в случае удачного стечения обстоятельств, может «дослужиться слободы» (очевидно, поправив свое финансовое положение), а в худшем – оказаться окончательно поработленным. Но это его не пугает – слишком бедственно его нынешнее положение. Ожидаемые трудности заключаются в другом. Князя еще нужно убедить, что «штатный мудрец» в дружине ему нужен – и в «Слове» и в более позднем «Молении» Даниил тратит немало сил, чтобы показать превосходство ума над глупостью: «Нищъ бо мудръ – аки злато в кални судни, а богат красенъ и не смыслить – то аки паволочито изголовие, соломы наткано», «Мужа бо мудра посылай – и мало ему кажи, а безумного посылай – и сам не ленися по немъ ити», «безумных бо ни сеють, ни орють, ни в житницу не собирают, но сами ся родят», «умен муж не вельми бывает на рати храбръ, но крепок в замыслех; да тем добро соирати мудрые» и пр. Кроме того, Даниил демонстрирует свои способности: жонглируя цитатами, он, кажется, стремится показать умение ловко рассуждать на любую тему, в какой возникнет нужда. Возможно, похожим образом приходили люди наниматься в боевую дружину – показывая себя, они демонстрировали умение владеть мечом и копьем. У Даниила мы видим «приемы фехтования» словом.

К сожалению, судьба Даниила нам неизвестна. Нашлось ли ему место? Как было сказано, идеологические нужды княжеской власти с принятием христианства вполне успешно удовлетворялись монастырским и городским духовенством. Светский интеллектуал вполне мог остаться без работы. Но сам факт обращения Даниила к

³⁷ Моление Даниила Заточника // Гудзий Н.К. Хрестоматия по древнерусской литературе XI–XVII веков. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1955. С. 139.

³⁸ Слово Даниила Заточника. С. 276.

князю показывает, что такая социальная категория существовала. Хотя, очевидно, потребность в ней была не очень велика.

Гораздо предпочтительней было, если «умственным оружием» владел кто-нибудь из элиты – сам князь или большой боярин. Таких древнерусская эпоха знала немало. Владимир Мономах, автор замечательного по композиции и идейному содержанию «Поучения», его отец великий князь киевский Всеволод, который «дома сидя, изумяше 5 языкъ»³⁹, боярин Петр Бориславич. Этот последний особенно интересен. С его именем связывают летописную повесть о посольстве великого киевского князя Изяслава Мстиславича к Владимиру Галицкому, в котором сам боярин участвовал. В повести содержатся такие подробности, которые могли быть известны только очевидцу, участнику событий⁴⁰. Более того, Б.А. Рыбаков считал Петра автором киевской летописи, охватывавшей события княжения Изяслава Мстиславича и его потомков – полувековой период. Если это предположение верно, то перед нами несомненно аристократ-интеллектуал, мудрый советник, посол и книжник, опора князя в политических делах и летописец, обеспечивавший фиксацию исторических событий в нужном свете. Хотя не исключено, что за спиной знатного боярина стоял безвестный, хотя в профессиональном плане более удачливый коллега Даниила Заточника, труду которого мы обязаны за подробный летописный рассказ.

Если первый социальный тип, находивший применение знаниям и плату за труды у княжеского двора воплощает образ Даниила Заточника, то другой, еще более загадочный может быть условно обозначен именем легендарного Бояна. Дружинные певцы, прославлявшие в своих произведениях воинские подвиги вождей и их соратников широко известны в древней и раннесредневековой Европе: аэды гомеровской эпохи, кельтские барды, скандинавские скальды IX–XIII вв. Думается, Древняя Русь не была исключением из этого ряда. Хотя прямых источников информации о профес-

³⁹ Поучение Владимира Мономаха // БЛДР. Т. 1. XI–XII вв. 1997. С. 464.

⁴⁰ Дмитриев Л. А. Петр Бориславич // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI – первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, 1987. С. 329–332.

сионалах такого рода у нас немного. Предположения имеющие более весомое основание, чем историческая аналогия, могут быть подкреплены лишь обращением к «Слову о полку Игореве» и к начальным фрагментам «Повести временных лет», в которых угадывается обращение к традиции устного творчества. Боян – «соловей старого времени» (вероятно, XI в.), неизвестный автор «Слова» – певец нового (XII в.). Других персоналий материалы древнерусской истории нам не дают.

Возможно, древнерусские песнотворцы были функционально близки скандинавским скальдам. Скандинавское присутствие на Руси было достаточно обширным – дружинных певцов здесь не могли не знать. Во всяком случае, в стадиально-типологическом отношении певческая манера Бояна (насколько можно о ней судить по описанию в «Слове о полку Игореве») родственна скальдическому стиху. Более того, в описании «Слова» Боян пользуется образами, прямо напоминающими поэтические иносказания, описанные у Снорри Стурлусона⁴¹. Однако нельзя не обратить внимания и на весьма существенные отличия. Скальды часто были известными общественными деятелями. Таковы, например, конунг Харальд Сигурдарсон, автор знаменитых «Вис радости», исландский общественный деятель, поэт и хевдинг Снорри Стурлусон и др. Владение словом – одно из престижных достоинств норманнского воина и вождя. Древнерусские князья, напротив, стихов не сочиняли. Идеальный князь по древнерусским представлениям (нашедшим свое выражение, например, в «Поучении» Владимира Мономаха) – образованный, деятельный, смелый, истинно верующий, но отнюдь не поэт. Судя по обилию языческих реминисценций в «Слове о полку Игореве», и по эпитету Бояна – «вещий», дружинная поэзия славян была тесно связана с язычеством, и вместе с ним канула в Лету, уступив место близ княжеского стола книжной мудрости представителей православного духовенства.

Шарынкин Д. М. Боян в «Слове о полку Игореве» и поэзия скальдов // Труды отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ) «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы. Л.: Наука, 1976. Т. XXXI. С. 14–22.

Древнерусские купцы: торговцы и воины

Поскольку в древнерусском обществе IX–XIII вв. четких критериев социальной стратификации не существовало, наряду со знатностью, имущественным положением и ролью в административной системе в качестве основания для выделения социальной группы могла служить и профессиональная принадлежность. Все зависело от конкретной ситуации. Здесь, прежде всего, следует упомянуть купцов, поскольку купеческое звание было непосредственно связано именно с родом профессиональной деятельности. По мнению О.В. Мартышина в Новгороде купцы то выступают отдельной социальной группой, то исчезают из источников, будучи, видимо, «разнесенными» по другим группам – богатые оказывались включенными в группу состоятельных «житых людей»¹, купцы помельче, победнее сливались с общей массой горожан. Но в целом, несмотря на существенные различия социального положения², купцы вне зависимости от размера «капитала» выделяются в особый разряд древнерусского населения достаточно стабильно. Для их обозначения использовались два термина: собственно «купцы» и «гости». Можно думать, что первый термин был более общим, обозначавшим вообще людей занимающихся (или даже просто на данный момент занятых) торговлей. Слово же «гость» и «гостьба» имели отношение к иностранным или просто иногородним приезжим купцам. То есть, купец, приехавший издалека – гость, или свой купец, отправляющийся в дальнее странствие, превращается в гостя, и наименование это сохраняется за ним на родине, как обозначение его профессионального статуса.

В древности купцы стояли близко к военной аристократии, поскольку для варягов-викингов, составивших костяк дружинной знати, торговля служила источником доходов, едва ли менее значимым, чем военная добыча³. Очевидно вопрос о том, что предпочтительней – торговая операция или военный грабеж решался каждый раз в зависимости от конкретной ситуации. Так называемые «торго-

¹ Мартышин О.В. Вольный Новгород. М., 1992. С. 113–123.

² Перхавко В.Б. Купцы Древней Руси // ПИШ. 1993. № 3. С. 5.

³ Гуревич А.Я. Средневековый купец // Средневековая Европа глазами современников и историков / Отв. ред. А.Л. Ястребицкая. М.: Интерпракс. 1995. С. 254.

вые договоры» с Византией рисуют нам купцов практически ничем неотличимых от воинов-дружинников. Имперская власть специально заботится, чтобы русские гости входили в город через определенные ворота в сопровождении имперского чиновника и обязательно без оружия.

Раннесредневековый купец – это обязательно воин, достаточно сильно отличающийся от мирного торговца более поздних времен. Ведение торговли, дальние поездки за товаром в условиях раннесредневекового мира требовали от купца помимо коммерческой смекалки большой смелости и хороших навыков владения оружием. Можно думать, что внешне раннесредневековый воин и раннесредневековый купец были почти неразличимы. Недаром Олегу при взятии Киева в 882 г. так легко удалось выдать себя за купца-гостя. У Аскольда и Дира не возникло никаких сомнений, что вооруженный человек, добывающийся встречи с ними, не воин, а торговец. И тот и другой выступали при мечях, в составе сильных отрядов, вели жизнь полную опасностей. И те, и другие (хотя, конечно, в разной мере) занимались торговлей, поэтому кожаный кошелек с серебряной монетой XI в. и миниатюрными весами, найденный в Новгороде, мог принадлежать и купцу и дружиннику. И те, и другие не упускали возможности заняться грабежом (иначе византийцам не нужно было бы опасаться появления в городе большого количества русских купцов).

В договоре с греками интересы купцов защищаются в первую очередь, а в тексте договора 945 г. купцы специально отмечаются в составе делегации, явившейся ко двору константинопольских императоров для ведения переговоров. Весь состав посольства определен «съли и гостье», кроме того в длинном перечне персоналий специально отмечен «купец Адунь»⁴. Следует заметить, что уже к эпохе зрелого средневековья ситуация несколько меняется: тверской купец Афанасий Никитин (XV в.), автор знаменитого «Хождения за три моря», человек безусловной смелости и предприимчивости по своему отношению к жизни на воина-викинга все-таки уже не похож. Доход, которого он ищет, имеет чисто торговую природу.

⁴ ПСРЛ. Лаврентьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1997. Т. 1. Тб. 47.

Хотя и в более поздние времена купцы не могли выпускать из рук оружие, путешествия с ценным грузом продолжали оставаться опасными. Желających поживиться за чужой счет было немало. Разворачивались целые баталии подобные той, о которой рассказывает Новгородская первая летопись: в 1142 г «приходи свейский князь съ пискупомъ в 60 шнек на гость, иже суть изъ заморья шли въ 3 лодиях; и бишася, и не успеха ничтоже, и отлучиша их 3 лодьи, избища их полтораста»⁵ В общем, остается не вполне понятным, кто же все-таки победил в этом морском сражении – титулованные шведские пираты на 60 шнеках или купцы, и кто у кого отобрал лодьи. Важен сам факт вооруженного противостояния русского купеческого каравана и солидного шведского отряда под командованием князя и епископа.

Купцы довольно часто выступают в качестве агентов княжеской власти в международных отношениях. Международная торговля велась всегда в прямом взаимодействии с княжеской или царской властью, старавшейся держать этот процесс в сфере своего внимания. Согласно упомянутым договорам, русские купцы должны были прибывать в Константинополь, имея при себе верительные грамоты от князя. В тексте указано, что у пришедших с Руси послов печати должны быть золотые, а у купцов серебряные, что отражает систему ценностей раннего средневековья: политика и война, конечно, дело важности первоочередной, поэтому отмечено «княжеским» металлом наивысшего качества, но и экономика, торговля выступают следом, важны, стало быть, тоже.

Различие выполняемых общественных функций профессиональных воинов и купцов проявилось, прежде всего, в мировоззрении и ценностных ориентациях. Условно говоря, дружинник/аристократ ориентировался на «честь и славу» (именно эти категории выступают определяющими в обозначении мотивации «тълка» князя Игоря), в то время как для купца важна была прибыль. Сакральная ипостась богатства, очевидно, была в купеческой среде наименьшей. Об этом обязательно нужно помнить, реконструируя общественные отношения в средние века. Преувеличивать иррациональную составляющую

⁵ ПСРЛ. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 3. С. 212.

мышления нельзя. Для князя Олега богатство – показатель его сакральной силы, его «Вещей» сущности, и поэтому он, возвращаясь из удачного похода на Константинополь, (совершенно бесхозяйственно с рациональной точки зрения) использует дорогой шелк (паволоки) в качестве парусов⁶. Совсем по другому должен был рассуждать купец, фигурировавший в «Русской правде», которому приходилось высчитывать проценты по займам, опасаться за «взятые на реализацию» товары или деньги, вести скрупулезный учет доходов и расходов.

Вместе с тем, русский средневековый купец существенным образом отличался и от своего «классического» западноевропейского коллеги периода позднего средневековья и начала нового времени, расчетливого бережливого бюргера, изображенного М. Вебером в «Протестантской этике»⁷. Если на Западе «воинским доблестям и импульсивной аффектированности благородных он (купец) противопоставляет трезвый расчет и предвидение, иррациональности – рациональность»⁸, то на Руси по степени импульсивности и иррациональности торговое сословие лишь немногим уступает военной аристократии. Русскому купечеству и в более поздние времена идеалы честности и бережливости были, в общем-то, чужды. Основная характеристика выдающегося купца на Руси – удаль, широта и способность к риску. Таков Афанасий Никитин, пускающийся в безрассудно рискованное путешествие в неведомые страны и вдали от Родины гораздо более занятый религиозно-философскими исканиями, чем прагматическими расчетами. Эта же особенность социально-психологического портрета отчетливо видна и в былинах. Как только бедный новгородский гусяр Садко благодаря удачному случаю и содействию Морского царя становится богатым купцом, он тут же пускается в сомнительные с коммерческой точки зрения авантюры: на спор пытается скупить все новгородские товары⁹. Сам факт, что представитель купечества, наряду с воинами-богатырями стал эпическим

⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 32.

⁷ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Он же. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.

⁸ Гуревич А.Я. Средневековый купец. С. 281.

⁹ Гильфердинг А.Ф. Онежские былины. М.-Л., 1949. Т. 1. № 70.

героем, может служить им достаточно красноречивой характеристикой. Не менее безрассуден и другой эпический персонаж, отчество которого выдает его происхождение из купцов – Иван Гостиный сын. Этот на спор верхом на Бурушке-Косматеньком преодолевает расстояние от Киева до Чернигова и обратно за время между заутрени до обедни¹⁰

В IX–X вв. купцы находились в авангарде развития общества наряду с княжеско-дружинной знатью. Образ жизни, связанный с постоянными путешествиями, достаточно рано вырвал купцов из системы кровнородственных связей: наряду с мечником, ябетником и гридем купец оказался в перечне лиц, которых «Русская правда» защищала как не имеющих защиты рода – мстителей. Их финансовый интерес также был защищен законом: при возмещении убытка из средств разорившегося должника, «гостиные куны» полагалось выдать в первую очередь. Необходимость совершать дальние переезды расширяла кругозор и делала купцов восприимчивыми к инокультурным и иноэтническим влияниям, поскольку контрагентами при заключении сделок могли выступать представители очень разных обществ: от Югры, находившейся на неолитической стадии развития, до высококультурной Византии.

С течением времени пути купцов и военной аристократии расходятся. Будучи наиболее мобильной группой, купцы служат связующим звеном между городами и странами, налаживая взаимовыгодные контакты не только в экономической, но и в политической сферах. Миссия эта была небезопасна, поскольку в случае неожиданного ухудшения отношений между волостями гости из ставшего вдруг враждебным города первыми чувствовали на себе все неприятные последствия вражды: их в первую очередь могли сделать заложниками, или даже просто «козлами отпущения». Так, например, получилось в 1216 г., когда князь Ярослав Всеволодович прискакав домой в Переяславль после поражения в Липицкой битве, сорвал зло на зашедших с гостью в его землю новгородцах и смолянах: «повеле в погребы вметати их что есть новгородцевъ. иных въ гридницу, и ту ся изотхоша, а иных повеле затворити в и

¹⁰ Былины / Сост., вступ. ст. вводные тексты В.И. Калугина. М.: Современник, 1991. С. 411–429.

тесне избе и издуши их полтора ста, а смолян 15 мужь затвориша кроме, те же быша вси живи»¹¹ Однако опасность искупалась выгодой и почетом. Недаром Владимир Мономах завещал в своем «Поучении» «читать гостя» «откуда же к вам придет или прост, или добр, или соль, аще ли не можете даром, брашном и питьем, ти бо мимоходячи прославлять человека по всем землям любо добрым, любо злым».

В остальном же купцы отходят от княжеского двора. Динамику этого процесса можно проследить, сопоставляя тексты ранних «торговых» договоров (X в.), с более поздними (XIII в.), прежде всего с договором Смоленска с Ригой и Готским берегом¹². На первый взгляд, эти документы похожи. В договорах Смоленска главная тема – тоже торговля. Но есть и существенное отличие. В древних договорах соглашения заключаются от лица князя, его дружины и купечества, выступающих совместно, единой силой, единым социальным организмом. Более того, в наиболее древних текстах (907 и 912 гг.) княжеское окружение вообще выступает недеференцированно, притом, что из текста видно, что русы, права которых оговаривает договор, могут прийти с гостебюю, а могут и «бес купли», то есть могут быть купцами, а могут – и нет, все определяет конкретный случай. Совсем другая картина рисуется при рассмотрении договора Смоленска 1229 г. Он оформляется уже безо всякого участия купцов. Князь Мстислав Давыдович послал «свое муже», один из которых был поп Еремей, а другой сотский (вариант – просто «умный муж») Пантелей – два представителя княжеской администрации, не имеющие к торговому делу прямого отношения. Они то и занимались утверждением мира и урегулированием торговых вопросов. Таким образом, купечество оказалось объектом, а не субъектом дипломатической работы. О них пекся князь, скрепляли политические соглашения представители княжеской администрации, купечеству оставалось лишь пользоваться достигнутым. Кроме того, и на страницах летописи купцы чаще начинают выступать уже не в составе княжеского окружения, а в

¹¹ См. например ПСРЛ. Т. 1. Стб. 500.

¹² Договор («Правда») Смоленска с Ригой и Готским берегом // Памятники русского права / Под ред. С.В. Юшкова. М., 1953. С. 55–75.

массе городского населения. Когда в 1175 г. Ярослав Изяславич решил наказать киевлян за то, что они, по его мнению «подъвели» на него черниговского князя Святослава, досталось всем: наряду с горожанами и духовенством «много зла» было сотворено и гостям, жившим в Киеве¹³. Впрочем, даже и теперь они продолжают составлять земскую элиту, чье мнение продолжает быть весомым в решении государственных дел. Иногда купцы упоминаются в тесной связке с боярами, выступая теперь как самостоятельно мыслящая сила, противопоставляющая свое мнение княжескому: «бысь мятеж великъ в граде Володимери, *всташа бояре и купци*, рекуще: “княже, мы тебе добра хотимъ...”»¹⁴.

Видимо, по мере отхода торговых людей от придворных кругов, начинают складываться корпоративные организации купечества. В XII в. формируется знаменитое «Иванское сто», корпорация, просуществовавшая несколько столетий. Центром ее была церковь Иоанна Предтечи на Опоках, строительство которой было закончено в 1130 г. Корпорация была включена в административную систему и участвовала в управлении торговыми делами в Новгороде. По мнению Б.Н. Флоры, помимо этого широко известного купеческого объединения была в Новгороде еще одна корпорация, объединявшая «заморских» купцов, то есть купцов, которые вели торговлю «за морем». Корпоративным храмом этих купцов была церковь Святой Пятницы на торгу. Затем обе корпорации слились в одну. С этого момента во главе торгового сообщества Новгорода стоят уже два старосты, которые управляют делами «торговыми» (торговля на месте) и «гостиными» («заморская» торговля) совместно¹⁵.

Юридическая форма функционирования корпорации новгородского купечества объединения представлена в двух источниках весьма сложного состава. Это «Устав»¹⁶ князя Всеволода Мстиславича

¹³ ПСРЛ. Т. I. Стб. 367.

¹⁴ ПСРЛ. Т. I. Стб. 385.

¹⁵ Флора Б.Н. О купеческих организациях в Новгороде XII–XV веков // От древней Руси до России нового времени: Сб. статей к 70-летию А.Л. Хорошкевич / Сост. А.В. Юрасов; отв. ред. В.Л. Янин. М.: Наука, 2003. С. 272–275.

¹⁶ Устав новгородского князя Всеволода о церковных судах, людях и мерах торговых // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 153–158.

его же «Рукописание»¹⁷. Несмотря на то, что автором обеих грамот значится князь Всеволод, в реальности тексты в известном на сегодняшний день виде сложились существенно позже и отражают в силу этого реалии не только XII, но и XIII и XIV вв. Тем не менее, и «Устав» и в особенности «Рукописание» содержат весьма ценную информацию и позволяют с большой долей уверенности реконструировать организационную структуру, функции и цели «Иванского ста».

«Иванское сто» объединяло элиту новгородского купечества, остальные же люди, занимавшиеся торговлей, оказывались связаны с ним постольку, поскольку в ведении этой влиятельной корпорации находился контроль над эталонами мер и весов, хранившихся в притворе церкви. Совместно с епархиальной властью иванский староста хранил «мерила торговаа, склавь (весы) воцаныи, поуд медовый, и гривенку рублиевую, и локоть еваньский»¹⁸. Судя по формулировкам источников, торговлей на Руси мог заниматься всякий, имевший для этого средства и желание, но чтобы получить официальный статус «пошлого купца» и войти в «Иванское сто», необходимо было сделать взнос в размере 50 гривен (сумма весьма значительная). Вхождение в корпорацию и получение закрепленного статуса вряд ли расширяло возможности проведения торговых операций, зато позволяло участвовать в административной деятельности, которая, надо полагать, также была источником дополнительного дохода. Какие возможности открывало вхождение в «Иванское сто» для купца и его потомков (членство было наследственным)? Во-первых, согласно «Уставу» «великий Иван» был одним из трех получателей торговых пошлин (наряду с новгородским архиепископом и городской казной). Деньги эти шли на содержание клира церкви св. Иоанна. «Рукописание» указывает, что на оборудование и службу в корпоративном храме шли доходы от взвешивания воска. Таким образом, члены объединения могли надеяться на твердое, поставленное на основу регулярного финансирования заступничество перед «высшими силами», что для сред-

¹⁷ Устав новгородского князя Всеволода Мстиславича купеческой организации церкви Ивана на Опоках // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 158–165.

¹⁸ Устав новгородского князя Всеволода С. 155.

невекового человека было очень важным обстоятельством. Во-вторых, из числа полноправных членов «Иванского ста» выбирались старосты, которые входили в состав суда, в компетенции которого было управлять «всякие дела Иванские, и торговые, и гостинные, и суд торговый», причем ни посадник, ни бояре не имели права вмешиваться. И, наконец, в-третьих, старосты, «люди добрые» из «пошлых купцов» были ответственны непосредственно за процедуру взвешивания, что, очевидно, делало их авторитет в торговых кругах непререкаемым и сулило прочное положение в обществе. Богатство и социальная престижность манифестировалась в одежде, жилище и престижном потреблении. Купцы, наряду со знатью были потребителями дорогих привозных тканей, украшений и пряностей. Археологические раскопки дают нам возможность представить дом богатого горожанина, стоящий на обширном дворе, огороженном высоким тыном, с большим количеством срубных построек разного назначения, с находящимися на уровне второго этажа жилыми помещениями, «горницами», с высоким теремом и просторными сенями. В пределах усадьбы могли находиться склады товара и хранилища для документов (берестяных грамот с перечнями должников и деловой корреспонденции). Впрочем, иногда в качестве складов использовались помещения храмов, чьи каменные стены были гораздо более устойчивы перед частыми в деревянном городе пожарами.

Практически не поддаются реконструкции формы стационарных торговых помещений, поскольку, по словам М.Г. Рабиновича «археологическая наука не разработала еще критериев, которые позволили бы различать, например, дома купцов и феодалов»¹⁹, а значит, можно предположить, что в древности внутренняя жизнь купеческого дома никак не была связана с процессом купли-продажи. Лавки появляются в русских городах только во второй половине XVIII в.²⁰ В средние же века усадьба представляла собой замкнутое от чужаков пространство, выходящее на улицу лишь высокими заборами и глухими стенами хозяйственных построек. Совмещение функций торговой точки и

¹⁹ Рабинович М.Г. Очерки материальной культуры русского феодального города. М.: Наука, 1988. С. 21.

²⁰ Там же. С. 94.

жилья могло иметь место лишь у ремесленников, которые часто устраивали мастерские, служившие в то же время и местом общения с заказчиком в пределах усадьбы. Купцы, занимавшиеся «чистой» торговлей, скорее всего, выносили свой товар на «торгъ», специально отведенное место, служившее помимо прочего еще и своеобразной агорой (собственно, агора в древней Элладе изначально именно торговая площадь). Так, например, объявление о пропаже челядина согласно «Русской правде» делалось на торгу, очевидно в расчете, что уж в этом-то случае известие должно дойти практически до всех.

Наибольшим престижем пользовались купцы, ведущие международную торговлю. Русь экспортировала дорогие меха, воск, мед, лен, рабов, полотно, серебряные изделия, кольчуги, ювелирные изделия, замки и пряслица из розового шифера²¹. Товары эти ценились на заморских рынках и позволяли русским купцам собирать значительные богатства. На противоположном конце социальной группы находились мелкорозничные купцы, типа позднейших коробейников, торговавшие по всей Руси пряслицами, дешевыми браслетами, пряжками и бубенчиками. Древние коробейники проникали во все самые отдаленные районы русской земли, в том числе и в те, которые лежали в стороне от больших торговых магистралей²². Согласно «Русской правде», «в торг» с позволения господина мог пойти и холоп.

Обязательным навыком для купца была грамотность. Она была совершенно необходима для ведения торговой документации. Большая часть найденных в Новгороде берестяных грамот посвящена как раз разного рода имущественным вопросам: перечень должников, хозяйственные поручения. Авторами многих из них могли быть купцы. Однако интеллектуальные запросы и возможности купца могли выходить за пределы бухгалтерских нужд. Составляя средний класс городского общества, купечество, очевидно, формировало культурную модель образа жизни усредненного городского жителя. И если в Древней Руси переписывались кни-

²¹ Рыбников Б.А. Торговля и торговые пути // История культуры Древней Руси. Домонгольский период. В 2-х т. / Под общей ред. акад. Б.Д. Грекова и проф. М.И. Артамонова. Т. I. Общественный строй и духовная культура / Под ред. Н.Н. Воронина и М.К. Каргера и М.А. Тихановой. М.—Л.: Издательство АН СССР, 1951. С. 319.

²² Там же. С. 358.

ги не богослужебного характера – нравоучительные сборники, средневековые переводные романы и апокрифы, наиболее вероятными потребителями этой литературы могли быть именно представители купечества – по необходимости грамотные, имевшие средства для покупки дорогих в то время книг, располагающие в большей степени, чем крестьяне и ремесленники свободным временем и вкусом к интеллектуальным удовольствиям. О том, что образ жизни в действительности способствовал расширению кругозора и развитию мировоззрения у купцов свидетельствует упомянутое «Хождение за три моря» Афанасия Никитина. Это самое раннее произведение, автором которого является купец, однако вряд ли оно могло появиться на пустом месте. Сам Афанасий не считает развитый у него вкус к чтению и письму чем-то экстраординарным, и значит, явление это должно было иметь солидную предысторию и поддерживаться культурной средой как положительное и вполне уместное для торгового человека занятие. Учитывая широкое распространение грамотности на Руси в домонгольский период, вполне оправданным будет предположение, что записи подобного содержания могли появляться и ранее XV в. В любом случае, из всех категорий древнерусского населения купечество было второй после духовенства группой, для которой грамотность была совершенно необходима.

В целом положение средневекового русского купца на относительной лестнице социальной престижности значительно выше гильдейского купечества России нового времени. В этом просматривается существенное отличие путей развития российского общества от западноевропейского, где купечество на протяжении долгого средневековья «проделало сложную эволюцию, претерпев превращение из важного, но все же второстепенного персонажа аграрного общества в фигуру первого плана, носителя новых отношений, подрывавших традиционные основы феодализма»²³. В России купечеству так и не удалось выйти на лидирующие позиции в обществе, раннее средневековье следует признать временем, когда их роль в обществе была наиболее весомой.

²³ *Ястребицкая А.Л. Купец // Средневековая Европа глазами современников и историков / Отв. ред. А.Л. Ястребицкая. М.: Интерпракс. 1995. С. 253.*



Очерк третий

ОБЫДЕННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И СТРУКТУРЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ ДРЕВНЕЙ РУСИ XI–XIII ВВ.

*О возможности использования переводных произведений
для реконструкции общественного сознания*

Изучение «быта и нравов», то есть повседневного жизненного уклада, общественных представлений и коллективных настроений людей прошлого является на сегодняшний день одной из традиционных и, в то же время, по-прежнему перспективных направлений в исторической науке. Бытовые детали, казусы частной жизни, повседневные мелочи не только делают исторические сочинения более образными и яркими, но позволяют глубже проникнуть в сущность многих основополагающих событий «глобальной» политической и социальной истории. «Домашний быт человека есть среда, в которой лежат зародыши и зачатки всех, так называемых, великих событий его истории, зародыши и зачатки его развития и всевозможных явлений его жизни, общественной и политической, или государственной. Это в собственном смысле историческая природа человека» – писал И.Е. Забелин¹. Кроме того, будучи приближена к человеку прошлого, историческая наука становится ближе и к своему современнику. Это очень хорошо понимали многие видные исто-

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

рики. Художница Е.Д. Поленова, посетившая лекцию В.О. Ключевского, так описывает ее в своем дневнике: «Он читает теперь о древнем Новгороде и прямо производит впечатление, будто это путешественник, который недавно побывал в XIII–XIV вв., приехал и под свежим впечатлением рассказывает все, что там делалось у него на глазах, и как живут там люди, и чем они интересуются, и чего добиваются, и какие они там...»²

«Какие они там...» – выяснение этого вопроса и есть, пожалуй, самая суть того направления в современной науке, которое принято называть «антропологически ориентированной историей». Вопрос этот одновременно и очень прост и очень сложен. Прост он потому, что в основе его лежит стремление к диалогу с прошлым, диалогу, направление которого легко определяется уже на интуитивном уровне: мы стремимся «познакомиться», узнать, «оживить» человека ушедшей эпохи. И сложен потому, что такое, почти личное взаимодействие с прошлым затруднено опосредованностью нашего контакта. И чем дальше по времени отстоят от нас наши «собеседники», тем труднее.

Впрочем, дело даже не в отдаленности, а в характере источниковой базы, которой располагают исследователи. Комплекс источников, относящихся к эпохе домонгольской Руси, может быть оценен двояко. С одной стороны, источниковая база довольно широка. Это и летописи, и многочисленные «Слова», «Послания», «Хождения» и «Поучения», написанные древнерусскими авторами. Это и памятники права («Русская правда», прежде всего), религиозные сочинения («Жития», «Палеи» и пр.) археологические, этнографические и фольклорные источники. С другой, нельзя не признать, что источники подчас рисуют нам древнерусское общество довольно однобоко. Письменные источники, которыми мы располагаем, вышли большей частью из сферы весьма специфической – авторами большинства литературных памятников были ученые-книжники монахи, представления которых по некоторым параметрам весьма существенно отличались от представления рядовой массы. Кроме того, среди письменных источников практически

² Александров В.А. Василий Осипович Ключевский // Ключевский В.О. Исторические портреты. М., 1991. С. 10.

сутствуют источники массовые. Исключением здесь являются, пожалуй, только берестяные грамоты, но в них, в силу понятных обстоятельств, человек Древней Руси стремился быть возможно более кратким.

Таким образом, перед исследователем общественного сознания раннего русского средневековья достаточно остро стоит проблема расширения источниковой базы. Нам уже случалось говорить на эту тему в связи с изучением правомерности использования для этой цели героического эпоса (былин)³. Цель настоящей работы – обратить внимание читателя на возможность использования в исследовании переводных произведений. В круге чтения человека Древней Руси они занимали очень важное место. По существу, проникновение на Русь иностранных (прежде всего, греческих) произведений в славянском переводе дало толчок развитию русской оригинальной литературы. И в последствии, когда литературная традиция уже достаточно прочно укоренилась в восточнославянских землях, иностранные переводы продолжают оказывать серьезное влияние на развитие русской книжности. Это ни у кого не вызывает сомнения. Текстологами проделана большая и скрупулезная работа, в результате которой мы знаем практически о каждой строчке любого древнерусского произведения домонгольской поры – какими источниками пользовался древний автор, что он цитировал и пр. Для примера достаточно заглянуть в примечания академического издания «Повести временных лет» – сразу становится ясно, как много пользовался летописец Библией, различными хрониками и религиозными сочинениями византийского по преимуществу происхождения.

Совсем другая ситуация складывается, когда речь заходит о древнерусской культуре в целом и о характерных чертах общественного сознания массы рядового населения в частности. Все литературные произведения, которые были сочинены не собственно русскими авторами, начинают восприниматься как второстепенные. Считается, что они практически ничего не дают для пони-

³ Долгов В. В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII вв. Учебное пособие. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 1999. С. 138–150.

мания культурной атмосферы эпохи. В целом, логика этой точки зрения ясна: переводное литературное произведение (Изборники 1073 или 1076 гг., византийские апокрифы или «романы») порождены жизнью совсем другого общества и, следовательно, «отражают», прежде всего, его реалии.

С этим нельзя не согласиться, но нельзя и забывать, что «отражая» реалии инокультурного общества, те же Изборники сами стали реалиями жизни общества, их воспринявшего. В процессе взаимодействия с новой социо-культурной средой непереносимые изменения претерпевают и само произведение, и ментальная атмосфера общества-реципиента. Активное взаимодействие начинается уже на стадии перевода. Процесс перевода является, по сути, сотворчеством. С. Франклин, занимавшийся проблемой рецепции византийской культуры славянами, считал возможным подходить к изучению славяно-византийских (в частности русско-византийских) культурных связей как к продукту «мис-трансляции» (*mis-translatio*), то есть «искаженного перевода»⁴. Конечно «трансляция» искаженная, значит в переводах уже очень много от переводчиков. Особенно ярко проявилось это в Изборнике 1076 года. По мнению многих исследователей, составитель его – древнерусский книжник, который «подвергал включаемые в сборник тексты стилистической и языковой правке, лишая их подчеркнутой монашеской ригористичности, русифицируя язык, вводя в текст отдельные слова и выражения, отражающие древнерусский быт»⁵. Наличие «домостроевских» мотивов в Изборнике отмечал еще И.У. Будовниц⁶, удивлявшийся тому, что столь ценный источник был проигнорирован Б.А. Романовым («Люди и нравы Древней Руси»), «хотя он мог бы извлечь из него немало любопытных штрихов, рисующих быт и нравы Киевской Руси второй половины XI в.»⁷ Судя по всему, изборники, подобные Из-

⁴ *Franklin S. The Reseption of the Byzantine Culture by the Slavs // The 17th International Byzantine Congress. Major Papers. N.Y. 1986. P. 383–397*

⁵ *Творогов О.В. Изборник 1076 года // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI – первая половина XIV в.) Л., 1987. С. 197*

⁶ *Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси. М., 1969. С. 116.*

⁷ Там же. С. 110–111.

отборнику 1076 года были достаточно широко распространены и служили настольной книгой для широкого круга читателей. Почти буквальное совпадение текста свидетельствуют о том, что с Изборником или аналогичными изборниками мог быть знаком Даниил Заточник. Представление о том, что заказчиком и владельцем рукописи был князь Святослав Ярославич ни на чем не основано. Имя Святослава в Изборнике 1076 года указывает только на время создания рукописи⁸. О демократичности среды бытования книги свидетельствует и ее простое внешнее оформление: небольшой размер, скромные украшения, некачественный пергамен и чернила⁹. То есть, такие изборники могли быть изданы в достаточно большом количестве экземпляров и, следовательно, могли быть прочитаны и восприняты достаточно широким кругом читателей, для которых содержащиеся в них рекомендации выступали в качестве жизненных ориентиров, нравоучительного чтения, ведь грамотность и «почитание книжное» было весьма распространено в домонгольской Руси¹⁰.

Чтобы вернее уяснить, насколько большую роль переводная иностранная литература может играть в национальной культуре (и не только на уровне интеллектуальной элиты, но и в достаточно широкой массе образованных людей) можно обратиться к недавнему прошлому. Как, например, можно получить верное представление о состоянии культуры и общественного сознания советского общества 60–70-х гг., если не принимать во внимание популярность, которую имели в СССР произведения Э. Хемингуэя, Э.М. Ремарка и пр.? Их читали не только для заполнения досуга. Портреты Хемингуэя были принадлежностью интерьера очень многих, считавших себя «современными» семейств. Молодые люди жили «под героев» Ремарка: говорили «как в Ремарке», дружили «как в Ремарке», одевались «как в Ремарке» и пр. Список примеров может быть продолжен.

⁸ Палеографическое описание // Изборник 1076 года / Под ред. С.И. Коткова. М., 1965. С. 31.

Там же. С. 33.

¹⁰ Долгов В.В. Образование в Древней Руси XI–XIII вв. // Тезисы докладов 4-й Российской университетско-академической научно-практической конференции. Ч. 1. Ижевск: Издательство Удмуртского университета, 1999. С. 31–33.

Вряд ли, конечно, в XI–XIII вв. литературная мода могла столь существенно влиять на коллективные представления общества, как то случалось в веке XX, но само по себе явление, безусловно, не новое. Верно оценить его масштаб относительно периода раннего средневековья, конечно, нелегко. Однако по некоторым косвенным данным можно утверждать, что размеры его могли быть весьма существенными уже с самого начала распространения книжного слова на Руси. Во многом посредством книжного слова (воспринимаемого прямо читателем или озвученного в проповеди) прокладывала себе дорогу новая христианская религия. По летописному преданию, князь Владимир I, проникшись идеями явно книжного, библейского происхождения, сломал привычный характер своего правления и перестал казнить разбойников¹¹. И только вмешательство церковных иерархов-греков смогло вернуть его к адекватному восприятию действительности. Многочисленные примеры «начитавшихся» представителей древнерусского общества дают нам агиографические произведения: св. Феодосий Печерский¹², любитель «запойного чтения» монах Киево-Печерского монастыря Никита, ставший в последствии епископом Новгорода, подменявший чтением молитву¹³ и пр.

Таким образом, недооценивать влияние переводной литературы на древнерусское общество нельзя. Не являясь продуктом местной культуры, они, тем не менее, существенно влияли не только на литературный процесс, но и, в значительной степени, на жизнь широких слоев населения, внедряя в сознание новые идеи, знания об окружающем мире, и даже правила поведения. Следует, конечно, признать, что часто мы не можем уверенно судить о том, насколько то или иное «Слово» или «Поучение», переведенное на древнерусский язык оказывало воздействие на народ. Но здесь необходимо понимать следующую вещь: в древнерусской книжности (не знавшей иных причин издания книги кроме как для чтения или богослужения) само наличие *списка* произведения является показателем определенного к нему *интереса*, а значит и влияния книги на общественное сознание.

¹¹ ПСРЛ. Т. I. М., 1997. Стб. 127.

¹² Житие Феодосия Печерского // БЛДР. Т. I. XI–XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 356.

¹³ О Никите затворници, иже по семь бысть епископ Ноувуграду. Слово 25. Киево-Печерский патерик. // БЛДР. XII век. СПб. 1997. Т. 4. С. 392–396.

Чудеса и знамения

Восприятие мира средневековым человеком имело множество особенностей. Одной из них (может быть, одной из основополагающих) было отсутствие строгого противопоставления мира божественного и земного. Сферы эти находились во взаимном непосредственном контакте. Сверхъестественное буквально пронизывало повседневность и проникало во все сферы жизни¹. В его возможность верили, о нем помнили, и поступки совершали с пониманием того, что в повседневной жизни в любой момент может встретиться нечто чудесное, неподвластное законам обыденного существования.

Весьма показательна в этом отношении знаменитая повесть о «Белгородском киселе», составляющая один из сюжетов истории многолетнего противоборства с печенегами, описанной в «Повести временных лет» под 997 г.². Уже Карамзину она показалась маловероятной³. Действительно, с позиций современного рационального сознания она представляется свидетельством крайней (неправдоподобной) неискушенности печенегов, снявших осаду, поверив, что жители Белгорода имеют «кормлю от земле» в виде киселя и сыта, которые они черпают из колодцев. Да и сами белгородцы в данной ситуации выглядят едва ли более выигрышно, так как хитрость их была, в общем-то, довольно наивна и успешный результат задуманной операции был обеспечен как будто только еще большей наивностью врага.

Обычно странное сочетание наивности и безрассудства в истории о белгородском киселе принято объяснять фольклорностью (подразумевается, вымышленностью) начальной части ПВЛ. Это объяснение, однако, довольно поверхностно, ведь история эта была помещена в летопись, и значит серьезных сомнений в ее истинности, по крайней мере, у самого летописца не было.

Как такое могло получиться? Осмысленность действиям участников событий и объяснение кажущейся неkritичности лето-

¹ Горский В. С. «Срединный слой» картины мира в культуре Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев. 1988. С. 169–176.

² ПСРЛ. Лаврентьевская летопись. М.: Языки русской культуры. 1997. Т. 1. Стб. 127–128.

³ Карамзин Н. М. История государства российского. М., 1993. Т. 1. С. 149.

писца может дать предположение, что у людей того времени существовала уверенность, что где-то далеко, пусть не в Белгороде, действительно существует такая земля, где пищу можно без труда черпать ведрами из колодцев («молочная река – кисельные берега» русских сказок). Тогда действия «стара мужа» обретают характер рационально спланированной операции, а не авантюры. Обман в данном случае заключался, уже не в том, что печенегов убеждали в самой возможности существования подобного чуда, а в том, что оно явлено непосредственно в Белгороде. А это хитрость уже совсем иного плана. Она ничем принципиально не отличается от «хитрости» И.В. Сталина, пытавшегося создать у правительства США и западных союзников уверенность в наличии у СССР ядерного оружия в тот момент, когда разработка его еще не была завершена. Возможность существования ядерного оружия, как и возможность черпать кисель из колодца, была для участников этих событий данностью, и дело оставалось лишь за малым. Блеф прошел удачно в обоих случаях. Замысел сработал. Американцы поверили, что Советский Союз обладает бомбой, печенеги – в то, что на территории Белгорода имеется чудесный колодец. Изготовленные старцем мутные жидкости (а именно так должны были выглядеть и цжец – мучная болтушка, и «вельми насыщенный» мед) вполне могли быть восприняты ими как жидкости, действительно сочащиеся из земли. Чудо предстало зримо и убедительно. Печенегам была возможность самим убедиться, что содержимое колодцев съедобно и может утолять голод.

Дело, таким образом, не в наивности. С большой долей уверенности можно предположить, что мы имеем дело со своеобразным состоянием общественного сознания, характеризующимся психологической открытостью к восприятию сверхъестественного, постоянной настроенностью на чудо, готовностью уверовать в принципиальную его возможность. Рассказами о чудесах наполнена древнерусская литература, литература серьезная, официальная, не допускавшая шуток и розыгрышей. Литература, созданная умными, тонкими, отнюдь не наивными людьми. Вера в чудо была глубокой и, в той или иной степени, всеобщей.

Вместе с тем следует заметить, что, несмотря на указанную постоянную готовность, восприятие чудес человеком Древней Руси не было непосредственным и спонтанным. Анализ древнерусской литературы показывает, что для того, чтобы *видеть* чудеса, вычленять чудо из потока явлений жизни, давать ему *оценку*, необходима была некоторая интеллектуальная подготовка.

Случалось, наверное, что удивительный феномен сам, так сказать, бросался в глаза: необычное явление природы или случайно выстроившаяся цепь фактов, складывающихся в кажущуюся причинно-следственную связь и т. п., но для того, чтобы все вышеназванное стало «чудом» или «знамением», оно должно было быть осмысленно как таковое. Даже если предположить, что чудеса (то есть сверхъестественные явления) действительно имели место в реальности, это не меняет дела: в любом случае они должны были быть, как минимум, замечены, осознаны и восприняты соответствующим образом, в противном случае они просто не оставят следа в человеческом сознании и пропадут втуне. Осмысление это проходило тем успешнее, и имело вследствие этого тем больший резонанс, чем выше была соответствующая подготовка толкователя.

Пример тому – «Повесть временных лет», написанная впитавшими значительную долю византийской образованности южными монахами. В ней гораздо больше уделяется внимания чудесам и их истолкованию, чем в менее интеллектуально изысканной новгородской летописи. Новгородский летописец флегматично фиксирует явление природы: «Въ лето 6615. Трясется земля въ 5 февраля»⁴ На этом погодная запись кончается. Удивительно, но летописец не счел нужным никак прокомментировать это, наверняка, нерядовое событие, – что это было? Землетрясение? В любом случае, никакой, не только сверхъестественной, но и просто бытовой трактовки НЛ нам не дает. Стереотипны упоминания о неких знамениях «въ солнци»⁵, но что, собственно, знаменовали эти «знамения» из дальнейшего текста никак не понятно. Подобных пассажей в новгородской летописи немало. Помимо солнеч-

⁴ ПСРЛ. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 3. С. 19.

⁵ См. например: ПСРЛ. Т. 3. С. 22, 23.

ных, случались знамения «въ луне»⁶, или гром ударит некого дьяка, поющего на клиросе в святой Софии, да так, что «клиросъ вьсь съ людьми падоша ници»⁷ – это тоже «знамение», в смысл которого летописец читателя не посвящает. Как осознавали произошедшее участники событий, как осмыслял описанное сам книжник – остается неизвестным. Северный летописец поднимается максимум до осознания необычного явления природы как знака, но смысл его остается для него либо неясным, либо неинтересным, либо настолько очевидным, что и писать об этом с его точки зрения не имеет смысла. Так или иначе, возможность внести в повествование мистический компонент, столь казалось бы очевидно напрашивающийся, используется им крайне скупо.

Совсем другое дело книжник южный. Описания чудес и пространные рассуждения по их поводу активно используются им для построения повествования. Местный материал широко сравнивается с известиями переводной литературы, а истолкование чаще всего ведется с привлечением теоретических выкладок, позаимствованных у византийских хронистов. В «Повести временных лет» чудеса и знамения исполнены глубокого, чаще недоброго смысла.

Так, например, особенно богатыми на чудеса и знамения явились 1065 и 1091–92 гг. Перед нами предстает почти полный свод всевозможнейших проявлений сверхъестественного. В 1065 г. явилась «звезда превелика» с лучами будто кровавыми. Тогда же из р. Сетомли рыбаками был вытащен утопленный ребенок, на лице которого были «срамные удове» и что-то еще, о чем летописец не считал возможным рассказать на страницах своего труда «срама ради». Было неполное солнечное затмение: солнце «не бысть светло, но аки месяц бысть»⁸. Не менее зловещие знамения случились и в 1091–92 гг. Это и «знамение в солнци, яко погыбнути ему», (тоже, по-видимому, солнечное затмение), и падение с неба «превеликого змея» во время охоты князя Всеволода за Вышгородом, и появление круга посреди неба, и, наконец, самое жуткое знамение, которое пришлось пережить жителям Полоцка: появление на улицах

⁶ ПСРЛ. Т. 3. С. 20.

⁷ ПСРЛ. Т. 3. С. 20.

⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 164–165.

рода невидимых покойников («навьев»), насмерть разивших невидимыми копьями полоцких людей, неосторожно выглянувших из дома на звук конского топота и стонов⁹

Описанным событиям даны подробные разъяснения. Кровавая звезда предрекает кровопролитие. Это знамение было, безусловно «не на добро». После него «быша усобице многы и нашествие поганых на Русскую землю». Тут же для сравнения приведена целая серия примеров аналогичных событий в Иерусалиме, Византии, Африке и Сирии, позаимствованных у Георгия Амартола¹⁰, где также появлялись и сияющая звезда, и «детище» без глаз, без рук и с приросшим «въ чресла» рыбьим хвостом, и многое другое. И везде появление знамений предшествовало большим бедам. «Знамения бо въ небеси, или въ звездах, или солнци, или птицами, или естеромъ чим не на благо бывают, но знамения сица на зло бывают, или проявление рати, или гладу, или на смерть проявляетъ», – резюмирует летописец¹¹. Не менее основательно проанализированы события 1092 г. Знамения непосредственно связываются в тексте летописи со случившимися нашествиями половцев, засухами, пожарами и массовыми смертями. Напасти эти истолкованы как наказание, насланное Богом за грехи, в качестве стимула к покаянию¹².

Итак, автор ПВЛ видит в сверившихся чудесах и знамениях указание высшей силы на несчастия и беды, случившиеся после. Механизм подобного рода семиотизации выглядит, по-видимому, следующим образом. В некоторых случаях аномальное природное явление, или изреченное непререкаемым авторитетом суждение о будущем, произведшие впечатление на современников, заставляет летописца отыскивать в дальнейших событиях «последствия» – нечто такое, что придало бы явлению смысл грозного предзнаменования (благо русская история давала для этого немало материа-

⁹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 214.

¹⁰ *Творогов О. В.* Повесть временных лет. Комментарии // БЛДР. XI–XIII века. СПб.: Наука, 1997. Т. I. С. 511.

¹¹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 164–165.

¹² ПСРЛ. Т. I. Стб. 215. Об апокалиптическом характере восприятия стихийных бедствий см.: *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия и природные знамения в представлении древнерусских летописцев XI–XIII вв. // Русское средневековье. 1998 год. Книжная культура. М.: Мануфактура, 1998. Вып. 1. С. 26–59.

ла), или суждению – статус пророчества. В других, наоборот, масштабное историческое событие, вызывавшее потребность в осмыслении, заставляло книжника искать (а если не нашел, то, возможно, и домысливать) «знамения», «пророчества», которые бы показали неслучайность, мистическую предначертанность, а значит и высшую закономерность случившегося.

Примерами конструкций первого вида может быть признано описание событий 1092 г., так как и половецкие нашествия, и засухи случались, очевидно, и прежде. По второму типу выстроены большинство летописных пророчеств. Такое, например, как пророчество апостола Андрея, предрекшего благодать горам, «идеже послеже бысь Киевъ»¹³. Примерно по тому же шаблону выстроено пророчество некоего волхва, предрекшего смерть от коня Вещему Олегу. Знаменитый князь-воин умер, строго говоря, не от коня, а от измены, но будто бы сбывшееся пророчество придало его смерти особый мистический ореол. Впрочем, данное разделение носит в значительной мере условный характер, так как и природные аномалии и исторические катаклизмы происходят достаточно регулярно, следовательно, найти соответствие при желании несложно. Так, появление кометы (упомянутой выше «звезды великой» с кровавыми лучами) в 1065 г. стало вполне подходящим «знамением» всех последующих княжеских усобиц на несколько лет после ее появления и, конечно, прихода половцев в 1068 г. То же можно сказать и о «пророчествах»: не сбывшиеся – забываются, а те, которые хоть как-то можно пустить в дело (вроде предсказания упомянутого выше волхва о смерти Олега) – будучи осмыслены в благоприятном контексте, остаются в истории. В любом случае семиотизированное чудо и «знамение» играют в композиционном строе летописи (как, впрочем, и другие произведения древнерусской литературы) вполне определенную роль. С их помощью осуществлялась связь фактов повседневной жизни с иной, высшей, мистической реальностью.

Как было показано выше, умение мистически истолковывать земные события требовало определенного интеллектуального навыка. Умение это было неотъемлемой составной частью древнерусской книжной учености, основой которой было приобретение спо-

¹³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 8.

госпособности постигать скрытый смысл вещей и развитие умения истолковывать окружающую действительность сквозь призму христианской идеологии¹⁴. Представители образованной элиты ревностно хранили исключительное право на постижение, истолкование и даже совершение чудес, знамений и пророчеств. Это не удивительно, так как «монополия на чудо» имела очень большое значение для управления массовым сознанием рядовых людей той эпохи. Важно было, чтобы именно представитель церкви или светской власти привлек внимание населения к некому явлению и объяснил, что перед ними чудо или знамение, дав ему при этом соответствующее истолкование. Всякого рода конкуренты в борьбе за умы простецов безжалостно уничтожались.

Весьма показательны описания событий, произошедших в 1071 в Ростовской земле, где во время неурожая «въстаа два волхва», которые принялись совершать действия, призванные мистическим образом освободить местное население от надвинувшейся беды. Языческий характер событий в Ростовской земле показан И.Я. Фрояновым¹⁵. Придя на погост, волхвы называли лучших женщин, объявляя, что именно они «держат» урожай, а затем разрезали у них «за плечемь» и вынимали «любо жито, любо рыбы», и т. д. Действо завершилось убийством многих жен. Чем не чудо? Но оказавшийся поблизости Ян Вышатич безжалостно истребляет кудесников, а монах-книжник, много лет спустя описывавший названные события очень едко и с редким здравомыслием разоблачает все эти враждебные чудеса языческих волхвов как вредные фокусы, мороку, и показывает, что в реальности никакой связи с высшими силами опасные обманщики не имеют. Максимум, чем они располагают – это советы малосведущих бесов, приведшие их в конечном итоге к смерти¹⁶. Псевдопророки выглядят в изображении летописи комично (хотя юмор и довольно мрачный): вот только «волхвъ» в Новгороде самоуверенно заявляет: «Чудеса велика сотворю», а вот он уже лежит

¹⁴ Подробней об этом см. Долгов В.В. Очерки общественного сознания Древней Руси. Учебное пособие. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 1999. С. 170.

¹⁵ Фроянов И.Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.-СПб.: Златоуст, 1995. С. 113–173.

¹⁶ ПСРЛ. Т. I. Стб. 175–179.

мертв от удара князя Глеба¹⁷ Комическое не совместимо с сакральным – смешной чудотворец немислим.

Таким образом, идеологическая борьба велась самыми жесткими методами. И. Я. Фроянов, однако, склонен, как кажется, несколько излишне преуменьшать идейную составляющую причин заставлявших представителей княжеской власти вмешиваться языческие ритуальные убийства. Анализируя аналогичные события в Суздальской земле в 1024 г.¹⁸, исследователь видит причину вмешательства Ярослава исключительно в необходимости произвести «переверстку» дани в связи с неурожайными годами¹⁹ Противоборство на идеологическом фронте отвергается им в связи с тем, что в начале XI в. Суздальская земля оставалась еще всецело во власти язычества, и ни о каком соперничестве с христианством не может быть и речи²⁰ С этим последним положением нельзя не согласиться, однако в качестве предположения следует заметить, что идеологическое (религиозное, в данном случае) противодействие могло разворачиваться не только по линии христианство–язычество, но и по линии «мана», магическая сила князя (пусть уже и в христианской оболочке) – «мана» языческих волхвов-смустьянов. Ведь по мнению, высказанному тем же И. Я. Фрояновым в образе древнерусского князя и после христианизации продолжают сохраняться многие пережитки образа вождя родовой эпохи. Следовательно, появление Ярослава в Суздальской земле и расправу с волхвами можно расценивать в том числе как желание защитить и еще раз показать свою монополию на мистическое (и всякое иное) первенство («переверстка» дани в этом случае выглядит как составная часть этого мероприятия).

Помимо эмоциональных средств развенчания «мнимых чудотворцев» существовало и рациональное объяснение того, как это случается, что сверхъестественные возможности могут оказаться в руках личностей, которым по церковным понятиям Бог это дать не должен. В перечень таковых могли попасть помимо своих

¹⁷ ПСРЛ. Т. I. Стб. 180–181.

¹⁸ ПСРЛ. Т. I. Стб. 147–148.

¹⁹ Фроянов И. Я. Древняя Русь. С. 131.

²⁰ Там же. С. 132.

языческих волхвов еще и древние кудесники, память о которых дошла в письменных источниках, может быть еще античного происхождения. Большая теоретическая выкладка по этому вопросу дана в летописи в связи с историей пророчества о смерти князя Олега (912). История смерти князя примечательна тем, что, описывая ее, древнерусский книжник оказался в довольно сложной ситуации. С одной стороны он не мог, конечно, исключить из повествования столь яркий и, наверное, широко известный сюжет, с другой, идейное наполнение всей этой истории казалось весьма сомнительным, так как провидцем в данном случае выступал не христианский святой или подвижник, а языческий жрец, что само по себе могло быть истолковано некрепкими умами как косвенное подтверждение того, что и «поганные» могут иногда оказываться правы. Для нейтрализации возможных нежелательных выводов сразу после рассказа о сбывшемся предсказании в летописи идет обширная вставка из «Хроники Георгия Амартола»²¹, начинающаяся фразой «Се же не диво, яко от волхования собывается чародейство», то есть нет ничего удивительного, что языческое колдовство может иметь силу, это не нарушает предначертанного Богом и проповедуемого церковью порядка вещей. Далее рассказана история о жизни и чудесах волхва Аполлония Тианского, прибывшего в царствование Диоклетиана из Рима в Византию. В чудесах его, в целом, не было ничего плохого (он избавил жителей Антиохии от комаров и скорпионов), но деятельность его трактуется как безумство и искушение, совершавшееся «ослаблением Божьим и творением бесовьским»²², ведь Аполлоний был язычником. То есть, по логике повествования выходило так, что подобного рода чудотворство, безусловно, может существовать, и чародей может быть даже очень искусен, но о конечной правоте языческих кудесников все это никоим образом не свидетельствует, так как специально допускается Богом в качестве очередного испытания крепости веры. Человек же впавший в соблазн, усомнившийся при виде бесовских (совершавшихся не именем Божьим) чудес обречен на верную гибель.

²¹ Творогов О. В. Повесть временных лет. Комментарии. С. 497.

²² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 39–41.

Для мелких чародеев, масштаб деятельности которых был невелик (когда речь не шла о массовых языческих восстаниях, разрушении спокойствия целых городов и волостей) законодательством предусматривалось наказание в частном порядке. Устав Ярослава, составленный князем совместно с митрополитом, в случае, если женщина окажется «чародейница, наоузница, или волхва, или зелейница» отдает право «казнить» ее мужу²³

Совершенно иное отношение видим мы в древнерусской книжности к «своим» чудотворцам – святым, монахам и чудотворным иконам. Их деятельность широко пропагандировалась, составляя один из столпов практики воздействия на умы верующих.

Богатый материал для изучения этого вида чудес и чудотворцев дает нам Киево-Печерский патерик²⁴. Монахи превращают лебеду в хлеб, золу в соль, совершают сверхъестественные перемещения в пространстве, воскресают из мертвых и пр. Чудотворение живых монашествующих и представленных в монастыре свя-
тых мощей уже умерших – одно из главных показателей их святости.

Весьма любопытны чудеса, сопровождавшие перенесение Андреем Боголюбским иконы Богородицы из Вышеградского женского монастыря в киевской земле во Владимир, о которых повествует «Сказание о чудесах владимирской иконы Богородицы»²⁵. Северо-восточные книжники оказались достойными учениками южных в мастерстве видеть в обыденном действии высших сил и использовать результаты этого «сверхъчувственного» зрения для идеологических нужд. По пути в Ростовскую землю со свитой, сопровождавшей князя Андрея происходят разные неприятности: проводник, поехавший на коне искать брода на р. Вазузе, едва не утонул, то запряженный в повозку конь вырвался и набросился на жену попа Микулы, сбил ее с ног и кусал так, что она упала и все решили, что она мертва, но на поверку оказалось, что конские зубы повредили лишь бахромку ее одежд, а сама она жива и невредима. Таким образом, в самих случаях не было, в общем-то, ничего необычного. Если в то, что описывается Киево-Печерским патери-

²³ Устав Ярослава // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 89.

²⁴ Киево-Печерский патерик // БЛДР. XII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 296–490.

²⁵ Сказание о чудесах владимирской иконы богородицы // БЛДР. XII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 218–226.

ком современному человеку трудно поверить, то в реальность событий, описанных «Сказанием» верится легко: тонул человек, но повезло ему – выбрался; был у отрока на глазу большой ячмень («изметь»), а потом прорвался и прошел; «чюдо 6-е» и «чюдо 8-е» это случаи излечения неких женщин от болей в сердце; «чюдо» 4-е и 9-е – благополучно окончившиеся трудные роды. В иной ситуации вряд ли кто-нибудь стал искать в произошедшем отзвуки мистической реальности. Но в «Сказании» благополучный исход этих, в общем-то, не особенно значительных казусов однозначно трактуется как чудеса, явлению которых пострадавшие обязаны Богородице и горячим молитвам, возносимым во время возникших критических ситуаций бывшей при них иконе. И это понятно, ведь случились они во время обретения Владимиро-Суздальской Русью своей главной святыни. Покровительству той же иконы приписывалась блестящая победа, одержанная Андреем Боголюбским в 1164 г. над Волжскими Болгарами²⁶. Для летописцев-идеологов было важнее увидеть в успешно проведенной военной операции не свидетельство блестящих полководческих талантов князя, а доказательство чудотворности образа, обладателем которого стала эта земля. Ход вполне логичный, ведь князь рано или поздно бы умер, а икона – своеобразный аккумулятор высшего авторитета на вечные времена. В обоих случаях решающую роль в осознании случившегося как чуда сыграл не столько характер произошедших событий, сколько идеологическая необходимость связать политические процессы с божественным промыслом, создавшая подходящий настрой и определенную психологическую готовность к восприятию даже обыденных фактов как проявление мистической предопределенности, а стало быть закономерности стремлений владимирских князей к лидерству.

Еще более виртуозное манипулирование сверхъестественными мотивами находим мы в рассказе Суздальской летописи о событиях 1169 г., связанных с походом объединенной рати (суздальско-рязанско-смоленско-полоцкой), направленной князем Андреем Боголюбским на Новгород. Историческая канва событий вырисовывается достаточно четко: войско, возглавляемое Мстиславом шей

²⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 352.

Андреевичем, потерпело жестокое поражение от новгородцев. «И купляху суждальць по 2 ногате», – завершает рассказ об этих событиях новгородский летописец²⁷. Суздальский летописец тоже рассказывает о поражении, но как подан материал! Оказывается, за три года до описываемого похода в Новгороде в трех церквях новгородских на трех иконах плакала Богородица, которая провидела пагубу, «хотящую быти над Новгородом» и слезами своими она умолила Сына своего не искоренять города, как прежде были искоренены Содом и Гоморра. В силу этого Господь смиростивился и избавил город от полного разрушения, «зане христиане суть» (поэтому-то город взять и не удалось), но решил примерно наказать новгородцев за все их преступления «рукою благоверного князя Андрея»²⁸. Таким образом, потерпевшие поражение суздальцы выступают в качестве воплощения карающей (и при этом еще и милосердной) божественной десницы, а Новгород представлен городом, жители которого немногим лучше жителей Содома и Гоморры. Любопытно, что в НЛ никакого упоминания о плачущих иконах ни под 1169 г., ни за три года до этого нет.

Если верно, что чудо в древнерусской культуре выступало средством идеологической борьбы, важным инструментом формирования общественного мнения, то возникает вопрос, насколько сами идейные лидеры верили в чудеса? Не было ли истолкование того или иного события как чуда или знамения лишь пропагандистской уловкой? Приведенный выше пассаж из Лаврентьевской летописи наталкивает именно на такое предположение. Кроме того, как могло случиться, что вещи столь очевидно неправдоподобные как чудеса, описанные в Киево-Печерском патерике могли попасть на страницы литературного произведения, ведь, как было убедительно доказано академиком Д.С. Лихачевым, древнерусская литературная традиция избегала сознательного вымысла? Или все-таки допускала?

Скорее всего, однозначного ответа на поставленный вопрос дать нельзя. С одной стороны, не следует, конечно, преувеличивать иррациональность общественного сознания эпохи раннего средневековья. Трезвых прагматиков хватало и тогда. Весьма примечательп-

²⁷ ПСРЛ. Т. 3. С. 33.

²⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 361–362.

ны рассуждения боярина Василия (одного из персонажей Киево-Печерского патерика), посланного князем из Суздаля в Киев с грузом золота и серебра на окование гробницы святого Феодосия Печерского²⁹ Ход его мысли изображен так правдоподобно, что вряд ли можно сомневаться в его жизненности. Василий искренне не понимает, что толку тратить богатство на оформление гроба. Княжеское распоряжение он приписывает не благочестию, а отсутствию бережливости. Ни малейшего священного трепета перед гробом святого Феодосия боярин не испытывает. Трезвый ум практического человека чувствуется и в речах Яна Вышатича, который в ответ на развернутую перед ним волхвами картину чудесного извлечения из человеческой плоти жита и рыбы сказал: «створилъ Богъ человека отъ земле, составленъ костью и жылами отъ крове, несь в немъ ничтоже, не весь ничтоже, но токѣмо единъ Богъ весь».

С другой стороны, вряд ли правильно будет считать, что, например, прославление чудес иконы владимирской Богоматери было тонко и хладнокровно просчитанной PR-акцией по «продвижению» Владимирской земли на роль общерусского центра. Подобная трактовка материала была бы недопустимой модернизацией. Вряд ли также печерские монахи действительно специально выдумывали небывлицы во славу своей обители.

Имеющийся материал свидетельствует о том, что скорее всего, известие о чуде (с соответствующим истолкованием) не создавалось специально для нужд «рекламной кампании». Этот идеологический конструкт складывался естественно как характерный обществу той эпохи способ осмысления реальности. Чудеса «являлись» людям там, где возникала располагающая к этому атмосфера, складывался соответствующий настрой, ожидание чуда, обусловленное социальными, политическими, экономическими или культурными факторами. Такая ситуация возникла, когда везли икону Богоматери во Владимир. Книжник парадоксальным образом мог явно «подгонять» материал, подавая его в выгодном своему князю или монастырю виде, и в то же время сам верить, счи-

²⁹ Об оковании раце преподобнаго отца нашего Феодосия Печерскаго. Слово 10. Киево-Печерский патерик. С. 332.

тая, что лишь правильно истолковал, увидел, прочитал знаки высшей реальности.

Если рассуждать в самом общем виде, то функцию чуда в общественном сознании можно определить следующим образом: это была ниша для «укладывания» в общую картину мира фактов, необъяснимых с позиции тривиального житейского опыта. В настоящее время из этой «ниши» «чудо» почти полностью вытеснила «наука», занявшая место «универсального объяснителя» для современного обывателя, предпочитающего сугубо естественные (по крайней мере, на вид) теории метафизическим. Причины появления «кровавой звезды» современный человек уяснит из соответствующего раздела учебника астрономии. Усиление политического значения того или иного государства сегодня возьмутся объяснять политологи, экономисты, историки (тоже, кстати, подобно древним «специалистам по чудесам» не упускающие возможности привнести в свои истолкования атмосферу идеологических баталий). А в Древней Руси вышеозначенные и подобные им явления получали «прописку» в структуре мировосприятия через понятие «чудо».

Большую роль в мистическом восприятии реальности играла сила общественного настроения. Настроенность на чудо, с постулирования которой в качестве одной из базовых особенностей древнерусского общественного сознания была начата настоящая работа, могла иметь различные степени интенсивности. Именно в силу более мощного настроения чудеса Киево-Печерского патерика гораздо более «чудесны», чем владимирские – ведь монахи, жившие за стенами монастыря, доводили себя до высшей степени религиозной экзальтации, ощущая непосредственную близость горнего мира. Преподобному Исакию, рассказ о котором помещен в ПВЛ, после семи лет добровольного заточения в тесной пещерке, где он в течение всего этого времени никогда не лежал, помалу ел и помалу спал явилась целая компания бесов, представившихся ангелами, и чуть не до смерти заморочивших подвижника³⁰ Фантазировали ли монах, рассказывая братии о случившемся? Учитывая образ жизни Исакия, предшествующий их появлению, вряд ли. Так современный человек, вообще-то в

³⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 192.

приведения не верящий, насмотревшись фильмов ужасов, вдруг вполне искренне пугается и вскрикивает, увидев во мгле белесый силуэт. Он *видит* приведение, или оно ему *показалось*? Все будет зависеть от психологической установки. В конечном итоге, чудо не сверхъестественное событие, а сверхъестественное его объяснение.

Таким образом, древнерусским свидетелям и толкователям чудес и знамений не было никакой нужды лгать. В качестве чуда в контексте общественного сознания той эпохи при подходящей ситуации мог быть воспринят и вполне обыденный факт повседневной жизни (прошедший ячмень), и необычное природное явление (например, появление кометы), и галлюцинация, и, собственно, чудо (вопрос о том бывают ли в реальности чудеса не рассматривается в настоящей работе, поэтому допустим и такую возможность).

Итак, проведенный анализ позволяет сделать следующие выводы:

1. Чудесное – неотъемлемая часть картины мира человека раннего русского средневековья. Общественному сознанию населения Древней Руси была характерна психологическая открытость к приятию сверхъестественного, постоянная настроенность на чудо, готовность уверовать. Это явление может быть также определено как сниженная (по сравнению с современным человеком) критичность по отношению к сверхъестественным объяснениям явлений окружающего мира.

2. Для вычленения чуда из общего потока событий повседневной жизни необходим был определенный интеллектуальный навык, который, как правило, являлся результатом специальной подготовки, дававшей идейным вождям общества (первоначально языческим жрецам, а затем, после долгой борьбы, православному духовенству) мощное оружие идеологического воздействия на умы и сознание общества. В качестве «теоретической базы» истолкования чудес русскими книжниками широко использовались переводные сочинения византийских авторов.

3. Апелляция к «чуду», «знамению» имела в древнерусской литературе (а значит, надо полагать, и в сознании) значение показателя неслучайности, мистической предопределенности, предначертанности связанного с чудом или знамением события. Если те или иные события, человек или предмет обнаруживали связь с выс-

мистической реальностью, они, тем самым, входили в разряд явлений первого порядка, узловых элементов мироздания. В литературе отчетливо определяется стремление связать важнейшие факты «земной» (политической, культурной и пр.) жизни с действием высших сил, выстроить взаимосвязь между миром божественным и человеческим.

4. Использование сверхъестественных мотивов в качестве идеологического оружия в политической борьбе не отменяло, однако, веры самих идеологов в чудо. Для нужд «идейного фронта» чудеса не выдумывались, а нужным образом истолковывались. Трактозка *выгодная* становилась трактовкой *правильной*.

5. Постоянная готовность к восприятию чуда имела вполне определенную функцию в общественном сознании: это была ниша для «укладывания» в общую картину мира фактов, необъяснимых с позиции тривиального житейского опыта.

6. Большую роль в восприятии некоего явления как чуда или знамения большую роль играло общественное настроение, создававшее в каждой конкретной ситуации более или менее благоприятные для этого условия.

Любовь и сексуальность

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

¹ См. например: *Щапов А. П.* Влияние общественного мирозерцания на социальное положение женщины в России // Он же. Сочинения. В 3 т. СПб., 1906. Т. 1. С. 73.

После революции ситуация с исследованиями в этой области изменилась не в лучшую сторону. Общая направленность советской исторической науки, концентрировавшейся на вопросах социально-политического и экономического развития не способствовала возникновению стремления у ученых прилагать силы для продвижения работ в данном направлении. Появилась лишь одна книга, в которой автор касался очерченного круга вопросов: «Люди и нравы Древней Руси» Б.А. Романова². Эта работа стоит совершенно особняком в отечественной историографии. Ничего подобного ни до, ни после в советской науке не появлялось. На основании скрупулезного изучения и сопоставления источников ученый показал живую картину повседневной (в том числе и сексуальной) жизни древнерусского общества. В то же время, изучение сексуальности и половой морали не было основной задачей его труда (этим работа Б.А. Романова схожа с работами его дореволюционных предшественников). Вопросы половых отношений освещались лишь фрагментарно (чего, впрочем, было достаточно для того, чтобы на Б.А. Романова обрушился вал ханжеской критики).

На современном этапе вопросы, связанные с сексуальностью и половой моралью плодотворно изучаются в русле гендерной проблематики. По сути дела впервые появились работы, в которых интимная жизнь человека Древней Руси стала основным предметом рассмотрения. Среди отечественных ученых, работающих над изучением социо-культурных аспектов пола в контексте древнерусской истории, следует назвать Н.Л. Пушкареву, статьи³ и

² Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси // От Корсуня до Калки. М., 1990.

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

книги⁴ которой (посвященные, впрочем, не только X–XIII вв., а более широкому периоду древнерусской истории) сегодня являются практически единственными работами профессионального историка-русиста на указанную тему.

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

В ПВЛ, кажется, один только раз (из 47, без учета «Поучения» Владимира Мономаха) встречается выражение, в котором слово «любовь» употреблено в значении *у́сехъ*: «инъ же законъ Гилиомъ. Жены в них орют зиждут храми и мужьская дела творять, но любы творять елико хоцеть, не въдержаеми от мужий своихъ весьма ли зрять»⁵ Следовательно, мы имеем дело с сознательным нежеланием смешивать любовь божественную/братскую и любовь половую, ибо второе значение («низкое») могло бросить тень на первое («высокое»). В литературном языке для указания на сексуальные

⁴ См., например: *Пушкарёва Н.Л. Женщины Древней Руси*. М.: Мысль, 1989.

⁵ *Творогов О.В. Лексический состав «Повести временных лет»* // ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. С. 645; ПСРЛ. Лаврентьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1997. Т. 1. Стб. 15. Подробнее об этом см.: *Долгов В.В. «Концепция братолюбия» в политическом сознании Древней Руси* // Государство и общество. История. Экономика. Политика. Право. 1999. № 1. С. 137–144.

отношения подыскивали другие слова: «похотьствовать»⁶, «спать»⁷, «залежать»⁸ и пр. Слова эти, как правило, носят негативный оттенок, и подчеркивают греховность обозначаемого ими явления.

Отношение официальной культуры к вопросам пола кратко может быть выражено категорическим утверждением летописца, что «женьская прелесть» есть «зло»⁹. В религиозной литературе сексуальное влечение представляется как один из видов дьявольского искушения, с которым необходимо бороться любыми средствами. Так, например, в Киево-Печерском «Патерике» рассказано, как некий брат «боримъ бывъ на блуд». И чтобы избавиться от гнетущей страсти обратился к блаженному Моисею Угрину за помощью. Моисей наложил на него обет – всю оставшуюся жизнь не говорить с женщинами ни одного слова, а чтобы дать брату силы исполнить порученное, он «ударил его в лоно» своим посохом, с которым всегда ходил, «и абие омертвеша уды его, и оттоле не бысть пакости брату», – таков «счастливый» конец истории¹⁰. Преподобный Моисей мыслился, очевидно, покровителем и помощником тех, кто хотел избавиться от сексуального влечения. При помощи его мощей избавился от похоти «многотерпеливый» Иоанн Затворник, который «весь животъ свой страсне брався с помыслы телесными»¹¹. Кость Моисея помогла излечиться от страсти и другому монаху, томимому «от действия дияволя на вожделение плотское»: по совету Иоанна он приложил ее к своему телу «и ту абие преста страсть и удове ему омертвеша»¹².

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

⁶ Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. М.: Книга, 1989. Т. 2. Ч. 2. С. 1319.

⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 15.

⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 78.

⁹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 80.

¹⁰ О преподобнемъ Моисеи Угрине. Киево-Печерский «Патерик». Слово 30 / БЛДР XII век. СПб., 1997. Т. 4. С. 418.

¹¹ О многотръпеливемъ Иоанне Затворнице. Киево-Печерский «Патерик». Слово 29. С. 414.

¹² Там же. С. 416.

наиболее чистом, законченном виде книжные идеальные представления древнерусского общественного сознания, согласно которым *сех* – зло и дьявольская страсть. Представления эти типичны для всей средневековой европейской культуры, основанной на христианской, библейской системе взглядов¹³. Однако уже по одному тому, что последовательное воплощение новозаветных принципов привело бы к прекращению рода человеческого, можно предполагать, что жизнь в значительной степени отличалась от провозглашаемого идеала. Следы иных, повседневных, стихийных представлений о сексуальности видны в памятниках, которые создавались в гуще реальной повседневной жизни. Это законодательство, литература, связанная с исповедальной практикой; бытовые зарисовки в житийной литературе. Немалую подмогу для изучения обыденных представлений о сексуальности может дать эпос. Конечно, он просматривается гораздо хуже представлений идеологических, тех которые сознательно утверждались и проповедовались, но, кажется, разглядеть его все же можно.

Вырисовывающаяся картина в корне отличается от той, которую мы видим, смотря на мир глазами героев «Патерики». Перед нами общество, которое скорее может быть отнесено к просексуальному. Н.А. Рожков наблюдал «чрезвычайную распущенность и извращенность половых отношений»¹⁴ на Руси XI–XIII вв. Вряд ли допустимо описывать традиционную сексуальную свободу древнего славянства в подобных терминах. То, что ученому нач. XX в. казалось «распущенностью и извращенностью», на самом деле освященный обычаям порядок, восходящий к глубокой древности.

Достаточно долгое время на Руси держались традиции многоженства. У Владимира I, как известно, было пять «водимых», то есть официальных жен и, по летописному счету, в общей сложности 800 наложниц¹⁵. У Ярослава Осмомысла (кон. XII в.!) – две официальные «княгини», имя которой в летописи не указывается и

¹³ См., например: Августин Аврелий. Исповедь. М., 1992. С. 30; *Коп Н.С.* Введение в сексологию. М., 1989. С. 109.

¹⁴ *Рожков Н.А.* Русская история в сравнительно-историческом освещении. В 4 т. Л. – М., 1927. Т. 1.

¹⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 79–80.

«параллельная» Настаска¹⁶. Наличие нескольких «супружниц» не было привилегией князей и знати. «Пространная правда» предусматривает ситуацию, когда в разделе имущества умершего человека принимают участие его «робьи дети» вместе со своей матерью (ст. 98). Доли в наследстве им не полагается – раба, очевидно, наложница, а основные права на стороне «главной», венчанной жены. Тем не менее, своеобразное возмещение ей все же предусмотрено – свобода вместе с детьми. По мнению Б.А. Романова, многоженство как обыкновенная реальность предстает и в Уставе Всеволода. Строго говоря, не исключено, что в указанном исследователем фрагменте речь идет все же не о распределении наследства между многочисленными женами, а между их детьми: «У третьей жене и четвертой детем прелюбодейна часть в животе, аще будет доволен в животе, ино даст детем третьей жены и четвертой по уроку ...» и т.д.¹⁷ Однако другие источники, в частности Устав Ярослава, дают основание утверждать, что вторая, третья и четвертая жена могли появляться у человека не в связи с кончиной очередной супруги или с официальным разводом, а одновременно: «Аже моуж оженится иною женою, а съ старою не роспустится...» (ст. 9); «Аще кто имеет две жены водити...» (ст. 17)¹⁸. И в том и в другом случаях Устав предписывает «вторую» жену «пояти в дом церковный», а жить со старой. Но в обстановке, когда даже и само церковное венчание отнюдь не было правилом, постановления Устава, скорее всего, не исполнялись строго и повсеместно.

Вряд ли древнерусское многоженство среди рядовых мужей стоит представлять на манер восточного как содержание гаремов. У нас нет свидетельств, чтобы жены были объединены в рамках одного дома, одного хозяйства и жили на какой-нибудь «женской половине», являясь по приказу господина (вообразить такое можно только по отношению к Владимиру, у которого наложницы концентрировались в загородных резиденциях: «...и наложьниц оу него

¹⁶ ПСРЛ. Ипатьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1997. Т. 2. Стб. 564.

¹⁷ Устав новгородского князя Всеволода о церковных судах, людях и мерилах торговых // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 158.

¹⁸ Устав князя Ярослава о церковных судах // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 87.

300 в Вышегороде, 300 в Белегороде, а 200 на Берестовом, в сельци еже зовут ныне Берестовое»¹⁹). Скорее, это были «параллельные» семьи, как у Осмомысла. Или семейный человек, живший большим домом, помимо законной жены, вполне открыто заводил наложницу среди дворни: наложница эта стояла гораздо ниже жены, но тоже имела определенный официальный статус, делавший ее субъектом права. Возможна, как говорилось, ситуация, когда мужчина, не разведясь с первой, законной женой, заводил вторую семью, третью и т. д., становясь, тем самым, многоженцем.

Церкви, которая стремилась подчинить брачные отношения своему влиянию, одинаково трудно было мириться с многоженством и преодолеть эту древнюю традицию. Вставать на ригористические позиции было нельзя – это грозило потерей паствы и выпадением из сложившейся социальной практики. Приходилось приспособляться. В известном «Вопрошании» Кирик спрашивает у Нифонта, что следует делать с семьянином, который помимо основной жены содержит еще тайных или явных наложниц. Нифонт отвечает, что человека необходимо наказать штрафом и только. Развод, по его мнению, в этой ситуации неуместен, хотя, конечно, такое положение «не добро» вне зависимости от того, явные наложницы или тайные²⁰. Общее направление политики церкви по данному вопросу заключалось в том, чтобы подвигнуть духовных чад оформлять свои браки церковным венчанием²¹, но при этом на самих служителей церкви возлагалась обязанность следить, чтобы церковное благословение получал только единственный брак, так как, несмотря на обычай, среди духовенства существовало представление, что многобрачие – «срам». Митрополит Иоанн (ум. 1089) предписывал таким «иже бес студа и срама 2 жене имеют» наказание в виде отказа от причастия²². Такая мера вряд ли могла

¹⁹ ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М.: Языки русской культуры. 1997. Стб. 67.

²⁰ Се иесть въпрошание Кюриково, неже въпраша иепископа ноугородьского Нифонта и инех // РИБ. СПб., 1908. Т. 6. С. 41–42.

²¹ Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси // От Корсуня до Калки. М. 1990. С. 430.

²² Иоанна митрополита русскаго, нереченного пророком Христа, написавшего правило церковное от святых книг вкратце Иакову черноризцу // РИБ. Т. 6. С. 4–9.

сразу в корне пресечь явление, но вполне способна была формировать общественное мнение в русле благоприятном для утверждения церковного единобрачия²³.

Само по себе многоженство не может считаться признаком сексуальной раскрепощенности (пример – исламские страны), важным является содержание полуофициальных наложниц с неопределенным статусом, отсутствие четкой регламентации их положения. Весьма характерно наличие двойного стандарта, когда обладание более чем одной женой официально осуждается, но на практике является весьма распространенным явлением, что практически стирает разницу между второй, третьей, и т. д. женой и любовницей. Древние традиции славянского язычества в изображении ПВЛ предполагали настолько большую половую свободу, что летописец вынужден был сделать вывод, что у славянских племен (кроме, естественно, любимых им полян) брака не существовало²⁴. «Радимичи и Вятичи, и Северь один обычай имяху: живяху в лесе, якоже всякий зверь, ядуще все нечисто, и срамословь в них предъ отци и пред снохами, и браци не бываху въ нихъ, и игрища межю селы. Схожахуся на игрища на плясанье и на вся бесовская игрища, и ту оумыкаху жены себе, с неюже кто съвещашеся. Имяху же по две и по три жены»²⁵. Сохранность этих традиций языческой эпохи, упорно противостоящих требованиям церковной дисциплины, видна в «Вопрошании Кириковом». Позиция вопрошаемого Нифонта по половым вопросам оказывается достаточно либеральной и «понимающей». Так, например, архиепископ склонен относиться снисходительно к блуду «холостых отроков», обещавших священнику воздерживаться, но не сдержавших обещания. Он не рекомендует применять к ним меры жесткого дисциплинарного воздействия. В крайнем случае, поп может «повелеть» таковому отроку ограничиться, по крайней мере, одной неофициальной партнершей. Ему можно дать причастие на Пасху, если чистота была сохранена хотя бы в великий пост, но и «аще иногда съгрешали» – тоже, не беда. Вопрос с причастием следует решать по обстановке. Если не с «мужес-

²³ Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. С. 76–77.

²⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 13.

²⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 13–14.

кою женою», то грешник не безнадежен, не следует отталкивать его от церкви, он может быть «еще дерзнет на добро»²⁶

В обществе австралийских аборигенов йолингу (Северная Австралия), тип половой морали которых может быть отнесен к про-сексуальным, у детей имеется игра «ниги-ниги», имитирующая половой акт. Взрослые относятся к ней спокойно и не видят ничего страшного²⁷. Не менее спокойно относится к подобным играм и Нифонт. «Оже лязят дети не смысляче?», – задает вопрос Кирик. «А в том мужьску полу нету беды до 10 лет», – отвечает архиепископ²⁸. Труднее, правда, с девицами, для них подобные игры могут иметь серьезные последствия: «а девице, рече, могут борзо вредити». Но предпринять что-нибудь Нифонт возможности не видит²⁹. Устав Ярослава предусматривает различные виды блудо-действия, за которые предусматривается штраф в двенадцать гривен, то есть такой же, какой предусмотрен «Русской правдой» за преступления, связанные с бесчестьем (повреждение усов, бороды; удар мечом, не вынутым из ножен и пр.), но не более того.

Еще в меньшей степени духовенство старалось прибегать к ограничениям в тех случаях, когда известная свобода допускалась и теоретически – а именно в браке. Библейская трактовка брака неоднозначна. С одной стороны, муж и жена – «плоть едина» (Матфея. 19, 5), с другой, «хорошо человеку оставаться так», то есть не в браке (1 Коринфянам. 7, 26). В «Вопрошании Кириковом» твердо проводится принцип: «во своей жене нетуть греха». Кирик спрашивает: «Достоит ли дати тому причащение, аже в великий пост совокупляется с женою своею?» Нифонт отвечает, что не только «достоит», но, напротив, налагать ограничение на свободное общение мужа с женой даже в пост – грех³⁰. Правила для молодоженов еще свободней – *это* можно им даже после причастия³¹. Против

²⁶ Се и есть въпрошание Кюриково, неже въпраша и епископа ноугородьского Нифонта и инех. С. 31; Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси. С. 426–427; Пушкирева Н.Л. Женщины Древней Руси. С. 70–85.

²⁷ Кон И.С. Введение в сексологию. С. 121.

²⁸ Се и есть въпрошание Кюриково, неже въпраша и епископа ноугородьского Нифонта и инех. С. 35.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 37–38.

³¹ Там же. С. 43.

массового полового воздержания супругов даже в пост выступает другой новгородский архиепископ Иоанн (в миру Илья)³².

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

Получившаяся «смесь» отразилась в общем строе нормативной сексуальной культуры, ядро которой составляют запреты³³. Перечень запретов показывает воздействие обеих культурных традиций – православной и родовой/языческой. Обильный материал для изучения культурных запретов дает Устав Ярослава. Наряду с нормами универсальной, присущей большинству обществ экзогамии, в нем присутствуют нормы чисто церковного происхождения. К первым могут быть отнесены запреты на сексуальное общение с сестрой (ст. 15), свекра со снохой (ст. 22), с падчерицей (ст. 24), деверя с ятровью (ст. 25), с мачехой (ст. 26), отца с дочерью (ст. 28). Ко вторым: запрет на сексуальный контакт с монахиней (ст. 20), запрет на половое общение русской женщины с иудеем или мусульманином (ст. 19), запрет на «блуд» самим представителям духовенства, белого и черного (ст. 44, 45). Вторая статья Устава вступает в прямую конфронтацию с местными обычаями: «Аще кто оумчит девку или насилит...». Митрополичий суд выставлен в качестве заслона древней форме брака, описанной в ПВЛ³⁴. Церковное происхождение имеет, как было сказано, и запрещение

³² Поучение епископа Ильи // РИБ. Приложения. Т. 6. С. 365.

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

³⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 13–14.

многоженства. Трудно сказать, какова роль церкви в нормировании ситуации «аже моуж от жены блядет» (ст. 8). Скорее всего, несмотря на принятую у славян половую свободу, осуждение супружеской измены, как инструмент поддержания внутриобщинного порядка существовал с древнейших времен и был закреплён церковным законодательством «по факту». Об этом косвенно свидетельствует использование при кодификации соответствующего термина, имеющего, безусловно, местное происхождение.

Известный фольклорист XIX в. А.Н. Афанасьев на основе анализа этнографических данных пришел к выводу, что сексуальное влечение, любовь, воспринимались русским народом как некая внешняя природная или мистическая сила, охватывающая человека. «Весь внутренний мир его представлялся не свободным проявлением человеческой воли, а независимым от нее, привходящим извне действием благосклонных или враждебных богов. Всякое тревожное ощущение, всякая страсть принимались младенческим народом за нечто наносное, напущенное, какой взгляд и доньше удерживается в массе неразвитого простолюдинья: пьет ли кто запоем, пристрастился ли к игре, страдает ли душевной болезнью – все это неспроста, во всем этом видят очарование. Чувство любви есть также наносное: те же буйные ветры, которые пригоняют весною дождевые облака, раздувают пламя грозы и рассыпают по земле семена плодородия, – приносят и любовь на своих крыльях, навешивают ее в тело белое, зажигают в ретивом сердце. Кто влюблен, тот очарован»³⁵. Отношение к половой любви как к посторонней силе, с которой можно бороться как с явлением внешнего порядка, проявляют монахи из разобранных выше рассказов Киево-Печерского «Патерики». Оно проявляется в самом построении фраз: «томим на блудъ», «страсне брався с помыслы телесными», «некий бо брат боримъ бывъ на блудъ»³⁶. В качестве руководителя этой силы выступает дьявол: «некто от братии <...> томим

³⁵ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М. 1995. С. 229.

³⁶ О преподобнемъ Моисеи Угрине. Киево-Печерский «Патерик». Слово 30. С. 426; О многотръпеливемъ Иоанне Затворнице. Киево-Печерский «Патерик». Слово 29. С. 414.

бе от действия дьяволя на вожделение плотское»³⁷ А в качестве орудия в руках Сатаны выступает женщина. Часто из этой широко распространенной в европейском средневековье схемы выпадает дьявол и вместилищем таинственной, а иногда и враждебной силы полового влечения выступает женщина сама по себе. Так, например, причину того, что Владимир «бе несyt блуда» летописец склонен искать не в нем самом, и не в «человеческой природе», как объяснил бы любвеобильность князя современный человек, а в «злых женах», филиппиками в адрес которых он раздражается после подсчета княжеских жен и наложниц. «Бе же Владимир побежень похотью женскою»³⁸, – сказано в летописи. «Побежден» – говорится как о какой-нибудь внешней силе. Показательна сама форма, в которой ПВЛ провозглашает греховность «блуда», незаконных с православной точки зрения половых связей: «Зло <...> есть женская прелесть»³⁹

Негативный образ женщины-обольстительницы стал достаточно популярен в древнерусской литературе⁴⁰. Он вошел в качестве одной из составляющих в сложный портрет «злой жены» в «Слове» Даниила Заточника: «по сему, братиа, рассмотрите злу жену: и рече мужу своему: “Господине мой и свете очию моею! Азь на тя не могу зрети. Егда глаголеши ко мне, тогда взираю и обумираю, и въздержат ми вся уды тела моего, и поничю на землю”»⁴¹ Причиной популярности образа в данном случае (как и во многих других) стало, по-видимому, то, что привнесенная система христианского мировоззрения нашла опору в местном общественном сознании. Христианская идеология оказалась созвучна языческим представлениям, о которых писал А.П. Щапов: «Первобытные предки наши сначала невольно ужасались, страшились таинственной, магически-чарующей красоты девичьей и ее непреодолимой, томительно-притягательной половой силы, предполагая в них какую-то невидимую силу демоническую, магически обворожительную, волшебнo-чарос-

³⁷ О многотрпеливемъ Иоанне Затворнице. Киево-Печерский «Патерик». Слово 29. С. 412.

³⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 79.

³⁹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 80.

⁴⁰ Пушкирева Н.Л. Женщины Древней Руси. С. 100–102.

⁴¹ Слово Даниила Заточника. С. 280.

дейную. И вот из этого-то страха или трепетного обаяния и очарования, вероятно, и произошло первобытное преклонение “богине-деве” и богине любви и брака – “Ладе”»⁴². Страх-преклонение с введением православия сменился страхом-неприязнью. Однако представление о связи магической силы сексуальности с женским началом закрепилось как в сфере высокой культуры (идеологии), так и в обыденной картине мира (ментальности). Очевидно поэтому образ знатной полячки, пытавшейся опутать своей прелестью преподобного Моисея Угрина в Киево-Печерском «Патерике», и образ былинной колдуньи Маринки⁴³ так схожи. Вообще в древнерусской литературе практически не встречаются сюжеты, посвященные теме половой любви. Слово о Моисее Угрине являет собой редкое исключение, выводя перед читателем персонажей, озвучивающих, пусть несколько односторонне, безмолвствующий в культуре Древней Руси комплекс эмоций, связанных с сексуальностью.

Оставляя под натиском Ярослава Киев, Болеслав Польский, уходя домой, прихватил с собой обеих сестер князя и многих бояр. Среди окружения Предславы был преподобный Моисей, которого вели закованным по рукам и ногам, «бе бо крепок телом и красен лицом». Увидев его среди пленных, «жена некаа от великихъ, красна сущи и юна, имуще богатество многое и власть велию» поразила его красотой. «Уязвися сердци въжделением», и она решила его выкупить. Моисею было обещано, что станет он великим во всей Польской земле. «И обладати имаши мною и всею областью моею». Однако несмотря на привлекательность предлагаемых условий, будущий святой не согласился. «Разумев же блаженный въжделение ея скверное», он ответил ей, опираясь на библейские примеры, что покорение женщине чревато для мужчины погибелью, что он до сего дня не познал женщины и впредь не собирается. Она продолжала уговаривать, говоря: «Азь тя искуплю, и славна сътворю тя, и господина всему дому моему устрою, и мужа ты имети себе хошу, токмо ты волю мою сътвори: въжделение душа моя утешу и подай же ми твоя доброты насла-

⁴² *Щапов А. П.* Влияние общественного мирозерцания на социальное положение женщины в России // Он же. Сочинения. В 3-х т. СПб., 1906. Т. 1. С. 73.

⁴³ *Пушкарева Н. Л.* Читаем сказки сквозь гендерные очки // Гендерные проблемы в общественных науках / Отв. ред. И. М. Семашко. М., 2001. С. 88–109

дितися. Доволна бо есмь твоя похоти, не могу бо търпети красоты твоя, без ума погубляемы, да и сердечный пламень престанеть, пожигаа мя. Азь же отраду прииму помыслу моему и почию от страсти, и ты убо насладися моея доброты, и господинъ всему стяжанию моему будеши, и наследник моея власти, и старейшина боляром». Моисей, однако, оставался непреклонен. Тогда женщина решила выкупить преподобного без его согласия, рассчитывая на то, что, оказавшись в ее власти, он не станет сопротивляться. Заполучив Моисея к себе, она пыталась воздействовать на него и добром, и пытками, но не преуспела. Она пробовала даже насильно класть его с собою на постель, «лобызающе и обоимающе», но он не поддался, лишь заявил: «Всуге труд твой, не мни бо мя яко безумна, или не могуща сего дела сътворити, но страха ради Божия тебе гнушаюся яко нечистой». С рациональной точки зрения, брак с хозяйкой не сулил Моисею ничего худого – это специально подчеркнуто в тексте слова, но для него сохранение «чистоты» было делом принципа. Отчаявшись, в ярости знатная полячка повелела «ему тайные уды урезати и глаголющи: І Не пощажу сего доброты, да не насытятся инии сего красотыІ». В конце концов, случилось так, что страстную мучительницу Моисея убили, он оправился от ран и вернулся на Русь в Печерский монастырь, «нося на собе мученическыя раны и венец исповедания, яко победитель и храборъ Христов»⁴⁴.

Былинная ведьма Маринка, тоже пытается залучить к себе Добрыню различными нечестными (на сей раз колдовскими) способами: вырезает из земли его следы и жжет их в печи на огне, в результате чего богатырь теряет аппетит и сон и сам приходит к Маринке, которая превращает его в гнедого тура. Только хитрость и помощь матушки помогает ему вернуть человеческий облик и наказать колдунью⁴⁵.

И в том и в другом случае влюбленные женщины не вызывают ни малейшего сочувствия со стороны рассказчика – желания их нечисты, и действия враждебны. Мужчина, если и делает ответные шаги, то неволей. А если он достаточно стоек, как препо-

⁴⁴ О преподобнемъ Моисеи Угрине. Киево-Печерский «Патерик». Слово 30. С. 416–427.

⁴⁵ Сборник Кирши Данилова. М., 1977. № 9.

добный Моисей, то держится до победного конца, не дает «победить» себя «похотью женскою». Образ Маринки роднит с образом мучительницы Моисея еще и то, что обе они – представительницы некого «чужого» мира. В «Патерике» в роли похотливой фурии выступает полячка, а былинная Маринка часто отождествлялась с мифологической Мореной – воплощением смерти и потустороннего царства⁴⁶. По-видимому, в данном случае мы имеем дело с пережитками страха перед женщиной, характерном для многих первобытных обществ: «Поскольку жена происходит из чужого рода или общины, ей приписывается, в лучшем случае сомнительная верность, а то и прямая враждебность. Женщины описываются как чуждые, опасные существа, нередко даже как колдуньи. Например, папуасы энга на Новой Гвинее прямо говорят, что они “женятся на своих врагах”; жена из чужого рода всегда остается чужим человеком, носителем угрозы»⁴⁷.

Таким образом, отношение к женщине в ее сексуальной ипостаси в древнерусской ментальности характеризуется представлением об ее особой иррациональной, с точки зрения средневекового сознания, притягательности и пугающей власти в половой сфере. Она мыслится вместилищем таинственной, часто враждебной силы полового влечения. На мужчину возлагается обязанность, обусловленная его ведущим положением в обществе, вводить эту слепую силу женского естества в рамки. В противном случае все может случиться как у летописных гилийцев. Об этом таинственном народе со ссылкой на византийского хрониста Георгия Амартола рассказывается в начальной части ПВЛ: «Жены в них орют зиждют храми и мужьская дела творять, но любы творять елико хоцеть, не въдержаеми от мужий своихъ весьма ли зрять»⁴⁸. То есть, взяв на себя исполнение мужских обязанностей, они лишили мужей права на контроль и в полной мере отдаются велениям своей женской натуры (в понимании летописца): «любых творят елико хоцеть».

С описанным комплексом представлений тесно связан двойной стандарт, существовавший в древнерусской половой морали. то есть,

⁴⁶ Иванов В.В., Топоров В.Т. Марена // Мифологический словарь. М., 1991. С. 345.

⁴⁷ Кон И.С. Введение в сексологию. С. 93.

⁴⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 15.

различные нормы сексуального поведения для мужчин и женщин. Ввиду того, что женщины мыслились более подверженными сластолюбию, нормы их поведения были строже. Устав Ярослава предусматривает в случае измены мужа судебное наказание (какое не сказано, но, принимая во внимание общий дух Устава, можно предполагать, что вряд ли очень суровое), а измена жены, или только подозрение в измене, влекла за собой развод. Статья 5 Устава предписывает: «Аще же девка блядет или дитяти добудет оу отца, оу матери или вдовою, обличивше, пояти ю в дом церковный».

Интересен в связи с этим анализ инвективной лексики, языка ругательств. Несмотря на то, что, как явствует из источников, изменять супругу («блясти») могли как мужчины, так и женщины, ругательство «блядь» употреблялось только по отношению к женщинам (ст. 30 УЯ)⁴⁹. По сути, оно означало *у*неверная супруга, *из*менница, похотливая гулящая женщина*у*. Обвинение в перечисленных грехах, очевидно, было не обидным для мужчины. Нормы мужского поведения позволяли большую свободу (см. выше о либеральном отношении архиепископа Нифонта к блуду «холостых отроков») и основывались на представлении о неответственности мужчины за подверженность сексуальному влечению (ведь источник его – женщина, он ни при чем). Более того, овладение женщиной, если оно не принесло неприятностей для овладевающего, – победа над олицетворенными ею враждебными силами. В этом *дна* двойственность восприятия сексуальности: половое влечение – внешняя сила, исходящая от женщины, отдавшись которому мужчина как бы терпит поражение, он «побежден похотью женскою»; в то же время половой акт, удовлетворение желания – победа, освобождение.

Имплицитная семантика полового акта как победы видна в летописном рассказе о «приключениях» Владимира I. Завоеывая право на киевский престол, князь одновременно «осваивает» сферу брачных контактов Ярополка. Начиная в 980 г. свой поход он прежде всего сватается к полоцкой княжне Рогнеде, уже сосватанной за старшего брата. Высокомерный отказ княжны не останавливает его. Владимир пришел с военной силой, убил отца неве-

⁴⁹ Устав Ярослава. С. 86–91.

ты, двух братьев, а саму ее «поя жене»⁵⁰. А закончив поход, утвердившись на киевском престоле, «Володимеръ залеже жену братъню Грекиню»⁵¹.

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

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

Таким образом, половая мораль снисходительней относилась к добрачным и внебрачным контактам мужчин и весьма строго к внебрачным, и, особенно, добрачным контактам женщин.

О перверсных формах сексуальности у нас информации нет. О существовании гомосексуализма, конечно, знали, так как о нем говорится в Библии в связи с историей о истреблении Содома и Гоморры (Бытие. 19, 5), население которых намеревалось изна-

⁵⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 76.

⁵¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 78.

⁵² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 300.

ликовать ангелов, пришедших в дом Лота под видом путников. Знакома с ним была и скандинавская культурная традиция. В языке норвежских саг одно из самых бранных слов «argr», обозначало «мужчину, который допустил, чтобы его сексуально использовали как женщину»⁵³. Однако отсутствие внимания к нему в литературе, посвященной покаянной дисциплине заставляет думать, что вряд ли гомосексуализм был распространен сколько-нибудь широко. Впрочем, может оказаться, что под влиянием скандинавских представлений явление это считалось столь низменным, что даже просто говорить о нем вслух, или, тем более, писать считалось недопустимым. Тем не менее, древнерусский материал не дает оснований говорить о распространенности гомосексуализма. Устав Ярослава упоминает о скотоложестве: «Аще кто с животиною блуд створит...»⁵⁴, но отсутствие иных упоминаний заставляет думать, что данная норма была механически перенесена в русский законодательный сборник из византийского номоканона.

По мнению Н.М. Гальковского, «противоестественные пороки» начинают развиваться на Руси лишь с XV–XVI вв., о чем есть много информации в письменных источниках⁵⁵. Причину распространения содомии Н.М. Гальковский почему-то видит во влиянии татар⁵⁶. Непонятно, что заставило ученого сделать такой вывод, тезис этот никак не аргументируется. Вряд ли с ним можно согласиться. Источник распространения содомского греха, был, скорее всего, иным, и указание на него находим мы на страницах той же работы. По мнению самого же Гальковского, пороку этому были подвержено, прежде всего, духовенство («Уставы преп. Ефросина и преп. Иосифа Волоцкого запрещают допускать в монастырь подростков мужеского пола»⁵⁷), аристократия и жители крупных городов⁵⁸, «этому ужасному пороку был подвержен даже

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

⁵⁴ Устав Ярослава. С. 88.

⁵⁵ *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.: Индрик, 2000 (Репринт издания 1916 г.) Т. 1, 2. С. 149–152.

⁵⁶ Там же. С. 152.

⁵⁷ Там же. С. 149.

⁵⁸ Там же. С. 153.

глава русской церкви, митрополит Зосима <...> бояре, воеводы и близкие царскому двору люди»⁵⁹, – пишет Н.М. Гальковский. То есть культурная элита, люди, в первую очередь впитывавшие плоды умирающей византийской цивилизации. А в том, что у жителей Восточной Римской (как, впрочем, и Западной) империи однополые сексуальные отношения были широко распространены и даже очень популярны, было хорошо известно уже в древнерусские времена из многочисленных пассажей в учительной литературе греческого происхождения. Следует также заметить, что распространение данного явления совпало по времени с завершением полной интродукции Русью византийского наследия: окончательной христианизацией, восприятием символики и идейного наследия, временем осознания Русью себя третьим Римом. Греховный обычай мог быть воспринят на Руси в комплексе с ценными культурными приобретениями как поведенческий стереотип. Распространенность его в наиболее образованных кругах русского общества говорит как раз за это.

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

Кроме того, нельзя не заметить, что общий строй половой морали на Руси был «мужским», то есть существовал двойной стандарт, в соответствии с которым мужчине в сексуальной сфере дозволялось гораздо больше, чем женщине, и отклонения от принятых (впрочем, как было уже сказано, довольно либеральных) норм имело для мужчины гораздо менее тяжелые послед-

⁵⁹ Там же. С. 150–151.

ствия. Идейное оформление причин существования двойного стандарта было предельно простым: считалось, что женщина, вместившее таинственной силы полового влечения, гораздо более подвержена сластолюбию и в силу этого нормы поведения для нее должны быть строже. Мужчина обязан вводить поведение женщины в рамки. В реальности, конечно же, все было несколько сложнее. Действовал целый комплекс причин: во-первых, даже с элементарно-физиологической точки зрения несоблюдение моральных норм для женщины в условиях отсутствия даже самых простых средств контрацепции может иметь гораздо более серьезные, «зримые» последствия. Во-вторых, следует обратить внимание на то, что в раннесредневековом мире наиболее распространенным средством решения всяческих проблем была физическая сила, а наиболее востребованными качествами (не только в межчеловеческих отношениях, но и в других сферах, таких как охота, путешествия, освоения новых территорий и даже просто земледелие) агрессивность, напористость, мускульная сила. Это создало условия для иерархизации, при которой мужчина, обладатель всех вышеназванных качеств, получал главенствующее положение в обществе, а женщина, дополняя мужчину, вынуждена была все же подчиняться, так как в силу опять-таки естественных причин она в подавляющем большинстве уступает мужчине по своим физическим кондициям. В этой подчиненности, однако, не было ничего унижительного. Как было показано Н.Л. Пушкаревой, женщина в обществе Древней Руси занимала достаточно высокое положение. Ее правовой и имущественный статус не был принижен, а по ряду пунктов оказывался равным с мужским⁶⁰ Это была лишь форма иерархической организации общества, без которой оно не может существовать: дети подчиняются родителям, жены – мужьям, простолюдин – князю, князь – вечу, все – Богу.

⁶⁰ Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. С. 70–155.

Детство и этапы взросления

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

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

² Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. С. 88–93.

³ Там же. С. 70–95.

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

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

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

Рождение ребенка в доиндустриальную эпоху повсеместно рассматривалось как безусловное благо и божественная милость. Русь не была исключением. В то же время, отсутствие возможности контролировать рождаемость, частый голод и недостаток материальных средств делали рождение ребенка тяжелым испытанием для семьи простых общинников. Особенно тогда, когда детей становилось особенно много. Недаром и в более поздние времена чрезвычайная многодетность считалась бедствием наряду с бесплодием и считалась наказанием за грехи⁶. Большая часть родившихся детей погибала в младенчестве. И все же, по мнению Райнхарда Зидера, идея Эдварда Шортера о том, что европейские матери в эпоху, предшествующую современности, равнодушно относились к детям и мало о них заботились, слишком поверхностна. Высокая детская смертность и несоблюдение элементарных, с точки зрения современного человека, гигиенических и воспитательных норм в обращении с малышом совсем не означали отсутствия чувства привязанности и родительской любви. «Они только по-другому воспринимались и выражались не интроспективно эмпатией и словом, а символами и ритуальными действиями <...> чем следовало бы объяснить то, что даже мертворожденных детей отпевали в церкви и хоронили с надлежащими погребальными церемониями и звоном колоколов, идя на значительные затраты»⁷. В целом безусловно прав В.П. Даркевич, отметивший, что «частые смерти детей притупляли боль утрат, что не исключало тяжелых душевных пе-

⁶ Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. С. 110.

⁷ Зидер Р. Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII–XX вв.) / Пер. с нем. Л.А. Овчинцевой; науч. ред. М.Ю. Брандт. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997. С. 40–41.

реживаний»⁸. Родители делали для детей все, что в общем русле мировоззрения эпохи считали необходимым, действенным и возможным. Другое дело, что часто предпринятые меры лежали в плоскости магических, а не практических действий, но таковы были общественные приоритеты. Кроме того, как было отмечено Н.Л. Пушкаревой, «тенденции «небрежения» детей, особенно девочек, в допетровской Руси постоянно (с X в.) противостояли представлениям о «благочестивом родительстве», выработанные православной концепцией и, судя по требникам и покаянным сборникам, составлявшие суть проповеди. И хотя о действенности дидактического слова того времени у нас данных нет, тем не менее, по церковным текстам можно судить о самом существовании в то время представлений о допустимом и предосудительном с точки зрения идеалов христианской нравственности»⁹. Поэтому описывать древнерусскую модель отношения родителей к детям как исключительно деспотическую, не дающую возможности развиваться чувствам родительской любви и привязанности было бы совершенно ошибочно.

Конечно, следует признать, что на взгляд современного врача-педиатра многое в воспитании детей в средневековом обществе было вопиющим нарушением санитарных и педагогических норм. Но даже Ллойд Демоз, американский исследователь эволюции детства, нарисовавший чрезвычайно яркую и поистине ужасающую картину истории детских страданий должен был признать, что этой совершенно неправильно ориентированной заботы часто было достаточно, чтобы вырастить ребенка¹⁰. Следует отметить, что детство как культурный феномен обычно соответствует характеру эпохи, и практика регулярных телесных наказаний и запугивания детей, возможно, выполняла функцию подготовки ко взрослой жизни. жестокой и трудной. Возможно также, что «средневековые жестокости», изумляющие современного человека, были в свое время «меньшим злом», которым предотвращалось зло большее, сокры-

⁸ Даркевич В.П. «Градские люди» Древней Руси: XI–XIII вв. // Из истории русской культуры. (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 1. С. 650.

⁹ Пушкарева Н.Л. Мать и материнство на Руси X–XVII вв. С. 308–309.

¹⁰ Демоз Л. Эволюция детства // Он же. Психоистория. Ростов-на-Дону: Феникс, 2000. С. 29.

тое от современного наблюдателя. Так, например, строгие и жестокие подчас меры по ограничению детской подвижности, возможно действительно отрицательно влиявшие на психику, позволяли сохранить жизнь ребенку в условиях, когда родители вынуждены были отлучаться для работы в поле или в мастерской и не могли обеспечить постоянный присмотр. Демоз приводит случаи злоупотребления этими, несомненно, жестокими приемами (няня до состояния окаменения пугает ребенка, а сама отправляется развлекаться), но не учитывает условий их обычного функционирования. В конечном итоге, если бы воспитание в традиционном обществе носило столь губительный характер, как это показано в книге Демоза, человечество бы не увеличило многократно свою численность, а постепенно вымерло. Если, рассуждая об общем уровне жестокости, сравнить древнее и современное общества, то и здесь выводы могут оказаться совсем неоднозначны. Неизбежная жестокость сохраняется, меняются только ее формы. Постиндустриальное общество, конечно, требует от родителей скрупулезной заботы о младенце, но терпимо относится к контрацепции и абортам, что лишает возможности появиться на свет такому количеству малышей, которое не идет ни в какое сравнение со всеми замученными детьми средневековья. С позиции средневекового человека это могло бы показаться жестокостью никак не меньшей, чем тугое пеленание и наказание розгами.

Родившийся младенец должен был как можно скорее быть крещен. Русское средневековье не отличалось в этом отношении от Западного. Иначе, даже будучи совершенно невинным, ребенок лишался возможности посмертного благоденствия. Крещение только что появившихся на свет младенцев не вполне соответствовало святоотеческим установлениям, но оттягивать момент крещения было опасно, особенно в том случае, если младенец был явно болен. В канонических ответах митрополит Иоанна II рекомендует крестить младенца даже в случае его явной нежизнеспособности (невозможность «ссати матери прияти»)¹¹. В дальнейшем церковь стремилась включить нового человечка в ритм христианской жиз-

¹¹ Канонические ответы митрополита Иоанна II // РИБ. Памятники древнерусского канонического права. (Памятники XI–XV вв.) СПб., 1906. Т. 6. Ч. 1. С. 1.

ни, заботясь, однако о том, чтобы младенец не скончался от чрезмерного усердия родителей, которые могут уморить его непосильным постом¹².

Крещенному младенцу нарекали христианское имя, во славу какого-либо святого. Иногда вместе с именем к человеку прикреплялось прозвище его небесного покровителя. Дочь князя Ростислава Рюриковича нарекли при рождении именем Евросинья и «прозванием Изморагдъ, еже наречеться дорогой камень»¹³ в честь преподобной Ефросиньи Измарагд, жившей в V в. н. э. в Александрии¹⁴. Упоминание в летописи заставляет думать, что «Изморагдъ» (Изумруд) стало одним из употребляемых в обращении имен русской княжны, а может быть даже ласковым семейным прозвищем¹⁵.

Христианское имя не было единственным именем человека. В домонгольской Руси в большом ходу были не крестильные, а языческие имена, которыми ребенка называли в семье. Об этом писал Феодосий Печерский – вопреки ожиданию святой игумен был совсем не против существования у человека помимо христианского еще и мирского имений, в этом он видел одно из достоинств русского православия в сравнении с католицизмом¹⁶. Христианское имя не было даже главным. В летописях и официальных документах князя в большинстве случаев фигурируют под славянскими именами. Вряд ли можно говорить о существовании специальных аристократических имен, хотя предпочтения, существовавшие в роду Рюриковичей ясны всякому читателю русских летописей. Наиболее распространенные княжеские имена: Владимир, Святослав, Ярослав, Игорь, Олег, Изяслав, в XII–XIII вв. появляется много Мстиславов и Ростиславов. Представители княжеского рода, имевшего обширные династические связи со странами Скандинавии, иногда имели помимо славянского и христианского еще и варяжское имя – у Мстислава Великого – Харальд, у Всеволода Ярославича, возможно, – Хольти.

¹² Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси. С. 419–420.

¹³ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 708.

¹⁴ 25 сентября. Память преподобной Ефросиньи Измарагда. Из Пролога // БЛДР. XI–XII века. СПб.: Наука, 2000. Т. 2. С. 388.

¹⁵ Пушкарева Н.Л. Мать и материнство на Руси X–XVII вв. С. 311.

¹⁶ Поучения и молитва Феодосия Печерского. С. 448–450.

Имя для князя выбиралось по преимуществу из тех, что уже использовались в роду. Такое имя призвано было определить династическое положение нового князя и наметить ожидаемые политические перспективы¹⁷. Среди бояр и простых общинников встречаются те же имена, хотя часто они имеют уменьшительную или просторечную форму. Впрочем, какое-то представление об именах, достойных князя видимо все же было, поскольку даже у бояр мы часто видим имена, никогда не используемые в княжеском роду – известный Ян Вышатич – ни Янов, ни Вышат, среди князей нет (впрочем, возможно, Вышата – форма от Вышеслава). Летопись сохранила много весьма колоритных имен бояр, тысяцких и посадников: Воибор Негочевич, Жирослав Нажирович, Рагуил Добрынич, Мирошка Несдинич и пр. Бояре и князья именовались с отчествами – в этом был знак их высокого достоинства. Традиция величания по отчеству, с «вичием», сохранялась как прерогатива высших социальных групп на Руси в течение нескольких столетий. Фамилий в современном понимании этого слова на Руси не существовало. Люди попроще часто всю жизнь жили с тем именем-прозвищем, которое было усвоено ими вероятно еще в детстве. Они в меньшей степени нашли отражение на страницах летописей, но зато в изобилии читаются в берестяных грамотах и рукописных маргиналиях. Некоторые имеют исключительно местное славянское происхождение, в некоторых угадывается искаженное христианское имя: Жировит, Стоян, Жизномир, Микула, Нежка, Нежебуд, Завид, Братята, Мстята (вероятно, уменьшительное от Мстислава), Гавша, Братонежко, Нажир, Доброшка, Семьон, Гостята и пр. Встречаются среди имен и такие, которые звучат довольно странно для уха современного человека: Упырь Лихой – новгородский писец, оставивший пометки на полях переписанной им для князя Владимира Ярославича книги; Душило или Душилец (имя встречается в НІІ и берестяных грамотах). Это последнее имя происходит можно думать, не от глагола «душить», а от слова «душа». Бросается в глаза разница принципиальной логики подбора имен в аристократической (княжеской) среде и в простонародье. Если

¹⁷ Успенский Ф. Б. Скандинавы. Варяги. Русь: историко-филологические очерки. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 28.

имена князей обычно имеют в своем составе части «влад/волод», «слав», «свят», несущие значения, связанные с военно-дружинными, властными и жреческими общественными функциями, то в именах простых людей наиболее распространены «жир», «неже», «добро». Сочетание «жи» является древним корнем, от которого происходят слова, связанные с понятиями, наиболее актуальными именно в жизни земледельца, купца и ремесленника, для которых главной ценностью является не слава, власть и воинские подвиги, а материальное благополучие: жила (жизнь), жило (жилье), жиро (пастбище), жиръ (пища), жито (хлеб) и пр.¹⁸ С положительными понятиями в повседневной жизни простого человека были связаны и «неже» и «добро». Давая позитивно заряженные имена, родители хотели привлечь к своему чаду желанную судьбу: маленькому князю – славу и власть над миром, маленькому земледельцу – изобилие, сытость и благополучие.

В контексте христианского мировоззрения рождение человека повторяло на «человеческом» уровне божественный акт сотворения первого человека Адама. Очевидно именно поэтому богомильский апокриф «Сказание, како сотвори Богъ Адама» был популярным чтением в средневековом обществе. События, сопровождавшие появление первого человека должны были много объяснить в самой человеческой природе. Наречению имени уделяется много внимания. Процедура эта предстает судьбоносным моментом в жизни. Для придумывания имени сотворенному из 8 частей первочеловеку Господь призывает четырех ангелов и говорит им «Ищите имени ему». Ангелы разошлись на четыре стороны. «Аггел Михаилъ иде на восток и виде ту звезду, ей же имя Анафола, и взял оттуду Азь». Ушедший на юг Гавриил увидел звезду Адор и взял от нее букву «добро». Уриил пошел на север и от звезды Машимъ взял «мысле-те», Рафаил на западе от звезды Брион взял «ерь». Так и вышло – «Адамъ». «Рече Господь всемогий: «Тако взывается имя его»».

Имеется в апокрифе о сотворении Адама и своеобразное «расписание» циклов человеческой жизни. Дана следующая система: до десяти лет – ребенок («исполнится рождение»), двадцать лет –

¹⁸ Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. С. 75–76.

юноша, тридцать лет – зрелость («свершение»), сорок лет – средовечие, пятьдесят лет – седина, шестьдесят лет – старость и семьдесят – смерть («скончание»)¹⁹ Таким образом, вся жизнь человека распадалась на семь частей, по числу дней проведенных Адамом в Раю. Система эта имела несколько вариантов, с разным «шагом» (иногда периоды выделялись не по десять, а по семь лет, тогда «ступеней жизни» становилось больше), но так или иначе, книжный характер ее очевиден. Книжное происхождение, однако, не означает, что указанное возрастное деление не имело никакой связи с реальной жизнью. Во-первых, потому, что произведения, в которых оно содержалось, были весьма популярны в народе и читались не только интеллектуальной элитой, но и простой читающей публикой, во-вторых, терминология, используемая в «Сказании» и подобных ему произведениях – вся местная славянская, взятая, надо думать, из повседневного языка.

Есть в древнерусской литературе и другие варианты возрастной шкалы. В «Слове о полку Игореве» говорится о курянах – «под трубами повиты, под шеломы възлелеяны, конец копия възкормлени»²⁰ Фраза эта имеет множество параллелей в славянском фольклоре. Ф.Я. Прийма сравнивает «Слово» с болгарскими и сербскими песнями, в которых процесс «естественного» воспитания также распадается на три составляющих: 1) обстоятельства рождения и повивания; 2) способ кормления; 3) способ забавливания²¹

Для традиционной культуры важными переходными этапами были отнятие ребенка от груди, начало речи, начало трудовой деятельности и начало исповедальной жизни, которая, согласно православным канонам должна была начинаться с 7 лет²². Взрослеющий эпический богатырь в «ускоренном режиме» проходит чался

¹⁹ Сказание, как сотворил Бог Адама // БЛДР. XI–XII века. СПб.: Наука, 1999. С. 96.

²⁰ Слово о полку Игореве // БЛДР. XII в. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 254.

²¹ Прийма Ф.Я. «А мои куряни сведоми кмети...» (Опыт комментирования) / Культурное наследие Древней Руси (Истоки. Становление. Традиции) М.: Наука, 1976. С. 61.

²² Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: учение и опыт Церкви в народном христианстве. С. 116.

традиционные стадии взросления. В былинах критерием взрослости, а значит и готовности к подвигу, служит умение сидеть на коне²³

В княжеской среде 2–3 летний возраст был отмечен обычаем пострига. О княжеских постригах неоднократно упоминается в летописи²⁴. Сообщением об этом обряде открывается, например, летописная статья 1194 г.: «Быша постригы оу благоверного и холубивого князя Всеволода, сына Георгиева, сыну его Ярославу месяца априля въ 27 день, на память святого Семеона сродника Господня, при блаженном епископе Иоанне, и бысть радость велика в граде Володимери»²⁵. Важность проводимого мероприятия подчеркивает стереотипная фраза о «радости» в городе, где проходит постриг. По мнению знаменитого этнографа и фольклориста Д.К. Зеленина, обычай пострига бытовал не только у князей, но и во всех социальных слоях: об этом косвенно свидетельствует существование его в XIX в. у орловских крестьян, которые через год после рождения мальчика совершали так называемые «застрижки»²⁶

Иногда обряд пострига мог совпадать с другим не менее важным обрядом – посадением на коня: «Быша постригы оу великаго князя Всеволода, сына Георгиева, внука Володимеря Мономаха сыну его Георгеви в граде Суждали; *того ж дни и на конь его всади*, и бысь радость велика в граде Суждали»²⁷ (1192). Можно предположить, что обычай посадки на коня мог быть распространен не только в роду Рюриковичей, но и во всей военно-дружинной среде, поскольку тесная связь, существовавшая между вождем-князем и его боевыми товарищами, скорее всего, распространялась и на бытовой уклад, включавший в себя обычный набор ритуалов взросления будущего воина.

Сугубая важность символики восседания на коне юного князя видна из рассказа о походе княгини Ольги с сыном на древлян в 946 г. Битва начинается с того, что сидящий на коне маленький

²³ Там же.

²⁴ Полный перечень летописных упоминаний см.: Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М.: Индрик, 1994. С. 181–182.

²⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 411.

²⁶ Зеленин Д.К. Избранные труды: статьи по духовной культуре. 1901–1913. С. 182.

²⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 409.

Святослав «суну» в направлении вражеского войска копьем. Копье, брошенное слабой детской рукой летит недалеко – пролетев сквозь конские уши оно падает к ногам. Но даже этот не слишком удачный бросок был истолкован воеводами, которые, очевидно, и были настоящими руководителями битвы, как добрый знак и сигнал к началу сражения: «Князь оуже почаль, потягнете, дружина, по князе!» При этом интересно, что среди неоднократных упоминаний о княжеских постригах, сообщение о «посаждении на коня» встречается только один раз. Причина такого положения могла быть в следующем. По предположению Т.А. Бернштам, изначально и постриг и посадение на коня имели характер военно-возрастной инициации с посвящением отрока «божеству войны»²⁸, т. е. восходили к глубокой языческой древности. Затем в сознании монаха-летописца произошла контаминация: обряд пострига (не имеющего отношения ни к крещению, ни к принятию монашества), языческий по сути, но близкий православной обрядности по форме, стал восприниматься как вполне «благопристойный», а для посадки на коня в христианской обрядности места не нашлось, слишком явно выпадала его общая социально-психологическая окраска из общей стилистики православного мировосприятия. Поэтому автор летописи не стремился акцентировать внимание на «посаждении», ограничиваясь упоминанием «пострига».

Для девочки важным рубежом был обряд «вскакивания» в поневу. Понева – древний элемент одежды, полотнище ткани, заменяющее юбку. По описаниям этнографов в XIX в. девушки в деревнях до 15–16 лет ходили в одних рубахах, опоясанных шерстяным поясом. Когда наступала пора наряжаться во взрослую одежду, проводился специальный обряд: девица «становится на лавку и начинает ходить из одного угла на другой. Мать ее, держа в руках открытую поневу, следует за ней подле лавки и приговаривает: «Вскоци, дитетко; вскоци, милое»; а дочь каждый раз на такое приветствие сурово отвечает: «Хоцу – вскоцу, хоцу – не вскоцю». Но – вскочить в поневу значит объявить себя невестой и дать право женихам за себя свататься, то никакая девка не зас-

²⁸ *Бернштам Т.А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: учение и опыт Церкви в народном христианстве. С. 118.

тавляет долго за собой ухаживать, да и никакая девка не дает промаху в прыжке, влекущего за собой отсрочку в сватовстве до следующего года»²⁹. Д.К. Зеленин, рассмотрев все варианты названного обычая пришел к выводу, что он некогда предназначался для малолетних детей, поскольку, испытание – запрыгнуть в поневу слишком легко для взрослой девушки. «Обряд совершеннолетия девицы, будучи пережитком глубокой старины, совершался некогда у русских в раннем, отроческом возрасте девушки, когда последней еще нелегко было спрыгнуть с лавки на пол, т. е. спрыгнуть с полуторааршинной вышины. Обряд этот сопровождался всегда облачением девушек в одежду взрослых женщин и происходил публично, в присутствии всех родных и соседей»³⁰.

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

Попытка реконструировать инициации у древнерусских дружинников была предпринята в статье В.Г. Балушка³¹. Кажется, однако, что в данном случае автор увидел лишь то, что хотел увидеть. Основания, на которых базируется реконструкция, выглядят недостаточно весомыми.

Исследователь указывает на существование групп младших дружинников, называемых «отроки» и «детские», достаточно произвольно уравнивая их с западноевропейскими детьми из рыцарских семей, отданными на воспитание крупному феодалу или рыцарю. В Западной Европе мальчик, пройдя службу оруженосцем, по истечении лет и за боевые отличия проходил через особую процедуру по-

²⁹ Глаголев А. Записки русского путешественника с 1823 по 1827 год. СПб., 1837. Ч. 1. С. 37–38. Цит. по: Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901–1913. С. 185.

³⁰ Зеленин Д.К. Избранные труды: статьи по духовной культуре. 1901–1913. С. 191.

³¹ Балушок В.Г. Инициации древнерусских дружинников // ЭО. № 1. С. 35–45

священия и становился полноправным рыцарем – то есть достигал статуса, потенциально предусматриваемого его происхождением. Древнерусские материалы не дают ни одного примера чего-либо подобного. Нам ничего не известно об аристократическом происхождении «детских» и «отроков». Отроки, скорее всего, происходили из рабов, а детские – хоть и свободные, но совсем не обязательно юноши³². Неизвестен ни один исторический деятель, чья судьба бы началась с подобного рода службы. Нет ни малейших упоминаний об институализированном обряде “посвящения в рыцари”, после которого какой-нибудь отрок, стал бы, например, боярином. Рассматриваемое в статье сообщение Ипатьевской летописи («и ту пасаше Болеславъ сыны боярьскы мечемъ многы»)³³ является, во-первых, не вполне ясным (быть может, в данном случае массовое «перепоясывание мечом» многих сынов боярских следует понимать, как «постановку под ружье», то есть, мобилизацию), во-вторых, речь здесь идет о польском короле, и нет никаких оснований распространять сказанное о нем на древнерусскую культуру в целом, в-третьих, упоминание это единично. Максимум о чем можно говорить исходя из фактов, приводимых в статье В.Г. Балушка – так это лишь то, что человек, поступавший в дружину, должен был выдержать некое испытание, но к инициации это имеет не больше отношения, чем вступительные экзамены в университет.

Вполне возможно, что в древности у восточных славян ребенок, достигнув определенного возраста, проходил через обряд инициации, но следы традиций возрастного посвящения в Древнерусскую эпоху практически не просматриваются.

Существует точка зрения, что в качестве продолжения традиции инициаций можно рассматривать крещение, которое в основе своей тоже можно трактовать как один из обрядов посвящения³⁴. Думается, что такая трактовка ближе к истине, но все-таки следует помнить, что смысл крещения тоже достаточно сильно отли-

³² Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л.: Изд-во ЛГУ, 1980. С. 90–91.

³³ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 386.

³⁴ Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. К.: София, М.: Гелиос, 2002. С. 11.

от древних инициаций, известных нам по этнографическим описаниям. Следует иметь в виду принципиальную разницу, которая существует между разного рода испытаниями и ритуалами, отмечающими стадии взросления и инициацией. Главное назначение инициаций – отделить взрослых и «посвященных» мужчин от женщин и детей (инициация была в конечном итоге инструментом управления господствующей половозрастной группы над остальными членами племени) – крещение не могло выполнять такой функции, поскольку крестили и мальчиков и девочек, причем происходить это могло и в самом раннем возрасте³⁵. Вряд ли также в качестве инициации может быть истолкован обычай посажения на коня и пострига княжеских детей. Поскольку политическая система Руси XI–XIII вв. не была уже ни первобытной, ни родовой, поскольку власть в обществе распределялась уже совсем не по половозрастному принципу, инициации не могли сохраниться в принципе. Переход из детского состояния во взрослое в раннесредневековой Руси осуществлялся не «скачкообразно», а постепенно, подобно тому, как это происходит в современном обществе.

Согласно интерпретации, предложенной французским ученым Филиппом Арьесом, для эпохи средневековья вообще характерно отсутствие представления о детстве как об особом периоде в жизни человека. По мнению академика Д.С. Лихачева, подобная ситуация существовала и на Руси: «Для летописца не существует Психологии возраста!»³⁶. В древнерусской духовной живописи детей изображали как маленьких взрослых³⁷, пропорционально уменьшая тела без изменения пропорций, на их ликах лежит отпечаток недетской серьезности и понимания. В лучшем случае к детству относились как к некому истоку качеств взрослого человека: «Сий бо благоверный князь Всеволод бе издетьска боголюбив, любя правду, набдя оубогья...» и пр.³⁸. Подобное отношение прослеживается и в агиографической литературе. Будущий князь уже в детстве – воин на коне и с копьем участвует в битве (Святослав), будущий святой – уже в детстве аскет с книгой

³⁵ Канонические ответы митрополита Иоанна II // РИБ. Памятники древнерусского канонического права. (Памятники XI–XV вв.) СПб., 1906. Т. 6. Ч. 1. С. 1.

³⁶ Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 30.

³⁷ Пушкарева Н.Л. Мать и материнство на Руси X–XVII вв. С. 307.

³⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 216.

и молитвой (Феодосий). Может быть поэтому отношение к детям, проповедуемое Изборником 1076 года, достаточно сурово. Оно исходит из представления об изначальной греховности человеческой натуры. Ребенка нужно с самого раннего возраста «укротить», сломить его характер и подчинить родительской воле. «Соу ли чада, то наказайы, и преклони от оуности выа ихъ»³⁹ Следует отметить, что такой взгляд на воспитание был весьма широко распространен в древнерусской литературе. В «Повести о Акире Премудром» в той ее части, где премудрый Акир наставляет своего племянника Анадана содержится рекомендация в том же духе: «Сыну, аще от биения сына своего не воздержайся, оже бо рана сынови, то яко вода на виноград възливает-

Сынъ бо ти от раны не умреть, аще ли его небрега будеш, иную кую вину привести на тя. Чадо, сына своего от детьска укроти, аще ли его не укротиши, то преже дний своихъ состареется»⁴⁰ Таким образом, альтернатива следующая: либо человек бьет ребенка, либо, в противном случае, считается, что он не занимается воспитанием. Пренебрежение воспитанием не одобряется, ибо может иметь печальные последствия для самого родителя.

Судя по всему, книжные рекомендации в вопросах воспитания оказывались весьма жизненны. «Житие Феодосия Печерского» – произведение, в котором как нигде нашла выражение проблема «отцов и детей» в ее древнерусском воплощении. Содержащаяся в нем история взаимоотношений матери и сына позволяет предполагать, что подходы к способам педагогического воздействия, существовавшие в реальной практике были весьма близки к тем, о которых мы читаем в Изборнике или в «Повести об Акире Премудром». Трудно сказать, были ли они навеяны литературными примерами или возникли самостоятельно. Воспитательный метод матери преподобного более всего напоминают именно действия укротителя. Любящая родительница, видя что ребенок не соответствует общепринятым нормам поведения, принимается «преклонять выю» сыну: колотит его, пока сама не изнеможет, заковывает в кандалы, запирает в доме⁴¹ Однако, подобно премудрому

Там же. С. 339–340.

⁴⁰ Повесть об Акире Премудром. С. 250.

⁴¹ Житие Феодосия Печерского // БЛДР. Т. 1. XI–XII века. СПб., 1997. С. 358.

Акиру из переводной повести, мать Феодосия стараниями своими цели не достигла. Сын продолжал вести себя сообразно своему разумению.

Как говорилось выше, суровость воспитания не означает отсутствия любви⁴² Буквальное подтверждение этому находим мы в древнерусской литературе. Строгости матери св. Феодосия объяснены в Житии именно сильной любовью: «любяше бо и зело паче инехъ и того ради не терпяше без него»⁴³ Повторим, забота о детях в Древней Руси была достаточно развита. На родителях, согласно существовавшим представлениям, лежала ответственность даже за устройство личной жизни чад. Устав Ярослава предусматривал ответственность родителей за незамужество дочери: «Аже девка засядет...» (ст. 7)⁴⁴, неизвестную византийскому праву⁴⁵ При всем при том, устраивая брачные дела потомства, нельзя было не считаться с их мнением: «Аже девка не восхощетъ замуж, а отец и мати силою дадут, а что створить над собою – отец и мати епископу в вине, а истор има платити. Тако же и отрок» (ст. 24)⁴⁶ Закон ограждал не только негативное («не восхощетъ») волеизъявление, но и позитивное: «Аже девка восхощетъ замуж, а отец и мати не дадут, а что сотворить, епископу в вине отец и мати. Тако же и отрок»⁴⁷. Из приведенных статей видно, насколько велика была родительская власть над детьми, если единственный реальный способ противостоять ей – самоубийство. Родители должны были проявлять известную душевную чуткость в ее употреблении, не доводить ребенка до отчаянья. Впрочем, можно согласиться с мнением Н.Л. Пушкаревой, что в X–XV вв. материнская любовь была «делом индивидуального усмотрения и социально вероятным, хотя, возможно, и не слишком распространенным явлением»⁴⁸

Между тем отличия в психологии родительской любви не означали кардинальных отличий в психологии самих детей. Обычная

⁴² Ср.: Бессмертный Ю.Л. Жизнь и смерть в средние века. М., 1991. С. 44.

⁴³ Житие Феодосия Печерского. С. 358.

⁴⁴ Устав Ярослава. С. 87.

⁴⁵ Шапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. С. 109.

⁴⁶ Там же. С. 113.

⁴⁷ Там же. С. 114.

⁴⁸ Пушкарева Н.Л. Мать и материнство на Руси X–XVII вв. С. 330.

детвора, служащая контрастным фоном для изображения самоуглубленной серьезности будущего святого в житийной литературе занимается обычным детским делом – играет. Найденные при археологических раскопках детские игрушки обнаруживают удивительное сходство с современными. Во всяком случае, по общему принципу формирования – дети играют, копируя формы трудовой и военной деятельности взрослых. В игре проходил процесс включения ребенка в символическую систему культуры⁴⁹ и обучение навыкам, которые должны были пригодиться подрастающему поколению в будущей жизни. Среди археологических материалов часты находки детских деревянных мечей. Например, в Старой Ладогe найден деревянный меч, длиной около 60 см, и шириной рукояти около 5–6 см, что соответствует ширине ладони ребенка в возрасте 6–10 лет. Обычно форма деревянного меча соответствовала форме настоящего оружия данной эпохи. Формы наконечников игрушечных деревянных мечей служат датировочным признаком точно так же как формы наконечников настоящих. Думается, широкое распространение меча как детской игрушки может служить косвенным доказательством распространенности и настоящих мечей среди широких масс свободных общинников в Древней Руси. Играя, мальчик набирался опыта владения оружием, который обязательно пригождался ему во взрослой жизни. Помимо мечей в набор игрушечного вооружения будущего воина входили деревянные копья, кинжалы, лук со стрелами и лошадка, сделанная из палки с концом в виде головы коня, во рту которого – отверстия для поводьев. Были также маленькие лошадки-каталки на колесиках, лодочки из коры или дерева и пр. Для девочек, будущих хозяек, изготавливалась игрушечная посуда – это разных типов глиняные горшочки, кувшинчики, сковородочки, копирующие формы столовой и кухонной керамики того времени. Довольно широко известны деревянные куклы, форма которых позволяет предполагать, что их пеленали как младенцев (они не имеют ни рук, ни ног). Кроме игрушек, сделанных как уменьшенные копии «взрослых» предметов были игрушки, предназначенные не для ролевых игр, а для раз-

⁴⁹ *Коришников В.А.* Игровое поведение детей и молодежи в контексте традиционной народной культуры // Игровое пространство культуры: материалы форума. 16 апреля – 19 апреля 2002 г. / Глав. ред. В.В. Чубарь. СПб., 2002. С. 149–152.

чения, в котором, однако, развивалась ловкость и координация движений. К таким относились волчки-кубари, которые полагалось вращать, поддерживая кнутиком, вертушки, разных размеров мячи, санки и пр. Существенно, что часть найденных игрушек является собой, несомненно, продукт ремесленного производства⁵⁰: игрушки специально изготавливались и продавались на рынке, а не просто сооружались из подручных материалов. Родители должны были тратить деньги на покупку хороших игрушек. Это также показывает, что мысль о полном невнимании средневекового человека к нуждам ребенка и непонимании им особенностей детского мировосприятия нуждается в корректировке.

Здоровье, болезни и лечение

Сходство и отличия средневекового общественного сознания и сознания современного постиндустриального общества особенно хорошо видны на примере воззрений на такую важную сферу человеческого бытия как сохранение здоровья и противостояние болезням.

С одной стороны, совершенно очевидно, что физиология человека не претерпела за прошедшее время ни малейших изменений. С другой, изменились не только методы медицинского воздействия на организм, но изменилась природная среда, изменился климат, развитие промышленности и транспорта привели к изменению состава воздуха и воды. За минувшие 700 лет в рацион вошли новые продукты питания, исчезли некоторые патогенные факторы, например, некоторые инфекционные заболевания. Вместо них получили распространение новые – ухудшение экологической обстановки, вредное воздействие промышленного производства: выброс в атмосферу вредных продуктов сгорания топлива, электромагнитное и радиационное излучение, ускорение темпа жизни.

Если сравнивать условия жизни человека раннего средневековья с обстановкой, в которой живет современный «цивилизованный»

⁵⁰ Древняя Русь. Быт и культура (серия «Археология») / Отв. ред. Б.А. Колчин, Т.И. Макарова. М.: Наука, 1997. С. 114–119.

человек. то можно составить целый список вредоносных факторов, отличающих существование нашего современника от его средневекового предка. Так, например, психологический стресс. Житель современного крупного города испытывает на себе постоянное влияние урбанистической среды, которое выражается в постоянном потоке почти не осознаваемых, но тем не менее опасных для душевного и телесного здоровья мелких волнений, которые, накапливаясь, дают отрицательные последствия, справиться с которыми человек зачастую не может даже с помощью медицины. Жизнь средневекового горожанина была гораздо более размеренной и находилась в гармоничной связи с природным циклом. Отход ко сну и утренний подъем определялся движением солнца. Совсем не то сейчас – совет Владимира Мономаха «пусть не застанет вас солнце в постели» для современного человека, рабочий день которого большую часть года начинается задолго до рассвета, совершенно не актуален. Напротив, проблемой является хроническое недосыпание. С другой стороны, средневековый человек, не боявшийся в своей неторопливой эпохе опоздать на работу или попасть под автомобиль, жил в постоянном тревожном ожидании набега кочевников, частой необходимости выходить с оружием в руках на защиту родной волости, страшился Божьего суда и посмертных мук, козней злых духов и чужеродных покойников («навьев»).

Страхи эти могли истощать душевные силы не меньше самого ультрасовременного стресса. Вполне живописные картины психической нестабильности дает нам описание биографий средневековых монахов в Киево-Печерском «Патерике» и в «Повести временных лет»: видения, возникающие у них после напряженной молитвы на грани душевного срыва напоминают галлюцинации, монахи ведут частые и продолжительные беседы с бесами, святыми, сражаются с искушающим дьяволом, получают благословления от умершего св. Феодосия и пр. Наиболее же всех душевно нездорового человека напоминает преподобный Исакий Пещерник¹. Будучи преуспевающим купцом, он вдруг решает стать монахом. Приняв постриг в Киево-Печерском монастыре, он истово принимается за ис-

¹ О преподобнемъ Исакии Печернице. Киево-Печерский «Патерик». Слово 36. // БЛДР XII век. СПб. 1997. Т. 4. С. 474–482.

полнение монашеского служения. Одевается во власяницу и сырую козлиную шкуру и входит в затвор – живет замурованным в маленькой пещерке, в которой нельзя ни встать в полный рост, ни лечь. Все дни и ночи проводит в молитвах, спит понемногу, сидя, ест по просфорке через день. Суровый образ жизни не замедлил сказаться. В «Патерике» приводится красочное описание видений Исакия: ...и се внезапну свету въсиявшу в Печере, яко от солнца, яко и зрак человеку отъимати. И поидоша к нему два уноши прекраснее, и блистастаня лица ихъ, аки солнце, и реша...» и т. д. Явившиеся «уноши» назвались ангелами, а один из них, который сиял «паче всехъ» – был назван Христом. Оказалось, однако, что сияющие юноши – бесы. Введя в заблуждение, они вынудили Исакия поклониться своему предводителю, а потом чуть не утомили его, заставив плясать. После этого переживания братия нашла затворника почти мертвого. Исакий долго не мог отойти от пережитого – два года лежал в келье ухаживавшего за ним Антония «расслабленъ умомъ и теломъ». Однако на третий год встал – научился заново ходить и самостоятельно есть. Любопытно, как Антоний изобретал «психотерапевтические приемы», чтобы вернуть Исакия к восприятию действительности: чтобы подтолкнуть его к самостоятельному принятию пищи, Антоний не давал братии ни кормить Исакия, ни даже вкладывать хлеб в его руку. Ничего пока непонимающего собрата сажали за стол в трапезной, клали перед ним еду и терпеливо ждали. Целую неделю Исакий ничего не ел, но затем чувство голода, судя по всему, дало толчок к возвращению сознания – Исакий «помалу оглядався, вкушаше хлеба – и тако научашеся ясти». И затем «облечеса въ власяницу и на власяницу свиту тесну, и нача уродство творити». То есть стал юродивым. Отношение к нему было противоречивым. С одной стороны, отклонения в его поведении вызывали насмешку даже у сотоварищей по монастырю, над ним подшучивали, его даже били. С другой, «нормальные» монахи не могли не испытывать и некоторого уважения к странностям Исакия, в которых они видели проявление святости: недаром же история о нем помещена в «Патерик». Никаких попыток «исправить» или «вылечить» душевное нездоровье Исакия (очевидное даже для монастырской братии) предпринято не было. Антоний ухаживал за Исакием пока тот не мог ходить,

говорить и принимать пищу, то есть испытывал по преимуществу недуг физический, но «юродство» – это была уже не болезнь, а форма божественного избранничества. Видения преследовали Исакия до самой смерти. Неоднократно являлись ему бесы, «страх творяше ему в мечте». То ему казалось, что к его келье подошла толпа народа с мотыгами и кирками, говоря «Раскопаем пещеру сию и засыплем его здесь», иногда же страхи его получали образ медведя или «лютого зверя», льва, змей, жаб. Монах отбивал атаки крестным знаменем и псевдо-логическими рассуждениями, не выходявшими за пределы его выдуманного мира. С позиции современной психиатрии, состояние Исакия, очевидно, могло бы быть квалифицировано как шизофрения.

Вообще же понятие психической нормы в средние века отсутствовало. Во всяком случае, в книжной культуре. Существовало, очевидно, два плана восприятия психических отклонений. С одной стороны, в обыденной жизни неадекватный человек подвергался насмешкам и пренебрежительному отношению как «дурачок». С другой стороны, в мистической плоскости «дурачок» рассматривался как существо особенно близкое к высшим силам, покровительствуемое ими, а значит, будучи недостойно уважения. Психически ненормальный человек парадоксальным образом оказывается достоин поклонения (именно так случилось с Исакием). Думается, что сказка «По щучьему велению» сохранила следы именно такого мировоззрения. Образ Емели изначально воплощал в себе не столько мечту о том, чтобы не прикладывая усилий получать жизненные блага, а скорее призван был задать норму отношения к «ненормальным» членам общества, показывая их особые отношения с волшебным миром.

Другой патогенный фактор, утративший актуальность в современной Европе (хотя и не в мире в целом), – это голод. Совершенствование агротехники, развитие мирового рынка привели к тому, что добыча продуктов питания для городского жителя перестала представлять какую бы то ни было трудность и свелась к посещению магазина. Нашему современнику часто приходится решать проблему переизбытка и бороться с лишним весом. Пожалуй, это обстоятельство более всего делает нас невосприимчивыми к голосу человека средневековья и даже нового времени – сытый го-

взлеледаного не разумеет. Между тем страх голода был для наших не таких уж и далеких предков одним из наиболее сильных. Средневековый человек жил в условиях постоянной угрозы голода. Это следует учитывать при анализе поступков отдельных личностей и при анализе глобальных социально-политических процессов. Насколько голод был страшнее даже военного поражения, видим мы из летописной повести (под 997 г.) «О белгородском киселе», открывающей нам один из эпизодов войны Руси с печенегами. Оказавшись в осаде, жители могли сколько угодно долго отсиживаться за городскими стенами – однако именно угроза голода заставила их вынести вечевое решение о сдаче города. В этом случае оставались хотя бы слабые шансы на выживание – голод не оставлял таких шансов: «се оуже хочемъ померети от глада, а от князя помочи нету, да лучше ли ны померети, владимы ся печененгом: да кого живять, кого ли оумертвять оуже помираем от глада, и тако светъ створиша»². Низкая урожайность была причиной того, что голод был почти обязательным следствием природных катаклизмов – засушливый или, наоборот, слишком сырой и холодный год, неожиданный весенний заморозок приводили к полному истощению запасов. Голод становился причиной народных волнений. Так, голод стал причиной восстания 1024 г., когда население Суздальской земли стало искать помощи против этой напасти у неких волхвов³. Голод был причиной многих заболеваний. Одной из самых распространенных спутниц голода была цинга, возникающая из-за отсутствия в рационе достаточного количества свежих продуктов, содержащих витамины. Долгое время цинга была подлинным народным бедствием, одним из самых распространенных массовых заболеваний⁴. Свидетельства представлений о патогенном (а совсем не положительном) влиянии голода на здоровье находим мы даже в современном русском языке. Достаточно вдуматься в следующий омонимический ряд: слово «поправиться» означает одновременно и 'перестать болеть' и 'набрать вес', так же и слово

² ПСРЛ. Т. I. Стб. 127.

³ ПСРЛ. Т. I. Стб. 147.

⁴ *Петров Б.Д.* Цинга и борьба с ней в России // Он же. Очерки истории отечественной медицины. М.: Гос. изд-во мед. лит., 1962. С. 205.

«здоровый» обозначает и 'не больной' и 'большой, толстый, высокий', «худоба» – это и 'сухощавое телосложение' и 'напасть, болезнь, беда'. Таким образом, худоба, признак голода, воспринималась как спутник болезней и низкого социального положения. Указанные представления оказали непосредственное влияние и на оценку телесной красоты. Известные по этнографическим материалам простонародные представления о «красавице» подразумевали пышные формы – свидетельство хорошего питания, а значит и материальной состоятельности.

Угрозу голода обязательно следует учитывать и при анализе социальных процессов. Так, например, рабство – вряд ли можно в полной мере осознать социально-психологические механизмы существования этой социальной группы, если не принимать во внимание голод как постоянную, дамокловым мечом висящую над человеком опасность. Сосуществование в рамках одного общества представлений о низкой социальной престижности зависимого положения и случаев поступления в закупы или самопродажи в холопы (весьма распространенных в социальной практике) может быть в полной мере понято, если принять во внимание, что альтернативой зависимости, как правило, выступал именно голод, а значит и смерть. То есть основой рабства была ограниченность возможности обеспечения пищевых потребностей некоторой части общества. Поэтому неудивительно, что после монгольского нашествия в XIII в. в обществе возрастает удельный вес зависимого населения.

Голод мог быть причиной плохого ухода за детьми. Как говорилось выше – чрезвычайная многодетность воспринималась как отрицательное явление именно из-за трудностей, которые могли возникнуть в прокорме большого количества детей. Давно уже замечено, что средний рост человека эпохи средневековья существенно ниже современного, и объясняется это, судя по всему, также разницей в качестве и количестве питания. Совершенно очевидно, что одним из существенных следствий недостатка питания была малая продолжительность жизни, причем, не только по физиологическим, но и по социальным причинам. По мнению Н.Н. Велецкой, обычай ритуального умерщвления стариков у древних славян был связан с желанием отправить «на тот свет» своих посланцев и тем

самым избежать катастрофы – голода, следствия длительных неурожаев⁵. И хотя в государственную эпоху с введением христианства обычай этот, надо полагать, вышел из обихода, ритуальные умерщвления как экстраординарные события, вызванные голодом могли возобновляться – косвенным подтверждением этому могут служить уже упомянутые события 1024 г.

И, наконец, третья угроза здоровью, угроза, которую в существенной мере удалось преодолеть с развитием цивилизации и науки, – это масштабные эпидемии инфекционных болезней, регулярно выкашивавшие население средневековой Европы. Среди наиболее распространенных называют сибирскую язву («прищъ горючий», «возуглие»), тиф («огневица»), оспа, чума – заболевания, которые в современном мире удалось ввести в рамки благодаря координации действий в масштабе мирового сообщества. Эпидемии и эпизоотии были частыми спутниками природных катаклизмов – засух, неурожаев и пр. Вспышки средневековой чумы начинались в природных очагах болезни, а распространялись во время войн с приходящими завоевателями или по путям торговых караванов⁶. Карантин и вакцинация позволили на сегодняшний день почти забыть о тех временах, когда страшные смертоносные инфекции, распространявшиеся так же легко от них воздушно-капельным путем как знакомый и сравнительно гораздо менее опасный грипп, грозили вымиранием целым городам и государствам. Эпидемии приходили неожиданно, никаких мер защиты от пагубного воздействия от них не было. Более того, непонимание природы эпидемий делало эффективную защиту практически невозможной. Хотя иногда интуитивно возникали верные решения. Так, например, известно красочное летописное описание морового поветрия в Полоцке в 1092 г. Невидимые всадники «навьи» (чужие покойники), или по версии летописца бесы, рыскали по городу и уязвляли невидимыми копьями всякого, кто выходил из дому. В страхе полочане «не смяху излазити ис хором»⁷, что, в общем-то, в сложившейся

⁵ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских языческих ритуалов. М.: София, 2003. С. 66.

⁶ Бужилова А. Аспидов яд. Болезни и быденная жизнь в Древней Руси // Родина. 2002. № 11–12. С. 123–125.

ситуации было правильно, поскольку препятствовало распространению инфекции, которая особенно быстро находит новые жертвы в местах массовых скоплений народа. Отсиживаясь дома, жители Полоцка действительно защищались от «невидимых всадников», хотя и не могли иметь представления о биологических причинах распространяющейся смерти. Скорее всего то, что дома человек оказывался защищен от действия болезнетворных бактерий воспринималось в контексте мировоззрения той эпохи как проявление защитных сил домашних духов-покровителей, как результат магической защиты оберегов, которые в обязательном порядке закладывались при постройке жилища. Эффективным способом борьбы с инфекцией считался огонь и холод, которые также наделялись в сознании магическими свойствами. В огне сжигали вещи из очагов заражения; дома, где жили умершие – выстуживались⁷. Особенно сильно подвержены воздействию инфекционных заболеваний были жители крупных городов, для которых была характерна большая скученность населения.

Таким образом, действие естественного отбора, сегодня несколько ослабленное стараниями человека, в средние века было гораздо более жестким. Выживали только самые приспособленные, те, кому удалось пережить первые годы младенчества, сохранить душевное равновесие среди многочисленных страхов, выстоять в бою, преодолеть голод, избежать губительного воздействия инфекций. И все же продолжительность жизни в Древней Руси была значительно ниже современной – человек, доживший до старости, был редкостью. Общество было гораздо более молодым, чем сейчас. Люди, дожившие до 60–70 лет были несчастным явлением среди моря молодежи.

Средневековая культура выработала свои представления о причинах заболеваний. В Древней Руси XI–XIII вв. мы видим следы двух традиций понимания патологических явлений. Для христианского мировосприятия было характерно восприятие болезней как изъязнов, изначально присущих человеческой природе. Идя вслед своей греховной натуре, человек губил и душу, и тело. Телесное здоровье, как и моральное, требовало специальных усилий, труда

⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 214–215.

⁸ Бужилова А. Аспидов яд. Болезни и обыденная жизнь в Древней Руси. С. 124.

по преодолению искушения и сознательного удержания своего жизненного пути в праведных рамках. Весьма показателен в этом отношении популярный в Древней Руси апокриф «Как сотворил Бог Адама»⁹. Согласно тексту апокрифа, изначально первочеловек был создан Богом безо всякого изъяна. Затем, однако, оставленное без присмотра неодушевленное пока тело было осквернено Сатаной, измазано нечистотами «каломъ, тиною и възгрями (соплями)». Вернувшись, Бог увидел, что творение его покрыто самой разнообразнейшей скверной. Очистив человека от грязи, Бог создал из него собаку, посадил на привязь и оставил тело уже под охраной, а сам отлучился «въ горний Иерусалимъ» за дыханием для Адама. Пришедший Дьявол, однако, не имея возможности подойти вплотную, воспользовался палкой – понаделал в сыром пока глиняном человеке дырок, «и сотвори ему въ немъ 70 недугов». За этим занятием Дьявол и был застигнут Богом. Будучи вынужден оправдываться, Дьявол нашелся и быстро придумал объяснение содеянному: если человек в своей земной жизни будет совершенен, то он и не вспомнит о Боге, а так, болея, он будет вынужден периодически обращаться к Творцу, и не забудет о нем.

Таким образом, болезни выступают напоминанием о бренности человеческого существования, напоминанием о смерти и посмертном суде. Идеальным с христианской точки зрения было бы, если болезням были бы подвержены исключительно грешники. Но реальность, понятно, не давала возможности развивать такой взгляд. Отсюда происходит двойственность христианской трактовки болезни: то как наказания грешникам, то как испытания праведникам. Такой взгляд культивировался в христианстве с первых веков его существования¹⁰. С первым случаем мы сталкиваемся особенно часто там, где речь идет о массовых эпидемиях. «Недузи человекомъ, оумертвие» – одно из наказаний, посылаемых Богом за грехи, ставится в один ряд с другими грозными предзнаменованиями: лениями огненных «хвостатых» звезд, нашествиями иноплеменни-

⁹ Сказание, как сотворил Бог Адама. Адама // БЛДР. XI–XII. СПб. 2000. Т. 2. С. 10.

¹⁰ Артаутова Ю.Е. Тревоги повседневной жизни: болезни, представления о их причинах и лечении // Средневековая Европа глазами современников и историк. Средневековый человек и его мир. М.: Интерпракс, 1995. Ч. 3. С. 19.

ков. Моральный вывод, который население должно было сделать, формулировался монахом летописцем совершенно определенно. Так, например, упомянутый рассказ об эпидемии в Полоцкой земле, в ходе которой «от Филиппова дня до мясопуста» было продано 4000 гробов, итожится в летописи следующим образом: «Се же бысь за грехы наша, яко умножишася греси наши и неправды. Се же наведе на ны Бог веля нам имети покаяние и въстыгнутися от греха и от зависти, и от прочихъ злыхъ делъ неприязнинъ»¹¹.

Кроме того, болезнь могла быть инструментом высшей силы для управления поступками исторических деятелей. Самый первый в русской истории случай такой предумышленной Богом болезни произошел с Владимиром, когда тот собирался креститься и взять в жены византийскую царевну Анну. «По Божью же устрою в се время разболеся Володимеръ очима и не видяше ничтоже и тужаше вельми и не домышляшеться, что сотворит. И посла к нему царица рькуще: «Аще хочещи избыть ти болезни сея, то въскоре крестися, аще ли то не имаши избыть недуга сего»»¹². Владимир возглашает, что он крестится и если произойдет исцеление, то убедится, что «поистине великъ Богъ будет христианскъ». Конечно, князь крестится и происходит исцеление, подвигнувшее к принятию новой веры не только его самого, но и дружину. Подобный сюжетный ход летописного повествования вполне понятен: один из образов Христа – исцелитель, приняв крещение, Владимир должен был «выздороветь», и чтобы фигуральное «выздоровление» и утверждение в жизни вечной было более осязаемым, князю-просветителю Руси нужно было и буквально исцелиться от какой-либо болезни. В «Повести временных лет» очень редко болезнь упоминается безо всякого морального вывода: под 1015 г., когда «боляше вельми, в неже болести скончася» князь Владимир Святославич, под 1074 г в рассказе о болезни и представлении Феодосия. Это понятно, поскольку названные герои являются сугубо положительными персонажами и нарушение их здоровья, повлекшее смерть не могло быть использовано для нравоучительных рассуждений.

¹¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 215.

¹² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 111.

Иногда в произведениях учительной литературы встречаются отдаленные намеки на уходящие корнями в античность следы материалистических представлений о природе человеческого нездоровья. Так в Изборнике 1073 года в качестве причины потребности человека во врачах и лекарствах указаны «злые растворы», заставляющие вспомнить теорию Галена о болезни как нарушении баланса в организме основных жидкостей. Боль же трактуется в Изборнике как сигнал нездоровья, без которого он не стал бы и лечиться «и погъбли быхомъ убо въ невести, злаго вреда не целяше»¹³

В целом христианское понимание человеческого предназначения требовало от заболевшего прежде всего терпения, покорности Божьей воле и понимания благодати всякого испытания. Представление о том, что телесное здоровье находится в тесной связи со здоровьем моральным, что хворь находит на человека как наказание за грехи, распространялось в среде интеллектуальной элиты и к XII–XIII вв. укоренилось достаточно прочно. «Лжи остерегайся, пьянства и блуда, – пишет Владимир Мономах, – от того ведь душа гибнет и тело»¹⁴. Божественного поощрения или наказания за проступки и проступки ждали уже на этом свете. Это, конечно, не вполне соответствовало христианской доктрине, обещающей награду лишь после смерти, но, тем не менее, отказаться от ожидания немедленного вознаграждения за благочестивые поступки было, видимо, выше сил средневекового человека. В летописи содержится подробный и весьма натуралистический рассказ о жестокой болезни князя Владимира Васильковича, закончившейся его смертью¹⁵. Болел князь 4 года: «Нача емоу гнити исподняя оуоустна, первого лета мало, на другое и на третье болма нача гнити». Надо сказать, что сам Владимир охарактеризован в летописи как «книжник и философ акогоже не бысь во всей земли и не по нем не боудеть»¹⁶. И реакция его на собственную болезнь в высшей степени подтверждает эту характеристику: он реагирует как человек в по-

¹³ Из Изборника 1073 года // БЛДР. XI–XII. СПб.: Наука, 2000. Т. 2. С. 138.

¹⁴ Поучение Владимира Мономаха // БЛДР. XI–XIII вв. СПб.: Наука, 1997. Т. С. 456–476.

¹⁵ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 914–918.

¹⁶ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 913.

ной мере проникнутый христианским вероучением. Пока он был еще не очень сильно болен и мог ездить на коне, он раздал в качестве милостыни огромную часть своих богатств: все золото и серебро и каменья дорогие, пояса золотые отца своего и свои, блюда серебряные и кубки золотые, «мониста великая золотая» своей бабки и матери были перелиты в гривны и разосланы по всей земле и розданы «убогим людям», у кого коня нет, или у кого кто погиб в Телебузину рать и пр. Но это не помогло – болезнь не отступила, к исходу четвертого лета зимой «нача болми немочи и опада емоу все мясо с бороды и зоубы исподнии выгниша вси и челюсть бороднаа перегни». Однако и это не сломило веру князя – он продолжал горячо молиться, говоря согласно тексту летописи: «Благодарю тя Господи Боже, благая прияхъ от Тебе в животе моемъ, то злыхъ ли не могу терпети», и выражает полную покорность Божьей воле, за что его прославляет летописец. Находя самые возвышенные эпитеты выдержке князя, летопись продолжает фиксировать развитие болезни: «и опада емоу мясо все с бороды и кость бородная перегнила бяшет, и бысь видити гортань, и не вокоуша по семь недель ничегоже, разве одиное воды и то же по скоудоу». Но даже и тогда Владимир Василькович не падает духом и продолжает славить Бога до самой смерти, давая тем самым летописцу возможность изобразить пример истинно христианского отношения к болезни.

Несколько по иному рассматривалась болезнь в язычестве и народном христианстве, являвшем собой смесь христианских и языческих представлений. Психология неискушенного в богословской премудрости жителя древнерусской волости не могла в полной мере проникнуться мыслью о том, что болезнь присуща человеческой природе изначально, и нет никаких доступных способов от нее избавиться. Проявить смирение и отказаться от попыток поправить здоровье тоже не всякому было под силу. Судя по тому, каким образом организовывалась «оборона» от болезней, принимая во внимание позднейшие этнографические данные, можно считать, что в рамках народных представлений болезни считались следствием враждебных действий внешних сверхъестественных сил, злых духов, чужих покойников («навьев»), бесов. Весьма распространены были среди

русских крестьян представления о лихорадках как о 12 дочерях Ирода или Каина, которых сатана посылает мучить людей. «Чаще всего это злые, худые, безобразные и простоволосые существа, в других случаях старые старухи, которые ходят в лаптях, с палкою, и стучат по ночам в окно клюкою: кто отзовется на их стук, к тому они пристают. Каждая из этих сестер, по выражению одной калужской знахарки (Медынск. у.) имеет «свой вкус». Одна отбивает от еды, другая гонит сон, третья сосет кровь, четвертая тянет жилы и пр. По другим, каждая из них терпит и сама то или другое страдание. Одна вечно дрожит от холода, другая постоянно мечется в жару, третья корчится от ломоты в костях и т.д. (Жиздр. у. Калужск. у.) Называются они по именам: Ломиха, Огниха, Трясовица, Желтяница, Горчиха, Бессониха и др.»¹⁷. Холера могла представляться в виде безобразной женщины, девицы, попа и пр. В Жиздринском уезде был зафиксирован случай, когда «говорили, между прочим, что холер ходит целых пять – три бабы и два мужика»¹⁸. По тем же этнографическим свидетельствам болезни могли происходить из-за вредоносных действий нечистых духов – «пострела», «недобрика», «домового» и пр., от которых можно было защититься вовремя сотворенными магическими оберегающими ритуалами (в XIX в. это уже практически повсеместно крестное знамение). Из глубочайшей древности идет представление о «порче» как причине заболеваний и смерти. Порча является, по сути, видом вредоносной магии, влияние которой на сознание людей от палеолита до наших дней отмечал С.А. Токарев¹⁹. Порча напускается сознательно на человека враждебно настроенными колдунами или просто «злыми людьми». Забывчивость в проведении оберегающих профилактических магических мероприятий («забыл перекреститься»), или чье-то злонамеренное магическое воздействие – наиболее обычные сверхъестественные объяснения потери здоровья в повседневной культуре русского крестьянства в XVIII–XIX вв. Есть основания полагать, что в более

¹⁷ Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева (избранные главы) // Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. С. 302–303; см. также: Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. М. 1994. Т. 3. С. 85–88.

¹⁸ Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина. С. 305.

¹⁹ Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 407.

раннюю эпоху механизм осмысления внезапной болезни или «нечаянной» смерти был аналогичным. Разница, быть может, заключалась лишь в том, что в эпоху раннего средневековья среди обрядов магической защиты было меньше якобы православной символики и больше изначального языческого «волхования».

Кроме того, для традиционного, языческого если не по форме, то по духу взгляда на природу болезней и методы их лечения большое значение имели разного рода приметы, ориентируясь на которые человек стремился избежать несчастья или, по крайней мере, психологически к нему подготовиться. Огромный массив примет, доступный для исследования, включает в себя как древние, дошедшие до нас в письменных источниках, так и сравнительно новые, собранные фольклористами в XIX–XX вв. Следует отметить, что приметы эти, несмотря на разделяющие их столетия, чрезвычайно схожи по логике построения и даже по общей стилистике. Исследователь древнерусского язычества Н.М. Гальковский пишет о широком распространении примет: «весьма распространены были приметы по зуду и дрожанию в разных частях тела; этому разряду примет посвящена была книга «Трепетник», кажется, носившая еще название «Волховник», – сборник суеверных примет разного рода: храм трещит (стенотреск), ухозвон, воронограй, куроклик, окомиг, огонь бучит и проч.»²⁰. Литература, подобная указанному «Трепетнику» или «Волховнику» входит в перечень книг, запрещаемых индексом. Книги эти достаточно поздние, но о древности и широкой распространенности зафиксированных там при-

можно судить по тому, что подобные же приметы встречаемы у Георгия Амартола, что дало основание Н.М. Гальковскому писать о сходстве русских и византийских верований. Для сравнения можно обратиться к работе Г.И. Попова, в которой исследуется народная медицина по материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. Среди примет, считавшихся плохим признаком для больного находим мы и воронье карканье, и несвоевременное пение петуха²¹. По мнению Г.И. Попова приметы, прогностика на-

²⁰ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. С. 272.

²¹ Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина. С. 355.

родной медицины «лишь в небольшом ряде случаев основываются на физических и физиологических признаках и почти всей тяжестью лежат на чисто суеверных основах»²². Об удельном весе рационального и иррационального в традиционной медицине можно спорить²³, но сам факт сочетания в ней двух этих компонентов как в средневековье, так и в традиционной культуре русского крестьянства нового времени не вызывает сомнения.

Медицины как научно-практической дисциплины в современном значении этого слова не существовало, как не существовала науки в целом. В Средневековой Западной Европе и на Руси уровень медицинских знаний был значительно ниже, чем в античные времена. В отличие от древнерусской, античная медицина перешла грань, отделяющую этап господства религиозно-мистических представлений обо всех процессах, связанных со здоровьем и болезнями человека, от этапа, когда после трудов Гиппократов (V - IV вв. до н. э.) возобладала рационалистическая традиция. Развитие античной медицины насчитывало не одно столетие и шло от полумифических сыновей бога врачевания Асклепия Махаона и Подалирия, до врача II в. н. э. Галена, труды которого стали главным пособием по медицине в Западной Европе в течение всего средневековья²⁴. На Руси труды античных медиков не оказали заметного влияния на культуру, хотя, как было показано выше, предполагать некоторую осведомленность в этой области все-таки можно, поскольку античное наследие в области медицины было хорошо известно в Византии. Но как известно, Русь заимствовала достижения культуры великого южного соседа очень избирательно. Конечно, некоторые «отзвуки» древней античной традиции все-таки проникли в восточнославянские земли. Не называя имя Галена, древнерусские книжники достаточно часто обращаются к идее здоро-

²² Там же. С. 353.

²³ По данным современных медицинских исследований многое из того, Г.И. Попов считал «вредным» и «хаотическим» в народной медицине на деле имеет рациональный смысл. См.: Мазилова Н.Е. Народная медицина в традиционной русской культуре // Торн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. С. 479.

²⁴ Словарь античности. М.: Эллис Лак; Прогресс, 1993. С. 119, 143, 340-341.

вья как баланса основополагающих жидкостей в организме. Примечательно, что при отсутствии медицины в домонгольский Руси XI–XIII вв. существовали, однако, врачи. Но даже если предположить, что среди многочисленных медиков, практиковавших у славян восточной Европы могли быть и греки, знакомые с трудами того же Галена, то в высокую официальную культуру и книжную традицию эти знания в полном объеме не вошли. Причина этого, скорее всего, была в том, что на Руси вообще весьма подозрительно относились к светской, языческой по происхождению составляющей византийской культуры, заимствуя лишь то, что было надежно защищено сакральным ореолом. В конечном итоге, православное мировоззрение предписывало не лечить болезнь, а с благодарностью принимать и терпеть как божественное испытание. Врачи в основном действовали на профанном уровне культуры в сфере повседневности, и ориентировались не на разработку теоретических вопросов, а на практическую помощь страждущим, для которых духовное непротивление болезни было непосильным.

Самое первое упоминание о врачах содержится в Краткой редакции «Русской правды». Причем в этом документе врач («лечец») упомянут как вполне обыденное явление: в случае нанесения телесных повреждений (кровь и синяки) преступник должен был не только оплатить «оби́ду» штрафом в размере трех гривен, но и заплатить за лечение («а летцю мзда»).

Среди массы рядовых «докторов», пользовавшихся таких вот легко покалеченных в драках мужей, выделяются врачи, которые были заметными фигурами в древнерусском обществе. Медицинское искусство считалось весьма благородным занятием – причастными ему были представительницы княжеского рода. Евпраксии Мстиславовне, вышедшей замуж за византийского императора Алексея Комнина и получившей коронационное имя Зоя, приписывают авторство трактата «Алимма» («Мази»), в котором рассматриваются вопросы физиологии и патологии, гигиены и охраны здоровья²⁵. Кроме того, это врачи, состоявшие при князьях. Об одном из них, как видно, весьма знаменитом, рассказывается в Киево-

²⁵ Кузьмин М.К. Лекции по истории русской медицины. Лекция первая. Медицина Древней Руси. М.: Первый МОЛМИ им. И.М. Сеченова, 1961. С. 23–24.

Печерском «Патерике» – это некий врач-армянин, живший в конце XI – начале XII в. Среди его пациентов некоторое время был Владимир Мономах, в то время князь Черниговский. «Патерик», в котором этот врач выступает отрицательным персонажем, дает, возможно, слишком пристрастное изображение его профессионального метода. Согласно тексту «искусность во врачевании» указанного представителя средневековой медицины заключалась в том, что он с изумительной точностью, в первый только раз увидев больного, предрекал день и час, когда тот умрет. Впрочем, из дальнейшего повествования видно, что армянин был носителем определенной «врачевней хитрости» и целил недуги какими-то «зельями»²⁶. Видимо, достаточно часто врачами в русских землях были иностранцы. Помимо упомянутого армянина известен также лекарь князя Святоши-Николая – сириец Петр²⁷. По мнению известного историка медицины Н.А. Богоявленского врачи Сирии часто бывали придворными лекарями на Руси²⁸. Из текста «Русской правды» и «Патерика» видно, что услуги врачей стоили недешево. В практике использовались препараты, приготавливаемые из минералов и растений, многие из которых привозились из дальних краев – из Индии, Персии и других стран востока²⁹. Поэтому позволить себе обращаться к профессиональным медикам могли немногие.

Альтернативой светским врачам выступали представители культа. Поскольку всякая религия призвана защищать человека от жизненных напастей, целительство было одной из важнейших функций как нового православного, так и остатков старого языческого духовенства. В Киево-Печерском «Патерике» рассказывается о больном (прокаженном), испробовавшем все возможные способы излечения, которые перечисляются с возможной степенью полноты: «много от влѣхвовъ и от врачейъ врачуемъ бываше, и от иноверных человек искаше помощи, и не получи». В такой ситуации

²⁶ И о святем и блаженнемъ Агапите, безмездномъ врачѣ. Киево-Печерский «Патерик». Слово 27. С. 398–406.

²⁷ О перподобнемъ князи Святоши Черниговскомъ. Киево-Печерский «Патерик». Слово 20. С. 376.

²⁸ Богоявленский Н.А. Индийская медицина в древнерусском врачевании. Л.: МЕДГИЗ, 1956. С. 32.

²⁹ Там же. С. 41–81.

приходит в монастырь, где и получает чудесную помощь от Алимпия-иконописца, который взял вапницу и разноцветными красками, которыми писал иконы, раскрасил лицо больного, придав прокаженному «благообразный» вид, после чего привел его в церковь и велел умыться водой, которой умываются священники, после чего спали с него струпья и он исцелился³⁰ Следовательно, заболевшие искали помощи: 1) у волхвов; 2) у врачей (светских), многие из которых (и очевидно, самые знаменитые) могли быть иноземцами; 3) у монахов (у православного духовенства вообще).

В том же «Патерике» говорится о «безмездном», не берущем платы монахе-враче Агапите. В Слове именно его медицинская деятельность противопоставлена деятельности упоминавшегося выше врача-армянина. Ему удалось справиться с недугом князя Владимира Мономаха, против которого все искусство светского коллеги оказалось бессильно. В «Патерике» специально подчеркивается, что Агапит не обладает какими бы то ни было специальными знаниями, но лечит исключительно по божественной благодати. Он ухаживал за больным, давал ему еду, которую варил для себя, и молился. Именно таким образом он целил своих собратьев по монастырю, при помощи «зелиа, еже самъ ядяше» Агапит вылечил «первого» (надо полагать боярина) князя Всеволода, и его сына Мономаха, вызвав тем самым зависть его «лечащего врача». Текст «Патерика» рисует нам картину своеобразного замешанного на профессиональной ревности «диспута» между двумя медиками – армянином и Агапитом. Тема диспута – состояние здоровья самого Агапита. Армянин и Агапит преисполнены презрения друг к другу. Армянин после расспросов высокомерно высказывается о медицинских навыках оппонента: «Не уметь сий ничтоже!» Агапит не остается в долгу и обрушивает на него лавину презрения по поводу нечестивости его армянской веры. В конечном итоге момент истины наступает, когда светский врач предрекает монаху смерть через три дня. Агапит отвечает эмоционально: «Сицева ли суть твоего врачевания образи: смерть ми поведаа, а помощи ми не можеш! Аще еси худогъ (если уж такой искус-

³⁰ О преподобном Спиридоне проскурнице и о Алимпии иконнице. Киево-Печерский «Патерик». Слово 34. С. 460.

ник), то дай же ми живот; аже ли симь не владееш, то почто укоряеши мя, осуждаа въ 3-й день умерети ми? Мне же известил есть Господь въ 3-й месяц умерети». Жизнь (а точнее, смерть) рассудила медиков – Агапит действительно умер так, как сам напрогнозировал – через три месяца, а не через три дня. Армянин вынужден был признать свое поражение и постригся в монахи. В «Повести временных лет» рассказ о монахах Киево-Печерского монастыря начинается с описания подвига «презвутера Демьяна», который лечил приносимых к нему больных детей молитвой и помазанием масла³¹.

Однако и монах мог оказаться слишком высокой инстанцией для обращения простого человека за помощью (мы видели, что среди пациентов «безмездного» Агапита – в основном его монастырская братия, бояре и князья). Пенитенциалии показывают, что и несколько веков спустя после принятия христианства народ продолжал обращаться за помощью к волхвам. Причем, судя по перечням покаянных вопросов, к представителям побежденного язычества обращаются, как правило, женщины, и сами адепты древних верований, судя по тем же пенитенциалиям – женщины («бабы богомерзкия»)³². Это понятно, поскольку женщинам приходилось заботиться не только о своем самочувствии, но и о здоровье ребенка. В «Вопрошании Кирика» встречается упоминание о том, что женщины носили детей к «варяжскому попу» на молитву за что им полагалось шесть недель епитимьи³³. Следует обратить внимание, что женщины ходили не сами молиться, и не водили молиться в чужую церковь потомство. Они именно *носили* детей на *молитву попу*. Значит, дети были еще в младенческом возрасте, а католический священник должен был совершить над младенцем некий обряд, который в глазах еще совершенно по язычески мыслящей родительницы должен был безо всякого душевного приятия догматов римского христианства упasti его от каких-то на-

³¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 189.

³² Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории. Т. 3. Приложения. Одесса: Типо-литография одесского военного округа, 1894. С. 162.

³³ Се исть въпрошание Кюриково, неже въпраша иепископа ноугородьского Нифонта и инех. Стб. 60.

пастей. Знахарки и ворожеи, к которым обращались за излечением пользовали при помощи «наузов» – амулетов, заговоров и пригираний³⁴, судить о которых мы можем как из более или менее древних письменных и археологических источников, так и из этнографических материалов, собранных в XIX–XX вв. Нет ничего удивительного в том, что на Руси и в XIII–XIV вв. сохраняются пережитки языческих воззрений на способы излечения больных. Даже в Западной Европе, где христианская культура была более древней, чем на православном славянском востоке, на закате высокого Средневековья, в XII в. Вормсский архиепископ Бурхард с возмущением описывал сохранившиеся среди немецких крестьян совершенно языческие по форме и духу погребальные обычаи, призванные сохранить здоровье родственников умершего³⁵.

Как могло твориться целебное волхование на Руси видим мы в агнографическом сочинении XIV в. «Повести о Петре и Февроньи Муромских». Святая Февронья предстает нам в начале повести в образе древней «волховы», «премудрой девицы». Она берет «сосудец мал», зачерпывает им «кисляжди своя» (хлебной закваски), и, *дунув*, дает разболевшемуся после поединка со змеем князю Петру Этой «мазью» Петр должен намазать в натопленной бане все свои струпья и язвы. Князь выздоравливает³⁶. Вряд ли стоит понимать этот сюжет столь же исключительно рационалистически как это делал в своих лекциях по истории древнерусской медицины М.К. Кузьмин, сделавший из указанного пассажа такой вывод: «из текста следует, что в Древней Руси умели лечить заболевания кожи «закваской» (тесто), которая содержит витамины»³⁷. Возможно, полезные вещества в закваске действительно есть, но сами действующие лица этой истории воспринимают это

³⁴ Чаев Н.С. Просвещение // История культуры Древней Руси. Домонгольский период. В 2-х т. / Под общей ред. акад. Б.Д. Грекова и проф. М.И. Артамонова. Т. II. Общественный строй и духовная культура / Под ред. Н.Н. Воронина и М.К. Каргер. М.–Л.: Издательство АН СССР, 1951. С. 240.

³⁵ Арнаутова Ю.Е. Тревоги повседневной жизни: болезни, представления о их причинах и лечении. С. 105–106.

³⁶ Повесть о Петре и Февронии Муромских // Русская бытовая повесть. М.: Советская Россия, 1991. С. 113–114.

³⁷ Кузьмин М.К. Лекции по истории русской медицины. Лекция первая. Медицина Древней Руси. С. 26.

лекарство, прежде всего как колдовское зелье (иначе не было бы никакой нужды дуть на него). Действия Февроньи носят магический характер. Притом, в них нет ровным счетом ничего православного. Впрочем, провести четкую границу между христианскими и языческими методами врачевания практически невозможно. Поскольку базируются они на одних и тех же формах мировосприятия, особенности которого были очерчены А.Я. Гуревичем: «Хорошо известно, что человек средневековья не воспринимал природу как инертный неодушевленный объект: жизнь и смерть, здоровье и болезни, урожай и недород, погода, мир растительный и животный – в его глазах, все управляется некими таинственными магическими силами, от которых зависит благополучие людей. С этими пронизывающими вселенную силами необходимо считаться, но вместе с тем на них можно оказывать воздействие, опять-таки по преимуществу магическое»³⁸.

В качестве магических заклинаний воспринимались и действия языческих волхвов и таинства православных священников. Именно поэтому конкуренция между ними была столь ожесточенной. Колдовские действия живущей в лесу Февроньи не отличаются по сути от чудесных манипуляций киевского монаха-иконописца Алимпия. Языческие «наузы» перевоплотились в амулеты-змеевики с христианской символикой, а древние орнаментальные обереги, которыми украшались двери и окна домов, «открытые вовне» края одежды³⁹ нашли продолжение в обычае защищать те же уязвимые со стороны злонамеренных потусторонних сил места образками и ладанками.

Следует отметить, что даже с рационалистической точки зрения магические действия волхвов или православного духовенства отнюдь не были бессмысленными. Из русской и западной истории широко известны случаи «чудесного излечения», в правдивости которых трудно сомневаться просто потому, что заблуждение, не имеющее хотя бы эпизодического подкрепления не имело шансов на

³⁸ Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. С. 281.

³⁹ Михайлова И. Б. Борьба со злыднями // Родина. 2000. № 3.; Богоявленский Н. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. Источники для изучения истории русской медицины. М. 1960. С. 211–213, 215

тысячелетнее существование. Исследователи западного средневековья отмечают, что «средневековое общество относится к так называемым обществам «с малым коэффициентом обеспеченности», где многие заболевания имели психосоматический характер, а поэтому их лечение не требует специального медикаментозного или оперативного вмешательства. Общего состояния возбудимости, предрасположенности к внушению и самовнушению, характерных для средневекового человека, с одной стороны, и горячей веры в возможность исцеления, эмоционального шока от сознания близости святого-чудотворца или от прикосновения к предметам, считающимся целительными, с другой – порою бывает уже достаточно, чтобы паралитик вновь начал двигаться, или нормализовалась бы работа внутренних органов»⁴⁰. Очевидно те же психологические механизмы срабатывали, когда древнерусское население обращалось за помощью к представителям того духовенства, которому больше доверяло. Целительные молитвы православных священников и монахов, заговоры и камлания волхвов и кудесников производили завораживающее, гипнотическое действие, давая толчок к выздоровлению. Подобного рода целительное воздействие известно из этнографических материалов. Так, например, лечение боли в пояснице, так называемой «утины», удивлявшее рационалистически мыслящих собирателей народных обычаев. Больного клали с обнаженной поясницей животом вниз на порог. Около него становился знахарь с топором в руке и «свидетель». Первый замахивался топором и прикасался острием к пояснице больного, второй спрашивал: «что ты делаешь?». Знахарю необходимо было отвечать: «утин рублю». Иногда на спине больного, подложив несколько щепочек, перерубали тоненькие прутьи. Известны разные варианты описанного обряда, который был весьма распространен в России в XIX в. Профессор П. Страхов, назвавший этот способ лечения «диковинным и грубым», констатировал, однако, что сам видел «нескольких простолюдинов и даже благородных особ» излечившихся указанным образом от болезни «скоро и совершенно». П. Страхов видел причину терапевтического эффекта обряда в действии общих сил «природы

⁴⁰ Арнаутова Ю.Е. Тревоги повседневной жизни: болезни, представления о их причинах и лечении. С. 113–114.

матери», которые проявляются «закутанными здесь в какую-то необыкновенную оболочку, пока еще не раскрытую надлежащим разумным путем»⁴¹ Можно думать, что психологический эффект от манипуляций топором над обнаженной поясницей и заговоров был не последним в комплексе факторов выздоровления. Подобным образом могли действовать любые и самые нелепые на взгляд современного человека ритуальные процедуры.

Помимо психологического воздействия, средства, которые «прописывались» в ходе магического лечения могли оказывать реальное химическое, физиологическое, независимое от сознания действие. Более того, можно предполагать, что в основе подавляющего большинства колдовских зелий лежит какое-либо объективно излечивающее или, по крайней мере, облегчающее страдание средство. Это понятно, но следует иметь в виду, что часто логика магического сознания создает взаимосвязи, далекие от тех, которыми руководствуется современный человек. Одна из главных особенностей этой логики – перенесение свойств предмета с него самого на его символ. Так, например, дезинфицирующее свойство пламени породило монгольский очистительный (в магическом смысле) ритуал прохода между двух огней, известный по «Повести об убиении в Орду князя Михаила Черниговского». Вряд ли в данном случае можно говорить о реальной дезинфекции, но в основе этого обряда – несомненно, вполне физическое явление. Таким же образом могло складываться представление о сверхъестественных качествах камней и трав, использовавшихся в качестве амулетов и оберегов. Информация о целительной функции камней содержалась в переводных сочинениях (например, Епифания Кипрского «О камнях»). Навыки лечения травами в домонгольской Руси существовали в фольклорной традиции. Специальные сочинения на эту тему, травники и лечебники, появились на Руси позже⁴² Но и после появления специальных книг, народная медицина продолжала существовать и существует по

⁴¹ *Страхов П.* О русских престо народных парных банях // Московский врачебный журнал. М., 1856. С. 11–14, цит. по *Торэн М.Д.* Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. С. 24.

⁴² *Райнов Т.* Наука в России XI–XVII веков. Очерки по истории до научных и естественно-научных воззрений на природу. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1940. Ч. 1. С. 126–127; *Чаяев Н.С.* Просвещение. С. 239.

сей день. Следует обратить особое внимание, что и в позднейшие времена лечение травами в контексте народной культуры не превратилось в «фитотерапию», а продолжало оставаться смесью рационалистических и магических средств. Подтверждением этому могут служить многочисленные заговоры, составлявшие неотъемлемую часть врачевания. «Как земляника засыхает и завядает, так чтобы у (называлось имя больного) зубы замирали и занемели, по сей день, по сей час»⁴³ – пример заговора против зубной боли, построенного по обыкновенной логике такого рода словесных формул.

Столь же двойственную природу имеет обычай совершать целительные процедуры в бане. С одной стороны – баня удобна для этого в силу рационалистических причин: прогревание в банном пару играет роль физиопроцедуры, в бане легче поддерживать чистоту, промывать раны и язвы и пр. С другой, баня – особое место в системе усадебных построек человека Древней Руси. Место, являвшееся в представлении не книжного населения средоточием языческих сил, не до конца истребленных официальной церковью. Древнейшее описание бани встречается в «Повести временных лет». Оно хрестоматийно известно – бытовой уклад парящихся в бане новгородцев описан как бы со стороны – глазами удивленного «путешествующего иностранца» – апостола Андрея⁴⁴. Более того, упоминание мытья есть в самом древнем памятнике русской письменности – в договоре с греками 907 г. Русские послы выговорили себе право вдоволь мыться в банях Константинополя: «да творят им мовь елико хотят»⁴⁵. Вообще банная культура ромейской державы находилась на очень высоком уровне. Общественные бани античной эпохи – термы – представляли собой величественные сооружения из мрамора сложной архитектурной композиции. Посещение бань было общепринятой нормой повседневного поведения, помимо гигиенической они выполняли функцию места общения, клуба. В эпоху средневековья отношение к баням несколько меняется, христианские аскеты осуждают мытье как излишнее внимание к телу, однако бани продолжают функционировать в част

⁴³ Скорыходов Л. Я. Краткий очерк истории русской медицины. Л., 1926. С. 17.

⁴⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 8.

⁴⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 31.

ных усадьбах, а с IX в. возобновляется строительство общественных бань⁴⁶ Очевидно, именно в такие роскошные бани и стремились попасть княжеские дружинники и купцы. Вместе с тем следует отметить, что восточнославянские банные обычаи несколько не похожи на те, что русский путешественник мог увидеть в Константинополе. Это был тот случай, когда две культурные традиции развивались параллельно, не смешиваясь, и не оказывая друг на друга никакого влияния. Бани на Руси как то было отмечено еще в «путевых заметках апостола Андрея» (ПВЛ), деревянные, топились, вероятно, чаще всего по-черному, в банном обиходе активно использовался веник, которого не знала ни одна другая, в том числе и византийская традиция.

Реальную физиологическую ценность бани трудно переоценить. В целом банные процедуры могут быть отнесены к тем формам древней и традиционной медицины, терапевтическая ценность которых в полной мере подтверждается и медициной современной. По мнению историка медицины Б.Д. Петрова, паровая баня, о существовании которой в России известно с самых древних времен, «была чрезвычайно широко распространена, играла большую роль в народной жизни и может быть поставлена на первое место среди средств для поддержания и укрепления здоровья»⁴⁷

Среди рекомендаций по поддержанию здоровья, которые находим мы в древнерусской книжности немало таких, которые показались бы в большей или меньшей степени оправданными и в наше время. Прежде всего, это призывы к умеренности во всем: в еде, питье, сне, сексе, амбициях и пр. Мыслилось, что умеренность позволяет сохранить в чистоте душу, а значит по логике мировоззрения эпохи, о которой говорилось выше, и тело. В обществе частого голода совет не объедаться мог быть актуален далеко не для всех, но основная масса городского населения, имевшая возможность и желание слушать проповеди книжных пастырей в домонгольские времена все-таки была достаточно состоятельна, и призывы к умеренности в ее адрес были, надо полагать, вполне актуальны.

⁴⁶ Поляковская М.А. Чекалова А.А. Византия: быт и нравы. С. 65, 122–123.

⁴⁷ Петров Б.Д. Народная гигиена // Он же. Очерки истории отечественной медицины. М.: Гос. изд-во мед. лит., 1962. С. 145.

Весьма показательно в этом отношении «Поучение Моисея о безвременнемъ пиянстве»⁴⁸, речь в котором идет не только и не столько о пьянстве, сколько об умеренности вообще. Моисей излагает концепцию причины заболеваний, близкую античным воззрениям. Согласно «Поучению» «Недугъ всь ражается въ телеси чловечи, въ кручине. Кручина же съядется от излишнаго пития и едения, и спанья, и женоложия, иже без време и без меры». Можно было бы подумать, что слово «кручина» может обозначать «печаль», но из дальнейшего повествования видно, что в данном случае имеются в виду именно какие-то телесные жидкости, как то принято было считать у античных медиков, поскольку сказано, что «кручин» в человеке три: желта, зелена и черна. В древнерусском языке данной эпохи «кручина» – это не ‘печаль’, а ‘желчь’ и ‘внутренние болезненные переживания в области живота’⁴⁹. От желтой кручины бывает «огненная болезнь» (горячка), от зеленой «зимняя болезнь» (лихорадка), а от черной – смерть, «рекше души исходъ». Значит необходимо контролировать свои желания. Вообще «всякое похотение» вложил в человека Бог, но всякому желанию положена мера. Если не соблюдать эту меру, «то грехъ будетъ въ души, а недугъ в телеси». Специально оговаривается, что недуги не сотворены Богом. Однако в данном тексте о вине дьявола в отличие от рассмотренного выше апокрифа о сотворении Адама ничего не говорится – единственным виновником болезней является сам человек, забывший о мере и сотворивший тем самым себе недуг, осудивший себя на муку. Предлагается придерживаться следующего правила: «похотению время, а на излишнее похотение меру налагати, узду воздержания; аще будетъ похотение будетъ, то твори, его же хочещи, нъ в меру, а не без меры». Как видим, установка дана весьма либеральная, что свидетельствует о стремлении проповедника достичь взаимопонимания с паствой и не вызвать излишней строгостью отторжения. Задача поставлена достаточно реальная: человек согласно идее Моисея оказывается сам кузнецом своего здоровья. Духовное и телесное благополучие оказыва-

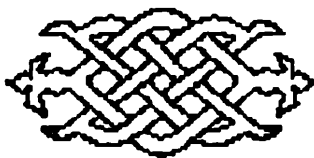
⁴⁸ Поучение Моисея о безвременнемъ пиянстве // БЛДР. XII век. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 284.

⁴⁹ Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. С. 100.

ются взаимосвязаны и вполне достижимы. Такой взгляд вполне характерен для древнерусской проповеднической культуры. Изложенную идею Моисей закрепляет красочными примерами животных (коня и пса), которые и больше человека и быстрее, но никогда не будут есть и пить «чересь сыть», даже если бы их принуждали к этому.

Вообще диета и умеренность в еде один из наиболее распространенных советов поддержания здоровья в древнерусской литературе. Особое внимание на пищу советует обратить Изборник 1073 года: в марте сладко ешь и пей, в апреле репы не ешь, в мае поросят не ешь и т.д.⁵⁰ Примечателен диалог между постригшимся в монахи князем Святошей и его лекарем сирийцем Петром. Петр сокрушается, что князь возложил на себя непосильные труды и воздержание, высказывает опасение, что из-за непривычной грубой и скудной пищи его бывший пациент может заболеть. Князь после общих рассуждений о методах обуздания страстей замечает, что ограничение в еде – одно из частых врачебных требований самого Петра: «И ты убо, егда врачуеши, не гнушати ли ся велиши брашен?».⁵¹

Простонародные фольклорные рекомендации и средства поддержания здоровья той далекой эпохи в аутентичных источниках практически недоступны, но есть возможность представить их себе по более поздним письменным и этнографическим источникам.



⁵⁰ Чаев Н.С. Просвещение. С. 239.

⁵¹ О преподобном князи Святоши Черниговском. Киево-Печерский «Патерик». Слово 20. С. 378.



Очерк четвертый

ПУТИ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ ПОСЛЕ МОНГОЛЬСКОГО НАШЕСТВИЯ

Александр Невский перед лицом «Суда Истории»¹

Неизбежность моральных оценок в исторической науке совершенно бесспорна: *historia est magistra vitae*, оценивая прошлое, каждое поколение определяет свой дальнейший путь. Однако «суд истории» бывает справедливым далеко не всегда, а роль «судей» порой оказывается для историков поистине «дьявольским соблазном».

Весьма показательна в этом отношении дискуссия, развернувшаяся последнее время вокруг истории жизни и деяний князя Александра Невского. Судьба образа этого князя в отечественной культурной традиции была в общем-то счастливой: на протяжении столетий князь был почитаем церковью как благоверный святой, та же традиция позитивного взгляда на него установилась и среди историков. В характерном возвышенном тоне писал об Александре Н.М. Карамзин, весьма достойно предстал князь в «Истории» С.М. Соловьева, и даже скептик Н.И. Костомаров, оценки которого часто носят весьма язвительный характер, для Александра сделал исключение и писал о нем почти в карамзинском духе.

¹ С небольшими изменениями опубликовано в журнале «Родина» (2003. № 12) под названием «Сквозь темное стекло. Князь Александр Невский перед «судом истории»». Ответ на данное критическое эссе см. там же: *Данилевский И.Н.* Призрак желательной истории. Суды, прошлое и наши современники // Родина. 2003. № 12. С. 88–90.

Благодаря усилиям церкви, а потом уже на новом этапе, и пропагандистской системы советского государства, образ князя Александра Невского вышел за пределы сугубо исторического текста и стал символом, частью национально-государственного мифа, составляющего необходимую основу социальной психологии любого общества. Новгородский князь был и гордостью и примером. Не утратил князь своего ореола даже тогда, когда Л. Н. Гумилев сделал его одним из авторов «союза» между Русью и Золотой Ордой.

Но вот в последнее время обозначилась и другая точка зрения. Посмотрев на «солнце земли суздальской» сквозь «темное стекло» московский историк И. Н. Данилевский обнаружил на нем массу самых безобразных пятен. Оказалось, что святой благоверный князь все это время пользовался уважением совершенно незаслуженно. Вот тут и пробил час пресловутого «Исторического Суда» как над самим древним князем, так и над авторами (начиная с древнерусских книжников, и заканчивая учеными XX в.), создавшими ему славу защитника Русской земли.

Оказалось, что Невская битва и Ледовое побоище – это совершенно проходные сражения, в которых погибло не так уж много народу. Пользуясь числом погибших как прямым показателем исторического значения военных мероприятий, историк приходит к выводу, что реальное влияние их на политический процесс было невелико. Литовскому князю Миндовгу удалось перебить больше немцев, значит митрополиту Кириллу, видимо, нужно было прославлять его. Что же касается отношений с Ордой, то здесь Александр выглядит практически прямым предшественником генерала Власова (только более успешным) – именно его стараниями ордынское «ярмо на шею русскому народу было водружено»².

Не будем касаться здесь фактической стороны концепции И. Н. Данилевского, вариант иного взгляда на его материал дан в книге А. А. Горского³. Обратимся к идейной стороне этой позиции, тем более, что для самого автора она, несомненно, очень важна.

² Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.) Курс лекций. М.: Аспект-Пресс, 2001. С. 215.

³ Горский А. А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского средневековья: Очерки. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 39–76.

Прежде всего, нельзя согласиться с И.Н. Данилевским в том, что мифологизация, а значит и идеализация образа князя, начатая еще его современниками есть прямая неправда и даже «цинизм». Значение исторических событий не возникает само по себе – это функция общественного сознания, то, что называется «общественный резонанс». Численность участников не может иметь здесь решающего значения. Куликовская битва не привела непосредственно к свержению ордынского ига, однако значение в книге почему-то сомнению не подвергается. Не имеет также значения, продолжались ли в дальнейшем боевые действия: значительная победа далеко не всегда бывает окончательной (Бородино, битва под Москвой, Сталинградская битва). Значимо совершенно другое. Если в древнерусской книжности, а затем и в трудах историков было сформировано отношение к деяниям князя как к примеру личной храбрости и героизма – именно *значение* этих сражений не может быть подвергнуто сомнению.

Фильм Эйзенштейна, как ни покажется это парадоксальным – тоже показатель высокой значимости побед Александра Невского для истории России. И.Н. Данилевский почему-то отказывается учитывать, что миф – не ложь, а особого рода реальность⁴. Противопоставление идеального образа «исторической реальности» с научной точки зрения выглядит вполне бессмысленным, а с идейной – неконструктивным. Народная память должна иметь *своих* идеальных героев, достойных предков, которыми можно гордиться. Они служат необходимым витамином становления национальной гордости и самоуважения. Возможно, с точки зрения И.Н. Данилевского (иногда убедительной, иногда совершенно небесспорной) Александр Невский не подходит на эту роль, но объективно он таковым являлся на протяжении столетий – с этим вряд ли можно что-то поделать. И образ этот содержал в себе отнюдь не идеалы расчетливого политиканства (даже если предположить, что «реальный» князь был «коллорационистом»), а образец мужества, безрассудной отваги, полководческого таланта и благородства.

⁴ Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Он же. Философия. Мифология. Культура. М.: Издательство политической литературы, 1991. С. 23–25.

Мифологемы нуждаются в изучении, а не в эмоциональном «развенчании», которое в работе И.Н. Данилевского кажется порой нарочито эпатирующим. В высшей степени интересные текстологические изыскания исследователя заслуживают всяческого уважения. Однако обличительный соус, которым он их приправляет, надо полагать, для привлечения читательского интереса, порождает контраргументы в том же духе: нет, конечно, ничего веселее, чем поведать внуку, каким оказывается негодяем был его дед, что орден, ставший наградой многим самоотверженным людям назван в честь предателя, но не есть ли это цинизм еще больший, чем стремление авторов «Очерков по истории СССР» скрыть темные (с позиции нашего времени!) дела князя.

Даже если представить, что исследователю доподлинно и бесспорно известны все тонкости событий семисотлетней давности, что он сверхъестественным образом мог присутствовать при том как князь Александр, «топя в крови „безнадежное“ сопротивление Орде, договаривался с Батыем о походе на Русь воеводы Неврюя, что мог самолично видеть, как именно местные ижорские племена (а совсем и не ангел Господень, как казалось автору жития) перебили большую часть шведского десанта на Неве, даже и в этом случае, от добросовестного «прокурора» требуется большая деликатность в выстраивании обвинений против безответного теперь человека. Исторические деятели тоже имеют право на презумпцию невиновности. Древний символ – на бережное обращение.

Планка требований историка к князю поднята на недостижимую высоту. По мнению И.Н. Данилевского, иначе как гибелью в *безнадежной* битве князь не мог обеспечить себе уважение потомков. Думается, подобного рода требования уместны лишь в устах тех, кто сам платил столь высокую цену за победу, а стало быть право на них не имеет никто из живущих. Кроме того, следует заметить, что сопротивление могущественному внешнему противнику для князя – не только проблема индивидуального выбора, а еще и вопрос ответственности перед вверившим ему власть населением города. Если шансы на победу невелики – он не имеет права рисковать жизнями и судьбами людей. Почему, собственно, предосудительно, что Александр не захотел, чтобы Новгород по-

полнил список сожженных Батыем русских городов, которые были ничем не слабее Новгорода и Пскова? И.Н. Данилевский присоединяется к шапкозакидательскому настроению простых новгородцев. Князю, профессионалу войны и политики, расстановка сил была видна лучше: большинство русских городов *уже* лежало в руинах, попытка сопротивления действительно была *безнадежной*. Личную храбрость князя вряд ли стоит подвергать сомнению: вне зависимости от величины «всемирно-исторического значения» военные походы, устраиваемые им, носили, как правило, весьма рискованный характер. Кинуться на шведский десант с небольшой дружиной мог только смелый человек.

Александр едет в Орду, «дабы отмолити людии от беды»⁵ и освободить русских от обязанности посылать свои полки для участия в татарских походах. Поездка заканчивается для него смертью. Конечно, попытка решить дело миром не столь эффектна как самоотверженная кончина в лихой сече. Действительно, с позиции сурового ригоризма восточная политика Александра Невского не так впечатляет как гибель Михаила Черниговского, но направление было выбрано верно. Было положено начало трудному, но единственно плодотворному пути постепенного преодоления дистанции, отделявшей победителей от побежденных, пути мирного урегулирования и постепенного единения культурных традиций. Чтобы победить татар, Руси самой необходимо было стать до некоторой степени «татарской».

Впрочем, ведь и князь Михаил Черниговский погиб не потому, что пытался оказать сопротивление очевидно превосходящей силе ордынского царя. Политическое господство и даже сам царский статус монгольского владыки не подвергается сомнению в «Сказании об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Федора». Михаил согласен поклониться хану, он говорит: «Тобе, цесарю, кланяюся понеже Богъ поручил ти есть царство света сего»⁶ Михаил, однако, отказывается пройти сквозь ритуальный огонь и поклониться солнцу и идолам: другими словами он отка-

⁵ Житие Александра Невского // БЛДР. XIII в. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 368.

⁶ Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Федора // БЛДР. Т. 5. XIII в. СПб.: Наука, 1997. С. 160.

вается исполнить *обычаи* завоевателей. Готовность признать политическую зависимость, не поступаясь культурной самостоятельностью (здесь следует вспомнить этимологическую близость слов «культура» и «культ») оказывается недостаточной – князь гибнет. «Сказание» по сути, показывает, как жестко было сломлено все то, что не давало Руси проявить должную гибкость и открытость в сложной ситуации для проведения нежеланного, вынужденного, но неизбежного, и в чем-то даже и полезного культурного синтеза. По счастью, слом не стал смертельным. Русская культура, на время согнувшись в «почтительном поклоне» перед завоевателями, не сломалась, получив тем самым возможность дальнейшего развития. Логика жизни привела к тому, что будущее осталось за теми «многими князьями и боярами» упомянутыми в самом начале того же «Сказания», которые «идяху сквозь огонь и покланяху солнцу и кусту и идолом славы ради света сего»⁷ Вывод, быть может, не очень «благороден», но вряд ли мы имеем моральное право осуждать те многочисленные поколения наших не погибших в войнах предков, прямыми потомками которых мы являемся. Эти поколения спасли не только свои (и будущие наши) жизни, но и живую культурную традицию, которую наследуем мы и все человечество.

Формирование многонациональной Российской государственности: синтез культурных традиций

Время образования единого русского государства стало и временем начала образования русского этноса. Ушла в прошлое домонгольская система национально-государственных отношений. Древнерусская этнополитическая общность, одним из основных связующих элементов которой служило пусть непрочное, но в своей непрочности стабильное единство русских земель, объединенных родом Рюриковичей и церковной организацией, после разрушения этих скреп пришла в движение. Процессы эти привели в конечном итоге к рождению новой общности, связанной с древнерусской народностью

⁷ Там же. С. 156.

генетически, но отличной от нее по целому ряду существенных признаков. После монгольского нашествия переместился центр русской истории: из регионов, пронизанных оживленными торговыми путями, связанных тысячами нитей с узловыми точками европейской цивилизации, из «открытого всем ветрам» юга, ядро национального и государственного развития сместилось в далекий Залесский край, бывшую культурную периферию, которая теперь, в условиях внешней опасности и внутреннего настроения оказалась более подходящей средой для самосохранения этноса. Положение «на отшибе», ставшее причиной некоторой культурной и политической отсталости Северо-восточной Руси в XI–XIII вв., в новых условиях обернулось для нее огромным плюсом: будучи менее открыт культурным влияниям, Залесский край оказался и в меньшей степени подвержен случайным набегам кочевников.

Процесс политического «собираания» земель, объединения части восточнославянских территорий под властью Москвы, оказал основополагающее влияние на протекание этногенетических процессов. Подобно тому как это было в начальную эпоху Руси, политические отношения сыграли главную роль в отделении восточного славянства от остальной славянской массы и образованию древнерусской этнической общности, точно так же, уже на новом этапе, границы будущего народа во многом оказались очерчены пределами распространения власти московского князя. Во всяком случае, векторы политического развития очень часто оказывались направлены в ту же сторону, что и векторы культурного взаимодействия (причем, вопрос о том, что же было в данном случае первично, остается спорным и требует особого рассмотрения).

Территориально расширяясь, политическое влияние далеко не всегда следует теми путями, которые предначертаны ему внутренними интенциями развития этнических процессов: под рукой Москвы оказались собраны народы, которым, по крайней мере, в силу устойчивых качеств самосознания, казалось бы, противопоказано соединяться в рамках одной цивилизационной общности: славяне, финно-угры и тюрки, христиане и мусульмане, язычники – все они оказались заключены в пределы одного государства, а значит неизбежность поиска путей культурного синтеза в той или иной форме оказалась предreshена.

Впрочем, Русь изначально имела немалый опыт соединения в целое совершенно различных культурных традиций. Символично, что уже у истоков Руси, в момент легендарного приглашения Рюрика, в единой связке выступали наряду со славянскими и финно-угорские племена России и в дальнейшем не раз приходилось переживать необыкновенные превращения социальной психологии, в результате которых самые дальние «чужие», ни при каких условиях немыслимые, казалось, как нечто близкое, вдруг оказывались усвоены (у-свой-ены), размещены среди «своих», вписаны в систему мировосприятия по «эту» сторону черты, отделяющей мир чуждый, страшный, нечеловеческий от мира правильного, дружелюбного, «нашего».

Вряд ли мы ошибемся, если скажем, что на новом историческом этапе процесс культурного взаимодействия с другими народами для Руси должен был протекать более напряженно, чем в предшествующий период. Во-первых, Русь имела за плечами несколько столетий развития, оформившуюся традицию, которая уже в силу своего возраста не могла быть столь же гибкой как в начальный период формирования, когда страна стояла перед выбором и могла (если верить «Повести временных лет») с одинаковой легкостью пойти по совершенно разным путям развития: образно говоря, если Владимир I Святославич в качестве равноправных рассматривал возможности принятия Русью и ислама, и иудаизма и православия: демонстрируя тем самым готовность к свободной культурной трансформации, то для Дмитрия Донского все было уже гораздо менее просто. Инерция национальных традиций уже представляла достаточно существенную силу, не считаться с которой было невозможно. Более отчетливым и устойчивым стало национальное самосознание. По наблюдениям Б.Н. Флори в русском обществе «сошло на нет понятие «Русь» (в узком смысле), и области, лежавшие за пределами Среднего Поднепровья, гораздо чаще и последовательнее, чем ранее, стали отождествлять себя с «Русью». Таким образом, во всем восточнославянском ареале в XIII усилилось чувство принадлежности к особой древнерусской народности»¹. С XIV–XV вв. получает распространение отождествл

¹ Флоря Б.Н. Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII–XV веках. К вопросу о зарождении восточнославянских народностей // Этническое самосознание славян в XV столетии. М.: Наука, 1995. С. 34.

ние восточнославянских территорий в рамках своей общности (великое княжество Московское, Великое княжество Литовское) со «всей Русской землей» и «великим княжением»². То есть этноним и политоним «Русь» был осмыслен как воплощение престижной культурной традиции, сродство с которой хотелось подчеркнуть всем государствам, возникшим на восточнославянской территории. Традиция же, будучи воспринята как своя и сакральная, предопределяла направление дальнейшего развития, задавала определенные ориентиры, отклониться от которых было уже сложно (сложно, например, принять ислам, когда традиция как основополагающий стержень мировоззрения диктует православие).

Во-вторых, монголо-татарское нашествие и включение Руси в орбиту политического влияния государства чингизидов сделало гораздо более плотными и болезненными контакты с миром монголов и тюрков-кочевников. Позиция превосходства, периодически подкрепляемая военными успехами, которую удавалось удерживать Русской культуре относительно культуры степной в домонгольский период была надломлена. Это лишило русскую цивилизацию известной доли активности в восприятии инокультурных веяний, идущих с востока. Будучи поставлена в жесткие условия политической зависимости, Русь, сама того не замечая, становилась подчас ведомой, что особенно сильно проявилось в сфере политического сознания и государственного строительства: политическая система монгольской державы оказалась одним из доминирующих образцов для развития отношений власти и подчинения на Руси. Результатом этого стало кардинальное изменение самого духа политической культуры: вечевые начала всеобщей ответственности и заинтересованности населения государственными проблемами, когда государство воспринимается как «общее дело», сменяется отношением к государству как внешней силе, обожествляемой и вызывающей потребность сопротивляться.

Третьим весьма существенным обстоятельством следует считать то, что Византийская империя, на протяжении столетий служившая для Руси цивилизационным ориентиром и источником получения ценных новаций в XV в. пала под ударами турков. Русь

² Там же.

зылишилась живого культурного образца. Тем не менее, Византия, уже исчезнувшая с политической карты, не перестала оказывать влияние на русскую культуру. Образ ее, тщательно сохраняемый русской национальной элитой, еще очень долго продолжал оставаться значимым. Как «свет погасшей звезды» наследие империи и в дальнейшем продолжало занимать весомое место в русском общественном сознании. Образ Византии после Византии – это уже плод русской культуры, явление совершенно новое, проявление активного творческого начала, когда культура, опираясь на традицию, сама производит значимые образцы для развития. Красноречивым символом отношения Московской Руси к византийскому наследию может служить «шапка Мономаха», которая почиталась на Руси древним венцом византийских императоров, а в реальности представляет собой конструкцию из разновременных византийских и восточных деталей, приобретенных по предположению Н.В. Жилиной Иваном Калитой у генуэзских купцов как дорогой византийский раритет³. Пластины, составляющие основу шапки действительно могли быть составными деталями поздневизантийского императорского венца-митры⁴, но форма, которую придали этому убору на Руси, исключительно традиционна: подобные шапки с круглой тульей и меховой опушкой, судя по иконографическим материалам, были неотъемлемой принадлежностью княжеского облачения⁵.

Ярким маркером, которым в системе древнерусских представлений отмечалась позиция общества-образца, было понятие «царство». Если в домонгольский период Русь знала помимо «небесного» лишь одно царство – греческое, то после утверждения верховной власти ордынских ханов, реальное влияние которых на русскую политическую жизнь было несоизмеримо существенней влияния кон-

³ Жилина Н.В. «Шапка Мономаха». Историко-культурное и технологическое исследование. М.: Наука, 2001. С. 205.

⁴ Там же. С. 128.

⁵ Кондаков Н.П. Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. СПб.: Типография императорской академии наук, 1906. 123 с. VI таб., Срезневский И. Древнее изображение кн. Всеволода-Гавриила // Он же. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. I–XL. СПб.: Типография императорской академии наук. 1867. С. 41; Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М.: Изд-во МГУ, 1944. 214 с.

стантинопольского императора, этот титул последовательно стал употребляться также и к ним. За монгольским ханом со временем молчаливо были признаны права легитимного владыки. Хан стал царем⁶ Этот терминологический нюанс ознаменовал весьма существенный факт: теперь для русской культуры существовало два доминирующих ориентира: «византийский/православный» и «степной/восточный». Первый из них бережно сохранялся и сознательно культивировался, все более и более превращаясь из реального партнера по культурному взаимодействию в некоего воображаемого собеседника. в образ ушедшего в небытие учителя, диалог с которым ученик продолжает на протяжении всей жизни. Другой вторгся суровой реальностью военных поражений и политической зависимости, заставляя силой оружия подчиняться установленным извне правилам: отчужденность степного мира монголов-кочевников и мира городов славян-земледельцев преодолевалась необходимостью совместного существования (необходимостью одинаково настоящей как для Руси, перед которой стояла задача выжить и сохранить национальную и государственную идентичность, так и для Орды, в благополучии которой русская дань и военная добыча играли не последнюю роль). Волей-неволей приходилось перенимать многое из культуры соседа. И если Орда своим господствующим положением, покаясь на военном и политическом превосходстве получила право свободно брать лучшее, то Русь должна была впитывать, прежде всего те культурные категории, которые бы позволили уцелеть. Весьма показательны в этом отношении «Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского». Князь Михаил погиб не потому, что пытался оказать сопротивление очевидно превосходящей силе ордынского царя. Политическое господство и даже сам царский статус монгольского владыки не подвергается сомнению в «Сказании». Михаил согласен поклониться хану, он говорит: «Тобе, цесарю, кланяюся понеже Богъ поручил ти есть царство света сего»⁷ Князь, однако, отказывается пройти сквозь ритуальный огонь и по-

Горский А. А. «Всего еси исполнена земля русская... : Личности и ментальность русского средневековья: Очерки. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 134–161.

⁷ Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Федора // БЛДР. XIII в. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 160.

клониться солнцу и идолам: другими словами он отказывается исполнить *обычай* завоевателей. Готовность признать политическую зависимость, не поступаясь культурной самостоятельностью (здесь следует вспомнить этимологическую близость слов «культура» и «культ») оказывается недостаточной – князь гибнет. «Сказание» по сути, показывает, как жестко было сломлено все то, что не давало Руси проявить должную гибкость в сложной ситуации для проведения нежеланного, вынужденного, но неизбежного, и в чем-то даже и полезного культурного синтеза. По счастью, слом не стал смертельным. Русская культура на время согнувшись в «почтительном поклоне» перед завоевателями, не сломалась, получив тем самым возможность дальнейшего развития. Логика жизни привела к тому, что будущее осталось за теми «многими князьями и боярами» упомянутыми в самом начале того же «Сказания», которые «идяху сквозь огонь и покланяхуся солнцу и кусту и идолом славы ради света сего»⁸. Вывод, быть может, не очень «благороден», но оценочные суждения здесь неуместны. Вряд ли мы имеем моральное право осуждать те многочисленные поколения наших не погибших в войнах предков, прямыми потомками которых мы являемся. Эти поколения спасли не только свои (и будущие наши) жизни, но и живую культурную традицию, которую наследуем мы и все человечество. Нельзя согласиться с весьма (и, кажется, нарочито) экстравагантной точкой зрения И.Н. Данилевского, для которого оправдание действий Александра Невского, отказавшегося от борьбы с Ордой есть «цинизм»⁹. Историк весьма строг: по его мнению, не кто иной как Александр водрузил ордынское ярмо на шею русскому народу¹⁰. Безднадежность сопротивления для него не оправдание – святой князь непременно обязан был победить или погибнуть, иначе ему не приходится рассчитывать на уважение И.Н. Данилевского. Следует, однако, заметить, что сопротивление могущественному внешнему противнику для князя – не только вопрос личного мужества, а еще и вопрос ответственности перед вверившим ему власть населением города. Если шансы на победу невелики – он не имеет права риско-

⁸ Там же. С. 156.

⁹ Данилевский И.Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.) Курс лекций. М.: Аспект-Пресс, 2001. С. 201.

¹⁰ Там же. С. 215.

вать жизнями и судьбами людей. Почему, собственно, предосудительно, что Александр не захотел, чтобы Новгород пополнил список сожженных Батыем русских городов, которые были ничем не слабее Новгорода и Пскова? И.Н. Данилевский присоединяется к шапкозакидательскому настроению новгородцев. Князю, профессионалу войны и политики, расстановка сил была видна лучше¹¹: большинство русских городов *уже* лежало в руинах, попытка сопротивления силами всего лишь двух волостей действительно была *безнадежной*. Александр, неоднократно доказавший на поле битвы свою храбрость, едет в Орду, «дабы отмолити людии от беды»¹² и освободить русских от обязанности посылать свои полки для участия в татарских походах¹³. Поезда заканчивается для него смертью. Конечно, попытка решить дело миром не столь эффектна как самоотверженная кончина в лихой сече. Действительно, с позиции сурового ригоризма восточная политика Александра Невского не так впечатляет как гибель Михаила Черниговского, но направление было выбрано верно. Было положено начало трудному, но единственно плодотворному пути постепенного преодоления дистанции, отделявшей победителей от побежденных, пути мирного урегулирования и постепенного единения культурных традиций. Чтобы победить татар Руси самой пришлось стать до некоторой степени «татарской».

Русское царство, провозглашение которого в XVI в. ознаменовало окончательное объединение и централизацию основного массива восточнославянских земель, символически соединило в себе могущество обоих предшествующих царств, значимых для древнерусской культуры: византийского и ордынского. Царский титул московского великого князя символизировал соединение в его персоне сакральной силы хранителя православия, унаследованной от константинопольского императора и силы политического господства, отвоеванной у татарских ханов. Это событие стало значительным этапом в процессе культурного синтеза, сплавившего в одно целое два совершенно различных потока инокультурных влияний.

¹¹ Горский А.А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского средневековья: Очерки. С. 56.

¹² Житие Александра Невского // БЛДР. XIII в. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 368.

¹³ Охотникова В.И. Житие Александра Невского. Комментарии // БЛДР. XIII в. СПб.: Наука, 1997. С518.

Впрочем, полное усвоение указанных значений (царь как власть священная и политическая) стало возможным только после того, как было проведено идеологическое отмежевание русского царского титула от его реальных исторических корней. Чтобы титул «заработал» в полную силу необходимо было доказать его «изначальность» и историческую независимость. Это понятно: допущение о том, что титул имеет не «природный», а «приобретенный» характер снижало его авторитет, открывало возможность оспорить его законность. Решение этой задачи было подготовлено московскими книжниками задолго до 1547 г., когда произошло венчание на царство Ивана Грозного. Начало разработки идеологического обоснования претензий московских великих князей на царский титул начинается примерно со второй половины XV в., знаменательного тем, что на него приходится прекращение существования царств-предшественниц: 1453 г. – падение Константинополя под ударами турков, и 1480 г. – падение ордынского ига (а стало быть, появление возможности не признавать в ордынском хане сюзерена – «царя»). Центральное место в идеологической системе, создаваемой для утверждения царского достоинства московских князей, сыграли «Повести о Вавилоне-граде» и их продолжение «Сказание о князьях Владимирских». «Повести о Вавилоне-граде» (произведения, по-видимому, имеющие византийское происхождение) повествуют об основании Навуходоносором нового Вавилона «о семи стенах» и о том как «экспедиция», снаряженная византийским царем Василием столетия спустя добывала знаки царского достоинства из заброшенного Вавилона. «Сказание о князьях Владимирских» продолжает рассказанную в «Повестях» историю, описывая как царские регалии попали затем из Византии на Русь, кроме того, в «Сказании» содержится вымышленная биография русского княжеского рода, который возводился через мифического Пруса к Августу-кесарю – римскому императору Октавиану Августу.

Идеологическое значение названных произведений базируется на двух основных положениях: первое – это идея о поэтапном перемещении всемирного центра власти в ходе мировой истории: сначала из Вавилона в Византию, затем, из Византии на Русь¹⁴

¹⁴ Гудзий Н.К. История древней русской литературы. М.: Учпедгиз, 1953. Т. 5. С. 241.

Впоследствии (уже в начале XVI в.) эта же идея нашла выражение в сочинении монаха псковского Елезарова монастыря Филофея, который в своем «Послании на звездочетцев» излагает концепцию о Москве как о «Третьем Риме». Как было отмечено А.А. Горским, существенной особенностью древнерусских представлений о наследовании царского титула из Византии является то, что «царское достоинство стало рассматриваться как полученное из Византии, но не после крушения империи, а в эпоху ее бывшего могущества»¹⁵. Согласно «Сказанию о князьях Владимирских» «Благочестивый царь Константинъ Манамахъ», оказавшись в трудной ситуации, когда ему приходилось вести военные действия сразу на несколько фронтов, решает, как следует из контекста, нейтрализовать одного из серьезных противников – Владимира Всеволодовича Мономаха, и для этого посылает ему целый набор драгоценных императорских регалий. Следует отметить, что литературная конструкция этого пассажа очень напоминает построение рассказа о крещении Руси, данной в ПВЛ. В обоих случаях ценное приобретение (крещение в первом, инсигнии во втором) получается в результате военного столкновения с византийским императором, который, парадоксальным образом не становится при этом врагом. Смысл столь странного сюжета (война с тем, к кому хочешь приобщиться), в отношении рассказа о крещении был вскрыт еще Н.М. Карамзиным: «Гордость могущества и славы не позволяла также Владимиру унижаться, в рассуждении греков, искренним признанием своих языческих заблуждений и смиренно просить крещения, он вздумал, так сказать, завоевать Веру Христианскую и принять ее святыню рукою победителя»¹⁶. То есть, подобный авторский ход (мы говорим сейчас лишь о литературном приеме) позволял показать преэминентность престижной традиции, не давая повода возможным злопыхателям говорить о какой бы то ни было зависимости от олицетворявших ее политических сил. Сходными представлениями, возможно, питался и автор «Сказания». Таким образом, Русь мыслила себя (хотела мыслить) не подхватившей царский венец из рук

¹⁵ Горский А.А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского средневековья. С. 149.

¹⁶ Карамзин Н.М. История Государства Российского: В 12 т. Книга первая. М.: Московский рабочий; Слог, 1993. Т. I–II. С. 141.

гибнувшей империи, а отвоевавшей и получившей его по праву сильного: славная победа над славным противником.

Вторая мысль, не менее, а может быть и более важная, чем идея наследования инсигний, олицетворяющих мировую царскую власть, это идея об императорском происхождении самой правящей династии. Теория происхождения от Августа дала Ивану III возможность говорить об исконном характере царского статуса русских князей: «мы Божьей милостью государи в своей земле изначала, от первых своих прародителей, а поставление имеем от Бога, как наши прародители, так и мы»¹⁷. Это было существенно. Русь стала преемницей Византии как новый центр мирового царства, но Рюриковичи при этом не являлись наследниками византийских императоров – они оказывались равны им, провозглашая себя генеалогически равноправной отраслью, идущей напрямую от императоров «первого» Рима. То есть русские князья оказались уже изначально предуготовлены к тому, чтобы унаследовать высшую власть. Таким образом, и появление на Руси древних инсигний и претензии на царский титул оказываются проявлением высшей закономерности, результатом долгого подготовительного пути, пройденного человечеством.

Как видим, под претензии московских князей на царский титул была подведена внушительная база. Русь наконец восприняла и идею империи, оставленную без внимания в домонгольское время. Идея провозглашения царства знаменовала очень важный шаг в культурном развитии: Русь окончательно перестала воспринимать себя культурной периферией и силами образованных книжников стала формировать свой образ как образ мирового центра (вспомним, что митрополит Иларион не ставил перед собой столь высоких целей: его задача была лишь в доказательстве того, что Русь «не хуже других»). Существенными шагами в этом направлении, помимо принятия Иваном IV царского титула стало утверждение сначала автокефалии русской церкви, а затем и учреждение патриаршества.

Вкус к осознанию себя мировым центром косвенно проявился и в возникновении еретических течений: размышлениям на религи-

¹⁷ Цит. по: *Ключевский В. О.* Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. М.: Мысль, 1993. Кн. I. С. 441.

озные темы теперь был придан всемирно-исторический масштаб. Русь стала последней хранительницей православия: поэтому ответственность за чистоту и истинность веры увеличивалась и возрастала до размеров вселенских. Это придавало необычайную остроту спорам.

Весьма существенное влияние в деле сознательного прививания на московское великокняжеское древо традиций константинопольского императорского двора сыграл, по общему мнению ученых, брак Ивана III с последним отпрыском византийского правящего дома царевной Софьей (Зоей) Палеолог, благодаря которой Москве удалось из первых рук получить новые образы оформления государственной власти. По словам В.О. Ключевского, «Софья с привезенными ею греками, выдавшими и византийские, и римские виды, могла дать ценные указания, как и по каким образцам ввести желательные перемены. Ей нельзя отказать во влиянии на декоративную обстановку и закулисную жизнь московского двора»¹⁸ «Декорация» эта имела чрезвычайно важное, можно сказать, программное значение – облакаясь в новые одежды, московские князья привыкали и к новому взгляду на самих себя: менялась картина мира. Если раньше «царь» был элементом для общественного сознания Руси внешним, некой далекой высотой, то теперь нужно было привыкнуть мыслить в качестве наибольшей величины себя самого. Психологически такая перемена всегда влечет большие последствия. «Подростковый» период русской культуры завершился: Русь вдруг осознала себя «взрослой», точнее, «старшей». Это означало, прежде всего, что русская цивилизация отказалась от поиска культурных ориентиров вовне и сделалась самодостаточной, так как теперь никто не мог навязывать ей нормы со стороны (ей, единственной и последней христианской державе, надежде мира). На практике, конечно, объем культурных заимствований, возможно, и не изменился: Русь и раньше проявляла довольно большую самостоятельность в отборе материала для усвоения. Изменилось самосознание. Изменилось отношение к потребности «учиться» у других, к необходимости прибегать к мировому культурному багажу для нужд собственного развития. Быть

¹⁸ Ключевский В.О. Русская история. С. 437.

может, поначалу эти социально-психологические новообразования и не проявлялись особенно сильно, но в дальней перспективе они привели к тому, что Русь, которая в начальный период своей истории была открыта всем влияниям, быстро перенимая ценное, гибко реагируя на изменение культурной и политической среды, в конце XVI–XVII вв. превращается в закрытое общество, для которого основополагающим вектором для прокладывания пути в день завтрашний оказываются освященные представлением о собственном величии традиции дня вчерашнего. Ощущение самодостаточности переросло в ощущение национальной исключительности и самодовольства. Это привело к существенному отставанию по многим направлениям.

Вопрос о том, можно ли употреблять термин «отставание» в описании процессов культурного развития является дискуссионным. Начиная с эпохи славянофилов в отечественной исторической науке сильна точка зрения, что положение Московской Руси в сообществе европейских государств следует характеризовать не как «отставание» (в силу негативных коннотаций, составляющих смысловой шлейф этого слова), а как «своеобразие» культурного пути. В наиболее общем виде особенность русского пути видится в том, что он был направлен на духовное совершенствование, в то время как Запад с начала нового времени развивал техническую сферу. Будучи представлено в таком виде, различие Руси и Западной цивилизации, конечно, не может быть расписано по типу «отставание преуспевание». Действительно, вряд ли можно сравнить «Великие Четыри Минеи» и телескоп, но есть области, в которых «соревнование» культур выглядит вполне наглядно и не допускает никаких сомнений в правомерности сравнения по описанному образцу: сфере военной и экономической. Отрицательные последствия замкнутости как базовой доминанты коллективного сознания проявились и в них. Важным является то обстоятельство, что выход назревшего вследствие этого национального самодовольства из замкнутости кризиса Петром I был осуществлен путем сознательного возвращения России в положение культурной периферии (на сей раз уже по отношению к западному миру). Таким образом, можно говорить об особой продуктивности для русской истории тех перио-

лов, когда Русь/Россия осознавала себя «ученицей», не только открытой, но и жаждущей приобщения к инокультурному опыту.

Но все это произошло несколько столетий спустя. Русь в XIV – середине XVI вв. еще весьма активно шла по пути синтеза самых разнообразных культурных приобретений. Две противостоящие друг другу тенденции – стремление огородиться от внешнего мира и открытость, культурная восприимчивость были одинаково сильны. Долгое время тенденции эти сосуществовали, балансируя и тесно переплетаясь. Непримируемость одних уравнивалась толерантностью других. В Москву часто приглашали иностранных специалистов (в основном из западных стран или Византии), но по приезде иностранцы часто сталкивались с весьма настороженным и холодным отношением к себе. Сложные трансформации претерпел образ врагов Руси – татар, в котором традиционная враждебность, как будет показано далее, стала сочетаться с парадоксальным на первый взгляд сближением позиций, взглядом на них почти как на «своих» и оживлением культурного взаимодействия. Все эти противоречивые культурные движения нашли выражение в процедании мощной великорусской державы, государства, в политическом устройстве и культуре которого синтетические черты проявляются с достаточной четкостью. Выделить «входящие» составляющие и механизмы их сочетания в этом сложном образовании – одна из задач настоящей главы.

Мы видели как обосновывая исконность царского достоинства московских князей, русские книжники в полную силу используют византийское идейное наследие и внешние формы «декорации» высшей власти. Существенную роль в культурном процессе XIV–XV вв. также сыграло усиление контактов с южнославянскими землями, через которые на Русь шел приток южнославянских переводов с греческого учительной литературы. Литературное общение происходило в результате пребывания южнославянских книжников на Руси и русских книжников на Афоне и Константинополе, где те и другие работали во взаимном сотрудничестве¹⁹ Югославянское влияние привело к подъему литературы, в которую проникают новые стилистические приемы (так называемое «шлетение словес») и живо-

¹⁹ Гудзий Н. К. История Древней Русской литературы. 1953. С. 210–211.

писи, также получившей новые импульсы для развития. Носителями этих импульсов были приезжавшие (как правило, по специальному приглашению) южнославянские и греческие книжники и иконописцы. Можно перечислить целую плеяду выдающихся мастеров, труд которых оказал несомненное стимулирующее влияние на русскую культуру, дал возможность русским мастерам пройти своеобразный «курс повышения квалификации», расширить профессиональный кругозор, вновь соединиться с «материнским» источником русской цивилизации. Из наиболее влиятельных фигур одной из первых может быть назван Феофан Грек (1340–1410) – выходец из Византии, приехавший на Русь уже зрелым мастером. Феофан работал в Новгороде, затем в Москве. Роспись новгородской церкви Спаса Преображения на Ильине улице – единственная дошедшая до наших дней работа мастера, имеющая документальное подтверждение, ему также приписывают иконы деисусного чина Благовещенского собора в Московском Кремле. Художественная манера Феофана ярко индивидуальна, узнаваема, отличается экспрессивностью и темпераментом. В палитре преобладают коричневые оттенки; особую силу образам придают «пробелб» – блики, нанесенные сочными мазками чистой белой краской на оранжево-коричневую основу. Прямого подобия живописи Феофана среди произведений русских иконописцев того периода мы не найдем. Однако совместная работа греческого и русских художников, объединенных в рамках одной артели не могла не оставить следа, не обогатить русскую иконописную традицию новыми приемами и образами. Бытовую зарисовку «уроков мастерства», которые русские художники проходили у приезжего мастера, находим мы в «воспоминаниях» Епифания Премудрого (в его письме к некому Кириллу Тверскому) о своих встречах и беседах с Феофаном. Епифаний вспоминает, что по его горячей просьбе Феофан написал на листе бумаги изображение Софии Константинопольской. Епифаний очень ценил и хранил рисунок – ведь сам он никогда в Константинополе не был и знаменитого храма не видел. И этот-то вот рисунок оказался очень популярным у московских иконописцев и миниатюристов, многие из которых, по словам самого Епифания неоднократно затем обращались к нему с просьбой перерисовать набросок «на-

рочитого изографа» и использовали его в своей работе²⁰. Большое влияние на развитие агиографической литературы в XV в. оказал выходец из Сербии Пахомий Логофет. Его вряд ли можно назвать незаурядным литературным талантом, творческая манера его весьма шаблонна. Однако именно как литературный ремесленник, прекрасно владевший приемами «плетения словес», он замечателен, прежде всего, своей плодovitостью, оказавшейся весьма полезной для создания массы добротных произведений житийной и исторической литературы, составивших культурную основу для дальнейшего развития русской книжности.

Крупнейшим мыслителем, оказавшим большое влияние на развитие древнерусской мысли в XVI в., был Максим Грек (Михаил Триволис) (1470–1556). Выходец из знатного греческого рода, получивший прекрасное образование, Михаил долгое время жил в северной Италии. Там он общался с деятелями культуры эпохи Возрождения, увлекался проповедями Савонаролы, затем постригся в монахи в католическом доминиканском монастыре Сан-Марко. Из Сан-Марко он переезжает на Афон, где принимает постриг в православном Ватопедском монастыре под именем Максим. В 1518 г. афонский книжник Максим по приглашению Василия III, нуждавшегося в переводе и исправлении книг его библиотеки, прибывает на Русь, где его, как и многих его соотечественников (например, иконописца Феофана), прозывают Греком. Келья Максима в Чудовом монастыре становится своеобразным «литературным клубом», «философским кружком». Наследие Максима Грека очень обширно: это и переводы, богословские труды, философские произведения. Благодаря его работе на Руси получили распространение многие сведения философского, исторического, лексикографического характера. Наиболее значительным его трудом как переводчика является Толковая Псалтырь. Каждый из 151 псалма Максим снабдил символическими интерпретациями, принадлежавшими видным богословам древности: Оригену, Афанасию Александрийскому и др.

В своих сочинениях Максим Грек касается проблем человека, духовного совершенствования, рассматривает он и вопросы

²⁰ Письмо Епифания Премудрого к Кириллу Тверскому // ПЛДР. XIV – середина XV века. М.: Художественная литература, 1981. С. 444–446.

общественно-политические. «Слова» Максима Грека обличают сильных мира сего, продолжая традицию нестяжателей. Он рисует Россию в образе неутешно плачущей вдовы, облаченной в черные одежды. Интересны его послания молодому, недавно вступившему на престол Ивану Грозному: «Главы поучительны начальствующим правоверно» (1548), Максим старается внушить царю мысль, созвучную мысли Сократа: повелевать другими может только тот, кто способен повелевать собой. Однако думается, что наиболее существенное положительное влияние на развитие русской культуры оказали все же не оригинальные произведения Максима, а его переводы и наставническая деятельность, через которые Русь могла существенно расширить свой культурный багаж, так как других источников знания об античной и средневековой европейской мысли в тот момент почти не было. Наследие Максима Грека ценно, прежде всего, как образец качественного словесного искусства, ставший ориентиром для его русских последователей. То есть особенно существенной и, если можно так выразиться, «полезной» была функция Максима как транслятора инокультурных достижений, способного «приготовить» их для восприятия русскими реципиентами. Во всяком случае, именно для этого он был приглашен на Русь. Именно в качестве «иностранныго специалиста» по вопросам гуманитарного и богословского знания он был востребован московским двором. Максим осознавал всю важность возложенной на него просветительской функции и стремился обеспечить дальнейшее успешное освоение Русью достижений греческой и западноевропейской культуры. Он составил даже своеобразный тест для будущих пришлых учителей, по которому после его смерти в Москве смогут разобратся в качестве их подготовки. Это были фрагменты стихов, сложенных «иройскою и елигийскою мерою» (гекзаметром и пентаметром), которые нужно было предложить для перевода всякому, похваляющемуся мудростью и желающему за счет того получать кормление. Если претендент на должность штатного мудреца и переводчика справится с переводом предложенных стихов (образцы перевода также были Максимом составлены это произведение, в котором использованы все достижения ренессан-

заранее), и если сможет ответить какими «ногами» (стопами) сложены данные стихи, то таковой «предобр есть» – его следует жаловать, его услугами можно смело пользоваться²¹.

На «низовом», бытовом уровне греческая культура продолжает оказывать влияние на основную массу населения лишь через повседневную практику приходской жизни. С XIV в. сохранилось большое количество требников²², содержащих типовые вопросы, которые священник должен был задавать пришедшим на исповедь прихожанам. Вопросники были составлены по византийским образцам. Священник «с тихостью» должен был спрашивать исповедующегося, перечисляя все возможные греховные поступки. В перечне грехов немало было и таких, о которых, очевидно, в русской глубинке и понятия не имели. Но после такого «вопрошания», конечно, кругозор расширялся.

Если говорить о разнообразных смальтах, из которых складывалась мозаика русской культуры периода формирования великорусского государства, следует упомянуть и о влиянии, оказанном византийской и западноевропейской цивилизациями на развитие древнерусской архитектуры. Взаимодействие русского зодчества с иностранными школами всегда было весьма активным. С самых первых шагов монументальное строительство на Руси обнаруживало известную зависимость от приезжих мастеров. Первые храмы, появившиеся в русских городах после крещения обязаны своим возникновением специально приглашенным византийским строительным артелям, стараниями которых были возведены грандиозные Софийские соборы в Киеве, Новгороде и Полоцке. В дальнейшем практика приглашения иностранных специалистов строительного дела продолжает поддерживаться и князьями других русских земель. Западные европейские архитекторы, присланные германским императором Фридрихом Барбароссой, принимали участие в возведении белокаменных храмов Северо-Восточной Руси, вследствие чего в декоре Успенского собора во Владимире яв-

²¹ Инокa Максима Грека о пришельцах философех // *Гудзий Н.К.* Хрестоматия по древней русской литературе XI–XVII вв. М.: Учпедгиз, 1955. С. 259.

²² *Алмазов А.* Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории. Т. III. Приложения. Одесса: Типо-литография Одесского военного округа, 1894. IV–VIII; 296; 89; I–XVI с.

ственно читаются черты романского стиля. Романский стиль, кроме того, оказал существенное влияние и на архитектуру западнорусских Галицкой и Полоцкой земель (причем там романскими оказываются не только декор, но и элементы конструкции). Однако особый размах привлечение иностранных специалистов для возведения больших храмов общенационального значения (сравнимое, быть может, только с эпохой первоначальной христианизации) разворачивается в конце XIV – начале XV вв., в княжение Ивана III. Выдвижение Москвы на роль общерусской столицы потребовало соответствующего монументального оформления. Первые монументальные здания в Москве возводятся еще при Иване Калите. В отличие от Новгорода и Пскова, где строительство велось по частным заказам бояр и купеческих артелей, здесь монументальное зодчество с самого начала приобрело государственный характер. Основной заботой московских князей было, конечно, украшение Кремля. В 1367 г. Дмитрий Донской возводит вокруг города каменные стены (взамен старых деревянных) – белокаменный Кремль. Однако масштаб построек, сделанных при Калите и его ближайших потомках был явно недостаточен для новой роли города, да и время брало свое – строения ветшали. Современный хорошо всем знакомый ансамбль московского Кремля в общих чертах складывается в эпоху Ивана III. Символическим центром ансамбля великокняжеской резиденции должен был стать Успенский собор (1479), постройка которого должна была отметить переход столичных функций от древнего Владимира (главным храмом которого со времен Андрея Боголюбского тоже был Успенский собор) к Москве. Первоначально строить собор должны были русские мастера (Мышкин и Кривцов), они, однако, не смогли справиться с задачей, так как на Руси за несколько столетий утратили технику расчета перекрытий больших пространств – постройка рухнула. Поэтому строительство решают поручить иностранному (итальянскому) архитектору Аристотелю Фиорованти. Здание собора представляет интересный пример культурного синтеза. Очевидно, Фиорованти сначала изучил вкусы русских заказчиков и образную систему древнерусского зодчества – его постройка внешне продолжает традиции древнерусской архитектуры, но конструктивно

сного строительного мастерства: металлические конструкции, техника выведения сводов и пр. Следуя вкусам московской публики, в представлении которой большой собор обязательно должен быть пятинефным, Фиорованти пристраивает к восточному фасаду своего трехнефного собора пять апсид, чтобы соблюсти внешний канон. Удачность произведения итальянского зодчего, сумевшего уловить особенности местного мировосприятия, подтверждается широкой распространенностью, которую приобрела форма Успенского кремлевского собора, повторенная во множестве сходных зданий по всей Руси. Несколько иной случай сплава русской и западной итальянской культуры дает нам Архангельский собор (1508 арх. Алевиз Новый), выдержанный в сочетании стилей древнерусского собора и итальянского дворца-палаццо. Здесь ситуация обратная: конструктивно Архангельский собор представляет собой вполне типичный русский крестово-купольный храм, но вот внешний вид, система декора совершенно итальянская. Особенно замечательно оформление фасадов: имея цельное внутреннее пространство, храм, тем не менее, кажется двухэтажным (дворец-палаццо), членящим фасад лопаткам придан вид пилястр, оформленных с применением классического антаблемента, а в традиционные полукружные закомары вписаны обычные для западной архитектуры того времени «раковины». Идеи, воплощенные в архитектуре Архангельского собора также были подхвачены русскими зодчими (в частности и «раковины» ставшие весьма популярным элементом оформления не только церковных, но и светских зданий). Вообще ансамбль Московского Кремля может служить ярким примером синтетического характера русской культуры периода объединения: храмы, колокольня Ивана Великого (1508 арх. Бон Фрязин), великокняжеский дворец и стены (1491–95 арх. Марк Фрязин и Пьетро Антонио Солари), построенные итальянцами соседствуют в нем с произведениями русских мастеров, в которых в свою очередь соединяются традиции разных архитектурных школ (Благовещенский собор). Архитектурный облик столицы складывался тем же способом, каким был сформирован идеологический облик московской державы: из разно-

родных элементов, смонтированных в соответствии с русскими вкусами и государственными потребностями.

Татарские традиции московского царства питали политическую практику по-другому: никем специально не культивируемые, они проявляют себя исподволь и часто маскируются за греческим декором.

Следует отметить, что ордынский образец оказывал влияние на внутренние сокровенные конструктивные особенности устройства московской Руси, тогда как византийская и западноевропейская традиции касались более внешних сторон. Это восточное влияние, по-видимому, может быть названо в числе основных причин отличия русской политической культуры от западной. Хотя изначально все, вероятно, могло получиться и по-другому (вполне по-европейски). По мнению А.Л. Юрганова, «до монгольского нашествия и включения русских земель в состав Монгольской империи существовала возможность альтернативного развития»²³. Однако возможность укрепления отношений вассалитета, которые в Западной Европе стали основой развития правовых отношений (ибо вассал, имея обязанности по отношению к сюзерену, имел на договорной основе также и права) не реализовались на Руси. Возобладали отношения недоговорного характера, названные исследователем «министериалитетом»²⁴. «Русские князья, обязанные в новых условиях выполнять волю Орды, не могли уже примириться с независимостью старшей дружины, с ее былыми правами. Становясь «служебниками» ханов, они поневоле впитывали этот дух империи: беспрекословную покорность поданных и безграничную власть правителей»²⁵. По мнению А.А. Горского именно восточный, татарский образец стал основой для установления обычая именования высшей аристократии великокняжескими, а в последствии царскими холопами²⁶. Первоначально термин этот использовался для возвышения статуса правителя московской державы, но

²³ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. С. 230.

²⁴ Там же. С. 220.

²⁵ Там же. С. 231.

²⁶ Горский А.А. О происхождении «холопства» московской знати // ОИ. 2003. № 3. С. 80–83.

в последствии практика эта неизбежно привела к распространению представления, что служилые князья и бояре – не более чем государевы рабы. Процесс формирования государственных отношений по «восточному», говоря условно, образцу, шел тем успешнее, что собственные традиции политического быта были весьма неопределенны, а сила официальной идеологии не могла поставить заслон движению в этом направлении потому, что политическая жизнь греческого царства (служившего, как было сказано, идейным образцом) в сущности, тоже строилась на основе подданства/министериялитета²⁷. Таким образом, повинувшись силе полученного культурного наследия, Русь начала движение по пресловутому «своему пути», направленному на укрепление государства в ущерб индивидууму.

Впрочем, нельзя отрицать и личностный фактор в истории, и фактор случайности: последний всполох борьбы за права крупных землевладельцев (укрепление которых могло в перспективе привести к вхождению в обиход практики договорных отношений для средних и низших сословий) пришелся на царствование Ивана Грозного, то есть на то время, когда татарское владычество давно кануло в прошлое. По мнению Н.Е. Носова, Россия в эпоху Ивана Грозного стояла на перепутье, «именно тогда решался вопрос, по какому пути пойдет Россия: по пути подновления феодализма «изданием» крепостничества или по пути буржуазного развития»²⁸. Возможно, установлению «подданнической» политической культуры в немалой степени способствовал сильный и властолюбивый характер первого русского царя. Переписка Грозного с Андреем Курбским дает нам материал, иллюстрирующий мировоззрение эпохи. Показательно, что князь Андрей, высказывая, по сути, претензию на неприкосновенность прав боярства, сам рассуждает временами вполне по-холопски. Логика рассуждений беглого князя ясна: воеводы, «сильные в Израиле», верной службой, покорением «прегордых царств», кажется ему, заслужили доброе отношение к себе Ивана. Царь же предал их смерти, чем, по мнению князя, нарушил

Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 237.

²⁸ Носов Н.Е. Становление сословно-представительных учреждений в России. М., 1969. С. 9.

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

Строя свою аргументацию в той же системе координат, что и сам Иван, князь Андрей, конечно, не признает себя рабом открыто, более того, в одном из своих посланий он даже причисляет себя (как, впрочем, и своего визави) к «мужам рыцерским», но это не меняет дела: психология министриалитета впиталась уже так глубоко, что даже из недостижимого далека потомок ярославских рюриковичей не может от нее избавиться. В прошлом остались времена, когда один князь мог сказать другому: «мы – единого деда внуки», а дружина предъявляла требования князю и добивалась их исполнения. Теперь в тоне посланий бывшего боярина звучит лишь обида несправедливо наказанного слуги, и кару на голову хозяина

он призывает не большую, чем полагалась в домонгольское время за убийство своего холопа – угрызения совести. Быть может, конец XVI в. – последний рубеж, на котором Русь еще могла трансформировать основы политической психологии общества. Окажись князь Курбский не в Литве, а во главе какой-нибудь аристократической фронды, договорные начала в отношениях центральной власти и крупных землевладельцев могли быть восстановлены, но этого не случилось.

Впрочем, вопрос о том, насколько велико влияние на русскую политическую культуру разнообразных внешних воздействий, что является в ней наносным, а что исконным практически неразрешим. Принципиальную его сложность показал заочный круглый стол, проведенный журналом «Ab Imperio»²⁹

Мы можем констатировать общее «стилистическое» сходство здания русской государственности с ордынской и византийской. Как выглядело бы оно в других условиях знать не дано. Можно только предполагать, что внутренние задатки, сделавшие успешным восприятие инокультурных влияний все-таки были. Зачатки автократической системы некоторые исследователи³⁰ находят уже в эпоху княжения Андрея Боголюбского, при котором, по их мнению, происходит изменение характера княжеской власти, набирают силу зачатки деспотизма, многими чертами близкого деспотизму поздних московских князей. Однако анализ политических коллизий в Северо-Восточной Руси, проведенный И.Я. Фрояновым убедительно показывает, что никаких серьезных изменений в сути княжеской власти при Андрее Боголюбском не было³¹. Таким образом, вопрос остается открытым.

Говоря о восточном (и уже – татарском) влиянии на культуру средневековой Руси следует отметить то важное обстоятельство, что татарское влияние, действуя, как было сказано, исподволь, могло проникать лишь в те сферы, на которых не концентрировалось

²⁹ От Орды к России: круглый стол // Ab Imperio. 2002. № 1. С. 205–239.

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

³¹ *Фроянов И.Я.* Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.-СПб.: Златоуст, 1995. С. 619.

внимание идеологов. Поэтому ни в религии, ни в литературе никаких следов воздействия тюркско-монгольской цивилизации незаметно. Попытки связать развитие русской архитектуры XII–XVI вв. с восточными образцами также не увенчались успехом. По мнению известного исследователя древнерусской архитектуры П.А. Раппопорта, восточные мотивы, отмеченные в декоре некоторых северо-восточных храмов обязаны своим появлением не примеру восточных построек, а восточным тканям и утвари, хранившимся в княжеских сокровищницах. Русские мастера могли копировать с этих изделий образцы орнамента и переносить их на белокаменную резьбу фасадов.

В то же время, несомненно, проникновение в русский разговорный язык большого количества татарских слов, часто касающихся предметов постоянно использовавшихся и играющих важную роль в повседневном быту (например, слово «деньги»³², и список этих слов может быть продолжен).

Немало восточных заимствований исследователи отмечают в традиционном русском костюме, в который через посредство татарской культуры входят новые фасоны одежды и новые названия для вещей ранее известных. На первый взгляд это кажется странным – модными часто становились элементы одеяния злейшего врага. Но факт: в высших слоях русского общества было весьма популярным ношение тафьи³³ – маленькой шапочки, подобия тюбетейки, которую, также как и тюбетейку не снимали и дома³⁴. Популярным элементом убора русского аристократа того времени были и татарские шапки – род колпака с поднятыми кверху полями с треугольным вырезом спереди. Кафтан, шуба, ферязь, сарафан все эти слова имеют восточное (тюркское, иранское, арабское) происхождение, отражающее, судя по всему, и соответствующее происхождение самих предметов. Было бы, конечно, сильным преувеличением говорить о том, что русский костюм можно типологически

³² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Под ред. Б.А. Ларина. М.: Прогресс, 1964. Т. I. С. 499.

³³ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1973. Т. IV. С.

³⁴ Громов Г.Г. Русская одежда // Очерки русской культуры XVI века. Материальная культура / Под ред. А.В. Арциховского. М.: Издательство Московского университета, 1976. Ч. I. С. 207.

отнести к восточной традиции, но многие существенные детали его, безусловно, были заимствованы у татар. Сходство одежды русских и татар отмечалось и иностранными наблюдателями. В частности в трактате «О нравах татар, литовцев и москвитян», поданном в 1550 г. великому князю литовскому и королю польскому автор Михайлон Литвин писал: «У татар длинные тунники без складок и сборок, удобные, легкие для верховой езды и сражения; их белые остроконечные войлочные шапки сделаны не для красоты; их высота и блеск придают толпам [татар] грозный вид и устрашают врагов, хотя почти никто из них не носит шлемов. Этому приему также подражают москвитяне (Mosci). А делаются эти шапки из овечьей шерсти, часто моются и купленные за один грош (grosso) долго им служат»³⁵

Одежда в средневековом мире имела значение этно- и социодифференцирующего признака³⁶. В связи с этим весьма показателен тот факт, что на миниатюрах Радзивилловской (Кенигсбергской) летописи³⁷ форма одежды, в которой изображаются русские действительно более всего похожа на одеяния татар – те же остроконечные шапки, о которых писал Михайлон Литвин (в то время как литва, немцы или венгры изображаются совершенно по иному)³⁸. Это еще одно свидетельство проникновения татарской моды в одежду русских феодалов³⁹, но не только. Будучи этносоциальным маркером, сходная одежда в весьма условном образном языке средневекового миниатюриста должна была знаменовать культурное сходство.

Большое влияние восточной (татарской, а ранее и половецкой) культуры испытало на себе и вооружение русского воина. Тяжелый рыцарский доспех, получивший в XII–XIV вв. широкое распространение в странах Западной Европы, не имеет аналогий в произве-

³⁵ Михайлон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян / Перевод В.И. Матузовой. Отв. ред. А.Л. Хорошкевич. М.: Издательство МГУ. 1994. С. 75.

³⁶ Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII веков. Учебное пособие. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 1999. С. 119.

³⁷ Радзивилловская или Кенигсбергская летопись. Фотомеханическое воспроизведение рукописи. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг. 1902. Т. 1.

³⁸ Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. С. 101.

³⁹ Громов Г.Г. Русская одежда. С. 207.

дениях русских оружейников. Необходимость вести боевые действия с легко вооруженными степными всадниками обусловила большую гибкость и легкость русского оружия. В вооружении русского воина не было ни тяжелых цельнометаллических кирас, ни полностью закрытых шлемов, ни огромных двуручных мечей, которые были совершенно непригодны для отражения быстрых сабельных ударов. Вполне европейское (варяжское) поначалу вооружение русских дружин времен походов на Константинополь со временем приобретает все более и более восточные черты: каролингские мечи сменяют сабли, русская дружина с ладей пересеживается на коней.

Таким образом, инокультурное происхождение вещи не становилось препятствием к тому, чтобы она не только вошла в общественное употребление, но и стала предметом престижного потребления. Мода вообще часто идет вразрез с идеологическими установками. Достаточно вспомнить такое же «ползучее» проникновение американских джинсов в гардероб неизбалованного разнообразием повседневного платья советского человека. Штаны американских ковбоев стали своеобразным «троянским конем», посредством которого был разрушен образ врага, формируемый официальной пропагандой. Железный занавес не смог поставить преграду неистребимому явлению социальной психологии⁴⁰: желание модно одеваться оказалось столь мощным двигателем толерантного мировосприятия, что противостоять ему оказалось невозможно. Вряд ли мы ошибемся, если скажем, что явление это, само по себе незначительное, выявляет глубокую закономерность: взаимное сближение культур быстрее всего устанавливается именно на низовом уровне – на уровне нерелефированных сфер социальной психологии, на уровне быта, простейших форм хозяйственной деятельности. Копирование понравившихся элементов одежды происходит гораздо легче, чем, например, превращение враждебного государства в дружественное – оно ни к чему не обязывает. Причем, не имея значения соотношение культурных уровней взаимодействующих таким образом обществ. История знает много примеров, когда

⁴⁰ Социально-психологические механизмы функционирования моды см. *Першинев Б. Ф.* Социальная психология и история. М.: Наука, 1979. 232 с.

представители старых, великих цивилизаций перенимали (опять же на низовом, повседневно-бытовом уровне) многие навыки соседствующих с ними и часто враждебных «варваров»: китайцы у монголов, византийцы у турков и славян, римляне – у германцев. В случае Руси и Орды разница не была столь существенной. И хотя напряжение отчуждения между славянским и тюркско-монгольским, мусульманским мирами было изначально очень велико, культурный синтез медленно, но верно развивался, охватывая все новые и новые сферы. Весьма показательный пример изменения стереотипов восприятия дает нам «Сказание о Магамет Салтане» Ивана Пересветова. Удивительно – конструируя в своем «Сказании» очередную социальную утопию, Иван берет в качестве центрального образа уже не далекую, неизвестную, чудесную и будто бы даже православную Индию, как то было в древнерусской литературе и общественно-политической мысли раньше, а вполне известную, мусульманскую Турцию! Махмет-Салтан выводится им в качестве примера идеального государя, мудреца и воина. Фигура его в «Сказании» выписана подробно и величественно, и, напротив единоверные греки выглядят мелко и почти комично. Если мусульманская страна могла быть выведена в качестве примера православному царству – налицо существенное изменение общественного сознания, существенная трансформация картины мира. Произошло то самое у-свой-ение «чужого», о котором говорилось выше. Этот пример не единственный. Не менее интересную трансформацию мы наблюдаем в «Казанской истории», согласно которой Иван Грозный устраивает поход на Казань, «ревнуя прадедом своим, великому князю Светославу Игоревичу, како тои многажды Греческую землю плени, столь далече ей сущи от Руския земля расстоянием, и дани великия со Царяграда имал со благородных грек, победивших Трою предивную и прегордого царя перского Ксера. Той же великий князь Светослав по Дунаю стоящих 80 градов болгарских взя. Поревновав же сыну его во благочестии сиявшему, православному и великому князю Владимиру и державу свою Русскую землю святым крещением просветившему, яко взя великий град Корсунь и ины земля, многие языци работаху ему, дани дающе, и надо всеми враги его рука бе высока. Вельми же позави-

де и Владимиру Манамаху, како же той подвижеся на греческого царя Костянтина и Манамаха великим ополчением ратным, не хотевшу греческому царю мира поновити дани давати по уложению прежде бывших его царей с великими князми рускими; великий же князь Владимир Манамах шед всю Фракию начисто повоева, и Халкидониду, и окрестныя области Царяграда греческий все пусты положи, и возвратися на Русь с великою корыстью и со многим богатством, попленив царство Греческое»⁴¹ То есть поход на «царя казанского» Иван устраивает «поревновав» своим предкам, ходившим походами на царей греческих! В приведенном историческом обосновании, данном «Казанской историей» походу (весьма пространным, как можно видеть) нет ни слова о борьбе тех же Святослава Игоревича, Владимира I и Владимира Мономаха ни с хазарами, ни с печенегами, ни с половцами (которые с позиции современного научного знания кажутся гораздо более близки татарам), и, напротив, греческие цари (единоверцы) оказываются поставлены в один ряд с потомками золотоордынских ханов.

Превращение татар из страшных врагов, в образе которых терпящей поражение за поражением Руси виделись inferнальные черты, в партнеров по политическим делам и в сфере культуры началось достаточно рано: едва прошел первый страх, и жизнь начала возвращаться в прежнюю колею. Как ни велико было первоначальное неприятие, уже очень скоро русские князья начинают использовать ордынские отряды в междоусобной борьбе – это не было ново. Столетиями раньше подобным образом произошло сближение с прежними соседями-кочевниками – печенегами и половцами⁴². Ситуация был похожа: сначала князья, загнанные в угол своими более успешными братьями обращаются к кочевникам лишь в самом крайнем случае, когда исчерпаны все остальные возможности продолжать борьбу (Святополк Окаянный), затем подобного рода контакты становятся все более и более регулярными (Олег Святославич), а уж со временем почти обычным делом становят-

⁴¹ Казанская история // ПЛДР. Середина XVI в. М.: Художественная литература, 1985. С. 444.

⁴² Майоров А. В. Древняя Русь и кочевники в X–XIII вв.: печенеги, торки, половцы // История России: Россия и Восток / Сост. Ю. А. Сандулов. СПб.: Лексикон, 2002. С. 38–80.

ся династические браки (Мстислав Удалой, Юрий Долгорукий). Известный по реконструкции Герасимова портрет Андрея Боголюбского, который был рожден от смешанного русско-половецкого брака может служить характерным символом эпохи: у варяжских по происхождению русских князей начинают явственно проявляться монголоидные черты – князь Андрей имеет крутые скулы и миндалевидный разрез глаз. Летопись сохранила информацию о половецких ханах, носивших христианские имена. У нас, правда, нет сведений, чтобы русских княжон отдавали замуж за степных владык, но теоретически это было возможно в том случае, если представитель тюркской аристократии принимал христианство (ведь русские источники вообще молчат о межнациональных браках, в них нет ничего ни о союзе Анны Ярославны с Генрихом Французским, ни о браке Елизаветы с Харальдом Сигурдарсоном – обо всем этом мы узнаем из источников западного происхождения). Таким образом, сближение двух народов продвигалось достаточно быстрыми темпами. К XIII в. сближение наметилось столь тесное, что во время прихода монголов русские войска по просьбе хана Котяна (тестя Мстислава) вышли в степи для того, чтобы помочь половцам отразить неожиданную опасность. Теперь все повторялось на новом уровне. Татарские рати стали существенным фактором межкняжеской борьбы. От послушания или непослушания требованиям хана зависела политическая карьера: уже Александр Невский, который, как говорилось, занял позицию мирного урегулирования отношений с Ордой вольно⁴³ или невольно⁴⁴ получил от этого политические выгоды. И в дальнейшем умение наладить контакт с гатарами (умение, очень раздражающее ригористически настроенных историков) служило залогом политического успеха. Со временем настала пора и смешанных браков – московский князь Юрий Данилович был женат на сестре хана Узбека Кончаке, которая приняла христианство и стала называться Агафьей. Русский полон, безусловно, оказывал влияние на антропологический и культурный тип самих татар. В более позднее время в Казани существовала

Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.). С. 227.

⁴⁴ *Горский А. А.* «Всего еси исполнена земля русская... : Личности и ментальность русского средневековья. С. 60.

русская диаспора. И снова, пройдя чрез боль, чрез кровь и страх взаимоотношения стали приобретать более мирный характер. Тolerантный тип межнациональных контактов неизменно в русской истории занимал доминирующее положение – иного выхода не было. Со времени Василия II Темного мелкие татарские ханы начинают переходить на службу к московским князьям. Появляется новая социальная группа – служилые царевичи⁴⁵ Первыми из них были Касим и Якуб, братья Махмутека, унаследовавшего трон от отца, первого казанского хана Улу-Мухаммеда. Василий пожаловал их уделом за помощь, оказанную ему во время борьбы со звенигородской ветвью потомков Калиты. Городец-на-Оке, куда Касим переселился со своей ордой, стал его главной резиденцией. Со временем в изначально русском городе появились мечети и иные свидетельства влияния восточной культуры, он стал называться Касимов. Возникла этнографическая группа касимовских татар – потомков орды, пришедшей с Касимом и Якубом. Многие русские аристократические роды берут начало от представителей татарской знати (Князья Мещерские, Юсуповы, род Годуновых, который по генеалогической легенде происходил от татарского мурзы Чета и пр.) Независимости от истинности этих генеалогий (многие из которых подвергаются ныне сомнению) сам факт, что московские роды считали для себя престижным (во всяком случае, не менее почетным, чем быть потомками русских или литовских родов) выводить свои корни из татарской знати, уже о многом говорит. Это явление общественного сознания, по-видимому, сохранилось с тех пор, когда ордынский царь признавался на Руси легитимным владыкой, стоящим выше любого представителя местной, пусть даже и княжеской династии. Генеалогические связи представителей русской и татарской аристократии показаны в «Очерках по истории Казанского ханства» известного историка М.Г. Худякова: исследователь писал о судьбе пленного казанского хана Али, потомство которого вследствие политических коллизий оказалось на Руси, было крещено и посредством браков объедини-

⁴⁵ *Котляров Д.А.* К вопросу о служилых татарах в Московском государстве // Государство и общество. История. Экономика. Политика. Право. 2002. № 1. С. 51–66.

⁴⁶ *Худяков М.Г.* Очерки по истории Казанского ханства. М.: Инсан, 1991. С. 48–49.

лось со знатнейшими княжескими московскими родами (Мстиславские, Шуйские, Бельские)⁴⁶. Новый импульс для генеалогического сближения был дан взятием Казани после которого, по словам автора «Казанской истории» «вои же рустии, избираючи великорощенных казанцев малыя дети, отроки и красные отроковицы, и жены доброличныя богатыхъ и доброродных мужей, и в плень взяша многих, и овыхъ себе в работу сведоша, *овехъ же, крестивши, в жены себе пояша; отроки же и девицы в сыны и во дщери место держать наче имуще своих детей*»⁴⁷ (курсив мой – В.Д). Объединение правящей элиты свидетельствовало об определенном этапе межкультурного синтеза, свидетельствовало как раз о том, что под татарским владычеством Русь сама стала отчасти «татарской». Символическим действием, отметившим сближение элит, стало «театральное» назначение крещеного татарского царевича Симеона Бекбулатовича «государем московским», устроенное Иваном Грозным в 1575 г. Странная игра, затеянная Иваном, очевидно, должна была показать преемственность власти московских государей от татарских ханов, преемственность, игнорируемую официальными идеологами. В этом и заключалась царская ирония, в этом была суть фарса: православный государь представлял с татарским лицом.

Степень влияния татарского политического и социального уклада на русскую культуру остается до настоящего времени предметом дискуссий. По мнению Ч. Гальперина, Русь не являлась политическим наследником Золотой Орды, и не осознавала себя таковой. Москва считала себя неотъемлемой частью христианского мира, не стремилась овладеть основным массивом золотоордынских земель, не пыталась разнообразить генеалогические легенды вымышленными связями с родом Чингизидов⁴⁸. Думается, однако, что американский историк слишком буквально воспринял тезис о наследовании Москвией татарских политических институтов. Собственно, речь не идет о буквальном и явном заимствовании. Гораздо более оправданной выглядит позиция исследователя истории Ногайской Орды В.В. Трепавлова, трактующего

⁴⁷ Казанская история. С. 526.

⁴⁸ Гальперин Ч. Вымышленное родство. Московия не была наследницей Золотой Орды // Родина. 2003. № 12. С. 68–71.

статус русского монарха как специфический, и связывающего появление царского титула на Руси с началом подчинения татарских государств. «В XVI–XVII вв. Россия по отношению к восточным и южным соседям выступала как победоносный участник борьбы за геополитическое наследие Золотой Орды. Налаживание отношений с бывшими ордынскими подданными – татарами, башкирами и ногаями – происходило по привычным для них идеологическим и административным канонам»⁴⁹ Войдя в роль «Белого падишаха» в общении с восточными соседями, русский царь не мог полностью отвлекаться от нее и во внутренних делах.

Таким образом, можно признать правоту М.Г. Худякова, считавшего, что государственный строй Казанского ханства оказал существенное влияние на строй Московской Руси. Худяков присоединился к мнению М.Н. Покровского о наследовании Русью татарской системы податного обложения и сошного письма. Масштабные общегосударственные переписи населения были введены татарскими завоевателями. К татарскому наследию исследователь относит развитое делопроизводство московского государства, методы дипломатии, многие аспекты военного дела. Худяков указывает на весьма важные параллели социально-политического строя: сильная власть верховного правителя (хана – великого князя), боярская дума – совет карачи, и пр. Весьма интересным кажется сближение земских соборов и курултаев: «Из описания курултая 14 августа 1551 г., приведенного в «Царственной Книге», мы знаем о составе собрания «всей Казанской земли». Нет сомнения, собрания в таком же составе были известны казанцам и ранее < В России земский собор появился накануне падения Казанского ханства, и нельзя не обратить внимание на тождество состава первых земских соборов и курултая. «Стоглав» 1551 г был соединением «властей» (духовенства), «Синклита» (боярской думы) и представителей «воинства», а в курултае также участвовали духовенство, князья и огланы»⁵⁰ То есть Земские соборы обнаруживают сходство с казанскими курултаями не только по функциям, но и по принципу построения. «Трудно думать, – пишет

⁴⁹ *Трепавлов В.* Белый падишах // *Родина*. 2003. № 12. С. 75.

⁵⁰ Там же. С. 238.

далее М.Г. Худяков, – о случайности совпадения в составе двух этих собраний, состоявшихся в одном и том же году. Вопрос о том, откуда направлялось заимствование, очевиден: для Казанского ханства «собор всей земли» был старым привычным учреждением, для нарождавшейся новой России он был нововведением»⁵¹. Несомненно, что земские соборы имели и местные источники – вечевые собрания, княжеские съезды, соборы духовенства, но «не следует ли к этим образцам добавить еще более близкий – совет «всей земли» практиковавшийся у татар, ближайшим образом – в Казанском ханстве?»⁵². Даже если указанное сходство не дает оснований говорить о прямом заимствовании, нельзя не признать определенную когерентность русской и татарской политической культуры, открывавшую дорогу для обоюдного влияния.

Более того, при Ордынском посредничестве до Руси дошли импульсы от весьма отдаленных цивилизаций. Введенные монголами налоговая и административная системы не были собственно их изобретением (ведь в момент завоеваний монгольские племена находились на родовой ступени развития) – механизмы управления огромной империей были заимствованы монголами у покоренных китайцев, обладавших глубокой, насчитывающей не одно тысячелетие традицией государственного строительства⁵³. Посредством Орды доходили до Руси и арабские влияния.

Впрочем, проблема влияния монголо-татарского завоевания на становление российской государственности, очевидно, останется предметом научного и историософского анализа еще в течение достаточно долгого времени. Сложность ее очевидна⁵⁴.

Восточное влияние не ограничивалось влиянием татарским и монгольским. Сравнительный анализ Османской Турции XV–XVI вв. и Московской Руси, проведенный С.А. Нефедовым показал удиви-

⁵¹ Там же.

⁵² Там же.

⁵³ *Нефедов С.А.* Влияние монгольского завоевания на развитие российских государственных институтов // Российская государственность: уровни власти. Историческая динамика. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Ижевск, 24–26 апреля 2001 года. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2001. С. 52–59.

⁵⁴ *Кривошеев Ю.В.* Русь и Орда // История России: Россия и Восток / Сост. Ю.А. Сандулов. СПб.: Лексикон, 2002. С. 81–137.

тельное сходство этих двух держав по очень многим параметрам. Буквальные совпадения имеются в организации поместной системы (русское поместье оказалось почти полным аналогом турецкого тимара); восточное происхождение имеет практика телесных наказаний, закреплённая в Судебнике 1497 г.; переписи населения, проведенные Иваном III имеют прямой аналог в турецкой переписи 70-х гг. XVI в. и др. Перечень примеров, приводимых в статье впечатляет. И хотя, возможно, С.А. Нефедов иногда преувеличивает степень интенсивности османских заимствований (исследователь сравнивает Ивана III с Петром I, с той только разницей что вместо Западной Европы Иван ориентировался на Турцию) это не снижает ценности его, безусловно, очень показательных наблюдений⁵⁵.

Весьма яркую иллюстрацию того, что отношение к татарам как к «чужим» со временем трансформируется в более сложный комплекс представлений, в котором они выступают уже отчасти как «свои», могут служить некоторые сюжеты русского эпоса. Как известно, в былинах «татары» обычно выступают в качестве главного врага Руси. Этноним «татары» вытеснил из фольклора названия более ранних соседей-кочевников (хазар, печенегов и половцев). Битвы с татарами – основное занятие богатырей. Тем не менее, существует комплекс былинных сюжетов, в которых татарин (обычно он выступает под именем Сокольника или Подсокольника) оказывается на поверку сыном Ильи Муромца. Обычно Подсокольник в качестве неизвестного вражеского богатыря-нахвальщика появляется в окрестностях богатырской заставы, на которой несут службу самые известные русские богатыри: Добрыня Никитич, Алеша Попович и др. Старшим на заставе – Илья. Богатыри вступают в единоборство с Подсокольником, но победить его оказывается по силе лишь старшему Илье. В решающий момент, когда Илья уже сидит на груди поверженного противника и собирается «пластать» его «белые груди» вдруг выясняется, что это его сын, рожденный женщиной, с которой обретенный отец когда-то имел мимолетный контакт. Радостная сцена узнавания, однако, как правило, вдруг

⁵⁵ Нефедов С.А. Реформы Ивана III и Ивана IV: османское влияние // ВП. 2002. № 11. С. 30–54.

сменяется вспышкой ненависти со стороны Подсокольника, обиженного тем, что Илья в свое время бросил их с матушкой на произвол судьбы. Былина заканчивается трагически – Илья все-таки убивает Подсокольника, что не меняет сути дела и главной идейной линии эпической песни – «чужой», враг, оказывается вдруг сыном, абсолютно и непререкаемо «своим», родным.

Самобытный сплав русской (восточнославянской) и татарской культур составил основу казачьего быта. Первоначально казаки – явление ордынского общества. Русскими летописями в XIV в. фиксируются «татаровья ординские казаки». Это были своеобразные военные формирования, кочевавшие в южнорусских степях, и не подчинявшиеся официальным властям. Социальную основу первоначальных казаков составили выходцы из татарских орд, не имевшие никакого другого достояния, кроме личной свободы. Собственно слово казак и обозначает «свободный». Основным источником доходов казаков были грабительские набеги на соседние территории. Со временем в казачьи отряды начинают проникать и славяне. Свободное воинское братство оказалось совершенно безразличным к этнической и религиозной принадлежности своих членов⁵⁶. Самой историей был поставлен удивительный культурологический эксперимент – две антагонистические культурные традиции гармонично слились в единое целое, сохранившее почти в равных долях наследие обеих. Сам факт, что русские беглые холопы и крестьяне, разорившиеся дворяне и прочий люд, потерявший место в жизни на родине находили прием и естественно вливались в татарские отряды говорит по крайней мере о двух вещах: во-первых, о том, что исторически сложившийся образ врага сильно к тому времени поредел (это сделало возможным саму немыслимую прежде ситуацию – поиск пристанища у татар). Во-вторых, о наличии в русском общественном сознании эпохи возвышения Москвы весьма развитых механизмов культурной восприимчивости, об отсутствии психологической замкнутости и широте взгляда на межнациональные отношения. Со временем славянский компонент вытеснил из казачьих отрядов собственно тюркский. Тогда к слову «казак» прибавился эпитет «вольный», тавтологический, как мы видим. Это

⁵⁶ *Станиславский А.Л.* Гражданская война в России XVII в.: Казачество на переломе истории. М.: Мысль, 1990. С. 6–9.

свидетельствовало о преобладании славян, для которых изначальное значение слова «казак» было уже непонятно, но огромный пласт восточной культуры все же был сохранен. Достаточно упомянуть названия высших казачьих чинов: «атаман», «есаул» – они имеют, как и само слово «казак», тюркское происхождение. Сам внешний вид запорожского казака свидетельствует о славяно-тюркском синтезе: длинные усы и оселедец на выбритой голове имеют буквальное сходство с внешностью русов, описанной византийским автором Львом Дьяконом на примере князя Святослава Игоревича. Шаровары, до сегодняшнего дня остающиеся элементом национального⁵⁷ казачьего наряда являются традиционно восточным, тюркским элементом⁵⁸ (на Руси на протяжении всего допетровского времени бытовали типологически европейского кроя штаны с узким шагом).

В южных и восточных губерниях европейской России получило распространение тюркское название плуга – сабан⁵⁹ – хотя логично было бы ожидать обратного заимствования, ведь славяне перешли к оседлости раньше татар (во всяком случае, раньше той их части, которая происходит от монголов и куманов-половцев). Однако пути культурного влияния часто неисповедимы и развиваются странными путями. Возможно, здесь сыграла свою роль болгарская или среднеазиатская земледельческая традиция, впитанная татарской культурой (также носящей ярко выраженный синтетический характер). Тем не менее, все-таки до конца непонятно как тюркское слово могло вытеснить из русского языка изначальный славянский эквивалент.

Интересным фактом культурного взаимодействия является выпуск русских монет с татарской легендой, причина производства которых заключалась в заинтересованности московского правительства в освоении денежного рынка Казанского ханства. Чеканилась монета с татарской надписью «это денга московская»⁶⁰

⁵⁷ На сегодняшний день казаки, утратив статус сословия, правильней всего могут быть названы этнографической группой в рамках русского и украинского народов.

⁵⁸ Само слово имеет иранское происхождение, но в русский язык попало посредством тюркских языков: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1973. Т. IV. С. 410.

⁵⁹ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1973. Т. III. С. 541.

⁶⁰ *Спасский И. Г.* Деньги // Очерки русской культуры XVI века. Материальная культура / Под ред. А. В. Арциховского. М.: Издательство Московского университета, 1976. Ч. I. С. 233.

Восточные традиции были сильны в организации военного дела на Руси. В частности, амуниция русского всадника была во многом ногайской: седло, стремяна, аркан, саадак, плеть-нагайка, боевой нож⁶¹

Конечно, процесс заимствований имел двухсторонний характер. Очевидно, что процесс синтеза облегчался тем, что татарам было в принципе чуждо культурное высокомерие: в отличие от задних завоевателей они не оказывали давление на религию и общественные устои покоренных стран. Орда Чингисхана была открыта для принятия новаций – монголо-татары учились у побежденных народов и стремились воспринять все то лучшее, что у них было, особенно в военной сфере. Во многом именно это стало залогом их потрясающих успехов. Не оказывали они культурного давления и на Русь.

Особенно существенным было терпимое, и даже уважительное отношение татар к православию. Со свойственным язычникам религиозным плюрализмом они, судя по всему, испытывали почтение к жрецам любой веры, допуская вероятность того, что доступ к высшим силам могут иметь не только их шаманы, но и «шаманы» других народов. Как ни странно может показаться «сравнение завоевателей», но факт – татары выступают в данном случае меньшим злом именно из-за отношения их к вопросам веры, которая имела для средневекового мировосприятия первостепенное значение. Учреждение сарайской епархии и ярлыки, по которым русская церковь получала различные (в том числе, и налоговые) льготы дают нам представление о мере их терпимости. Едва ли в случае захвата некоторой части Руси католическим рыцарским орденом нечто подобное было бы возможно. Между тем в русской истории было немало моментов, когда именно православная церковь оставалась чуть ли не единственным связующим звеном, державшим память о единстве русских земель. Церковь была хранительницей духовных традиций, с ее деятельностью было связано сохранение высшей, элитной части культуры, выработка символов групповой идентификации и формирование национального самосознания. Церковная среда в эпоху средневековья – это «инкубатор» интеллек-

⁶¹ *Тренавлов В. В.* История Ногайской Орды. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 651.

туальной элиты. Удар по ней был бы смертельным для формирующегося народа, далее последовал бы разрыв внутренних связей и ассимиляция.

Золотая Орда приняла ислам. Это было обусловлено преобладанием на покоренной монголами территории именно этой религии. Но принятие христианства Кончакой, сестрой хана Узбека (при котором начинается исламизация ордынского общества) показывает, что железной предопределенности в этом не было. Толерантное отношение к православию сохраняется и после принятия ислама. Церковные иерархи пользуются у них авторитетом, позволяющим успешно решать дипломатические задачи (митрополит Алексей).

Культурная рецепция на «низовом» уровне, на уровне хозяйственно-бытового уклада начинается с переходом татар к оседлости. Впитав образ жизни местных народов, оседло живших на территории, захваченной монголами до нашествия, они немало переняли и от русских соседей. Этнографические наблюдения хозяйственно-культурного типа казанских татар показывают его известную близость русскому. Некоторые предметы быта, отсутствовавшие при кочевом способе жизни, войдя в обиход, получили русские названия (например, стол – эстэл, кровать⁶² – карават, матица – матча). Но более всего оказалась подвержена влиянию элита (что закономерно). В Москве «на воспитании» находились татарские царевицы. Так, например, казанский хан Мухаммед-Эмин до восшествия на престол с 10 лет жил в России, где ему в удел был дан город Кашира⁶³, что в последствии предопределило его промосковскую политическую ориентацию. По сути, еще до присоединения Казань с эпохи Ивана III постепенно втягивалась в вассальные отношения с Русью. Интеграция была достаточно глубокой. Иван Грозный лишь завершил этот процесс.

Детально механизмы культурной восприимчивости и терпимого, благожелательного отношения к иному образу жизни мы можем рассмотреть в знаменитом «Хождении за три моря» гверского купца Афанасия Никитина. Произведение это уникально тем, что дает нам возможность узнать простого, книжного (то есть

⁶² В русский язык слово «кровать» попало из греческого: см. *Фасмер М. М. Этимологический словарь русского языка*. М., 1967. Т. II. С. 379.

⁶³ *Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства*. С. 46.

не интеллектуала профессионала) человека в ситуации погружения в совершенно для него чужую, новую культурную среду, проследить его реакции, увидеть, какими предстали ему иноплеменники его же глазами.

В 1468 г. Афанасий Никитин отправляется с торговым караваном в путешествие, цель которого была Шемаха. Караван двигался в сопровождении посла татарского ширваншаха Асанбега и шедшего в том же направлении посольства Ивана III, возглавляемого Василием Папиным. Это, однако, не уберегло путешественников от несчастья: в низовьях Волги они попали в засаду и были ограблены татарами. В надежде поправить положение Афанасий решает двигаться вперед в поисках выгодных закупок восточных товаров. «Три моря», за которые совершил свое вынужденное путешествие Афанасий Никитин, – это Каспийское, Черное и Индийский океан. С 1468 по 1475 г. он посетил Кавказ, Персию, Индию, Турцию, Крым. Записки Афанасия имеют дневниковый характер, и не отличаются стройностью композиции, по-видимому, автор не успел или не сумел их упорядочить (не доехав до дома, он умер под Смоленском). Известный исследователь древнерусской литературы академик Н.К. Гудзий так охарактеризовал авторскую манеру тверского купца: «Язык Афанасия очень безыскусственный; фраза предельно проста по своему синтаксическому строению. Церковнославянские слова и обороты в ней почти отсутствуют, но зато в значительном количестве вводятся слова персидские, арабские, тюркские – признак своеобразной национальной терпимости Афанасия, совмещающейся у него с сильной любовью к родине. Речь его фактична и деловита и лишь изредка перебивается лирическими отступлениями, в которых находит себе выражение скорбь автора по поводу оторванности от родного ему религиозного уклада и от родной земли»⁶⁴.

Записки Афанасия в корне отличаются от произведений того же жанра, но написанных учеными книжниками более раннего времени, например от «Хождения во Святую землю» игумена Даниила. Игумен Даниил видит то, что ожидает увидеть, он путешествует по местам, о которых он давно и много читал, это несколько

⁶⁴ Гудзий Н.К. История древней русской литературы. С. 256–257.

сужает его кругозор и ограничивает глубину восприятия: во время путешествия он только то и делает, что шагами или пядями восторженно измеряет предметы, знаменитые в священной истории. Совсем не то у Афанасия – психологизм его произведения несоизмеримо более тонок, в отличие от игумена, чье путешествие прошло более или менее гладко. Афанасию знакомо и душевное смятение, и страх. Это заставляет его глубже чувствовать, а отсутствие изощренного образования делает его описания гораздо менее трафаретными, чем у книжного Даниила. Мы находим в сочинении Афанасия не грамотно выстроенную ученую риторику, а размышления и эмоции – этим оно особенно ценно для воссоздания психологического состояния человека русского средневековья, попавшего на чужбину. Более всего внимания в тексте путевых заметок уделено Индии, которая предстает в образе совершенно отличающемся от того, что был рассмотрен нами ранее на примере «Повести временных лет» и «Сказании об Индийском царстве». Это уже не утопическая страна, населенная фантастическими существами, более того, «Хождение» Афанасия выглядит вполне свободным от каких бы то ни было книжных реминисценций. Чудеса и странности в нем не выдуманные, а настоящие, увиденные собственными глазами.

Особенности быта и нравов людей описываются Афанасием без тени предубеждения или осуждения. Он далек от намерения считать чужие обычаи глупыми или бесстыдными (как то часто бывает в такого рода описаниях, написанных в разное время и в разных местах) только лишь потому, что они отличаются от обычаев, принятых у него дома. Сохраняя доброжелательность, Афанасий наблюдает течение жизни чужой для него страны: «И тут есть Индейская страна, и люди ходят наги все, а голова не покрыта, а груди голы, а волосы в одну косу плетены, а все ходят брюхаты, дети родят на всякий год, а детей у них много, а мужи и жены все наги, а все черны»⁶⁵ Примечательно, что Афанасий прекрасно осознает, что если для него черные обитатели Индии выглядят необычно и удивительно, то и он сам для них странен и удивителен

⁶⁵ Хождение за три моря Афанасия Никитина // ГИЛДР. Вторая половина XV века. М.: Художественная литература, 1982. С. 448–450.

не менее, и относится к этому с пониманием: «Яз хожу куды, ино за мной людей много, дивяться белому человеку». «А князь их – фота на голове, а другая на гузне. А бояре у них ходят – фота на плече, а другая на гузне, а княгини ходят – фота на плече обогнута, а другая на гузне, а слуги княжия и боярьския – фота на гузне обогнута, да щит и меч в руках, а иные с сулицами, а иные с саблями, а иные с луки и стрелами, а все нагы, да босы, да болкаты, и жонки ходят голова не покрыта, а сосцы голы, а паропкы да девочки ходят нагы до 7 лет, а сором не покрыт»⁶⁶ В наблюдениях очень многое должно было показаться тверскому путешественнику согласно русским представлениям верхом неприличия: это и непокрытые голова и грудь женщин, не покрытый «сором» детей, но у него и следа нет осуждения. Трогательна манера Афанасия исполь-

зовать для описания индийских социальных и бытовых реалий чисто русские термины: индийские раджи становятся у него князьями, придворные – боярами, слоновий хобот он именует рылом, бивни – зубом, бояр носят у него на серебряных кроватях, набедренную повязку на статуе Шивы именует он ширинкой, сонм женских индуистских богинь, – «жонками Бутовыми» и др. Много пишет Афанасий и о социальном и политическом устройстве: «во Ындеейской земли княжать все хоросанци, и бояре все хоросанци; а гундустанци все пешеходы...»⁶⁷; «А земля людна вельми, а сельские люди голы вельми, а бояре сильны добре и пышны вельми»⁶⁸.

Но более всего интересны и показательны для понимания идейного багажа Афанасия являются его религиозные воззрения, детально проанализированные А.Л. Юргановым⁶⁹ Веру тверской купец понимает как совокупность религиозных обрядов и внешних правил, касающихся не столько внутреннего чувства и убеждений, сколько образа жизни: соблюдения праздников, формы отправления богослужения, соблюдения пищевых запретов. «Веру» можно «оставить», «Веру» можно «сказать», ее можно и «позабыть». «Вера» не стала еще автономной частью мироощущения человека. «уверенностью в вещах невидимых». Она требовала ежедневно-

⁶⁶ Там же. С. 450.

⁶⁷ Там же. С. 452.

⁶⁸ Там же. С. 454.

⁶⁹ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 58–63.

го подтверждения причастности, – и само это подтверждение олицетворяло собой «веру», то есть истину, данную в определенных правилах. Потому-то и печалился Афанасий Никитин о вере, которую он «не сохранил». Не сохранили в чистоте»⁷⁰, так как был лишен книг и вдали от родины, без помощи священника. Для него это большая утрата, которую он переживает очень болезненно.

В результате его религиозное мировоззрение претерпевает существенную трансформацию. Виденные им картины чужой жизни, в которую он погрузился с головой, приводят его к убеждению, что Бог един, а способы почитания его могут быть разными. Это была своеобразная реакция на угрызения совести, вызванная несоблюдением норм православного благочестия, предписываемых церковью. То, что было легко делать, живя в родной стране (соблюдать праздники, ходить в церковь), на чужбине оказалось практически неразрешимой проблемой. Отсутствие возможности поддерживать тривиальные «бытовые» христианские установления в обстановке насущной потребности в религии, своеобразного «душевного голода», придают его мировоззрению необыкновенную широту. Нельзя сказать, что Афанасий проникся симпатией к исламу, он всячески сопротивляется окончательному омусульманиванию, к которому его неоднократно принуждали обстоятельства, но, парадоксальным образом, в его молитве вдруг возникают мусульманские пассажи. Он пишет, что не зная точно сроков православного поста, он держал пост вместе с мусульманами⁷¹. То есть тверской купец XV в., свято убежденный в истинности своей религии, попав в инокультурную атмосферу оказался способным не только преодолеть традиционную ксенофобию и признать возможность обладания истиной за представителями иной веры, но и частично впитать элементы чуждого мировоззрения, сделать их «своими». И хотя далось ему это нелегко, (что понятно: еще со времен Феодосия Печерского хвала чужой вере воспринималась на Руси как унижение своей), но важен результат. Обращаясь к Богу, Афанасий использует то славянское «Богъ», то арабское «Олла».

Не меньше благожелательной терпимости и даже восхищенного любопытства находим мы и в описании стран Западной Ев-

⁷⁰ Там же. С. 63.

⁷¹ Хожделение за три моря Афанасия Никитина. С. 460.

ропы, содержащихся в «Хождении на Флорентийский собор» – путевых заметках русской делегации, принимавшей участие в церковном соборе католического и православного духовенства, состоявшемся во Флоренции в 1439 г. «Хождение» сочетает традиционный для этого жанра произведений «дорожник» (близкий форме греческого проскинитария – путеводителя⁷²) – перечисление географических объектов в хронологической последовательности путешествия и очерковые описания виденного с выражением чувств и переживаний автора⁷³. Чужие обычаи, быт далеких стран не вызывают в авторе ни малейшего неприятия. Наоборот – главная эмоция, наполняющая произведение – удивление. Особенно поначалу все кажется русским путешественникам «чудным»: постройки, водопроводы, фонтаны, башенные часы и пр. Особенно часто восхищенная реакция сопровождает описания виденных скульптур («круглая», то есть объемная скульптура была нехарактерна для древнерусской художественной пластики), которые кажутся русскому наблюдателю очень похожими на живых (он так и пишет – не «статуи», не «болваны», а «люди»): «И среди града того суть столпы устроены, в меди и позлащены, вельми чудно, трею сажень и выше; и у тех столпов у коеждо люди приряжены около тою же медию; и истекают ис тех людей изо всех воды сладкы и студены; у единого из уст, а у иного из уха, а у другаго изъ ока; а у инаго из локти, а у инаго из ноздрию, истекают же вельми прулко, яко из бочек; те бо люди видети просте, яко живи суть, и те бо люди напояют весь град той и скоть; и все приведение вод тех вельми хитро, истекание и несказанно»⁷⁴. Давшее столь много великолепных впечатлений посольство, как известно, кончилось ничем: митрополит Исидор, подписавший унию был низложен, Русь не присоединилась к тактическому союзу греческого православия и католической церкви, но «Хождение» вошло в комплекс древнерусской литературы и осталось

⁷² *Конявская Е.Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI–середина XV в.) М.: Языки русской культуры, 2000. С. 70.

⁷³ *Казакова Н.А.* «Хождение» на Флорентийский собор. Комментарии // ПЛДР. XIV – середина XV века. М.: Художественная литература, 1981. С. 586..

⁷⁴ *Хождение на Флорентийский собор* // ПЛДР. XIV – середина XV века. М.: Художественная литература, 1981. С. 474.

источником сведений о Западной Европе на несколько столетий, источником вполне благожелательным.

Другой пример мировоззрения человека, волей судьбы попавшего в инокультурную среду дает нам уже упоминавшаяся «Казанская история» – произведение XVI в., описывающее историю Казанского ханства и русско-татарских отношений начиная со времени Батыева нашествия и до взятия Казани Иваном Грозным. Автор «Истории» не сообщает нам своего имени. Однако из его произведения мы узнаем, что он провел двадцать лет в татарском плену вплоть до самого Казанского взятия. То есть произведение это представляет собой историческое сочинение по татарской истории, написанное русским пленником. Судьба этого человека, насколько мы можем судить по тексту самого произведения, сложилась весьма причудливо. Оказавшись в плену, он принимает ислам (об этом можно судить по тому, что после освобождения его, русского, и, значит, изначально православного, пришлось заново обращаться к святой вере и приобщать к церкви). Никаких особенных угрызений он, в отличие от Афанасия Никитина, по этому поводу не испытывает. Напротив, предисловие к рассказу выдает в авторе человека вполне уверенного в своем праве рассуждать о промысле Божьем. В плену он пользовался большой любовью «царя» и вниманием со стороны «вельмож». Это дало ему, человеку видимо образованному, возможность заниматься интеллектуальным трудом, собирать сведения по истории Казани, которые он черпал как из неких «казанских летописцев», так и из устных рассказов хана и вельмож, которые, пребывая в «веселии», рассказывали ему «о войне Батыеве на Русь и о взятии от него великого града столного Владимира, и о порабощении великих князей»⁷⁵ Чтение «казанских летописцев» и сравнение их с русскими летописями показывают уровень его образованности: он знал татарский (и, возможно, арабский) язык и был начитан в русской исторической литературе. Это предопределило масштаб и качество проделанной им работы: «Казанская история» отличается последовательностью, логичностью изложения и широкой эрудицией, демонстрируемой автором. По стройности композиционного построения она не уступает ПВЛ или «Степенной книге», чего нельзя

⁷⁵ Казанская история. С. 302.

сказать об идейном наполнении этого произведения – оно обнаруживает известную двойственность. С одной стороны, для автора, как для человека, безусловно, книжного, татары – «варвары»⁷⁶, «сарацины»⁷⁷ и «поганые»⁷⁸, с другой – явственно ощущается приобретенный очевидно во время двадцатилетнего татарского плена некий казанский патриотизм. Необходимость написания истории он объясняет почти теми же словами, которыми в XI в. митрополит Иларион писал о недавно крещенной Руси: «И есть град Казань стоитъ и ныне всеми рускими людьми видимъ есть и знаемъ, а не знающим слышимъ есть»⁷⁹ Пересказывая татарскую легенду о возникновении города на месте змеиного логова, неизвестный автор сохраняет тот торжественный пафос, который, судя по всему, был присущ оригиналу.

Из последних сил обороняющие свой город жители Казани, которым пришлось столкнуться с многократно превосходящим войском московского князя (один защитник города против пятидесяти нападающих, согласно «Истории») описываются в патетических тонах. Их речи полны истинной отваги: «Не убоимся, храбрыя казанцы, страха и прещения московского царя и многия его силы руские, аки моря, биющагося о камень волнами, и аки великаго леса, шумяща напрасно, селикъ имуще град нашъ, твердъ и велик, ему же стены высоки и врата железа, и люди в нем удалы вельми, и запас многъ и доволенъ стати на 10 лет во прекормление намъ. И да не будем отметницы добрыя веры наша срацинския и не пощадим пролити крови своея, да ведоми не будемъ во пленъ работати иновернымъ на чюжу землю, християном, по роду меншимъ нас и украдшимъ благославление»⁸⁰ Доминирующий эпитет казанцев – «храбрые». Особая глава отводится автором «Истории» описанию мужественного поведения казанских женщин, готовых ценой изгнания и плена сохранить жизнь детям. Их попытка решить дело миром описана с большим сочувствием. Зрелище ходящих по сте-

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же. С. 308.

⁷⁸ Там же. С. 312.

⁷⁹ Там же. С. 316.

⁸⁰ Там же. С. 506.

нам города женщин и девиц названо автором «Истории» «умильным». Любопытно, что над печальной судьбой «женъ и девицъ» еще не взятого города прослезилась даже сами осаждавшие «жалостливии» русские воины. Прослезился, можно думать, и сам летописец.

Авторская позиция вообще выдает сложное положение, в котором писалась «История» – обе противоборствующие стороны были для рассказчика «своими». Не удивительно, что лучшим слугой Ивана Грозного оказывается служилый татарский царь Шига-лей (Шах-Али): «вернейшийшии всех царей везде и верных наших князей и воевод служаще, и нелестно за христианы страдаше весь живот свой до конца». Давая такую характеристику татарскому военачальнику летописец вынужден извиняться перед читателем за то, что «единоверных своих похуляюща и поганых же варвар похваляющи», но в свое оправдание он утверждает, что на его стороне сама истина, известная всем: «таков бо есть, я ко и вси знают его и дивяться мужеству его, и похваляют»⁸¹

От русских князей и ордынских царей он требует «братского» поведения и очень сокрушается, когда обстоятельства приводят их к вражде, подобно тому как русские летописцы домонгольской Руси сокрушались о «каторахъ» в потомстве Рюрика. С умилением он описывает первоначально «братские» отношения Василия II Васильевича Московского и изгнанного из «Великия Орды» эмиром Едигеем Улу-Мухаммеда, будущего первого казанского хана. «Горьким» называет он совет ближайшего окружения князя воспользоваться затруднительным положением хана и изгнать его из московских пределов, несмотря на горячие мольбы последнего⁸². Более того, необходимость придерживаться норм «братолюбия» согласно мировоззрению автора «Истории» оказывается продиктована не просто политической целесообразностью, а нормами религиозной морали (что может показаться уже совсем странным относительно татар-мусульман современному наблюдателю). Так, например, за отклонение от промосковской политики «русский бог» наказывает казанского хана Мухаммед-Эмина неизлечимой болез-

⁸¹ Там же. С. 492.

⁸² Там же. С. 318.

. Лежащему на смертном одре «царю» автор вкладывает в уста полный раскаянья монолог, в котором он именует великого князя Ивана Васильевича «отцом», себя же – «злым рабом», не оправдавшим тех высоких отношений, которые сложились у него с московским князем, относившемся к нему как к сыну⁸³. В раскаянье он шлет Ивану богатые подарки, но это не помогает – он умирает, съедая червями, и испуская нестерпимое зловоние, которое в системе художественных образов древнерусской литературы призвано было показать глубину морального падения персонажа (вспомним Святополка Окаянного). Таким образом, открывший военные действия против Москвы татарский хан осуждается не как вероломный враг, а как неблагодарный *сын*, пошедший против *отца*! Вспомним, что терминология родства (отец, сын, брат старейший и пр.) издревле использовалась для обозначения вассальных отношений *внутри* рода Рюриковичей. Таким образом, политическая инкорпорация Казанского ханства в вассально-сюзеренные отношения с русскими князьями, произошедшая задолго до присоединения Казани Иваном Грозным была соответствующим образом идеологически оформлена через традиционные для Руси понятия, использовавшиеся ранее только во внутренних отношениях. Это может служить показателем известного сближения, не только в политической, но и в культурной сферах. Во всяком случае, казанцы предстают в «Истории» уже совсем не так, как были представлены татары в «Повести о разорении Рязани Батыем» или в проповедях Серафима Владимирского – это уже не выходцы из преисподней, о которых пророчествовал Мефодий Патарский, жуткое и непонятное воплощение Божьего гнева, это «свои» враги, ссоры с которыми носят почти семейный характер, и обусловлены не «природным» антагонизмом, а обычными «семейными» причинами – предательством, непослушанием и т.п. Да и образ врага как таковой претерпел кардинальные изменения, обусловленные трансформацией жизненного уклада самих татар. Нет уже ни шатров, ни горящих в ставке огней, чрез которые должен пройти всякий, желающий получить аудиенцию у хана. Казань – обычный и вполне привычный для русского мировосприятия город, окруженный де-

⁸³ Там же. С. 338–339.

ревянными (дубовыми) стенами, за которыми укрываются защитники, делающие, как это было в обыкновении, периодические вылазки. Население в массе своей земледельческое. Разница хозяйственно-бытовых укладов к началу XVI в. постепенно сходит на нет. Соответственно и лик врага становится менее непонятным и, как следствие, не таким пугающим.

Вообще, чтобы подчеркнуть «всемирно-историческое» значение казанского взятия неизвестному летописцу пришлось потрудиться. Лишь обращение к событиям более чем двухсотлетней давности могло дать необходимый для построения колоритного вражеского облика материал. Иначе масштаб победы Ивана IV оставался непонятен. Однако мотив «мести за монголо-татарское иго» в «Казанской истории» выражен весьма слабо. Обоснование похода, как было показано выше, дается совершенно иное. «Борьба с последним осколком Золотой Орды» – такое отношение к взятию Казани удель скорее новейших учебников истории, чем идеологии XVI в.

В целом можно с полным правом утверждать что в московский период Русь и восточные тюркские изначально кочевые народы продолжили движение по пути культурного синтеза, начало которому было положено еще на заре их этногенеза (пришедшегося на одно время – эпоху Великого переселения народов V–VI вв.)⁸⁴ Как показывают археологические и лингвистические источники, несмотря на извечную вражду, славяне и степные номады имеют во многом общую судьбу и на исторической арене выступают в качестве необходимых частей одной системы, дополняя друг друга, что раз за разом в течение тысячелетия приводило к образованию культур, в материальном и духовном облике которых проскальзывали черты обоих миров: славянского земледельческого и тюркского кочевого. Начало этому было положено еще в гуннские времена, когда предки славян оказались включенными в гуннский союз выступали под именем скифов, поставляя для последних черны-однодревки. Затем, уже в VI в. подобным же образом выстраиваются отношения славян с аварами. Славяне принимают учас-

⁸⁴ Петрухин В.Я., Раевский Д.С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. Учебное пособие для гуманитарных факультетов высших учебных заведений. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 226.

тие в военных предприятиях Аварского каганата, вместе с ними осаждают Константинополь в 626 г. Авары заимствуют у славян традиции домостроительства – полуземлянки. «Аварское иго» оказало влияние и на древнюю славянскую социальную терминологию (каган, болярин, жупан, пан). Элементы культуры кочевников прослеживаются в обрядности кургана Черная могила, насыпанного в 60-х гг., X в., в котором «помимо скандинавских и варяжских черт, прослеживается кочевнический (салтовский) обычай укладывать конское снаряжение, оружие и доспех в грудь («трофей») на кострище, а драгоценные серебряные оковки ритонов украшены в постсасанидском стиле: одна из оковок несет хазарский изобразительный сюжет»⁸⁵. Примером этнокультурного синтеза славянских и кочевнических традиций служит пеньковская археологическая культура (VI–VII вв.), в которой славянский компонент соседствует с болгаро-аланским, и волынцевская (VIII–IX вв.) территория которой совпадает с ареалом дани, которую хазары брали со славянских племен (полян, северян, радимичей) и где также присутствует в материальной культуре кочевнический элемент⁸⁶. Весьма показательный пример тюркско-славянского симбиоза дает нам история Первого Болгарского царства. Таким образом, можно утверждать, что русско-татарский культурный синтез продолжал древнюю традицию славяно-тюркских контактов и имел глубокие корни. Речь не идет, конечно, о том, что отношения Орды и русских княжеств следует вслед за Л.Н. Гумилевым рассматривать как союз. На политическом и идеологическом уровнях взаимоотношения носили, безусловно, враждебный характер. Но взаимовлияние культур часто развивается и между враждебными обществами, вопреки и помимо военных столкновений, даннического ярма, явного недоброжелательства – либо как прямое заимствование или же как «ответ на воздействие внешнего фактора»⁸⁷. В сражениях Русь перенимала элементы боевых навыков врага, в стремлении сохранить самостоятельность во враждебной государственной системе – начала политического уклада властителей, стремление подражать их быту – детали костюма. В результате же сложился

⁸⁵ Там же. С. 231.

⁸⁶ Там же. С. 231–235.

⁸⁷ Крадин Н.Н. От Орды к России: круглый стол // *Ab Imperio*. С. 229.

синтетический культурный феномен, впитавший в себя (помимо сознания) много из того, что в последствии было органично усвоено русской культурой, стало восприниматься как «свое», традиционное, исконное.

Наиболее трудна для анализа финно-угорская составляющая русской культуры. Этому имеется несколько причин. Во-первых, начало контактов славян с представителями финно-угорских племен уходит корнями в столь глубокую древность, и степень интеграции этих двух исторических общностей в процессах формирования русского этноса столь велика, что часто почти невозможно сепарировать славянские и финские элементы. Как известно, великорусская народность выросла на финском субстрате. Обширные территории, ныне считающиеся исконно русскими, в древности были заселены представителями финских племен. Показательно, что само название столицы России имеет, по мнению многих лингвистов, финно-язычное происхождение (Моск-*ва*, как Сылва, Косьва и пр.) Следовательно, многое из того, что в настоящее время считается исконно-славянским в русской культуре, может иметь в реальности финское происхождение, к сегодняшнему дню, однако, практически неопределимое. Во-вторых, сходство природных условий существования предопределило сходство многих бытовых и психологических особенностей двух культур, что делает весьма затруднительным атрибуцию тех или иных феноменов как финских или славянских. В-третьих, поздние контакты с поволжскими и прибалтийскими финнами были гораздо менее острыми (и, следовательно, не столь заметными), чем отношения, например, с тюркскими народами. Все эти трудности, однако, делают проблему русско-финно-угорских отношений особенно интересной для анализа.

Уже Н.М. Карамзин писал о том, что многие финно-язычные племена в древности населявшие территорию России и известные нам по летописным свидетельствам (весь, чудь, меря, мурома) с течением времени растворились в славянской массе «смешались с Россиянами»⁸⁸ Точка зрения о мирном постепенном смешении славянского и финского компонента в этногенезе русского

⁸⁸ Карамзин Н.М. История государства российского. Т. I. М.: Московский рабочий, 1993. С. 45.

народа стала господствующей в дореволюционной историографии⁸⁹ Большинство ученых сходились во мнении, что славянская миграция имела характер медленной инфильтрации на финские территории, при которой практически не было военных столкновений ввиду наличия большого количества свободных земель, где пришлые селились, не мешая коренным жителям. Близкое и мирное соседство при явном доминировании славянского населения и русской культуры привело со временем к полной ассимиляции местных племен. Эта точка зрения, однако, была оспорена в конце XIX в. академиком А.И. Соболевским, по мнению которого «теория мирного занятия русскими пустых земель нынешнего великорусского центра не имеет под собою никаких оснований»⁹⁰. А.И. Соболевский указывал, что «летописи ничего не говорят о мирных, дружественных отношениях русских к финнам». «Более того, многочисленные письменные известия о походах новгородцев на западную чудь, а владимирских князей на мордву, летописные сообщения об избииении сборщиков дани «за Волоком», в Печере и Югре, северные предания о «чуди белоглазой» боровшейся с русскими, – все это свидетельствует о напряженных отношениях между славянами и иноязычными племенами. По мнению Соболевского, происходило постепенное вытеснение финно-угров с коренных территорий под напором русских соседей»⁹¹ В развернувшуюся в последствии дискуссию было вовлечено большое количество именитых историков, диапазон разброса точек зрения был весьма велик: от утверждения, что русский народ имеет в своем составе едва ли не 80% финской крови (М.Н. Покровский) до полного отрицания влияния финно-угров на русский этногенез (Д.К. Зеленин). Определенный итог спорам был подведен в фундаментальном исследовании Е.А. Рябина, которым была проделана большая работа по анализу и систематизации археологических и иных источников по истории славяно-финских этнокультурных связей. Детальный раз-

⁸⁹ Подробная историография вопроса см.: *Рябинин Е.А.* Финно-угорские племена в составе Древней Руси. К истории славяно-финских этнокультурных связей. Историко-археологические очерки. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1997. С. 9–16.

⁹⁰ Цит. по: *Рябинин Е.А.* Финно-угорские племена в составе Древней Руси. С. 11.

⁹¹ Там же.

бор археологических данных позволил исследователю утверждать, что «отношения иноязычных народов с Русью затрагивали сферу общественно-политического, экономического и культурного синтеза, активность, уравниженность или замедленность темпов которого зависели от уровня развития производительных сил, структуры собственности аборигенных коллективов, хозяйственных возможностей различных районов, интенсивности их освоения русским населением и временем включений в вассальную и политическую структуру Руси»⁹². Социально-экономический синтез привел к началу процесса разрушения родовых отношений у восточноевропейских финнов и вхождению национальной знати в состав русской господствующей верхушки, а простых общинников – в состав зависимого населения Древней Руси (быть может, под именем «смердов»). Установление даннических отношений сочетались с стягиванием финских территорий в систему торгово-экономических связей. Под влиянием древнерусского хозяйственно-культурного типа происходило совершенствование традиционных форм производственных орудий и постепенная замена их новыми типами⁹³. Постепенное сближение финского и славянского населения делало первые шаги через избирательное усвоение финно-угорским населением новых элементов материальной и духовной культуры, аккультурации, которая со временем приводила к сглаживанию этнических черт, и образованию синтетической культуры, в которой преобладающие славянские элементы сочетались с субстратными. «Происходящие при этом изменения выражаются, прежде всего, в широком распространении вещей, генетически не связанных с традиционными типами, и усвоении местными ремесленниками новых технологических схем и приемов. На первом этапе культурного сближения наблюдается сосуществование привнесенных извне и местных элементов <...> Смешение культурных традиций значительно усилилось в ходе неоднородной по этническому составу земледельческой колонизации северных территорий и сложения зон чересполосного славяно-финского населения. С XI в. на широкий рынок начинает поступать массовая продукция древне-

⁹² Там же. С. 240.

⁹³ *Рябинин Е.А.* Финно-угорские племена в составе Древней Руси. С. 240–241.

бор археологических данных позволил исследователю утверждать, что «отношения иноязычных народов с Русью затрагивали сферу общественно-политического, экономического и культурного синтеза, активность, уравниженность или замедленность темпов которого зависели от уровня развития производительных сил, структуры собственности аборигенных коллективов, хозяйственных возможностей различных районов, интенсивности их освоения русским населением и временем включений в вассальную и политическую структуру Руси»⁹². Социально-экономический синтез привел к началу процесса разрушения родовых отношений у восточноевропейских финнов и вхождению национальной знати в состав русской господствующей верхушки, а простых общинников – в состав зависимого населения Древней Руси (быть может, под именем «смердов»). Установление даннических отношений сочетались с стягиванием финских территорий в систему торгово-экономических связей. Под влиянием древнерусского хозяйственно-культурного типа происходило совершенствование традиционных форм производственных орудий и постепенная замена их новыми типами⁹³. Постепенное сближение финского и славянского населения делало первые шаги через избирательное усвоение финно-угорским населением новых элементов материальной и духовной культуры, аккультурации, которая со временем приводила к сглаживанию этнических черт, и образованию синтетической культуры, в которой преобладающие славянские элементы сочетались с субстратными. «Происходящие при этом изменения выражаются, прежде всего, в широком распространении вещей, генетически не связанных с традиционными типами, и усвоении местными ремесленниками новых технологических схем и приемов. На первом этапе культурного сближения наблюдается сосуществование привнесенных извне и местных элементов <...> Смешение культурных традиций значительно усилилось в ходе неоднородной по этническому составу земледельческой колонизации северных территорий и сложения зон чересполосного славяно-финского населения. С XI в. на широкий рынок начинает поступать массовая продукция древне-

⁹² Там же. С. 240.

⁹³ *Рябинин Е.А.* Финно-угорские племена в составе Древней Руси. С. 240–241.

русских ремесленников (украшения, оружие, орудия труда, бытовой инвентарь, гончарная керамика). Славянские изделия входят в повседневный обиход иноязычных народов, органично включаются в местный этнографический узор. Лесная зона Восточной Европы покрывается «вуалью» древнерусской культуры, скрывающей прежние региональные и племенные различия»⁹⁴.

Культурная близость открывала дорогу более интенсивной физической метисации, прослеживаемой по антропологическим материалам и оставившей след в появлении археологических памятников, для которых характерна не только культура смешанного облика, но костные останки с несколько ослабленными европеоидными чертами⁹⁵. Таким образом, стало возможным признать принципиальную правоту точки зрения В.О. Ключевского, по мнению которого ассимиляция финского населения наряду с влиянием природного фактора оказала решающее влияние «как на хозяйственный быт Великороссии, так и на племенной характер великоросса»⁹⁶.

Это, однако, не означает, что наблюдения А.И. Соболевского, говорившего о напряженных отношениях славян с автохтонными финскими племенами, совершенно лишены основания. Действительно, письменные и фольклорные⁹⁷ источники заставляют думать, что столкновения все-таки были. Но следует иметь в виду, что военные стычки совсем не исключают ни брачных контактов, ни культурного синтеза, ни ассимиляции в конечном итоге. Механизм подобного рода отношений мы можем рассмотреть на примере материала более позднего времени (XIV–XVI вв.), когда на землях великорусского центра ассимиляционные процессы уже почти завершились, и область активного русско-финского взаимодействия переместилась к окраинам складывающегося Московского царства.

⁹⁴ Там же. С. 241–242.

⁹⁵ Там же. С. 242–243.

Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. М.: Мысль, 1993. Т. I. С. 259–280.

Прозоров Л.Р. Этническое и расовое самосознание в русском эпосе // Тезисы докладов Российской научно-практической конференции «Этнический фактор и политика. История и современность» 3–4 марта 2000 г. / Отв. ред. М.Ю. Малышев. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2000. С. 35–39.

В высшей степени интересный вариант русско-финского синтеза дает нам история Вятской земли. По мнению Л.Д. Макарова⁹⁸ русские начинают проникать в бассейн реки Вятки в конце XII в. Освоение края ведут в основном новгородские ушкуйники. Их походы нашли отражение в «Повести о стране Вятской», которая, по мнению исследователя, может дать вполне правдоподобные сведения о ранних этапах русского проникновения в регион: «В вышеупомянутой «Повести» говорится о походе двух новгородских отрядов из городка в низовьях р. Камы на Среднюю Вятку. Один из них пробрался по волокам с Камы в верховья р. Чепцы «и вниз по оной плывуще, пленяюще Отяцкие жилища и окруженные валами ратию вземлюще, и обладающе ими, внидоша в великую реку Вятку и узревше... град чудской, называемый Чудью Болваньский городок... той крепкий град взяша воинским промыслом в лето 6689 (1181) месяца июля в 24 день... и побиша ту множество Чуди и Отяков, а инии по лесам разбегошася, ... и нарекоша той град Никулицин» <...> Второй отряд новгородцев «внидоша во устье Вятки реки и идоша по ней вверх до Черемисских жилищ и дошедше до Какшарова городка обладаема Черемисою ... и начаша ко граду приступати, и другой день от града того жители побежаху, инии же граду ворота отвориша. И тако Божиею памощью той Кокшаров град взяша и обладаша, и те Новгородцы распространишеся и начаша жити на всей Вятской стране и посылаху от себе для уведения вверх по Вятке реке места усматривающе»»⁹⁹ Таким образом, мы видим, что первоначальный контакт русских (новгородцев) с коренными жителями территории чепецкого и вятского бассейнов мирным не назовешь: ушкуйники действуют как завоеватели, грабя местное население и занимая территорию. Но посмотрим как события развиваются дальше. После монголо-татарского нашествия под действием внешней угрозы две первоначально возникшие на Вятке самостоятельные волости Никулицин и Котельнич объединяются и

⁹⁸ Макаров Л.Д. Славяно-русское заселение бассейна р. Вятки и исторические судьбы удмуртов Вятской земли в XII–XVI веках // Материалы по истории Удмуртии (с древнейших времен и до середины XIX в.). Сборник статей / Отв. ред. Л.А. Наговицин. Ижевск, 1985. С. 80–108.

⁹⁹ Макаров Л.Д. Славяно-русское заселение бассейна р. Вятки и исторические судьбы удмуртов Вятской земли в XII–XVI веках. С. 81.

создают новую столицу г. Хлынов (Вятка), служившую центром Вятской земли до самого ее присоединения к Московскому княжеству. В рамках Вятской земли оказалось объединено русское, финское и тюркское население. Этнические процессы протекали здесь, судя по всему, тем же образом как это было в Северо-западной Руси столетиями раньше. Эпоха первоначальных столкновений сменяется эпохой мирного сосуществования. Удмуртская племенная знать входит в состав вятского боярства¹⁰⁰, «еще в первой полови-

XVI в. (грамота 1522 г.) удмурты фигурируют среди городских жителей края, например, в г. Слободском («И буде у Каринских князей и у чювашен и у вотяков дворы в городе есть, и в осаде с ними живут...»)»¹⁰¹. Такое тесное соседство становится основой культурного взаимодействия (что в результате приводит к взаимной трансформации русской и местных культур), которое затем дает импульс активизации ассимиляционных процессов, в результате которых группы удмуртов, живших западнее Хлынова были полностью ассимилированы, а в антропологическом типе вятчан начинают явственно прослеживаться финно-пермские примеси¹⁰². В дальнейшем, когда Вятка утратила самостоятельность и стала управляться московскими наместниками, сложившееся равновесие межнациональных отношений было нарушено. Полиэтническая местная знать не могла больше служить регулятором добрососедских отношений – верхушка ее была казнена, а остальные (в т.ч. и удмурты) подверглись выселению в центральные районы России. Часть финно-угорского населения мигрирует в верховья р. Чепцы¹⁰³. Однако начавшееся этноинтегративное движение на этом не останавливается. Власть русского царя со временем распространяется дальше на восток, и процессы аккультурации и ассимиляции продолжаются (до сегодняшнего дня).

Структурно влияние финно-угорской культуры на русскую на-
поминает влияние культуры восточной/татарской/исламской. Сход-

¹⁰⁰ Макаров Л.Д. Об особенностях славяно-финских контактов в XII–XVI вв. на территории Вятского края // Историческое познание: традиции и новации. Тез. докладов. Ижевск, 1993. Ч. I. С. 33–34.

¹⁰¹ Там же С. 87.

¹⁰² Там же. С. 94.

¹⁰³ Там же.

личных взаимоотношений представителей разных народов на протяжении тысячелетия. Задача, решению которой посвящена настоящая глава была иной. Нам хотелось показать, что формирование русского единого государства стало возможным во многом благодаря наличию в социальной психологии развитых качеств терпимости и открытости инокультурным влияниям, которые, несомненно, можно отнести к базовым основам развития русской культуры и русской цивилизации. Вряд ли можно оспорить, что формирование многонационального государства (каковым Россия является и сейчас) не могло состояться без способности принять, переработать и усвоить элементы культур входящих в нее народов. Не могло состояться и без терпимого и в известной мере благожелательного отношения к «инородцам», без способности преодолеть ксенофобию и взглянуть на «чужих» (даже на врагов) как на «своих», с которой начинается всякое совместное бытие в рамках одной политической системы. Справедливости ради следует оговориться, что, безусловно, русская история далеко не всегда может служить примером взаимовыгодного сотрудничества разных народов. Московское царство достаточно часто использовало весьма радикальные и жесткие средства решения этнополитических проблем. Трудно ждать от средневековья следования гуманистическим максимам современного общества. Но в целом существование большинства народов, вошедших в орбиту русского государства, не закончилось с потерей политической независимости (подобно пруссам, попавшим под власть немцев или американским индейцам), а продолжилось дальше, трансформируясь под действием русской культуры и оказывая влияние на нее.

Конечно, история национальных отношений в любой империи это история обид. Как ни банально, но вряд ли можно найти много татар, которым бы не хотелось так переиграть историю, чтобы Ивану Грозному все-таки не удалось взять Казань, а русским бывает тяжело вспоминать о батыевом нашествии. Символично, что рязанская княгиня Евпраксия, сбросившаяся вместе со своим маленьким сыном из «превысокого храма своего» во время разорения города Батыем и разбившаяся насмерть нашла своего двойника в лице казанской царицы Сююмбике, которая спустя более чем

триста лет сбросилась с крепостной башни во время штурма Казани Иваном Грозным. Это все понятно, факты эти известны. Задача настоящего момента заключается в том, чтобы искать не различия и исторические поводы для взаимного недовольства. попытаться понять, что за столетия совместного существования. несмотря на войны и ссоры, мы незаметно для себя стали гораздо ближе друг к другу, чем это можно было представить поначалу «Пропитались» общим духом, смешались кровью, усвоили похожие привычки и бытовой уклад. То есть теперь мы уже имеем основания для того, чтобы согласно жить вместе. У разных народов, объединенных русским государством, безусловно, имеется общее прошлое, и, вне зависимости от стремления сепаратистки настроенных политических сил будет во многом общее будущее.

Граждане прибалтийских государств могут делать вид, что не знают русского языка, но правда заключается в том, что они его знают. И с этим трудно будет что-то поделать в ближайшие десятилетия, а более глубокие следы влияния русской культуры не удастся изжить и за века. Безусловно, каждый этнос при угрозе потери национальной идентичности начинает вырабатывать защитные механизмы, и чем сильнее истончаются связующие нити, тем агрессивней становятся способы защиты. В свете этого весьма показательным фактом оказывается открытость русской культуры, выступающей показателем большой национальной силы России, силы, дающей возможность развиваться, не замыкаясь и не опасаясь иноэтнических влияний. Положение на стыке Европы и Азии делает в принципе невозможным ориентацию на национальную замкнутость не только для России, но и для всех входящих в нее народов. Культурный синтез в сложившемся историческом контексте рисуется неизбежным маршрутом в завтрашний день не только для славянского населения, но и для тюркского и финно-угорского. Все остальные варианты не то чтобы губительны, а попросту невозможны даже в условиях резкой конфронтации и намеренной эскалации национальной напряженности. Теперь уже и война и злопыхательские воззвания националистов не в силах отгородить один народ от другого и распустить переплетение этнических связей созданных историей. Единство многонационального народа Рос-

сии предопределено такими простыми и в то же время неразрывными связями как чересполосное расселение и столетия совместного проживания. Никто не может собрать в мешок и унести свою землю вместе со своим народом. В этом необходимо отдавать отчет. И не тратить попусту сил на бесплодные попытки разбить то, что формировалось веками. Есть более продуктивные пути.

Нет серьезных оснований переживать и по поводу мнимого засилья современной западной культуры. Следует опять же помнить об изначально синтетическом характере русской цивилизации. А для этого необходимо знать о тех влияниях, которые Россия успешно переработала и усвоила в ходе тысячелетней истории. Нервное стремление огородиться от западных слов, фасонов одежды, фильмов, музыки и пр. базируется не столько на патриотизме, сколько на элементарном незнании, например, того, сколько слов в русском языке имеют неславянское происхождение (начиная от древних иранских «хорошо», «топор» до сравнительно новых «университет», «стадион» и пр.), сколько прекрасных храмов, ставших национальными святынями, построено приглашенными иностранными мастерами, какое влияние оказало на развитие русской литературы и живописи тесное общение представителей русского искусства с их западными коллегами. Византийские архитекторы, построившие Софийские соборы в Киеве и Новгороде, немецкие мастера, принимавшие участие в возведении белокаменных соборов Северо-Восточной Руси, Феофан Грек, Аристотель Фиорованти, Марко Фрязин, Пьетро Антонио Солари, Пахомий Серб, Максим Грек – как без их творений можно представить русскую культуру? Список может быть продолжен и по мере приближения к временам менее отдаленным, число персоналий в нем будет возрастать в геометрической прогрессии.

Вряд ли угрожает опасностью вхождение в повседневный обиход новых слов, пресловутых «менеджера», «дилера», «брокера» и др., против которых ополчились сторонники «чистоты» языка. Подобные опыты уже были в русской истории. Еще в кон. XVIII – нач. XIX в. пуристы предлагали заменить все иностранные слова на русские, а если нет подходящих, то сконструировать¹⁰⁶. При всей благодати этого начинания оно не увенчалось успехом: ни тихогром

(фортепиано), ни шарокат (бильярд), ни топталище (тротуар), ни рожакорча (гримаса) в обиход не вошли. Стоит вспомнить «Словарь Академии Российской» (1789–1794), в который не были включены слова иностранного происхождения, вошедшие в русский язык. Попытка игнорировать живое развитие языка была иронически отмечена А.С. Пушкиным в «Евгении Онегине». Язык как живая саморегулирующаяся система сам разберется, какие слова необходимы, а какие нет: так, безо всякого внешнего принуждения ушли многие иностранные заимствования: «авантажный», «инфлюэнца» и пр.

Итак, русская культура – культура, вобравшая в себя и творчески преобразовавшая огромное количество самых разнообразных этнических традиций и влияний. Это культура синтетическая в своей основе. Удержание во внимании этого неоспоримого факта совершенно необходимо как при оценке ее прошлого и современного состояния, так и при прогнозировании форм и путей ее дальнейшего развития.



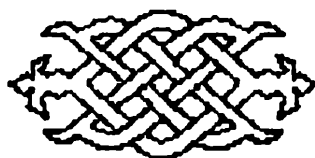
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БЛДР – Библиотека литературы Древней Руси.
ВИ – Вопросы истории.
ВОИДР – Временник Общества истории и древностей российских.
ВФ – Вопросы философии.
НІЛ – Новгородская первая летопись.
ПВЛ – Повесть временных лет.
ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси.
ПРП – Памятники русского права
ПСРЛ – Полное собрание русских летописей.
РИБ – Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссіею.
РП – Русская правда.
СОРЯС – Сборник Отделения русского языка и словесности АН.
СЭ – Советская этнография.
ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР.
УВ – Устав Всеволода.
УЯ – Устав Ярослава.
ЧОИДР – Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских.



ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение</i>	3
 <i>Очерк первый</i>	
ГОСУДАРСТВО В ИДЕОЛОГИИ И ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ	7
Русь XI–XII вв. глазами современников – государство или народ?	7
Византийская иерархия государств и идея империи в Древней Руси XI–XIII вв.	17
Были ли венцы у древнерусских князей XI–XIII вв?	24
 <i>Очерк второй</i>	
ОБЩЕСТВО И СОЦИАЛЬНЫЕ ТИПЫ В ДРЕВНЕЙ РУСИ XI–XIII вв.	37
Интеллектуалы и интеллектуальный труд	37
Древнерусские купцы: торговцы и воины	55
 <i>Очерк третий</i>	
ОБЫДЕННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И СТРУКТУРЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ ДРЕВНЕЙ РУСИ XI–XIII вв.	66
О возможности использования переводных произведений для реконструкции общественного сознания	66
Чудеса и знамения	72
Любовь и сексуальность	87
Детство и этапы взросления	107
Здоровье, болезни и лечение	123
 <i>Очерк четвертый</i>	
ПУТИ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ ПОСЛЕ МОНГОЛЬСКОГО НАШЕСТВИЯ	150
Александр Невский перед лицом «Суда Истории»	150
Формирование многонациональной Российской государственности: синтез культурных традиций XIII–XVI вв.	155
 Список сокращений	 216



Вадим Викторович Долгов

**ДРЕВНЯЯ РУСЬ: МОЗАИКА ЭПОХИ.
ОЧЕРКИ СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ ОБЩЕСТВЕННЫХ
ОТНОШЕНИЙ XI–XVI ВВ.**

Редактор, корректор Л.Ф. Тюкина
Подготовка оригинал- макета Э.О. Шестаковой

Сдано в производство 20.02.04. Формат 60×84¹/₁₆.
Печать офсетная. Усл.печ.л. 12,67 Уч-изд.л. 13,6. Заказ № 29.

Издательский дом «Удмуртский университет»,
426034, г. Ижевск, ул. Университетская, 1, к. 2.



В.В. ДОЛГОВ

ДРЕВНЯЯ РУСЬ

м о з а и к а э п о х и

