

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФГБОУВПО «УДМУРТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ
ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ

В.В. Пузанов

**ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО
ДРЕВНЕЙ РУСИ
ГЛАЗАМИ СОВРЕМЕННОКОВ
(X – начало XII века)
историко-антропологические очерки**



Ижевск – 2012

УДК 94(470)“08/16”
ББК 63/3(2)411–28
П 882

Рецензенты:

А.Б. Головкин – д.и.н., проф. (Киев)

Ю.В. Кривошеев – д.и.н., проф. (С.-Петербург)

Пузанов В.В.

П 882 Государство и общество Древней Руси глазами современников (XI – начало XII века): историко-антропологические очерки. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2012. – 240 с.

ISBN 978–5–4312–0146–2

В монографии предпринята попытка посмотреть на государство и общество Древней Руси X – начала XII в. «глазами современников». Впервые в историографии исследованы представления древнерусских книжников о *стране, власти и обществе* в их целостности и неразделимости, на основе максимально полного охвата и анализа всех прямых или косвенных известий об изучаемом институте и явлении в отдельно взятом источнике, с последующим сопоставлением полученных реконструкций. Социокультурная картина мира Древней Руси дополнена «взглядом» на древнерусский социум «со стороны», представленным известиями Ибн Фадлана и ал-Гарнати – восточных авторов, непосредственно контактировавших с русами и восточными славянами.

Для историков, этнологов, исследователей древнерусской литературы, преподавателей и студентов вузов, всех интересующихся русской историей.

ISBN 978–5–4312–0146–2

© В.В. Пузанов, 2012

© ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет», 2012

ВВЕДЕНИЕ

Изучение проблем социального и политического строя Древней Руси¹, представлений древнерусских книжников о государстве и обществе имеет большую историографическую традицию². Ограниченный круг источников, зачастую противоречи-

¹ Историографию см.: Советская историография Киевской Руси. Л., 1978; *Фроянов И.Я.* Киевская Русь: Очерки отечественной историографии / отв. ред. В.В. Мавродин. Л., 1990; *Пузанов В.В.* К вопросу о княжеской власти и государственном устройстве в Древней Руси в отечественной историографии // *Древняя Русь: новые исследования*. Вып. 2 / под ред. И.В. Дубова, И.Я. Фроянова. СПб., 1995. С. 204–211; *Он же.* Княжеское и государственное хозяйство на Руси X–XII в. в отечественной историографии XVIII – начала XX в. Ижевск, 1995; *Он же.* Образование Древнерусского государства в восточнославянской историографии: учебное пособие. Ижевск, 2012; *Свердлов М.Б.* Общественный строй Древней Руси в русской исторической науке XVIII–XX веков. СПб., 1996; *Соловьев К.А.* Потестарные отношения в Древней и Средневековой Руси IX – первой половины XV веков: Историографические очерки. М., 1998; *Дербин Е.Н.* Институт княжеской власти на Руси IX – начала XIII века в дореволюционной отечественной историографии. Ижевск, 2007 и др.

² В рамках истории общественно-политической мысли Древней Руси следует отметить классические труды В.Е. Вальденберга и И.У. Будовнича (*Вальденберг В.Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVIII века. М., 2006; *Будовниц И.У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.). М., 1960). – Из трудов современных исследователей особый интерес представляют: *Дворниченко А.Ю.* Город в общественном сознании Древней Руси IX–XII вв. // *Генезис и развитие феодализма в России: Проблемы идеологии и культуры: К 80-летию проф. В.В. Мавродина*. Л., 1987. С. 20–30; *Замалеев А.Ф.* Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. СПб., 1998; *Флоря Б.Н., Турилов А.А.* Общественная мысль Древней Руси в эпоху раннего средневековья // *Общественная мысль славянских народов в эпоху раннего средневековья* / отв. ред. Б.Н. Флоря. М., 2009. С. 31–80; *Петрухин В.Я.* Становление государств и власть правителя в германо-скандинавских и славянских традициях: аспекты сравнительно-исторического анализа // *Там же*. С. 81–150 и др. – Среди работ исследователей древнерусской литературы выделяется коллективный труд: *Древнерусская литература: Изображение общества* / отв. ред. А.С. Демин. М., 1991.

вых, научная и общественно-политическая значимость темы, накладываясь на различные методологические принципы и концептуальные конструкции, способствовали формированию различных подходов и мнений. В то же время, историографический опыт показывает, что современные построения, в своей основе, либо восходят к ранее выработанным решениям, либо представляют различные вариации их синтеза. И это, во многом, свидетельство того, что традиционные исследовательские средства решения данной проблемы практически исчерпаны. В условиях крайней ограниченности источниковой базы, особое значение приобретает совершенствование методики работы с традиционными источниками, направленное на извлечение из них дополнительной информации. Важное значение на этом направлении отводится историко-антропологическим исследованиям, ставшим одним из наиболее значимых явлений в современной историографии¹. Естественно встает вопрос о том, насколько применимы методы исторической антропологии к древнерусскому материалу. К. Гинзбург, К. Пони и др., выдвигая идею детального анализа «реальной жизни и взаимоотношений множества простых людей», опирались на мощную источниковую базу – богатые итальянские архивы, сохранившие имена простых людей². В отношении Древней Руси ничего такого нет в принципе. Поэтому, например, М.М. Кром пессимистически относится к возможностям историко-антропологического исследования Древней Руси: «...На мой взгляд, едва ли возможна историческая антропология Киевской Руси: сохранившиеся источники позволяют реконструировать определенные социальные типы (как это блестяще сделал Б.А. Романов), но документов личного характера (переписки, дневников и т. п.) до нас не дошло, и голосов конкретных людей “из народа” мы не слышим»³.

Более оптимистично настроен И.Н. Данилевский, выступивший против и некритического переноса западноевропейских «саженцев»

¹ См.: Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993; Михина Е.М. От составителя // История ментальностей, историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996. С. 6, 10–11; Анналы на рубеже веков – антология / пер. с франц.; отв. ред. А.Я. Гуревич. М., 2002; Кром М.М. Историческая антропология. СПб., 2004; Репина Л.П., Зверева В.В., Парамонова М.Ю. История исторического знания. М., 2004; Крадин Н.Н. Политическая антропология. М., 2004 и др. – См. также: Пузанов В.В. Образование Древнерусского государства. Источники. Методология и методика исследований: учебное пособие. Ижевск, 2012. С. 17–23.

² Кром М.М. Указ. соч. С. 74.

³ Там же. С. 140.

на русскую почву, и априорных утверждений о невозможности «возделывания» отечественной почвы с помощью западного инструментария, в силу своеобразия русской истории. Несмотря на трудности, считает исследователь, «антропологическое изучение истории Руси-России не только необходимо, но и возможно». Речь идет о методиках выявления соответствующей информации, приемах «и правилах корректной ее интерпретации... Возможно также изучение отдельных событий или сторон исторического процесса с точки зрения их психологической подоплеки, с описанием значений и смыслов, которые вкладывали их участники в свои поступки или которыми наделяли их современники... Надежной опорой для таких семантических реконструкций становятся тексты, прямо или косвенно цитирующиеся автором источника для передачи смысла происходящего. При этом резко возрастает роль огромного массива источников, до сих пор практически не привлекающихся историками, – древнерусских переводов Священного Писания, богослужебной, святоотеческой и апокрифической литературы»¹.

Позиция И.Н. Данилевского представляется обоснованной как с методологической точки зрения, так и с точки зрения историографической практики. Несмотря на то, что применение методов исторической антропологии к древнерусскому материалу сопряжено с серьезными трудностями, в постсоветской историографии на этом направлении достигнут определенный прогресс².

В то же время, учитывая специфику источниковой базы, речь видимо следует вести не об антропологической истории Древней Руси, а об элементах таковой. Например, у нас практически нет материала для детального исследования реальной жизни и взаимоотношений простых людей. Поэтому неизбежен выход на

¹ Данилевский И.Н. На пути к антропологической истории России // Историческая антропология: место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации: Тез. докл. и сообщ. науч. конф. Москва, 4–6 февр. 1997 г. / отв. ред. О.М. Медушевская. М., 1998. С. 47–48; *Он же*. Повесть временных лет: Герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М., 2004.

² См.: Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. М., 1989; *Она же*. Частная жизнь русской женщины: Невеста, жена, любовница (X – начало XIX в.). М., 1997; Толочко О.П. Русь: держава і образ держави. Київ, 1994; Петрухин В.Я. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. Смоленск; Москва, 1995; Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.): курс лекций. М., 1999.; *Он же*. Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.): курс лекций. М., 2001; Ричка В. Витоки державності на Русі очима Русі // Ruthenica. Т. 2. Київ, 2003. С. 93–108; Його жс. «Вся королівська рать» (Влада Київської Русі). Київ, 2009; Долгов В.В. Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI–XIII в. М., 2007 и др.

«непростых людей» (в отношении которых материала тоже не густо), комбинирование различных методов. Такой подход не выходит за рамки антропологической истории, поскольку, она, как справедливо отмечалось исследователями, «начав с народных низов... включила в свой предмет поведение, обычаи, ценности, представления, верования всех социальных классов и групп, независимо от их положения в общественной иерархии (включая отражение меры взаимного противостояния в их представлениях друг о друге), причем интересы историков, не ограничиваясь наиболее устойчивыми и всеобщими стереотипами обыденного сознания, распространялись и на обширный слой более изменчивых представлений, во многом специфичных для разных социальных групп»¹.

В русле новейших исследовательских тенденций следуют попытки рассматривать древнерусские политические и социальные институты в терминологии рассматриваемого времени² и (это касается работ, претендующих на историко-антропологический характер) в соответствии с представлениями изучаемой эпохи³.

Широкие перспективы и огромное поле деятельности у исследований, учитывающих все упоминания изучаемых понятий и сопутствующих им явлений, с учетом общего контекста таких упоминаний⁴. В то же время, исследования статистического типа

¹ Репина Л.П., Зверева В.В., Парамонова М.Ю. Указ. соч. С. 234–235.

² Горский А.А. Русь: От славянского Расселения до Московского царства. М., 2004; Он же. Земли и волости // Горский А.А., Кучкин В.А., Лукин П.В., Стефанович П.С. Древняя Русь: Очерки политического и социального строя. М., 2008. С. 9–33 и др.

³ Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.)...; Он же. Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.)...; Он же. Повесть временных лет...; Толочко О.П. Вказ. пр.; Рычка В. «Київ – другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ, 2005; Його ж. «Вся королівська рать»...; Його ж. Витоки державності на Русі очима Русі. С. 93–108; Долгов В.В. Указ. соч. и др. Историографию см.: Пузанов В.В. Образование Древнерусского государства в восточнославянской историографии.

⁴ См., напр.: Ведюшкина И.В. «Русь» и «Русская земля» в Повести временных лет и летописных статьях второй трети XII – первой трети XIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы: материалы и исслед.: 1992–1993 годы / отв. ред. А.П. Новосельцев. М., 1995. С. 101–116; Она же. Этногенеалогии в Повести временных лет // Древнейшие государства Восточной Европы: материалы и исслед.: 2002 год: Генеалогия как форма исторической памяти / отв. ред. Е.А. Мельникова. М., 2004. С. 52–60; Лукин П.В. Вече, «племенные» собрания и «люди градские» в начальном русском летописании // Средневековая Русь. Вып. 4 / отв. ред. А.А. Горский. М., 2004. С. 70–130; Пузанов В.В. «Хроника Ли-

могут таить определенную опасность для объективного осмысления древнерусской действительности. Показательный пример – попытка «выявления именно мнений древнерусского населения» о роли отдельных городов и территорий, предпринятая С.В. Семенцовым. Автор опирался на методы «социологических исследований, математической статистики, информатики»¹, но не принял во внимание сложный состав анализируемых им летописных сводов, что свело на нет предпринятые им усилия².

Особый интерес в этой связи представляют исследования А.А. Горского, который попытался решить проблему территориально-политического деления Руси в контексте анализа содержания терминов «земля» и «волость». Касаясь историографии вопроса, историк отметил не только наличие различных точек зрения на соотношение «земли» и «волоости», но и существенные пробелы в изучении темы: 1) только три исследователя – Л.В. Черепнин, В.М. Рычка и А.П. Толочко – анализировали употребление соответствующих терминов в источниках, тогда как остальные ограничивались иллюстративным методом; 2) «ни один из упоминаемых авторов не привлек все упоминания изучаемого термина»; 3) «каждый уделил серьезное внимание только одному из двух понятий... (Л.В. Черепнин – “земле”, В.М. Рычка и А.П. Толочко – “волоости”)³. Тем самым А.А. Горский не только проиллюстрировал степень изученности проблемы, но и охарактеризовал свои подходы к ее решению. Действительно, исследователь, задействовав широчайший круг источников, стремясь по возможности охватить все упоминания рассматриваемых терминов, и весьма последовательно реализовал свои представления о необходимости рассматривать проблемы государственного устройства

вонии»: военная организация на Руси первой четверти XIII века глазами крепостноса // Вестн. Удм. ун-та. 2004. № 3. Сер. История. С. 92–106; *Он же*. Качественные характеристики великокняжеской и «племенной» элиты IX–X вв. в «Повести временных лет»: социальные образы и этнический фактор // Общественно-политическая мысль в России: традиции и новации: сб. матер. Всерос. науч.-практ. конф. Ижевск, 24–25 октября 2006 г. Т. 1. Средневековая Русь: проблемы идентичности / отв. ред. В.В. Пузанов. Ижевск, 2007. С. 91–107 и др.

¹ Семенцов С.В. Значение территорий Приневья и Приладожья в общественном сознании Древней Руси и Скандинавии // Скандинавские чтения 2000 года: Этнографические и культурно-исторические аспекты. СПб., 2002. С. 98–103.

² См.: Пузанов В.В. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкторы. Ижевск, 2007. С. 32–34; *Он же*. Образование Древнерусского государства в восточноевропейской историографии. С. 76–78.

³ Горский А.А. Земли и волости. С. 9–11.

домонгольской Руси в терминологии изучаемого времени. Однако первое обстоятельство, к сожалению, не придало выводам автора полноты и убедительности, а второе – не спасло его построения от модернизации. Во-первых, А.А. Горский не анализирует представления отдельных древнерусских книжников о территориально-политической структуре Руси, а группирует и рассматривает материал по двум блокам – 1) известия о «земле»; 2) известия о «волости». Такой подход искусственно разрывает на две части единый комплекс представлений, нивелирует различия между взглядами отдельных авторов, позволяет абстрагироваться от известий, не вписывающихся в схему исследователя. Во-вторых, создается впечатление, схема эта, вполне укладывающаяся в современные представления о необходимости четкой территориально-административной иерархии¹, является, в некоторой степени, первичной по отношению к анализу источников. Вот лишь один пример избирательности, позволяющей «уложить» показания источников в «лузу схемы», из подборки известий о «волостях» XI – первой трети XII вв. Так, касаясь «Сказания о Борисе и Глебе», А.А. Горский пишет: «В рассказе о распределении Ярославом столов между сыновьями говорится, что он посадил “Изяслава Киеве, старейшаго, а Святослава Чьрнигове, а Ысеволода Переяслави, а прокыя по инеем волостьмъ”»². Не трудно заметить, что цитата приведена из «Сказания о чудесах святых стратостерпцев Христовых Романа и Давида», которое в «Успенском сборнике» следует сразу за «Сказанием о Борисе и Глебе». Одни исследователи считают «Сказание о Борисе и Глебе» и «Сказание о чудесах...» единым произведением, другие – видят здесь самостоятельные литературные памятники³. А.А. Горский, как следует из

¹ По мнению А.А. Горского, «землей» в XI – первой трети XII вв. «называлось государство в целом (“Русская земля”), “волостями” – его составные части со стольными городами, управлявшиеся князьями-Рюриковичами, зависимыми от киевского князя». В XII в. на основе волостей формируются «земли», что свидетельствовало о «приобретении ими статуса независимых государств» (Горский А.А. Русь... С. 130–146, 334–335 и др.; Он же. О древнерусских «землях» // Отечественная история. 2001. № 5. С. 144–150; Он же. Земли и волости. С. 9–33).

² Горский А.А. Русь... С. 81; Он же. Земли и волости. С. 14.

³ См.: Дмитриева Л.А. Сказание о Борисе и Глебе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI – первая половина XIV в.) / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1987. С. 398–408; Милотенко Н.И. Святые князья-мученики Борис и Глеб / исслед. и подг. текстов. СПб., 2006. С. 178 и др; Михеев С.М. «Святополкъ съде в Киевѣ по отци»: Усобица 1015–1019 годов в древнерусских

цитаты, придерживается первой точки зрения. Тем показательнее искусственность сделанной выборки: автор не обращает внимания на те места собственно «Сказания о Борисе и Глебе», которые противоречат его схеме. А именно, на представления книжника, согласно которым *Русская земля* состоит из отдельных земель¹, что *Русская земля* может восприниматься и как *Русская страна*, и как *Русская волость*². Естественно, не учитывается им и полисемантичесность понятий *земля, страна, волость*...

В итоге, перед нами не реконструкция древнерусских представлений, а анализ отдельных терминов, во многом детерминированный жестко заданной схемой. *Земля* рассматривается не как сложная система в единстве составляющих ее элементов, а искусственно разбирается на эти элементы, известия о которых затем группируются в среднестатистическую подборку. Как следствие – традиционный вывод, идущий со времен М.Ф. Владимирского-Буданова, согласно которому понятие *земля* в Древней Руси обозначало собственно государство, а понятие *волость* – его составную часть³.

Анализ историографии убеждает, что в современных условиях изучение отдельных социальных категорий и политических институтов, также как реконструкция представлений древнерусского населения о политических институтах и социуме отходят на «второй план». Последний подход, несмотря на популярность, не вполне корректен. В распоряжении исследователя немногочисленные источники, принадлежащие перу узкого круга авторов. Как следствие – большая опасность того, что взгляды одного-двух книжников будут приняты за «картину мира» древнерусского общества в целом. Поэтому корректнее и продуктивнее анализировать отдельные источники, реконструируя индивидуальное восприятие средневекового автора в контексте исторической эпохи и полисемантической самого восприятия.

На первый план, таким образом, выходят максимально полный охват и анализ всех прямых или косвенных известий об изучаемом

и скандинавских источниках. М., 2009. С. 50 и др. – См. также ниже, с. 121, прим. 1 и 2.

¹ Владимир сыновей своих «посажа вся по роснамъ землямъ въ княжении... Святопѣлка въ княжении Пиньске, а Ярославъ – Новегороде, а Бориса – Ростове, а Глеба – Муроме» (Сказание о Борисе и Глебе [Съказание и страсть и похвала святою мученику Бориса и Глеба] // БЛДР. Т. 1. XI–XII века. СПб., 2000. С. 328).

² См. ниже, очерк 5.

³ См.: Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права. 4-е изд., доп. Киев, 1905. С. 11–12.

институте и явлении в отдельно взятом источнике, с последующим сопоставлением полученных реконструкций. Этот *метод комплексного анализа* был успешно апробирован при изучении палеоэтнических проблем, когда встала непростая задача выработки методики сопоставления данных различных дисциплин¹. Данный подход, при внесении соответствующих корректив, эффективен и при изучении другой проблематики, и при анализе собственно письменного корпуса источников, особенно когда речь идет о соционормативных моделях. В последнем случае сопоставляются реконструкции, полученные в ходе изучения отдельных документов. В свете сказанного, широкие перспективы для реконструкции социальных, политических и экономических процессов рассматриваемого времени, менталитета древнерусского населения и т. п. открывает комплексный анализ житийной, учительной и канонической литературы. При этом особую ценность представляют, по терминологии М. Блока, свидетельства «ненамеренные»² (либо та информация «намеренных» свидетельств, которая не является «основной», существенной для автора³, приводится им «не умышленно») и литературно сконструированные соционормативные модели (демонстрирующие устоявшиеся либо «идеальные» представления о том, как *должно* или *не должно* быть).

Настоящая монография подводит определенный итог изучению представлений древнерусских книжников XI – начала XII в. о стране, власти и социуме, начатому автором несколько лет назад. В начальной стадии исследования предполагалось детальное изучение представлений о конкретных социальных категориях по отдельным источникам с последующим сопоставлением рекон-

¹ По словам В.Д. Королюка, «в данном случае комплексное изучение предполагает не столько прямое сопоставление данных лингвистики, археологии, антропологии и письменных памятников, сколько сопоставление полученных в результате их изучения реконструкций» (*Королюк В.Д.* Славяне и восточные Романцы в эпоху раннего средневековья (политическая и этническая история) / отв. ред. Е.П. Наумов. М., 1985. С. 140).

² См.: *Блок М.* Апология истории или ремесло историка. 2-е изд., доп. / пер. Е.М. Лысенко; прим. и статья А.Я. Гуревича. М., 1986. С. 36–38.

³ Это информация не основная, если так можно выразиться, «фоновая», или «сопутствующая». Отдельную ценность представляют описания событий или явлений (связанных, например, с иной этнокультурной средой), непонятных, странных для автора (очевидца/информатора и т. п.). В помладшем случае ценно именно описание явления/события, а не восприятие его автором (см., напр.: *Пузанов В.В.* Византийские и западноевропейские свидетельства VI–VIII веков о язычестве древних славян // *Фроянов И.Я.* Начало христианства на Руси. Ижевск, 2003. С. 237–274).

струкций. Таким же образом предусматривалось проанализировать книжные представления о *стране/земле* и *власти*. От этих замыслов пришлось отказаться по ряду соображений. Во-первых, зачастую упоминания тех или иных социальных категорий в источниках единичны, что, в итоге, при заявленном подходе даст традиционный результат. Во-вторых, при заданных условиях потеряется цельное видение социальной картины мира в изучаемых документах. Даже если исследователь потом синтезирует данные по всем социальным категориям и институтам, полученный образ получится «усредненным». Поэтому встал вопрос о том, чтобы отдельно рассмотреть целостное видение социальной структуры, представленное в изучаемом документе. Однако представления о социуме, вырванные из контекста представлений о *земле/стране* и *власти*¹ разрушают целостную картину мира древнерусского книжника и не далеко уходят от усредненной «статистической картины». В итоге было принято решение не расчленять объект изучения, а реконструировать взгляды отдельных древнерусских книжников на *страну*, *власть* и *общество* в их целостности и неразделимости, с последующим сопоставлением полученных реконструкций. Фактически речь идет о попытке реконструкции социокультурного мира отдельных древнерусских произведений и последующем синтезе полученных результатов.

Для анализа были взяты наиболее информативные древнерусские источники, укладываемые хронологически в изучаемую эпоху – до начала XII в. На первом этапе был осуществлен системный анализ познавательных возможностей и реконструированы социокультурные миры «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона» (далее – Слово), «Памяти и похвалы князю русскому Владимиру» Иакова Мниха (далее – Память), «Жития Феодосия Печерского» (далее – Житие) и «Чтения о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба» (далее – Чтение) преподобного Нестора, «Сказания о Борисе и Глебе» (далее – Сказание), «Сказания о чудесах святых стратостерпцев Христовых Романа и Давида» (далее – Сказание чудес)². На втором – проводились анализ, сопоставление и синтез полученных реконструкций¹.

¹ Равно как и представления о *стране* и *власти*, оторванные от представлений об *обществе*.

² Предварительные результаты были представлены в ряде публикаций автора: Пузанов В.В. Древнерусская государственность... С. 500–552; Он же. Социокультурные конструкты и образы повседневности в «Житии Феодосия» // Вестн. Удм. ун-та. 2007. № 7. Сер. История. С. 3–28; Он же. Социо-

Важную роль также играет анализ «Поучения» Владимира Мономаха (далее – Поучение) – уникального памятника, сохранившего «княжеский взгляд» на интересующую нас проблему². Для лучшего понимания исторической ситуации и социокультурных образов привлекались известия и других древнерусских памятников, прежде всего Повести временных лет (далее – ПВЛ) и Новгородской первой летописи младшего извода (далее – Н1Л).

Для отбора иностранных свидетельств, с учетом информативности, использовались критерии: 1) соответствие хронологическим рамкам изучаемого периода; 2) непосредственный контакт автора с представителями тех общностей, о которых пишет. Таким образом, выбор пал на Ибн Фадлана и ал-Гарнати. Первый, правда, не бывал на Руси, однако общался с русами – господствующей этносоциальной группой Руси того времени. Второй – «единственный мусульманский автор, побывавший на Руси и сообщивший нам такие сведения, которые мы не найдем даже в русских источниках»³. Правда, это путешествие произошло в 1150 и 1153 гг., что несколько выходит за обозначенные рамки исследования⁴.

В приложении дается анализ известий ПВЛ, позволяющих реконструировать представления летописцев об этнической иерархии окрестных народов и месте в ней восточных славян.

Везде в цитатах, там где это специально не оговорено, текст выделен мною.

культурные образы «Чтения о святых мучениках Борисе и Глебе» // Вестн. Удм. ун-та. 2009. Сер. История и филология. Вып. 2. С. 3–30.

¹ Частично эти результаты также опубликованы: Пузанов В.В. Социокультурный образ князя в древнерусской литературе XI – начала XII в. // Русские древности: К 75-летию проф. И.Я. Фроянова / отв. ред. А.Ю. Дворниченко. СПб., 2011. С. 128–152.

² См.: Пузанов В.В. Древнерусская государственность... С. 410–485.

³ См.: Большаков О.Г. Ал-Гарнати и его сочинения // Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / публ. О.Г. Большакова, А.Л. Монгайта. М., 1971. С. 10–11.

⁴ Это оправдано, с учетом как уникальности известий, так и консервативности социальных институтов средневековья, что позволяет без существенного риска, с учетом показаний других источников, экстраполировать сведения ал-Гарнати на более ранний период.

**Очерк 1. «СЛОВО О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ»
МИТРОПОЛИТА ИЛАРИОНА**

«Слово о законе и благодати» митрополита Илариона (далее – Слово) написано до настолования, между 1037 и 1050 гг.¹ Это одно из древнейших оригинальных восточнославянских произведений, дошедших до нашего времени и наивысшее достижение древнерусской литературы². В первой части сочинения развивается паулианский мотив о превосходстве Нового Завета («Благодати») над Ветхим («Законом»), соответственно – «христианского мира (ожитворенного Благодатью) над миром иудейским (где господствует Закон)». Во второй части следует описание того, как вера Христова достигла Руси, в третьей – возносится похвала князю-крестителю Владимиру Святославичу и его сыну Ярославу Мудрому. Завершается произведение молитвой, обращенной к Господу³.

Слову посвящена огромная литература⁴. Вместе с тем, произведение изучалось, прежде всего, как памятник философской и

¹ О датировке см.: *Молдован А.М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984. С. 5, 70 прим. 8. – Исследователи предпринимали попытки предельно сузить датировку (см., напр.: *Розов Н.Н.* Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в. // *Slavia. Praha.* 1963. Т. 32. Кн. 2. С. 141–148; *Ужанков А.Н.* Из лекций по истории русской литературы XI – первой трети XVIII в. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. М., 1999. С. 21). Однако для темы данной работы высокая точность датировки не существенна.

² См., напр.: *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). 2-е изд., испр. и доп. / пер. с нем. А.В. Назаренко; под ред. К.К. Актентьева. СПб., 1996. С. 148.

³ См.: *Пиккио Р.* История древнерусской литературы. М., 2002. С. 47–51; *Молдован А.М.* Указ. соч. С. 5–8 и др. – Ряд исследователей считает «Молитву» отдельным сочинением.

⁴ Библиографию см.: *Розов Н.Н.* Иларион // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 1. (XI – первая половина XIV в.) / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1987. С. 198–204; *Подскальски Г.* Указ. соч. С. 150–155.

общественно-политической мысли средневековой Руси¹. Нас же, в первую очередь, интересуют социокультурные образы Слова, представления Илариона о *стране, власти, обществе*.

В понимании Илариона *страна, область, земля* выступают как синонимы. При этом, однако, к Руси понятие *страна* не применяется: в основном – *земля*², один раз – *область*³. Синонимом *Руской земли* у Илариона может выступать: *наша земля*⁴; в соответствующем контексте – *вся земля, сия земля*⁵; при обращении к князю – *твоя земля*⁶, *своя земля*⁷, *его земля*⁸. При этом вместо *Руская земля, наша земля* и т. п. Иларион мог написать *русский язык* (в смысле – *русский народ*)⁹, а вместо *русский язык, Руская земля* и т. п. – *мы*¹⁰ или *все* (в смысле – люди Русской

¹ Обзор историографии политико-идеологических взглядов Илариона см.: Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М., 1992. С. 127–133.

² «Не въ худе бо и неведомее **земли** владычествоваша, нъ въ **Руське**, яже ведома и слышима естъ всеми четырьми конци **земли**».— Слово о законе и благодати митрополита Илариона (далее – Слово) // Библиотека литературы Древней Руси (далее – БЛДР). Т. 1. XI–XII века. СПб., 2000. С. 42–44.

³ По словам Илариона, Владимир «не единого обративъ человека от заблуждения идольския лъсти, ни десяти, ни града, нъ всю **область** сию» (Там же. С. 48).

⁴ «Пусть бо и пресехле **земли нашей** сущее...»; «И въ едино время вся **земля наша** въслави Христа съ Отцемъ и съ Святымъ Духомъ. Тогда начать мракъ идольскый от нас отходити... и слово евангельское **землю нашу** осиа» (Там же. С. 40, 44).

⁵ «...Заповедавъ по **всей земли** и креститися...» (Там же. С. 44); «...Нъ и веру его уставль, не въ единомъ съборе, нъ по **всей земли сеи**...» (Там же. С. 48).

⁶ «Яко твоимъ повелениемъ по всей **земли твоеи** Христос славится...»; «Видь чадю свое Георгия..., видь красящаго столъ **земли твоеи**...» (Там же. С. 46, 50).

⁷ «И единоподержецъ бывъ **земли своеи**, покоривъ подъ ся окръгъныя страны, овы миромъ, а непокоривыа мечемъ. И тако ему въ дни свои живущю и **землю свою** пасущу правдою, мужьствомъ же и смысломъ...»; «...Ты же съ бабою твоею Ольгою принесыша крестъ от новаго Иерусалима... и сего по всей **земли своеи** поставиша...»; «...Помолися о **земле своеи** и о людех, в нихъже благоверно владычествова...» (Там же. С. 44, 48, 52).

⁸ Владимир «въждеа сердцемъ, възгоре духомъ, яко бытии ему христиану и **земли его**» (Там же. С. 44).

⁹ «Вера бо благодетная по всей земли простресе и до нашего **языка рускаго** доиде» (Там же. С. 38).

¹⁰ «Се бо уже и **мы** съ всеми христаными славимъ Святую Троицу»; «Вся страны и гради, и людие чтуть и славять коегождо ихъ учителя, иже научиша я православней вере. Похвалимъ же и **мы**, по силе нашеи... нашего учителя и наставника...» (Там же. С. 38, 42). – Ср.: «**Вся страны** благыи

земли)¹. Показательно, что лишь по разу Иларион использует словосочетания *Руская земля* и *русский язык*, да еще один раз – просто *Русь* (причем здесь *Русь* можно трактовать и как *земля*, и как *народ*)². Данное обстоятельство (отождествление *Русь–наша–мы*) свидетельствует, как минимум, о высокой степени русской самоидентификации самого Илариона.

Какой же видится Илариону структура *земли* (*страны* или *области*)? Квинтэссенцией *земли* в Слове являются *грады*. Например, Иларион пишет, что Владимир «заповедавъ по всей земли и креститися въ имя Отца и Сына и Святаго Духа. И ясно и велегласно во всех градах славится Святеи Троици, и всемъ бытии христианомъ малымъ и великимъ, рабомъ и свободнымъ, унымъ и старымъ, бояромъ и простымъ, богатымъ и убогимъ. ...И въ едино время вся земля наша въслави Христа съ Отцемъ и съ Святымъ Духомъ... Капища разрушахуся, и иконы святыхъ являхуся, беси пробегашу, крестъ грады свѣщаше»³. Как видим, здесь *вся земля* = *все грады*. Окрестить землю=окрестить грады. Но окрестить всю землю и все грады, это значит «всеми бытии христианомъ». Как будто напрашивается сравнение: *вся земля* = *все грады*=*все люди*⁴.

Как бы там ни было, налицо троичная модель: *земля, грады, люди*. Можно привести и другие примеры такой троичности: «Како бремя греховное рассыпа, не единого обративъ человека от заблуждения идольска лъсти, ни десяти, ни града, нъ всю

богъ нашъ помилова и **насъ** не презре, въсхоте и спасе **ны**...»; «И въ едино время **вся земля наша** въслави Христа съ Отцемъ и съ Святымъ Духомъ. Тогда начать мракъ идольскыи от **нас** отходити... и слово евангельское **землю нашу** осяа» (*Там же*. С. 40, 44).

¹ Владимир «заповедавъ по **всей земли** и креститися въ имя Отца и Сына и Святаго Духа, и ясно и велегласно во всех градах славится Святеи Троици, и **всеми** бытии христианомъ малымъ и великимъ, рабомъ и свободнымъ, унымъ и старымъ, бояромъ и простымъ, богатымъ и убогимъ. ...И въ едино время **вся земля наша** въслави Христа съ Отцемъ и съ Святымъ Духомъ» (*Там же*. С. 44).

² «Онъ [Константин Великий. – В.П.] въ елинехъ и римлянехъ царство богу покори, ты же – в **Руси**...» (*Там же*. С. 48).

³ *Там же*. С. 44.

⁴ Однако от такого шага предостерегают оппозиция «рабомъ и свободнымъ». Рабы, по понятиям того времени, не могли олицетворять *землю*. В то же время, они могли быть христианами. Возможно, для Илариона важно было подчеркнуть просто, что *вся земля=люди* приняла святое крещение. *Рабы* же названы потому, что и они братья во Христе. Возможно также, что с точки зрения Илариона, олицетворение *земли* принявшей крещение – *христиане*.

область сию»¹; «Вся страны и гради, и людие чтутъ и славятъ коегождо ихъ учителя, иже научиша я православней вери. Похвалимъ же и мы, по силе нашей... нашего учителя и наставника...»². Знает Иларион и формулу *земля–грады–веси–люди*, правда использует ее применительно к *Греческой земле*: «...Слышано ему о благоверней земли Гречьске... како въ них деются силы и чюдеса и знамена, како церкви людии исполнены, како веси и гради благовернии вси...»³.

Трудно сказать, взяты ли эти различия из византийской и русской действительности или нет. Возможно, *грады и веси* калька с греческих текстов. Правда, и русским текстам такое словосочетание знакомо. Например, ПВЛ описывает драматическую ситуацию мучений русских людей в половецком плену, которые «со слезами отвещеваху другъ къ другу глаголющее: “Азъ бехъ сего города”, и други: “А язъ сея вси”»⁴. Известно ПВЛ и выражение по *градам и селам*: «...И нача ставити по градомъ церкви и попы, и л(ю)ди на крещенье приводити по всемъ градом и селомъ»⁵; «...Опустеша села наша и города наши...»⁶; «...Города вси опустеша, села опустеша...»⁷. Следует, видимо, учитывать и частоту упоминаний *город и село/весь* в древнерусских источниках. В ПВЛ, например, *село* встречается 14 раз, *весь* – 1 раз, *град/город* более 250 раз. Это важный показатель значимости города в Древней Руси, его особой не только политической, но и сакральной роли⁸. И Слово в этом плане не исключение. Более того, трудно найти другое древнерусское произведение, в котором сакрализация города (в данном случае – Киева) достигала столь высокой степени, как у Илариона.

О сакрализации города, неких даже параллелях, проводимых между Киевом и Богородицей свидетельствуют следующие строки Илариона, обращенные к Владимиру, но наполненные похвалой деяний его сына Ярослава Мудрого: «И славныи градъ твои

¹ Слово. С. 48.

² Там же. С. 42.

³ Там же. С. 44.

⁴ Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1997. Стб. 225.

⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 118.

⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 222.

⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 224.

⁸ См.: Дворниченко А.Ю. Город в общественном сознании Древней Руси IX–XII вв. // Генезис и развитие феодализма в России: Проблемы идеологии и культуры: К 80-летию проф. В.В. Мавродина / под ред. И.Я. Фроянова. Л., 1987. С. 20–30.

Киевъ величствомъ, яко венцемъ, обложилъ, предать люди твоа и градъ святыи, всеславнии, скорей на помощь христианомъ Святеи Богородици, ей же и церковь на Великихъ вратехъ създа въ имя перваго Господьскааго праздника – святааго Благовещения. Да еже целование архангель дасть Девици, будетъ и граду сему. К онои бо: “Радуися, обрадована! Господь с тобою”, къ граду же: “Радуися, благовернии граде! Господь с тобою”¹. Здесь Киев не только город, находящийся под покровительством Богородицы (что само по себе уже имеет огромное значение). Киев, это своеобразная сакральная «мать городам» русским («Богородица» для градов русских), по отношению к которому Иларион перефразирует обращение архангела Гавриила к Богородице: «Радуися, благовернии граде! Господь с тобою».

Далее Иларион, продолжая обращаться к Владимиру, развивает идею особой значимости Киева: «Отряси сонъ, възведи очи, да видиши, какая тя чъсти Господь тамо съподобивъ, и на земли не беспамятна оставилъ сыномъ твоимъ... Виждь чадю свое Георгия... виждь красящааго столъ земли твоеи...». После призыва к Владимиру воззреть на сноху Ирину, внуков и правнуков, Иларион опять обращается к теме Киева – христианского города, олицетворяющего, фактически, Русь: «Виждь же и градъ, величством сияющъ, виждь церкви цветущи, виждь христианство растущее, виждь град, иконами святыихъ освещаемъ и блистающеся, и тимьяномъ обухаемъ, и хвалами божественными и пении святыми оглашаемъ. И сия вся видевъ, възрадуися и взвеселися и похвали благааго Бога, всемъ симъ строителя!»².

Таким образом, с одной стороны, Киев – центр, престол земли Русской, а Ярослав – украшение этого престола. С другой стороны, Киев для Илариона, центр христианства русского. Причем, в известной степени, в Слове наблюдается смысловое взаимоналожение понятий *град* и *земля*, *Киев* и *Русская земля*. При этом проводится мысль о том, что все это результат устройства Господнего: «И сия вся видевъ, възрадуися и взвеселися и похвали благааго Бога, всемъ симъ строителя!»³. Тем самым, особый статус Киева, равно как и статус княжой династии, а именно – племени Владимирова, освящался божественной санкцией.

¹ Слово. С. 50.

² Там же.

³ Там же.

В политической и социальной системе Древней Руси Иларион отводит особое место князю. Князь обеспечивает, прежде всего, сакральную защиту Русской земли. Именно Владимир, на котором почил *блаженство*, сам крестился и землю свою крестил, стал учителем и наставником народа своего, обеспечив тем самым ему спасение¹. Сын Владимира, Ярослав, завершил дело отца, подобно тому, как Соломон завершил начатое Давидом². Таким образом, народу Господь является через князя, и спасает народ руками князя. Показательно, что, по Илариону, с одной стороны, Господь вверяет князю народ³, а с другой, – князь отдает свою землю и свой народ под покровительство всевышних сил⁴.

И на небесах, после смерти, князь заступник за народ свой и свою землю, за веру православную, за своих сыновей: «...Помолися о земле своей и о людех, в нихъже благоверно владычествова, да съхранить а въ мире и благоверии преданеємъ тобою, и да славится въ нем правоверие, и да кленется всяко еретичество, и да съблюдетъ а Господь Богъ от всякоа рати и пленения, от глада и всякоа скорби и сътуждения! Паче же помолися о сыне твоємъ, благовернемъ кагане нашемъ Георгии... без блазна же Богомъ даныя ему люди управивышу, стати с тобою непостыдно пред престоломъ Вседръжителя Бога и за трудъ паствы людии его приати от него венець славы нетленныя съ всеми праведными, трудившимися его ради»⁵.

Таким образом, и после смерти князь обеспечивает благополучие своей земли, своего народа и своего рода. Землю и народ его молитва спасает от войн и пленения, от голода, всяких скорбей и напастей⁶, сына (и, видимо, потомков в целом) охраняет от смерти и болезней, помогает в управлении народом и в спасении души. Определенные сакральные функции, судя по всему, вы-

¹ Там же. С. 38–52.

² Там же. С. 50.

³ «...Безъ блазна же Богомъ даныя ему люди управивышу...» (Там же. С. 52).

⁴ «И славный градъ твой Киевъ величествомъ, яко венцемъ, обложилъ, предаль люди твоа и градъ святыи, всеславнии, скорей на помощь христианомъ Святеи Богородици...» (Там же. С. 50).

⁵ Там же. С. 52.

⁶ В действенности молитв Владимира Иларион, судя по всему, не сомневается. Таким образом, чем выше сакральная сила князя, тем действеннее защита?

полняет даже тело умершего князя¹. Главная же обязанность князя пред Господом – пасти вверенный ему Богом народ, это труд, сопоставимый с трудом праведников².

Вместе с тем, у Илариона «христианский» патриотизм сочетается с «русским» патриотизмом. Поэтому русские князья языческой эпохи не только отмечены его симпатией, но и наделены рядом черт, присущих идеальным князьям: «Похвалимъ же и мы... велика и дивнаа сътворышааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашеа земли Володимера, вьнука старааго Игоря, сына же славнааго Святослава, иже в своа лета владычествующее, мужьствомъ же и храбрьствомъ прослуша вь странах многах, и победами и крепостию поминаются ныне и словуть. Не вь худе бо и неведомее земли владычествоваша, нъ вь Руське, яже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли. Сии славнии от славныхихъ рожься, благородень от благородныхъ, каганъ нашъ Володимеръ, и възрасть и укрепевъ от детеский младости, паче же възмужавъ. Крепостию и силою съвершаяся, мужьствомъ же и смысломъ предспеа. И единодержецъ бывъ земли своей, покоривъ подъ ся округняа страны, овы миромъ, а непокоривыа мечемъ. И тако ему вь дни свои живуцю и землю свою пасуцу правдою, мужьствомъ же и съмысломъ...»³.

Таким образом, уже до крещения Русская земля была ведома во всех конца света, а языческие князья Игорь и Святослав известны своим мужеством и храбростью, победами и силой не только на Руси, но и во многих странах. Владимир же, еще до крещения, преуспел в мужестве и мудрости, и не только стал единодержцем земли своей, но и покорил миром и мечем окрестные страны. Еще до посетившего его божественного озарения, он «землю свою пасуцу правдою, мужьствомъ же и съмысломъ...». Таким образом, языческий князь «пас землю свою» по *правде* и *разумно* (мудро), а следовательно, с честью исполнял свою главную обязанность (пасти народ), о которой говорилось выше.

Анализ эпитетов, которыми Иларион награждает языческих князей⁴ позволяет увидеть еще одну важную, с точки зрения

¹ «Мужьственное... тело» Владимира «лежит, жида трубы архангельскы» в Десятинной церкви (Слово. С. 50).

² «...Стати с тобою непостыдно пред престоломъ Вседръжителя Бога и за трудъ паствы людий его приати от него венецъ славы нетленныа съ всеми праведными, трудившимися его ради» (*Там же*. С. 52).

³ *Там же*. С. 42–44.

⁴ См. ниже, с. 20 и сл.

книжника, обязанность князя (о которой Иларион упоминает и в своей «Молитве»¹) – мечом защищать свою землю и свой народ, покорять окрестные народы.

Особое внимание Иларион уделяет такой важной функции князя, как обеспечение социального благополучия в своей земле. Так, обращаясь к Владимиру Святославичу, Иларион пишет: «Къ сему же кто исповесть многыа твоя нощныя милостыня и дневныя щедроты, яже къ убогимъ творяше, къ сирымъ, къ болящимъ, къ дѣлжнымъ, къ вдовамъ и къ всемъ требующимъ милости? ...Просящимъ подаваа, нагыя одевая, жадныя и алчныя насыщая, болящимъ всяко утешение посылаа, должныя искупая, работнымъ свободу дая. Твои бо щедроты и милостыня и ныне в человецехъ поминаемы суть...»². Владимир, согласно Илариону, был «нагимъ одение, ...алчнымъ кърмитель, ...жаждующимъ утробе ухлаждение, ...вѣдовицамъ помощник, ...страннымъ покоище, ...бескровнымъ покровъ, ...обидимымъ заступникъ, убогимъ обогащение»³. Правда, за всеми этими щедротами и милостынями князя, которые, по словам Илариона, «и ныне в человецехъ поминаемы суть» видится не столько нищелюбие христианского государя, сколько щедрость вождя варварской эпохи.

Показательны в этом плане и эпитеты, с помощью которых Иларион дает качественные характеристики князьям. Игорь – *старый*, Святослав – *славный*, а оба они *благородные*⁴, *храбрые*, *мужественные*, *прославившиеся силою и победами*⁵. Вместе с тем, *славный* применяется только к Святославу, а *благородными*, как мы видели, прямо не названы ни Святослав, ни Игорь. Такие же черты как *храбрость* и *мужество*, – элитарные, конечно, но не высшего уровня⁶. Другое дело – характеристика Владимира, кото-

¹ См. ниже.

² Слово. С. 48. – Другие редакции Слова содержат аналогичную информацию (см.: Тексты с разночтениями // Молдован А.М. Указ. соч. С. 95, 125, 154 и др.).

³ Слово. С. 52.

⁴ Если учесть, что Владимир родился «от благородных».

⁵ См. выше.

⁶ *Сила, храбрость, смысленность и мудрость* – самые элитарные качества в Древней Руси в порядке возрастания. – См.: Пузанов В.В. Качественные характеристики великокняжеской и «племенной» элиты IX–X вв. в «Повести временных лет»: социальные образы и этнический фактор // Общественно-политическая мысль в России: традиции и новации: Сб. матер. Всерос. науч.-практ. конф. Ижевск, 24–25 октября 2006 г. Т. 1. Средневековая Русь: проблемы идентичности / отв. ред. В.В. Пузанов. Ижевск, 2007. С. 91–107; Он же. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск. 2007. С. 564–573.

рая даже применительно к языческому периоду его жизни не только содержит гораздо больше элитомаркирующих качеств, но и, что особенно важно, качеств более высокого ранга. Даже такие, казалось бы, общие качества для Владимира, его отца и деда как *славный* (здесь – именитый, знатный¹) и *благородный* Иларион усиливает применительно к будущему крестителю Руси: «...Сии славными от славныхъ рожься, благороденъ от благородныхъ, каганъ нашъ Володимерь». То же самое можно сказать и в отношении *мужества, храбрости и силы (крепости)*: если Игорь и Святослав «мужьствомъ же и храбрьствомъ прослуша въ странахъ многихъ, и победами и крепостию», то Владимир «единодержецъ бывъ земли своей, покоривъ подъ ся округьяны страны, овы миромъ, а непокоривыа мечемъ»². Кроме того, Владимир, в отличие от своего деда и своего отца, преуспел не только в храбрости, мужестве и крепости (силе), но и в *смысленности*: «Крепостию и силою съвершаяся, мужьствомъ же и смысломъ предсѣа». А *смысленность* относится к числу высших элитарных качеств в представлении не только автора ПВЛ³, но и Илариона. Но, самое главное, что Владимир «землю свою пасущу правдою, мужьствомъ же и смысломъ...». Наряду со *смысленностью/мудростью* здесь Иларион выделяет еще одно качество князя, которое правильнее было бы обозначить как жизнь и управление страной по *правде*. Это вершина княжеского искусства, идеал правления в Древней Руси, ведь Бог, как полагали наши предки, не в силе, а в правде⁴. Таким образом, к князю-язычнику прилагается качество, свойственное христианским государям. Более того – праведникам.

Обратим, однако, внимание, что Иларион, высоко оценивая Владимира-язычника и наделяя его такими элитными эпитетами как *славный, благородный, сильный, мужественный*, живущий и правящий по *правде, смысленный*, не использует понятие *мудрый*. Таковое прилагается только к Владимиру-христианину: «Тебе же како похвалимъ, о честныи и славныи въ земельныхъ владыкахъ, премужественныи Василии? Како добротѣ твоей почюдимся, крепости же и силѣ? ... Яко твоимъ повелениемъ по всеи земли твоеи Христосъ славится?... Христолюбче, друже правды, смыслу место, милостыни гнездо? ... Како вселися въ тя разумъ выше разума зем-

¹ См.: Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 25 (Скорыня – Снулый) / гл. ред. Г.А. Богатова. М., 2000. С. 59.

² Таким образом, качества Владимира, в отличие от аналогичных качеств деда и отца, материализуются в реальных результатах для Руси.

³ См. выше, с. 20, прим. 6.

⁴ См., напр.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 237 и др.

ленных мудрець...»¹. При этом мы видим, что речь Иларион ведет о неземной мудрости, посетившей князя, благодаря чему и было принято христианство самим Владимиром и крещена Русь. Здесь же, помимо неземной *мудрости*, упоминаются и другие новые качества, которые Иларион использует для характеристики Владимира-христианина (*честный, добрый, милостивый, христолюбивый*). Некоторые традиционные качества «усиливаются»: *премудрый, смыслу место* (вместилище разума/мудрости). Для характеристики Владимира-христианина используются также понятия *блаженный* (более того – нареченный так самим Спасителем)², *благочестивый, щедрый и милостивый*³, «честнаа главо»⁴. Особенно знаковым является обращение к Владимиру как учителю и наставнику в вере и благочестии и как следствие сравнение его с апостолами⁵ и Константином Великим⁶. Правда, последние качества важны уже не столько для характеристики Владимира-князя, сколько для характеристики будущего Владимира-святого (Русская церковь и Иларион начинали борьбу за канонизацию князя⁷).

¹ Слово. С. 46.

² «Поистине бысть на тебе блаженство Господа Иисуса... Темже съ дерзновениемъ и несуменно зовемъ ти: о **блажениче!** – самому тя Спасу нареку. **Блаженъ еси**, яко верова къ нему... Ты же, о **блажениче!** притече къ Христу...»; «Добръ послухъ благоверию твоему, о **блажениче!**» (Там же. С. 46, 50).

³ «Добръ послухъ **благоверию** твоему...» (Там же. С. 50); «Къ сему же кто исповестъ многыа твоя нощныя **милостыня** и дневныя **щедроты**, яже къ убогимъ творяше, къ сирымъ, къ болящимъ, къ дѣльнымъ, къ вдовамъ и къ всемъ **требующимъ милости?** ...Твои бо **щедроты** и **милостыня** и ныне в человецехъ поминаемы суть...» (Там же. С. 48).

⁴ Там же. С. 50, 52.

⁵ «Хвалить... Римская страна Петра и Паула, имаже вероваша въ Иисуса Христа, Сына Божия; Асия и Ефесъ, и Патмъ Иоанна Богословца, Индия Фому, Египет Марка. Вся страны и гради, и людие чтуть и славятъ коеждо ихъ учителя, иже научиша я православней вере. Похвалимъ же и мы, по силе нашей, малыими похвалами велика и дивнаа сътворышааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашеа земли Володимера...»; «...Учителю нашъ и наставниче благоверию»; «въ владыкахъ апостоле» (Там же. С. 42, 52).

⁶ «Подобниче великааго Коньстантина...» (Там же. С. 48–50). В Византии и на Руси Константин Великий стал эталоном идеального государя (Литаврин Г.Г. Византия и славяне. СПб., 2001. С. 472).

⁷ См.: Толочко П.П. Про час і місто канонізації Володимира // Русь на перехресті світів (Міжнародні впливи на формування Давньоруської держави). IX–X ст.: Матеріали міжнар. польового археологічного семінару (Чернігів–Шестовиця, 20–23 липня 2006 р.) / гол. ред. П.П. Толочко. Чернігів, 2006. С. 198–202.

На этом фоне качественная характеристика Ярослава Мудрого как князя весьма бедна. Ярослав – «верень послухъ» *благверия* Владимирова, «егоже Господь» сделал наместником власти Владимировой, не нарушающим, но утверждающим уставы отца своего, не умаляющим, но преумножающим *благверие* Владимирово, завершившего дело его, как Соломон завершил начатое Давидом. В Ярославе Господь оставил память на земле о Владимире, как «красящаго столъ земли» Владимировой¹. Но эпитеты, характеризующие *княжеские* качества, практически отсутствуют. Разве что можно выделить *благверный* и *красящий стол земли* Владимировой? Правда, *благверными* называются также сноха князя Владимира, его внуки и правнуки: «Къ сему же виждь *благверную* сноху твою Ерину, виждь вьнуку твоа и правнуку: како живуть, како храними суть Господемь, како *благверие* держать по преданию твоему, како въ святыа церкви чыстятъ, како славятъ Христа, како покланяются имени его»². В то же время, как увидим далее, *благверие* князя «съ властью съпряжено»?³

Таким образом, Иларион, воспевая хвалу Ярославу, дает ему лестную характеристику как князю-христианину, но никак не характеризует его как князя-правителя. Конечно, можно возразить, что с точки зрения христианина главным критерием хорошего правителя являются христианские добродетели. Это во многом справедливо. Однако христианские добродетели являлись, собственно, лишь условием для надлежащего исполнения возложенных Господом на правителя функций. Если верить Илариону, имелись и князья-язычники, обеспечивавшие разумное управление своим народом. Другое дело, и это не следует игнорировать, что князь-язычник не может выполнить функции обеспечения сакральной защиты земли и населения, обеспечить народу спасение. А это, несомненно, важнейшая функция, с точки зрения христианина⁴. Как бы там ни было, административные и военные качества князей-язычников Иларионом раскрываются намного полнее, чем соответствующие качества Ярослава. Как мы видели, Ярослав, согласно Илариону, завершил духовное дело отца, передал град свой и народ под защиту Богоро-

¹ Слово. С. 50.

² Там же.

³ Там же. С. 44.

⁴ Не будем забывать также, что для рассматриваемой эпохи невозможно четко расчлнить сакральные и административные функции князя.

дицы. И хотя Ярослав украшение престола земли Русской¹, ему еще предстоит, в том числе и молитвами отца, «пучину жития преплутити» и «без блазна же Богомъ даныа ему люди управивышу, стати» вместе с отцом «непостыдно пред престоломъ Вседръжителя Бога и за трудъ паствы людии его приати от него венець славы нетленныа съ всеми праведными, трудившимися его ради»². Иными словами, окончательно оценивать деятельность Ярослава можно будет только тогда, когда он пройдет весь отмеренный ему земной путь и предстанет пред судом Всевышнего.

Итак, в образе предков Владимира (Игоря Старого, Святослава) Иларион рисует идеальных князей, тогда как в лице его потомков (сына Ярослава-Георгия, внуков и правнуков) – идеальных христиан. Сам Владимир совмещает в себе черты идеального князя и идеального христианина.

Характер княжой власти, отчасти, маркируется у Илариона понятиями *каган* и *единодержец*. При этом *каганом* и *единодержцем* называется только Владимир, *каганом* – Владимир и Ярослав Мудрый³. *Единодержец* здесь употребляется в том смысле, что Владимир правил Русью сам, ни с кем из князей не делил власти, более того – еще и окрестные земли подчинил⁴. Сложнее обстоят дела с *каганом*. Известия Илариона, наряду со сведениями ряда зарубежных и русских источников⁵ стали осно-

¹ См. выше, с. 23.

² Слово. С. 52. – Таким образом, власть над людьми Ярославу вверена Богом. Данное обстоятельство не позволяет согласиться с мнением В.Е. Вандельберга и И.С. Чичурова, согласно которому «мысль о божественном происхождении княжеской власти не нашла у Илариона ни прямого, ни косвенного выражения» (см.: Чичуров И.С. Указ. соч. С. 130–131; Вандельберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVIII века. М., 2006. С. 83–84). Аргументированные возражения см.: Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII веков. Ижевск, 1999. С. 66–67; Он же. Быт и нравы Древней Руси: Миры повседневности XI–XIII вв. М., 2007. С. 148–149.

³ «Сии славныи от славныхъ рожься, благородень от благородныхъ, **каганъ** нашъ Володимеръ... И **единодержецъ** бывъ земли своеи...»; «Съвляче же ся убо **каганъ** нашъ и съ ризами ветъхааго человека... вълезе въ святую купель»; «Паче же помолися о сыне твоємъ, благовернемъ **кагане** нашемъ Георгии...» (Там же. С. 44, 52).

⁴ См. выше, с. 19.

⁵ «Бертинские анналы», ряд сочинений восточных авторов, «Слово о полку Игореве», граффито второй половины XI в. на стене киевского Софийского собора (см.: Новосельцев А.П. К вопросу об одном из древнейших титулов

вой для научных построений о существовании на Руси титула *каган*. С такими выводами не согласился И.Г. Добродомов. В частности, выступая против мнения о том, «что киевские князья носили титул *каган*», он писал: «Базой для такого утверждения служит сочинение митрополита Илариона..., где такой титул действительно употребляется. Но только по отношению к князю Владимиру, во времена которого было принято и укрепилось христианство при отсутствии митрополита, когда в руках великого князя была сосредоточена как светская, так и духовная власть. Хазарский титул *каган*, обозначавший в Хазарии сакрального царя в противоположность светскому царю, *беку* (*шаду*) [выделено И.Г. Добродомовым. – В.П.], употреблялся Иларионом применительно к духовно-сакральной ипостаси Владимира и как сравнение с хазарскими сакральными царями. Светской ипостаси князя Иларион не касается»¹.

В процитированном тексте содержится фактологическая ошибка: Иларион, как мы видели, «такой титул» употреблял не «только по отношению к князю Владимиру», но и Ярославу Мудрому (*благочестивому кагану Георгию*)². Нельзя согласиться и с выводами относительно применения титула *каган* к «духовно-сакральной ипостаси» Владимира. В сочинении Илариона нет никаких намеков на сравнение нашего князя-крестителя «с хазарскими сакральными царями». При этом титул *каган* в отношении Владимира применяется: а) не только к «христианскому»³, но и к «языческому» периоду его правления⁴; б) в контек-

русского князя // История СССР. 1982. № 4. С. 150–159; Коновалова И.Г. О возможных источниках заимствования титула «каган» в Древней Руси // Славяне и их соседи. Славяне и кочевой мир. Вып. 10 / отв. ред. Б.Н. Флоря. М., 2001. С. 108–135; Она же. Древнейший титул русских князей «каган» // Древнейшие государства Восточной Европы: 2005 год. Рюриковичи и Российская государственность / отв. ред. Е.А. Мельникова. М., 2008. С. 228–239.

¹ Добродомов И.Г. *Каган: титул или сравнение?* // Восточная Европа в древности и средневековье: Древняя Русь в системе этнополитических и культурных связей: Язычество, христианство, церковь. Чтения памяти чл.-кор. АН СССР В.Т. Пашуто. Москва, 20–22 апреля 1995 г. Тез. докл. / отв. ред. А.П. Новосельцев. М., 1995. С. 16–17.

² См. выше. – Аналогичная ошибка содержится и в статье А.П. Новосельцева, которая, возможно, и повлияла на выводы И.Г. Добродомова (см.: Новосельцев А.П. Указ. соч. С. 150–151).

³ «Похвалимъ же и мы, по силе нашеи, малыими похвалами велика и дивнаа сътворышааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашаа земли Володимера...» (Слово. С. 42).

⁴ «Сии славныи от славныхъ рождся, благородень от благородныхъ, каганъ нашъ Володимеръ, и възрость и укрепевъ от детескыи младости, паче

сте сравнения с деятельностью его отца и деда¹; в) обладание титулом связывается, прежде всего, со знатностью происхождения². Кроме того, «каганом» Ярослав называется и в Ставленнической записи митрополита Илариона³. Сам И.Г. Добродомов, следует отметить, признает, что с этой записью «несколько сложнее обстоит дело». Тем не менее, по его мнению, «и в данном случае можно видеть прежде всего указание на чисто религиозную, сакральную ипостась киевского князя»⁴.

Однако указанная запись Илариона содержит еще меньше возможностей для трактовки ее в духе, предложенном И.Г. Добродомовым. В ней речь идет не о князе «главе молодой церкви», а о князе-правителе, владыке. Вопросы же самого поставления решает не князь, а епископы: «Азъ милостию человеколюбивааго Бога мнихъ и прозвितерьъ Иларионъ изволениемъ его отъ богочестивыхъ епископъ священъ быхъ и настанованъ въ велицемъ и богохранимемъ граде Кыеве, яко бытии ми в немъ митрополиту, пастуху же и учителю. Быша же си в лето 6559 (1051), владычествующе благоверьному кагану Ярославу, сыну Владимиру.

же възмужавъ. Крепостию и силою съвершаяся, мужьствомъ же и смысломъ предспеа. И единодержецъ бывъ земли своей, покоривъ подъ ся округняа страны, овы миромъ, а непокоривыа мечемъ. И тако ему въ дни свои живушю и землю свою пасущю правдою, мужьствомъ же и смысломъ, приде на нь посещение Вышняаго, призре на нь всемилостивое око благааго Бога... Съвлече же ся убо каганъ нашъ и съ ризами ветъхааго человека, сложи тленна, отрясе прахъ невериа и вълезе въ святую купель» (*Там же*. С. 44). Таким образом, Владимир был уже каганом, когда на него нашло озарение Божье и он вошел в купель сам, а потом и землю крестил. Такой вариант изложения событий был бы исключен, если бы Иларион использовал понятие *каган* для характеристики князя как носителя высшей христианской власти. Не следует игнорировать и того факта, что использование титула *каган* применительно к русским князьям-язычникам зафиксировано и иностранными источниками.

¹ «Похвалимъ же и мы... великааго кагана нашеа земли Володимера, вьнука старааго Игоря, сына же славнааго Святослава, иже в своя лета владычествующее, мужьствомъ же и храбрьствомъ прослуша въ странахъ многахъ, и победами и крепостию поминаются ныне и словуть. Не въ худе бо и неведомее земль владычествоваша, нь въ Руське, яже ведома и слышима естъ всеми четьрьми конци земли. Сии славныи...» (*Слово*. С. 42).

² «Сии славныи отъ славныхъ рожься, благородень отъ благородныхъ, каганъ нашъ Володимеръ...». Насколько происхождение важно для *кагана* Владимира, с точки зрения Илариона, свидетельствует и то обстоятельство, что в святом крещении Владимир «имя приимъ вечно, именовито на роды и роды, Василии...» (*Там же*. С. 44).

³ Ставленническая запись митрополита Илариона // БЛДР. Т. 1. С. 60.

⁴ Добродомов И.Г. Указ. соч. С. 17.

Аминь»¹. Как видим, формально в записи Ярослав если и имел какое отношение к поставлению Илариона, так только то, что оно случилось в его владычество. Тем не менее, и в этой ситуации употребляется титул *каган*. Из текста следует, что *каган* владычествует, правит, причем наследственно², как светский правитель. Обратим внимание, что данный титул применяется к Ярославу и тогда, когда на Руси уже имеется митрополит, что нереально, если бы дело обстояло так, как утверждает И.Г. Добродомов³.

Точка зрения И.Г. Добродомова, обнародованная более 30 лет назад⁴, недавно получила поддержку со стороны А.И. Филошкина. Критически рассмотрев историографию вопроса о значении и смысле принятия титула *каган* русскими князьями⁵, А.И. Филошкин пришел к выводу, что выдвинутые исследователями «версии вызывают целый ряд вопросов». По его мнению, слово *каган* «не было титулом», а «лишь иногда» использовалось «в нарративах, связанных с построением объяснительных систем, в которых нужно было дать сравнительное определение статуса князей-Рюриковичей». «В этом плане», по мнению исследователя, «стоит внимательнее присмотреться к незамеченным историками исследованиям филолога И.Г. Добродомова, который... пришел к следующему выводу: “Хазарский титул *каган*, обозначавший в Хазарии сакрального царя в противоположность светскому царю – *беку* (шаду), употреблялся Иларионом применительно к духовно-сакральной ипостаси Владимира и как сравнение с хазарскими сакральными царями <...> Применение титула *каган* по отношению к Владимиру и Ярославу как главам молодой русской церкви было кратковременным эпизодом в раннем периоде истории Киевской Руси, а также в истории русской церкви. Делать из этого не вполне ясного факта политические выводы, как это имеет место сейчас в исторической и филологической литературе, было бы источниковедчески опромет-

¹ Ставленническая запись... С. 60.

² «...Владычествующу благоверьному кагану Ярославу, сыну Владимиру» (Там же).

³ «...Такой титул... употребляется ... к князю Владимиру ... при отсутствии митрополита, когда в руках великого князя была сосредоточена как светская, так и духовная власть» (Добродомов И.Г. Указ. соч. 16–17).

⁴ См.: Добродомов И. Г. Этимология, контекст, значение // Вопросы словообразования и лексикологии древнерусского языка. М., 1974. С. 274–284.

⁵ Филошкин А.И. Титулы русских государей. СПб., 2006. С. 19–21.

чивым.” К последним словам ученого, – продолжает А.И. Филюшкин, – мы всецело присоединяемся»¹.

К сожалению, не вполне понятно, что здесь подразумевается под «политическими выводами». В любом случае, рассмотренная выше точка зрения на обстоятельства использования Иларионом титула *каган* не находит подтверждения в самом источнике².

Как бы там ни было, следует признать, что титул *каган* пришел на Русь еще в языческую эпоху. Возможно, некоторые представители христианской «интеллектуальной среды», Иларион в частности, пытались привить данный термин к политическому древу Древней Руси, тем самым еще более усилить идеологическую легитимацию власти киевского князя. Только, судя по всему, эти старания закончились неудачей – заморские пасынки не привились на русском политическом древе.

Не исключено и еще одно объяснение использованию титула *каган* Иларионом. Перечисляя социальные группы населения, он использует книжные, а не взятые из реальной жизни термины. Вполне возможно, что в условиях начального этапа формирования древнерусской литературной традиции, накладывавшемся на начальный этап становления социальных и политических институтов, Иларион пытался использовать понятие *каган* как книжный аналог реальному *князь*. Показательно, что титул *князь* Иларион ни разу не употребляет применительно к русским князьям. В пользу данного предположения может свидетельствовать также использование книжных *царь* и *властель* в собирательном значении по отношению к Владимиру и иным правителям: «Дивно чудо! Ине цари и властеле, видящее вся си... не вероваша... Ты же, о блажениче, без всехъ сихъ притече къ Христу...»³. Таким образом, можно предположить, что формально для Илариона *каган* соответствует понятию *царь*, а то и другое понятию *властель*. Употребляет Иларион также книжное *ладыка*⁴ и производные от него⁵.

¹ Добродомов И.Г. *Каган*: титул или сравнение? С. 17; Филюшкин А.И. Указ. соч. С. 23.

² Наиболее близко к решению этой проблемы, как представляется, приблизилась И.Г. Коновалова (см.: Коновалова И.Г. О возможных источниках заимствования титула «каган» в Древней Руси. С. 115–118; Она же. Древнейший титул русских князей «каган». С. 239–239).

³ Слово. С. 46.

⁴ «...**Владыке** наши огрози странамъ...» (Там же. С. 56).

⁵ Напр.: «Не въ худе бо и неведоме земли **владычествоваша**...» (Там же. С. 42–44).

Пределы княжой власти, в представлении Илариона, определяются, судя по всему, Господом и самим князем. Если о пределах, поставленных Господом можно только догадываться¹, то о конкретных проявлениях княжой власти в тексте Илариона имеются прямые указания. Так, когда Владимир «заповедавъ по всеи земли и креститися», то, если верить Илариону, не оказалось «ни единого же противящееся благочестному его повелению, да аще кто и не любовию, нъ страхом повелевааго крещахуся, понеже бе благоверие его съ властью съпряжено»². Для нас в данном случае важно не то, насколько точно Иларион отразил реальную ситуацию (в этом то, как раз, можно усомниться), а его представления о том, как должно быть, как должно благочестивому князю управлять, а благочестивым подданным – подчиняться. При этом власть, согласно автору, строится и на любви, и на страхе.

Обращаясь с похвалой к Владимиру Святославичу, Иларион последовательно перечисляет свидетельства благочестия князя: строительство церкви Богородицы, благоверный сын Ярослав («иже дом Божии великийи святыи его Премудрости създа»), благоверные сноха, внуки и правнуки, «градъ, величеством сияющъ», цветущие церкви и растущее христианство, народ, спасенный для жизни вечной³. Тем самым, вырисовывается две взаимонакладывающиеся идейные конструкции: **князь** (княжеский род) <—> **город** <—> **земля/народ**; **храм** (Десятинная церковь /Владимира/, Софийский собор /Ярослав/) <—> **церкви** <—> **христианство**. Соблазнительно предположить, что *центральный храм* соответствует *князю* (причем Десятинная церковь олицетворяет Владимира⁴, а Софийский собор – Ярослава⁵), *церкви* – *градам*, *христианство* – *земле/людям*.

Князь, как мы уже видели, это не только украшение престола, это голова земли (и не просто голова, по-крайней мере когда речь идет о Владимире, – но «честная голова»⁶), которая «землю

¹ Исходя из общехристианских представлений и рассуждений Илариона о людях, данных князю в управление Богом, и об ответственности князя перед Всевышним (*Там же*. С. 52).

² *Там же*. С. 44.

³ *Там же*. С. 50–52.

⁴ В ней же «мужьственное... тело» Владимира «лежит, жидя трубы архангельскы...» (*Там же*. С. 50).

⁵ В нем, со временем, и будет положено тело Ярослава.

⁶ «Встань, о **честнаа главо**, от гроба твоего»; «Ты бе, о **честна главо**, нагымъ одение...» (Слово... С. 50, 52).

свою пасущу правдою, мужьствомъ же и съмысломъ...»¹. *Княжеский престол* соответствует *престолу земли*, причем престол олицетворяется с Киевом. Киев же олицетворяет и город вообще, и Русскую землю в целом. Следовательно, несколько перефразируя Илариона, можно сказать, что князь честная голова, украшающая престол земли Русской.

В Слове содержится ценная и достаточно объемная информация о социальной структуре современного ему общества². Группируется она по нескольким блокам: 1) «...Заповедавъ [Владимир. – В.П.]... всемъ быти христианомъ малымъ и великимъ, рабомъ и свободнымъ, унымъ и старымъ, бояромъ и простымъ, богатымъ и убогимъ. И не бы ни единого же противящееся благочестному его повелению... И въ едино время вся земля наша въслави Христа съ Отцемъ и съ Святымъ Духомъ»³; 2) [Далее перечисляются все, кто «сташа предъ святымъ олтаремъ» и Господа восславил «исполнеше святыя церкви»] «епископи..., попове и диаconi, и весь клиросъ... черноризци... Мужи и жены, и малии, и велиции, вси людие, исполнеше святыя церкви...»⁴; 3) «...Кто исповестъ многыя твоа... милостыня и... щедроты, яже къ убогимъ творяше, къ сирымъ, къ болящимъ, къ дѣлжнымъ, къ вдовамъ и къ всемъ требующимъ милости? ... Просящимъ подаваа, нагыя одеваа, жадныя и алчныя насыщаа, болящимъ всяко утешение посылаа, должныя искупая, работнымъ свободу дая»⁵; 4) «Ты бе, о честна главо, нагымъ одение, ты бе алчнымъ кърмитель, ты бе жаждующимъ утробе ухлаждение, ты бе вдовицамъ помощник, ты бе страннымъ поко-

¹ Там же. С. 42–44.

² «Слово» в этом плане не становилось еще объектом специального исследования. В свое время, мною привлекались сведения Илариона для изучения проблемы древнерусского рабства, в частности – долгового (см.: Пузанов В.В. Институт рабства у антов, склавинов и восточных славян: традиции и новации // Вестн. Удм. ун-та. Ижевск, 2003. Сер.: История. С. 34–35 и др.).

³ Слово. С. 44. – А.С. Демин, специально подынявший проблему социально-имущественной тематики в древнерусской литературе, кратко процитировал данный текст. Особо ценной информации по интересующей проблеме он в нем не усмотрел, отметив только, что в этом перечне Илариона «видна... смесь политических, возрастных и имущественных категорий» (Демин А.С. «Имение»: социально-имущественные темы древнерусской литературы // Древнерусская литература: Изображение общества / отв. ред. А.С. Демин. М., 1991. С. 5).

⁴ Слово. С. 44–46.

⁵ Там же. С. 48. – Ту же информацию содержат и другие редакции Слова (см.: Тексты с разночтениями. С. 95, 125, 154 и др.).

ище, ты бе бескровнымъ покровъ, ты бе обидимымъ заступникъ, убогимъ обогащение»¹.

Наиболее ценен и информативен первый блок. В нем Иларион, как представляется, претендует, практически, на полный перечень основных категорий населения Руси, что видно не только по основательности «списка», но и по уточнениям: ни один не воспротивился повелению князя; и «въ едино время вся земля наша въслави Христа...»². Здесь мы видим оппозиции: *малые и большие, рабы и свободные, юные и старые, бояре и простые люди, богатые и убогие*. Они, судя по всему, базовые для Илариона. Основная социальная оппозиция для Илариона проходит по линии **свободные – рабы**. Однако **свободные** представляют весьма пеструю картину, делясь на **знатных** (*бояр*) и **простых, богатых и бедных** (*убогих*). Эта социальная картина подтверждается и детализируется последующими пассажами Илариона. Показательно, что если наличие **знатных** и **богатых** он просто обозначает, то категории обездоленного люда, нуждающегося в помощи, конкретизирует: **убогие, сироты, вдовы, больные, должники**. Трудно сказать, кто подразумевался под **сиротами** и **вдовами**. *Сироты и вдовы* – весьма распространенный топос в Священном Писании (Иез. 22: 7; Мал. 3: 5; Исх. 22: 22; Ис. 1: 23) и христианской литературе. Вместе с тем, он вполне мог накладываться на реальные социальные явления, возникавшие в ту бурную эпоху деформации прежних и формирования новых социальных структур. Среди таковых, несомненно, имелись собственно *сироты* и *вдовы*, контингент которых не мог не увеличиться с распадом родоплеменных связей. В то же время, он вряд ли был особо большим по численности, учитывая крепость и разветвленность родственных связей того времени. Скорее всего, основную массу так называемых *сирот* и *вдов* составляли люди, выпавшие из традиционной системы социальных связей³ и оказавшиеся тем самым беззащитными в обществе, в котором статус человека определялся его принадлежностью к той или иной корпорации: роду, общине, дружине и т. п. Таких обездоленных и брал под свою защиту князь.

Таким образом, у Илариона видим четыре критерия социальной стратификации: **свободные–несвободные, знат-**

¹ Слово. С. 52.

² Демин А.С. Указ. соч. С. 5.

³ Видимо, перед нами разновидность изгойства.

ные—простые, богатые—убогие, духовенство—миряне. Основополагающим являлся первый, тогда как другие были вторичны, действенные только для одной, правда, господствующей группы древнерусского населения – **свободных**. С точки зрения идеологической, главную роль играло деление на **духовенство** (пастырей) и **мирян** (словесных овец Христовых)¹, невзирая на социальный состав последних.

Статус тех, кто занимал самые нижние ступеньки на лестнице иерархии свободного люда, был весьма неустойчив. *Убогие*, видимо, находились под реальной угрозой падения в рабское состояние. Но не только они, но и вполне зажиточные люди превратностями судьбы могли оказаться на самом низу социальной лестницы – в рабстве. Одним из механизмов такого падения был неоплаченный долг или поручительство². Видимо таковых людей имеет в виду Иларион под *должниками*. *Должники* занимают промежуточное социальное положение. Они еще не рабы, но от рабства их может спасти только выкуп. При этом многие могут надеяться лишь на милость князя. Ниже неоплатных *должников* только рабы, которым князь Владимир, если верить Илариону, давал свободу. Но чьим рабам? Само сопоставление выражений «должныя искупая» и «рабнымъ свободу дая» свидетельствует, кажется, о том, что речь идет о собственных рабах князя³, если только это не литературный прием, призванный еще более полно и образно отразить щедрость и милость Владимира. Не исключено, однако, что в условиях постоянных ратей и масштабного военного строительства князь давал волю беглым рабам (бежавшим в Киев и порубежные города) и использовал их для обороны южных границ⁴.

¹ «Пастуси словесных овецъ Христовъ епископи стаха пред святымъ олтаремъ.... *попове* и *диаконы*, и весь *клиросъ*, украсиша и въ лепоту одеша святыя церкви...» (Слово. С. 44–46).

² См.: Пузанов В.В. Институт рабства... С. 17–42; Он же. «Киевское письмо» как источник по истории древнерусского права (К вопросу о корреляции с русскими источниками и особенностях средневекового законодательства) // *Слов'янські обрії*. Київ, 2006. Вип. 1. С. 370–381; Он же. Древнерусская государственность... С. 64–84, 487–500.

³ «Чужих» он не мог отпускать, мог только выкупать, да и то с согласия господина.

⁴ Может быть с этим явлением, отчасти, связано загадочное сообщение Титмара Мерзербургского о том, что Киев противостоял врагам «силами спасающихся бегством рабов [servorum – В.П.], стекавшихся сюда со всех сторон, а более всего [силами] стремительных данов...» (*Титмар Мерзебургский*. Хроника. VIII, 32 // Назаренко А.В. Немецкие латиноязычные

То, что рабство в эпоху написания Слова пустило на Руси не только глубокие, но и разветвленные корни свидетельствует и пассаж Илариона о Сарре¹ и Агари, Исааке и Измаиле. Этот библейский сюжет использовался в свое время Павлом для того, чтобы показать превосходство Благодати – перед Законом, а, следовательно, Нового Завета – перед Ветхим, христианства – перед иудаизмом². Указанный сюжет наглядно демонстрировал это пастве на понятном для нее языке, поскольку рабыня Агарь и рожденный ею от Авраама Измаил символизировали Закон, а свободнорожденная законная жена Сарра и рожденный от нее Исаак – Благодать. Иларион развивает в своем произведении этот мотив.

Отмеченные обстоятельства могут порождать сомнения в правомочности использования данного сюжета в качестве источника по социальной истории Древней Руси, поскольку де, он является пересказом библейской истории и построений Павла. Думается, эти опасения не обоснованы. В то же время, прежде чем использовать соответствующий текст Илариона в качестве искомого источника, из него необходимо вычленить «собственно русскую» составляющую. Сравнительный анализ текстов Послания к Галатам Павла, Книги Первой Моисеев Бытия (далее – Быт.) и Слова о законе и благодати (**см. ниже, табл. 1**) показывает, что Иларион лишь использовал идею Павла, тогда как в пересказе самого сюжета с Агарью и Саррой опирался на ветхозаветный текст.

источники IX–XI веков: Тексты, пер., коммент. М., 1993. С. 143). Правда, А.В. Назаренко не согласился с распространенной в историографии точкой зрения, согласно которой в данном сюжете говорится о беглых рабах. По его мнению, «у Титмара, очевидно, идет речь... о “спасающихся бегством” крестьянах окрестных сел, собиравшихся... в городе во время нападения кочевников и... принимавших участие в их отражении» (*Назаренко А.В. Указ. соч. С. 200–201, прим. 110*). Такой взгляд также имеет право на жизнь. – См.: *Пузанов В.В. Древнерусская государственность... С. 291*.

¹ Когда Господь ставил свой «завет» с Авраом, Он назвал его *Авраамом*, а *Сару* – *Саррой* (Быт. 17: 5, 15). Поэтому в цитатах имена даются так, как они представлены в тексте Библии, а по тексту работы, для унификации, во всех случаях приводятся формы *Сарра* и *Авраам*.

² Противопоставление Закона и Благодати, олицетворяющих, соответственно, Ветхий и Новый Заветы, иудаизм и христианство встречается уже у Иоанна: «Яко законъ Моисеомъ данъ бысть, благодать (же) и истина Иисусомъ Христомъ бысть» (Иоанн. 1: 17). Однако развита она была Павлом в Послании к Галатам. Вообще тема Благодати встречается у Павла часто (Рим. 3: 24, 16: 20; 1 Кор. 16: 23; 2 Кор. 8: 9, 13: 13; Фил. 4: 23; 1 Фес. 5: 28; 2 Фес. 3: 18 и др.).

Табл. 1

1-я кн. Моисеева. Бытие

«И поимши Сара... Агарь егуптяныню рабу свою... даде ю въ жену Авраму мужу своему» (Быт. 16, 4)

«И роди Агарь Авраму сына, и нарече Аврамъ имя сыну своему... Исмаиль» (Быт. 16, 15)

«И заченши Сарра роди Аврааму сына въ старости... И нарече Авраамъ имя сыну своему рождemuся ему, его же роди ему Сарра, Исаакъ» (Быт. 21: 2–3).

«Видевши же Сарра сына на Агари..., иже бысть Аврааму, играюща со Исаакомъ сыномъ своимъ, и рече Аврааму: изжени рабу сию и сына ея: не наследить бо сынъ рабы сея съ сыномъ моимъ Исаакомъ. Жестокъ же явился глаголь сей зело пред Авраамом о сыне его Исмаиле» (Быт. 21: 9–11).

[Господь принимает сторону Сарры, но обещает Аврааму произвести от Измаила народ (Быт. 21: 12–13)] «Воста же Авраамъ утра и взя хлеба и мехъ воды, и даде Агари: и возложи на плещи ея отроча и отпусти ю» (Быт. 21: 14). [Господь спасает Агарь и Измаила в пустыне, и «пребывает» с Измаилом (Быт. 21: 15–20). Исаак и Измаил – «два сынове» Авраама, хоронят отца (Быт. 25: 9). Благословил «Богъ Исаака» (25: 11)]

Слово о законе и благодати

«Сарра же глагола к Аврааму: "... Вьлези убо къ рабе моеи Агари и родиша от нее"».

«Роди же Агарь от Авраама, раба робичишть, и нарече Авраамъ имя ему Измаиль».

«...И, заченши, роди [Сарра. – В.П.] Исаака, свободнаа свободнааго. ...И родися благодеть, истина, а не законъ, сынъ, а не рабъ».

«По сих же видевши Сарра Измаила, сына Агариина, играюща съ сыномъ своимъ Исакомъ, и ако приобидень бысть Исаакъ Измаиломъ, рече к Аврааму: "Отжени рабу и съ сыномъ ее, не имать бо наследовати сынъ рабынинъ сына свободнаа"»

«И отгнана бысть Агарь раба съ сыномъ ее Измаиломъ, и Исаакъ, сынъ свободнаа, наследникъ бысть Аврааму, отцу своему. И отгнани быша иудеи и расточении по странам, и чяда благодетнаа наследници быша Богу и Отцу»

БЛДР. Т. 1. С. 28–30.

Послание к Галатам св. ап. Павла

«Писано бо есть, яко Авраамъ два сына име: единого от рабы, а другаго от свободныя. Но иже от рабы, по плоти родися: а иже от свободныя, по обетованию» (Галат. 4: 22–23).

«Мы же, братие, по Исааку обетования чада есмы. (Галат. 4: 28)

Но якоже тогда по плоти родивыйся гоняше духовнаго, тако и ныне (Галат. 4: 29).

Но что глаголетъ Писание; Изжени рабу и сына ея, не имать бо наследоватисынъ рабынинъ мъ сыномъ свободныя. (Галат. 4: 30).

Темже, братие, несмы рабынина чада, но свободныя» (Галат. 4: 31)

Вместе с тем, существенные различия имеются также между текстами Слова и Книги Бытия. Так, в Быт. Измаил – сын рабыни, хотя и данной Саррою в жены Аврааму¹, но не ставшей оттого свободной². Не только Авраам, но и сам ангел Господень велел ей покориться Сарре³. Тем не менее, здесь нет выраженного негативного отношения к Агаре и Измаилу. Измаил – сын Авраама, семя Авраамово⁴, который, хотя и рожден от несвободной, отличается от прочей челяди⁵. Сын рабыни – но не раб⁶. Измаил (поскольку Сарра дала Агарь в жены Аврааму), отличается и от сыновей наложниц Авраамовых, которых последний, одарив, «отпусти... на землю восточную» (Быт. 25: 6). Характерно, что для Авраама рожденные от него наложницами мальчики не являются его сыновьями – это сыновья *его наложниц*⁷. Измаил особо выделяется, после Исаака, и по сравнению с сыновьями Авраама от второго брака с Хеттурой (Быт. 25: 1–16)⁸. Именно Исаак и Измаил – «два сынове» Авраама. Они и хоронят отца (Быт. 25: 9). Ангел Господень возвещает Агари славу Измаилу (Быт. 16: 11–12), и сам Господь обещает Аврааму и Агари благословить Измаила и размножить его потомство (Быт. 17: 20; 21: 13, 17–18). Когда Сарра, после рождения Исаака, велела Аврааму

¹ «И поймши Сара... Агарь егуптяныню рабу свою... даде ю въ жену Авраму мужу своему» (Быт. 16: 4).

² «Рече же Аврамъ къ Саре: се, раба твоя въ руку твою» (Быт. 16: 6) и др.

³ «И рече ей Ангелъ Господень: возвратися къ госпоже своей и покорися под руку ея» (Быт. 16: 9).

⁴ «И роди Агарь Авраму сына, и нарече Аврамъ имя сыну своему... Исмаиль» (Быт. 16: 15); «И поя Авраамъ Исмаила сына своего, и вся домочадцы своя и вся купленыя, и весь мужескъ полъ мужей... и обреза...» (Быт. 17: 23); «Исмаиль же сынъ его бяше летъ тринадцати, егда обреза плоть крайнюю свою. Во время (же) дне онаго обрезася Авраамъ и Исмаиль сын его...» (Быт. 17: 25–26); «Сына же рабыни сея въ языкъ великъ сотворю его, яко семя твое есть» (Быт. 21: 13).

⁵ «И поя Авраамъ Исмаила сына своего, и вся домочадцы своя и вся купленыя, и весь мужескъ полъ мужей... и обреза...» (Быт. 17: 23); «Во время (же) дне онаго обрезася Авраамъ и Исмаиль сын его, и вси мужие дому его, и домочадцы (его) и куплении от инородныхъ языковъ...» (Быт. 17: 26–27).

⁶ «И рече Богъ Аврааму: да не будетъ жестоко предъ тобою о отроце и о рабыни...» (Быт. 21: 12).

⁷ «Сыномъ же наложницъ своихъ даде Авраамъ дары и отпусти...» (Быт. 25: 6).

⁸ Быт. относится к Измаилу благосклонно настолько, насколько только это возможно в отношении нееврея. Не будем забывать, что Измаил был рожден не от еврейки, а от египтянки (обстоятельства весьма важное для евреев). Тем не менее, он сын Авраама и Господь расплодил его потомство.

выгнать из дому рабыню и ее сына, да не наследовал бы последний с ее сыномъ Исааком¹, это показалось Аврааму неприятным, ради сына его Измаила². Тем не менее, Господь принимает сторону Сарры³: «заветъ» Господь обещает поставить с Исааком, которого родит Сарра (Быт. 17: 21). И хотя Измаил, по словам Господа, Авраамово «семя... есть» (Быт. 21: 13), но не в Измаиле, а в Исааке Аврааму «наречется... семя» (Быт. 21: 12), и благословил «Богъ Исаака» (25: 11). Как бы там ни было, Господь спас Агарь и Измаила в пустыне и «бъше» с Измаилом (Быт. 21: 17–20), и расплодил потомство его (Быт. 25: 12–17) и др.

Иларион усиливает оппозицию *свободный–раб*. Казалось бы, он следует Ветхому Завету и Павлу (Галат. 4: 22–31), но буквально «нагнетает» ситуацию изначально: «Образъ же закону и благодати Агарь и Сарра, работнаа Агарь и свободнаа Сарра... Яко Авраамъ убо от уности своеи Сарру име жену си, свободную, а не рабу»⁴. Если в Ветхом Завете Сарра «даде» Агарь «въ жену Аврааму мужу своему» (Быт. 16: 4), то у Илариона «Сарра же глагола к Аврааму: „...Вълези убо къ рабе моеи Агари и родиша от нее”»⁵. В Ветхом Завете: «И роди Агарь Аврааму сына, и нарече Аврамъ имя сыну своему... Исмаиль» (Быт. 16: 15). У Илариона: «Роди же Агарь от Авраама, раба робичишть, и нарече Авраамъ имя ему Исмаиль». В Ветхом Завете: «И заченши Сарра роди Аврааму сына въ старости... И нарече Авраамъ имя сыну своему рождемуся ему, его же роди ему Сарра, Исаакъ» (Быт. 21: 2–3). У Илариона: «...И, заченши, роди [Сарра – В.П.] Исаака, свободьнаа свободьнааго. ...И родися благодеть, истина, а не законъ, сынъ, а не рабъ»⁶.

Таким образом, согласно Библии Измаил – сын рабыни, но и сын Авраама, семя его, от которого Господь произведет великий народ. Измаил – сын рабыни, но не раб. Для Илариона Измаил – раб, а не сын: «и, заченьши, роди [Сарра – В.П.] Исаака... и родися благодеть, истина, а не законъ, сынъ, а не рабъ»⁷. Более

¹ «И рече Аврааму: Изжени рабу сию и сына ея: не наследить бо сынъ рабы сея съ сыномъ моимъ Исаакомъ» (Быт. 21: 10).

² «Жестокъ же явился глаголь сей зело предъ Авраамомъ о сыне его Исмаиле» (Быт. 21: 11).

³ «И рече Богъ Аврааму: да не будетъ жестоко предъ тобою о отроце и о рабыни: вся елика аще речеть тебе Сарра, слушай гласа ея, яко во Исааце наречется тебе семя» (Быт. 21: 12).

⁴ Слово. С. 28.

⁵ Там же. С. 28.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

того, Иларион, как видим, особо подчеркивает, что Измаил раб. Используя этот прием, он, развивая идеи Павла, пытается доказать, что христиане – сыны свободной, а их притеснители в Иерусалиме – сыны рабыни. Иудеи – сыны «работнааго закона»¹.

Понятно, что для Илариона прежде всего важно подчеркнуть превосходство христианства над иудаизмом. Но для этого он и использует прием, наиболее понятный его современникам-соплеменникам: также как свободный отличается от раба, так и христианский закон отличается от иудейского. Прием, который уже использовал Павел (Галат. 4: 22–31). Иларион не случайно остановился на нем, и не случайно усилил оппозицию *свободный–раб*.

Конечно, жанр проповеди и полемики предполагал определенные штампы и усиление тех или иных идей, содержащихся в Святом Писании. Уже у Павла мы видим ужесточение оппозиции *свободный–раб* (по сравнению с Ветхим Заветом), что позволяло ему добиться большей убедительности в противопоставлении иудейства и христианства. Но Иларион и по сравнению с Павлом ужесточает оппозицию (причем весьма существенно) как по линии *свободный–раб* (в отличие от Павла², Измаил у него ни разу не назван *сыном*), так и по линии *христиане–иудеи*. Таким образом, *раб* не просто неполноценен. Даже если у *свободного* от *рабыни* родился ребенок, он не может считаться *свободным*, а следовательно, *сыном*.

В целом же система социальных связей, отраженных в Книге Бытия, судя по всему, была близка и понятна Илариону и его читателю. Не случайно, видимо, как отмечалось не раз в литературе, на Руси «монотеистичная религиозность усваивалась первоначально не в евангельском, а в библейском варианте»³. Ветхозаветная система социальных и межэтнических связей была русским ближе, чем христианская. Ведь есть *свой* и *чужой*, именно из этой оппозиции проистекает оппозиция *свободный* <–> *раб*. Оппозиция для человека варварской эпохи гораздо более сильная, чем для представителя эпохи феодализма оппозиция *феодал* <–> *крестьянин*. Иными словами, феодалу проще было представить своим братом во Христе крестьянина, чем сво-

¹ Там же. С. 30.

² Согласно которому Авраам «два сына име: единого от рабы, а другого от свободных» (Галат. 4: 22–23).

³ См., напр.: Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. СПб., 1998. С. 26–27.

бодному человеку дофеодальной эпохи в таком качестве *раба*, особенно иноплеменника¹. Поэтому прием, примененный Иларионом, несомненно, достигал своей цели, внушая читателю, что иудеи сыны **рабского закона**.

Однако основное идейное ядро Слова содержалось во второй и третьей части произведения, в которых велась речь о приобщении Руси к вере Христовой и возносилась похвала Владимиру Святославичу и Ярославу Мудрому. Отстаивая право Руси на равноправное положение в семье христианских народов, Иларион проводил мысль о том, что христианизация Руси – следствие Божественной Благодати, посетившей князя Владимира. Сам Владимир, как мы видели, превращался под пером Илариона в равного апостолам просветителя своей земли и своего народа. Но, приобщая Русь к Благодати посредством Господней воли и деяний князя Владимира, провозглашая приоритет Благодати над Законом посредством обыгрывания библейского предания об Агаре и Сарре, Измаиле и Исааке, Иларион не замечает важного, возникающего в связи с этим, противоречия: князь Владимир ближе к Измаилу, чем к Исааку. Ведь, подобно Измаилу, Владимир родился от рабыни. Иларион умалчивает об этих обстоятельствах, известных нам по ПВЛ и НЛ. Более того, в связи с заданной логической направленностью противопоставления **раб/Закон** <—> **свободный/Благодать**, подчеркивает благородное происхождение Владимира, кагана по рождению: «...Сии славнии от славныхх рожься, благородень от благородныхх».

Думается, отсутствие логики у Илариона только кажущееся. Заметим, что он нигде не проговаривается о матери Владимира, акцентируя внимание на отце и деде. С другой стороны, возникает вопрос: а замечал ли сам Иларион (вряд ли он не знал об обстоятельствах рождения Владимира), что развивая оппозицию *Измаил (раб)* <—> *Исаак (свободный)* «подставлял» Владимира?

¹ Ср.: На вопрошание Кирика, «аже поустити свободна» наложницу, владыко ответил: «Сде обычай несть таковъ; а лепше иного человека въскоупити» (Се есть въпрашание Кюриково, еже въпраша епископа новгородского Нифонта и инехъ // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. Памятники XI–XV вв. // Русская историческая библиотека. СПб., 1906. Т. 6. Стб. 42:70). Судя по всему, рекомендуется наказывать держателей наложниц и согрешающих с рабынями не отпуском жертв сексуальных домогательств на волю, а выкупом на свободу других рабов. Скорее всего, речь идет о попавших в долговую кабалу. Такой подход можно объяснить тем, что *должник*, в отличие от *раба* (происхождение которого может быть самым разным) – представитель местной общины (см.: Пузанов В.В. «Киевское письмо»... С. 379, прим. 23).

Но такой вопрос может возникнуть у современного человека. Иларион и его современники оценивали события, если можно так сказать, «по факту». Раз Владимир победил в междоусобной борьбе, тем самым показал, что угоден Всевышнему, значит он благороднорожденный и законный правитель. А вот если бы судьба улыбнулась не ему, а Ярополку Святославичу, то вряд ли бы кто усомнился в справедливости и такого исхода: «робичич» и должен был уступить «благородному». Как бы там ни было, победил Владимир, со всеми вытекающими последствиями.

Показательно отношение к проблеме происхождения Владимира летописцев. Н1Л и ПВЛ, с одной стороны, отмечают, что Владимир родился от ключницы Ольгиной Малуши. В то же время, летописец намекает на достаточно высокий статус ее брата Добрыни и указывает на их отца – Малка Любечанина (обстоятельство, тоже свидетельствующее не о простом происхождении). От собственного имени летописец нигде не называет Владимира «робичичем». Посмеывая произнести в его адрес это оскорбительное слово гордая полоцкая княжна Рогнеда и ее род были наказаны¹. Особенно показателен рассказ Лаврентьевской летописи под 1128 г. Отказ «розути робичича» оскорбил Владимира и его дядю Добрыню. Добрыня, «исполнился ярости», взял Полоцк, «поноси» и князя Рогволода, и Рогнеду, «нарекь ей робичица» и велел Владимиру изнасиловать ее на глазах у родителей. «...Потом отца ея оуби, а саму поя жене»².

Таким образом, «робичич» являлось страшным оскорблением, которое искупалось адекватно, по принципу талиона: обращением в «робичицу» самой оскорбительницы. Акт изнасилования на глазах у родителей символизировал полную власть Владимира над Рогволодом и его семьей, и над Рогнедой в частности (и не просто власть, а власть господина над своими рабами). Совершив, таким образом, месть, Владимир убил Рогволода и женился на Рогнеде. Возможно, казнь Рогволода снимала с него пятно рабства³ и, в какой-то степени, пятно «робичицы» с Рогнеды⁴. Тем самым, Владимир женился не просто на свободной,

¹ ПСРЛ. Т. 3. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 2000 (далее – Н1Л). С. 121, 125–126; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 69, 75–76.

² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 299–300.

³Если его казнили как князя.

⁴ Конечно, главным фактором обретения плененной полоцкой княжной статуса свободной стало замужество за победителем. Высказывалось предположение о ритуальном характере действий Владимира и Добрыни. В таком случае, «овладение девушкой перед отцом и матерью, очевидно, симво-

но на единственно оставшейся в живых наследнице Полоцкого стола.

Значительный интерес для реконструкции социальной картины мира Древней Руси представляет заключительная часть Слова о законе и благодати – *Молитва*. Особого внимания заслуживает следующий пассаж: «...Темже продължи милость твою на людех твоихъ: ратныа прогоняя, миръ утверди, страны укроти, глады угобзи, владыке наши огрози странамъ, боляры умудри, грады расили, Церковь твою възрасти, достояние свое съблюди, мужи и жены, и младенце спаси, сущаа въ работе, въ плонении¹, въ заточении, въ путех, въ плаваннии, въ темницах, въ алкоте и жажде и наготе – вся помилуй, вся утеши, вся обрадуи, радость твора имъ и телесную и душевную!»².

В этом оригинальном отрывке, принадлежавшем перу Илариона, мы видим те напасти и несчастья, которые более всего угрожали нормальному существованию народа в те времена: нашествия врагов и голод. Причем угроза со стороны неприятеля превалировала по значимости³. Важнейший способ избежать сей главной напасти – навести такую напасть на других, или как впоследствии говорили – на «вероятного противника»: «...Владыке наши огрози странамъ» – просит молящийся у Господа. Из приведенного отрывка наглядно ощущаются и те экстремальные ситуации, в которых мог оказаться человек того времени (в том числе вследствие войны и голода): *рабство, плен, заточение, сухопутный путь и плавание*. Соседство *пути* и *плавания* с *рабством, пленом* и *заточением* может показаться, на первый взгляд, странным. Однако не будем забывать, с какими опасностями тогда были сопряжены все поездки и путешествия, опасностями, грозившими не только пленением, заточением и рабством, но и самой смертью.

Не менее ценны и социальные портреты: половозрастные – «мужи и жены, и младенце», и собственно социальные – *боляре*,

лизирует овладение городом и поношение рода». Ту же цель – уничтожение рода и самой памяти о нем символизировала перемена имени у Рогнеды. – См.: Успенский Ф.Б. Скандинавы. Варяги. Русь: Историко-филологические очерки. М., 2002. С. 61–62, прим. 31.

¹ Речь, видимо, не о всех, находящихся в рабстве или плену, а о соотечественниках.

² Иларион. Молитва // БДР. Т. 1. С. 56.

³ Не случайно, в другом месте Молитвы, Иларион просит Господа не предать «насъ в руки чюжнихъ» (*Там же*. С. 56). Обращаясь к умершему Владимиру, Иларион просит князя умолить Господа об избавлении земли и народа «от всякоа рати и пленения, от глада и всякоа скорби и сътуждения» (см. выше, с. 18).

рабы. Важно указание на основные социальные функции князей («владыке наши огрози странамъ») и знати («боляры умудри»). Последняя фраза позволяет пролить свет на *мужей думающих* наших летописей. Интересно сочетание «сущаа въ заточении... въ темницах», свидетельствующее о том, что в них вкладывался разный смысл. Не исключено, что под находящимся в заточении подразумевался должник¹.

За всеми этими земными страстями явственно прослеживаются развивающиеся религиозные фобии. Это неудивительно, ведь все бедствия в те времена связывались с Божьей карой за грехи. Тем не менее, общественный градус таких фобий в разные времена и у разных народов был разным. О высокой степени напряженности в русском обществе того времени, по крайней мере, в определенных его кругах, свидетельствуют опасения возможной гибели Руси: «Темже боимся, егда сътвориши на насъ, яко на Иеросалиме, оставлешииъ тя и не ходившииъ въ пути твоа. Нъ не сътвори намъ яко и о немъ по деломъ нашимъ, ни по грехомъ нашимъ въздаи намъ...»².

Таким образом, у Илариона Русь изображается в виде троичной модели **земля-грады-люди**. При этом все эти понятия могут быть взаимозаменяемыми. Формула *земля-грады-веси-люди* Илариону известна, но применяется только к *Греческой земле*. Пожалуй, ни в одном другом древнерусском произведении сакрализация города (Киева) не достигала столь высокой степени, как у Илариона. Киев – город, находящийся под покровительством Богородицы, своеобразная сакральная «мать городам» русским по отношению к которому Иларион перефразирует обращение архангела Гавриила к Богородице: «Радуйся, благоверный граде! Господь с тобою». Киев – центр и престол земли Русской, центр христианства русского. Следует отметить и смысловое взаимоналожение в Слове понятий *град* и *земля*, *Киев* и *Русская земля*. Особый статус Киева, как и статус княжой династии, согласно Илариону, освящены Всевышней волей.

В политической и социальной системе Древней Руси Иларион отводит особое место князю. Князь обеспечивает, прежде всего, сакральную защиту земли и народа как при жизни, так и после смерти, спасая тем самым от бед (войны, пленение, голод и

¹ См.: Пузанов В.В. Институт рабства... С. 17–42; Он же. «Киевское письмо»... С. 370–381 и др.

² Иларион. Молитва. С. 54.

др.), посылаемых Господом на народы за грехи их. Главный же труд князя и обязанность перед Богом – пасти вверенный ему народ – сопоставляется с трудом праведников.

Особое внимание Иларион уделяет обеспечению князем социального благополучия в своей земле, обильно перечисляя и восхваляя щедроты и милостыни князя по отношению к обездоленным. Однако за вполне христианскими по форме благодеяниями Владимира, память о которых сохранялась в народе и во времена написания Слова, просматривается не столько нищелюбие христианского государя, сколько щедрость вождя варварской эпохи.

Иларион был не просто христианином, но русским христианином. Поэтому русские князья языческой эпохи не только отмечены его симпатией, но и наделены рядом черт, присущих идеальным князьям. Показательно, что в образе предков Владимира, князей-язычников Игоря Старого и Святослава Славного Иларион рисует идеальных князей, а в образе его потомков (сына Ярослава, внуков и правнуков) – идеальных христиан. И только сам Владимир совмещает в себе черты и идеального князя, и идеального христианина.

Мимоходом определяя пределы и характер княжой власти, Иларион коснулся вопроса о природе самой власти, которая позволяет правителю управлять, а народу подчиняться, и вывел формулу власти: *власть = любовь + страх*.

Русь (как страна-государство, в нашем понимании) представлялась Илариону в виде триединой конструкции, в основании которой лежала **земля/народ**. На этом основании стоял **престол (центр) земли – Киев**, а венчал и украшал всю эту конструкцию **князь – честная голова**. На этот, если так можно выразиться, *социально-политический* конструкт, Иларион накладывал конструкт идеологический: **центральный храм** (Десятинная церковь, Софийский собор) – **церкви – христианство**. При этом храм соответствовал князю (Десятинная церковь – Владимиру, Софийский собор – Ярославу), церкви – градам, христианство – земле/людям.

Особый интерес представляет видение Иларионом социальной структуры современного ему общества. В Слове выделяются три критерия социальной стратификации: **свободный <–> не-свободный, знатный <–> простой, богатый <–> убогий**. Основопологающим являлся первый из названных, тогда как два других были вторичны, действенные только для одной группы древнерусского населения – свободных. Показательно, что Ила-

рион для изображения современной ему социальной картины использует книжные термины. Представителей высшего социального слоя называет обобщенно книжным термином *боярин*¹, в смысле – *знатный* человек (в противоположность *простому* человеку). Гораздо больше внимания уделяется представителям самого низшего слоя свободных. Они также не имеют еще конкретных *социальных имен*, тем не менее, более конкретизированы и дифференцированы автором – ***убогие, вдовы, сироты, нуждающиеся*** и т. п.

Неразвитая социальная дифференциация в среде свободных не должна подразумевать общественную идиллию. Скорее, наоборот: в условиях практически разрушившихся традиционных и не до конца сформированных новых структур, постоянно увеличивавшейся пропасти между верхним и нижним общественными полюсами, произвол *сильных* над *слабыми* имел меньше ограничений, чем в более позднюю эпоху, с уже более-менее устоявшимися социальными и общественно-политическими институтами.

Об этом же свидетельствует и положение *несвободных*, которых Иларион, кстати, также именует книжным термином (*рабъ, работные*). Тем не менее, за всей книжностью, даже за пересказом библейского сюжета, проявляется жесткое противостояние *свободный* <—> *раб*, видна огромная пропасть, разделяющая эти два состояния. Однако эта огромная пропасть, как следует из рассуждений Илариона о *должныхъ*, была легко преодолима, и не только для *убогих* и им подобным. В долговом рабстве, как мы знаем из других источников, мог оказаться, практически, каждый. Князья пытались этому помешать, что следует из рассказа о благодеяниях Владимира. Но на этом поприще они могли реально поднять свой социальный престиж, но не могли кардинально изменить ситуацию.

¹ О том, что *боярин* термин во времена Илариона книжный см.: Завадская С.В. «Боярин» – «боярин» в древнерусских письменных источниках // Древнейшие государства на территории СССР: материалы и исслед.: 1985 год / отв. ред. А.П. Новосельцев. М., 1986. С. 89–94. – Знаменательно, что и князей Иларион не называет *князьями*.

Очерк 2. ПАМЯТЬ И ПОХВАЛА КНЯЗЮ РУССКОМУ ВЛАДИМИРУ ИАКОВА МНИХА

Об Иакове Мнихе практически ничего неизвестно, за исключением того, что он жил в XI в. Его «Память и похвала князю русскому Владимиру» (далее – *Память*) одно из древнейших произведений древнерусской литературы, написанное, по мнению А.А. Шахматова, до появления Начального летописного свода и ПВЛ¹. М.Н. Тихомиров датировал создание произведения первой половиной XI в.². Напротив, А.И. Соболевский написание древнейшей части сочинения относил к концу XII – началу XIII в. Наибольшее признание в историографии, однако, получила точка зрения Н.И. Серебрянского, согласно которой первоначальная основа *Памяти* написана во второй половине XI в.³

Сочинение по составу сложное (оно было дополнено и переработано, вероятно, в XIV в.), хронология и соотношения отдельных его частей до настоящего времени не выяснены. К поздним вставкам относят: изменение в заглавии, внесение в текст ряда разъяснений, заголовков и Похвалы Ольге⁴. По мнению исследователей, *Иаков Мних* использовал при написании *Памяти* летопись (возможно, не одну), предшествовавшую Начальному летописному своду⁵. Как бы там ни было, рассматриваемое произведение содержит ряд уникальных известий, в том числе уточняющих хронологию событий конца X в.

Главная задача сочинения Иакова Мниха, по мнению Г. Подскальски, «прославить подвиг Владимира не только в назидание

¹ Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. М., 2001. С. 18–28 и др.

² Тихомиров М.Н. Русское летописание. М., 1979. С. 61.

³ См.: Фет Е.А. *Память и похвала князю Владимиру* // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.) / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1987. С. 288–289.

⁴ См.: Шахматов А.А. Указ. соч. С. 18–24; Фет Е.А. Указ. соч. С. 288–190.

⁵ См.: Шахматов А.А. Указ. соч. С. 24–28 и др.; Тихомиров М.Н. Указ. соч. С. 61–62; Фет Е.А. Указ. соч. С. 289–290 и др.

верующим, но и для обращения язычников»¹. За всем за этим, однако, стояла та же основная цель, что и у Илариона – добиться канонизации князя.

Иаков Мних², в отличие от Илариона, предпочитает использовать понятие *Русская земля*³. Чаще всего, *Русская земля* употребляется в территориальном смысле⁴. Один раз отождествляется с домом князя: «Крести же ся сам князь Володимеръ, и чада своя, и весь домъ свой святымъ крещениемъ просвети, и свободи всяку душу, мужескъ полъ и женескъ...»⁵; «...Крестився самъ, и чяда своя, и всю землю Рускую крести от конца до конца...»⁶. Как видим, понятию *весь дом свой* соответствует *вся земля Русская*, причем, в территориальном смысле («от конца до конца»)⁷. Воз-

¹ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988 – 1237 гг.). 2-е изд., испр. и доп. / пер. с нем. А.В. Назаренко; под ред. К.К. Акентьева. СПб., 1996. С. 200.

² Ссылки даются на издание: Память и похвала князю русскому Владимиру, како крестися Володимеръ, и дети своя крести, и всю землю Рускую от конца до конца, и како крестися баба Володимирова Ольга прежде Володимера. Списано Иаковомъ мнихомъ (далее – Память) // Библиотека литературы Древней Руси (далее – БЛДР). Т. 1. XI–XII века. СПб., 2000. С. 314–327.

³ «...О благовернемъ князе Володимери всея **Руския земля**...» (Там же. С. 316); «...Богъ... просвети сердце князю **Руския земля** Володимеру...»; «Крести же и всю **землю Рускую** от конца до конца...»; «И потомъ всю **землю Рускую** и грады вся украси святыми церквами. ... И всю **землю Рускую** исторже изъ устъ диаволь»; «Толико бес числа душъ по всей **земли Руской** приведены къ Богу святымъ крещениемъ...» (Там же. С. 318); «А ты... всю **землю Рускую** приведъ къ Богу святымъ крещениемъ... И вси люди **Руския земля** познаша Бога тобою... Новоизбраннии людие **Руския земля**... Князь Володимеръ... крестився самъ, и чяда своя, и всю **землю Рускую** крести от конца до конца... и всю **землю Рускую** и грады честными церкви украси...» (Там же. С. 320); «...Не токмо въ дому своемъ милостыню творяще, но и по... всей **земле Руской**» (Там же. С. 322).

⁴ «Крести же и **всю землю Рускую от конца до конца**... И потомъ **всю землю Рускую и грады** вся украси святыми церквами. [...] Толико бес числа душъ по **всей земли Руской** приведены къ Богу святымъ крещениемъ...» (Там же. С. 318); «...**В всю землю Рускую и грады** честными церкви украси...» (Там же. С. 320); «...**Не въ Киеве единомъ, но и по всей земле Руской. И в градахъ, и въ селехъ**...» (Там же. С. 322).

⁵ Там же. С. 318.

⁶ Там же. С. 320. – Ср. с названием сочинения: «Память и похвала князю русскому Владимиру, како крестися Володимеръ, и дети своя крести, и всю землю Рускую от конца до конца...».

⁷ О том, что под княжеским *домом* мог подразумеваться не только собственно *дом*, но и *семья* и даже *вся земля*, свидетельствуют и другие источники. Напр., в «Слове о князьях», применительно к Давиду Святославичу, говорится: «Или речеть кто, яко дому не име, того ради заповедь Господню

можно, «дом свой» калька со Святого Писания («дом Давидов» и т. п.¹).

Кроме того, *Русская земля* может употребляться Иаковом в значении *русские люди*². Состоит *Русская земля* из *городов* и *сел*³.

В отличие от Илариона, Иаков Мних называет Владимира по-русски – *князем*⁴. Понятия *царь* и *каган* он не применяет (речь идет лишь о том, что Владимир подражал *царям святым* Давиду, Иезекии, Иосии и Великому Константину⁵).

Как и Иларион, главной функцией князя Иаков считал сакральную защиту Русской земли. Так, всепредвидящий Господь, просветил сердце князю Владимиру принять святое крещение. Князь, после нисхождения на него Божественной Благодати, крестился сам с семьей и крестил «*всю землю Рускую...*». Тем самым он «свободи всяку душу, мужескъ полъ и женескъ, святого ради крещения» «и всю землю Рускую исторже изъ устъ диаволь»⁶. Владимир, таким образом, – «апостоль въ князехъ», который «*всю землю Рускую приведе къ Богу святымъ крещени-*

исправити возможе? Многажды бо слышахъ некая невегласы глаголюща: «Съ женою и съ чяды своими не можемъ спастися». Се бо князь не единъ домъ имаше но многи, князь всеи земли Черниговьской» (Неделя 18 по всехъ святыхъ. Слово о князьяхъ // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 2000. С. 228). В Ипатьевской летописи понятие *дом* применяется к владениям ятвяжского князя Стейкента: «Се же оуведавъ Данило король, повеле воевати землю Ятвяжскую, и домъ Стекинтовъ всъ погубленъ бысть, еже и донныне поусто стоитъ» (ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. Стб. 828)

¹ Ср., напр., с псалмом 29 «обновления дому» (см.: Пузанов В.В. «Гадание» Владимира Мономаха: опыт реконструкции // Исследования по Русской истории и культуре: сб. статей к 70-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова / отв.ред. Ю.Г. Алексеев, А.Я. Дегтярев, В.В. Пузанов. М., 2006. С. 218; *Он же*. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкторы. Ижевск, 2007. С. 440).

² «...Всю **землю Рускую** приведе къ Богу святымъ крещениемъ, и научи **люди** кланятися Богу... И **все люди** Руския земля познаша Бога тобою [...] Володимеръ, внукъ Олжинъ, крестився самъ, и чяда своя, и **всю землю Рускую** крести отъ конца до конца... и **всю землю Рускую** и грады честными церкви украси...» (Память. С. 320).

³ «...Не токмо въ дому своемъ милостыню творяше, но и по всему граду, **не въ Кieve единомъ**, но и по **всей земле Русской**. И в **градехъ**, и въ **селехъ**, везде милостыню творяше...» (*Там же*. С. 322).

⁴ *Там же*. С. 316–326.

⁵ *Там же*. С. 320.

⁶ *Там же*. С. 318. Ср.: «...Како просвети благодать Божия сердце князю рускому Володимеру...» (*Там же*. С. 316).

емъ, и научи люди кланяться Богу...»¹. Именно через него познали все люди на Руси Господа². Показательно, что, с одной стороны, Господь просветил сердце Владимира, а с другой – князь всю Русскую землю привел к Богу, научил людей кланяться Господу и через него люди познали Бога. К этому можно добавить, что князь же капища раскопал и идолов сокрушил, и «всю землю Рускую и грады вся украси святыми церквами»³. Более того, «...бысть князь Володимеръ аки уста Божия и человеки изъ лести диаволя къ Богу приведе»⁴.

Таким образом, руками князя сокрушалось идолослужение и утверждалось служение Господу. Князь, подобно устам Божьим, победил прельщение дьявольское.

Главный залог успеха князя, согласно Иакову, – боголюбие, добрые дела и исполнение Божественных заповедей⁵. Благодаря этому, «благодать Божия просвещаше сердце» Владимира «и рука Господня помогаше ему, и побежаше вся врага своя, и бояхутся его вси. Идеже идяше, одолеваше»⁶, а «вся страны бояхуся его и дары ему приношаху»⁷ и др. С помощью Господа Владимир стал и киевским (а следовательно – общерусским) князем: «И Богъ поможе ему, и седее въ Киеве на месте отца своего Святослава и деда своего Игоря»⁸.

За цитировавшимися рассуждениями явственно просматривается и другая важная функция князя – оборона своей земли и устрашение ее врагов.

Иаков Мних подчеркивает две линии родства и две, проистекающих из них, сущности Владимира: **как князь**, он внук Игоря, сын Святослава⁹, а **как христианин** – внук княгини Оль-

¹ Там же. С. 320; «И прииде къ Христу Богу, Владыце своему, и люди своя приведе, и научи я служити Богу» (Там же. С. 318–320).

² «И вси люди Руския земля познаша Бога тобою, божественный княже Володимере» (Там же. С. 320).

³ Там же. С. 318.

⁴ Там же. С. 318.

⁵ Там же. С. 322, 326.

⁶ Там же. С. 322.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 324.

⁹ «Тако же и азъ... слышавъ от многихъ о благовернемъ князе Володимери всея Руския земля, о **сыну Святославле**, и мало събравъ от многыя, добродетели его написахъ... како просвети благодать Божия сердце князю рускому Володимеру, сыну **Святославлю, внуку Игореву...**» (Там же. С. 316); «И Богъ поможе ему, и седее въ Киеве на месте **отца своего Святослава и деда своего Игоря**» (Там же. С. 324).

ги¹. Иаков в большей степени, по сравнению с Иларионом, противопоставляет Владимира-язычника Владимиру-христианину. Для последнего Иаков не жалеет эпитетов: *благоверный*², *христоролюбивый*³, *блаженный*⁴ и *триблаженный, гостеприимный* («страннолюбче») ⁵, *«апостолъ въ князехъ»* и даже – *божественный*⁶. Более того, Иаков Мних уверен в святости князя и пытается убедить сомневающихся в том, что судить о святости следует не по чудесам, а по делам⁷. Владимир же, подражал царям святым Давиду, Иезекии, Иосии и Великому Константину, как и они, послужил «Богу всимъ сердцемъ и всею душою»⁸, «поревновав святых мужей делу и житию их», подражая Аврааму, Иакову, Моисею, Давиду, Константину Великому⁹. Но князь наш не только подражатель чужим благодеяниям, у него есть свои, присущие ему в первую очередь добродетельные дела: «боле же всего бяше милостыню творя князь Володимерь»¹⁰.

Владимир-язычник уподоблен животному, скотине, живущей во зле¹¹. Крестившись, Владимир искренне раскаялся в содеянном «и послужи Богу добрыми делы своими и милостынею»¹².

Показательно, что в эпитетах, адресованных Владимиру, у Иакова Мниха, в отличие от Илариона, не отражены собственно административные, правительственные качества князя.

¹ «Блаженный же князь Володимерь, **внукъ Олжинъ**, крестився самъ, и чяда своя, и всю землю Рускую крести от конца до конца» (*Там же*. С. 320). – Ср.: «Взиска спасения и прия о **бабе своей Олзе**, како... прияла бяше святое крещение... То все слышавъ князь Володимерь о **бабе своей Олзе**... тоя и житие подража...» (*Там же*. С. 316–318).

² *Там же*. С. 316, 318.

³ *Там же*. С. 318.

⁴ *Там же*. С. 318, 320, 322, 324, 326.

⁵ *Там же*. С. 318.

⁶ *Там же*. С. 320.

⁷ «Не дивимся, възлюбленей, аще чюдесь не творить по смерти, мнози бо святы праведней не створиша чюдесь, но святы суть». Далее Иаков пытается опереться на авторитет Иоана Златоуста, утверждавшего, что судить о святости следует не по чудесам, а по делам и т. п. (*Там же*. С. 320–322).

⁸ *Там же*. С. 320.

⁹ *Там же*. С. 322. – Особенно Иаков уподоблял Владимира Константину Великому, а Ольгу – императрице Елене (*Там же*. С. 320). Показательно, что первым делом он сообщает о том, что Владимир подражал в жизни своей бабке Ольге (*Там же*. С. 316–318). – См. также выше, прим. 1.

¹⁰ *Там же*. С. 322.

¹¹ В уста Владимиру Иаков влагает следующие слова молитвы: «Въ тме бяху, многа зла творяхъ въ поганьстве и живяхъ акы скотина...» (*Там же*. С. 322).

¹² *Там же*. С. 326.

Иаков Мних, помимо обобщенного *люди*¹, выделяет **три социальных слоя**, представителей которых князь Владимир угощал на церковные праздники: *духовенство* (митрополит, епископы, монахи, попы), *нищие и убогие*, *бояре и мужи* княжеские. При этом князь по положению соотносился с последней группой². Показательно, что у Иакова мы видим неклассическое использование бинарных оппозиций. Фактически, у него триада. Если же следовать логике и социальному статусу указанных групп, то можно выделить следующие оппозиции; **духовенство** <—> **миряне**; а среди мирян оппозицию — **нищие и убогие** <—> **князь, бояре и мужи княжеские**.

В рассматриваемой схеме, как видим, не нашлось места основной массе свободного населения. Вряд ли можно усматривать в этом указание на то, что основная масса свободного населения Древней Руси это и есть *нищие и убогие*. Скорее всего, перед нами три социальных слоя, которые находились на княжеском содержании: 1) **дружина**, 2) **духовенство**, 3) **нищие и убогие**. По отношению к дружине и духовенству обязанности князя очевидны. На содержание духовенства уже при Владимире стали оформляться фиксированные, гарантированные князем (и, в его лице, государством) нормы (по крайней мере, в виде «десятины» и передачи части судебных полномочий). В отношении нищих и убогих, казалось бы, о фиксированных нормах говорить не приходится... И, тем не менее, какие-то меры для стабильного обеспечения нуждающихся (во всяком случае — в Киеве) Владимиром Святославичем, видимо, предпринимались. Намеки на это содержатся в летописном рассказе об обеспечении нуждающихся всем необходимым, в параллельном ему сообщении Иакова³ и, наконец, в следующем пассаже Памяти: «И церковь созда камену во имя пресвятыя Богородица, прибежище и спасение душамъ вернымъ, и десятину ей дасть, темъ попы **набдети и сироты, и вдовица и нищая**»⁴. Следовательно, десятина давалась Владимиром не только для содержания храма и духовенства, но и для помощи социально необеспеченным группам сво-

¹ Там же. С. 320. — Ср.: «...Вси люди Рускыя земля»; «...Людие Рускыя земля» (Там же. С. 320)

² «И три трапезы поставляше: первую **митрополиту съ епископы**, и съ **черноризце**, и съ **попы**; вторую **нищимъ и убогимъ**; третью **собе**, и **бояромъ своимъ**, и **всемъ мужемъ своимъ**» (Там же. С. 320).

³ См. ниже, с. 51.

⁴ Память. С. 318.

бодного люда? По-крайней мере так понимал это Иаков Мних, и нет оснований ему не верить.

Трудно сказать, какой социальный слой подразумевался Иаковом Мнихом под *боярами*. До начала XII в., как уже отмечалось, это был книжный термин, не связанный с конкретной социальной группой, являясь эквивалентным *вельможа*, *знатный*¹. Однако, Память написана была на хронологическом пограничье... Все же, думается, что Иаков использует *бояре* в смысле *знать*, *вельможи*. В пользу этого свидетельствует разграничение понятий *боярин* – *княжеский муж*² (т. е., дружинник?). Таким образом, как представляется, в рассматриваемом тексте соединены разнородные, но взаимосвязанные обязанности князя: содержать *дружину* (*мужи*), советоваться со *знатью* (*бояре*), содержать и уважать *духовенство*, помогать *нищим* и *убогим*.

Среди социально незащищенного люда, нуждавшегося в княжеской поддержке и получавшей ее, Иаков, наряду с *убогими* и *нищими*, перечисляет: *немоцных*, *старых*, *нагих*, *голодающих*, *жаждущих*, *странников*, *сирот*, *вдовиц*, *слепых*, *хромых*, *страждущих*³. Собственно, ряд, не отличающийся оригинальностью, состоящий из расхожих для литературы такого рода клише и штампов. Вместе с тем, есть и интересная информация, вносящая дополнительные штрихи в реконструкцию социальной картины того времени. Прежде всего, бросаются в глаза параллели с летописью (ПВЛ и НЛ), и это не случайно, учитывая, что Иаков,

¹ См.: Завадская С.В. «Боярин» – «боярин» в древнерусских письменных источниках // Древнейшие государства на территории СССР: материалы и исслед.: 1985 год / отв.ред. А.П. Новосельцев. М., 1986. С. 89–94; Она же. Термин «боярин» в переводных памятниках древнерусского периода // Восточная Европа в древности и средневековье. Политическая структура Древнерусского государства. Тез. докл. VIII Чтения памяти чл.-кор. АН СССР В.Т. Пашуто. Москва, 17–19 апреля 1996 г. / отв. ред. Е.А. Мельникова. М., 1997. С. 28–30 и др. – См. также: Пузанов В.В. Древнерусская государственность... С. 553–564.

² «...Третью собе, и бояромъ своимъ, и всемъ мужемъ своимъ» (Память. С. 320).

³ «Иже **немоцныя** и **старыя** не можаху доити княжа двора и потребу взяти, то въ домы имъ посылаше, **немоцнымъ** и **старымъ**, всяку потребу... даяше. ...По всей земле Русской... милостыню творяше, **нагыя** одевая, **альчныя** кормя и **жадные** напаяя, **странныя** покоя милостью; **церковники** чтя, и любя, и милуя, подавая имъ требование, **нищяя**, и **сироты**, и **вдовица**, и **слепыя**. И **хромыя**, и **трудолатыя**, вся милуя, и одевая, и накормя, и напаяя» (Там же. С. 322).

использовал летопись, предшествовавшую Начальному летописному своду¹.

ПВЛ

«...И се рек “Яко немощнии и болнии не могут долести двора моего”, повеле пристроити кола, [и] въскладаше хлебы, мяса, рыбы, овощь разноличный, медъ в бчелках, а въ других квасъ, возити по городу, выпрашающим: “Кде болнии и нищъ не могы ходити?” Темъ раздаваху на потребу» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 125–126; ср.: НЛ. С. 166–167).

Иаков Мних. Память

«Иже немощныя и старыя не можаху доити княжа двора и потребу взяти, то въ дома имъ посылаше, немощнымъ и старымъ, всяку потребу... даяше. И не могу сказати многыа его милостыня, не токмо въ дому своемъ милостыню творяше, но и по всему граду, не въ Киеве единомъ, но и по всей земле Руской. И в градахъ, и въ селехъ, везде милостыню творяше...» (БЛДР. Т. 1). С. 322)

Показательны, впрочем, не столько параллели, сколько различия. Во-первых, в летописи сказано, что развозили все необходимое *немощным* (больным) и *нищим*. Посланцы Владимира ездили по городу и, якобы, вопрошали, где *больные* и *нищие*, которые не в состоянии ходить. Согласно Иакову помощь оказывалась *немощным* и *старым*, которым все необходимое посылалось князем по домам. Следовательно, у них имелись свои дома и поэтому их нельзя считать нищими в полном смысле этого слова (не случайно, видимо, Иаков и не называет их *нищими* или *убогими*). В этой связи возникает вопрос, кто были эти *старые* и *немощные*, которым князь велел по домам возить продукты питания: одинокие старики и больные люди, о которых некому было позаботиться, или просто больные и старые, которые не могли придти сами на общественный княжой пир и которые, благодаря распоряжению Владимира, все-таки приобщались к общей трапезе? С одной стороны, наличие одиноких стариков, имевших свои дома, может свидетельствовать о процессе распада большой семьи. Но даже если примем такой вариант допущения, необходимо учитывать, что в тех условиях (при многодетности семей и крепости родственных уз) вряд ли контингент одиноких стариков мог быть сколько-нибудь значительным. С другой стороны, часть оставшихся без попечения стариков могли составлять различные категории изгоев (например, выкупившиеся,

¹ См. выше, с. 44.

либо отпущенные на свободу рабы), беженцы с разгромленных печенегами селений, потерявшие родных и т. п.

Думается, в рассматриваемом сообщении содержится информация о двух социальных явлениях: 1) милостыни, оказываемой князем различным категориям обездоленного населения; 2) участия стариков и больных в общественном княжеском пире посредством доставки продуктов с княжого стола на дом. В пользу этого свидетельствует и перечень продуктов (сохранившийся в летописи), которые, возникает впечатление, взяты прямо со стола: хлеб, мясо, рыба, овощи и (как без них) мед с квасом. Если христианская милостыня не противоречила представлениям о хорошем князе варварской эпохи, то угощение старых и больных из уважения – явление варварского общества. Не будем забывать о роли престижных пиров в древности, с одной стороны, и особом, социально престижном, привилегированном статусе стариков – с другой. В традиционных обществах старики являлись главами родственных коллективов, а следовательно, от их расположения во многом зависела и прочность положения князя в обществе.

Второе важное отличие: в ПВЛ речь идет о том, что князь велел развозить все необходимое нищим и немощным «по городу», т. е. – Киеву, тогда как согласно Иакову, Владимир милостыню творил по всей земле, по городам и селам. Если только это не тоpos, то перед нами весьма интересное свидетельство, показывающее: 1) что в данном случае речь шла, скорее всего, не столько о снабжении нуждающихся, сколько о престижных княжеских раздачах¹; 2) тесную связь города с ближайшей сельской округой, равноправие сельского населения (по-крайней мере – определенных поселений) с городским. Естественно, что указанные села нельзя трактовать как феодальные вотчины².

¹ В сельской местности функции «социальной защиты» играла община (см., напр.: *Щапов Я.Н.* О функциях общины в Древней Руси // *Общество и государство феодальной России.* М., 1975. С.13–22; *Данилова Л.В.* Сельская община в средневековой Руси. М., 1994), которая еще, во многом, не освободилась от пут родственных связей (см.: *Фроянов И.Я.* Киевская Русь: Очерки социально-экономической истории. Л., 1974; *Данилова Л.В.* Указ. соч.). Имущественная дифференциация в сельской местности в X в., практически, не прослеживается.

² В историографии имеет место взгляд, согласно которому село – тип поселения, принадлежавшего феодалу. Аргументированную критику этой точки зрения дал И.Я. Фроянов (*Фроянов И.Я.* Киевская Русь: Главные черты социально-экономического строя. СПб., 1999. С. 129–136).

Очерк 3. ЖИТИЕ ФЕОДОСИЯ ПЕЧЕРСКОГО

«Житие Феодосия Печерского» (далее – Житие) написано в 80-е гг. XI в. Нестором. Вопрос об источниках Жития и степени их использования¹ изучен еще недостаточно². И хотя исследователи, по словам О.В. Творогова, «обнаружили в Житии немало сюжетных мотивов, заимствованных из памятников переводной агиографии... можно говорить лишь о сходстве ситуаций». Повествование Нестора «не является набором традиционных агиографических шаблонов», широко использует «бытовые подробности и детали»³. Самостоятельность Нестора, по мнению Е.Л. Конявской, проявляется в принципах построения произведения, типологии чудес, совершаемых Феодосием, в исторической достоверности описания взаимоотношений святого и князей и др.⁴

Особый интерес из последних работ по проблеме представляет основательная статья Ю.А. Артамонова, показавшего, что

¹ Историографию вопроса см.: Артамонов Ю.А. Житие Феодосия Печерского: проблемы источниковедения // Древнейшие государства Восточной Европы: 2000 г.: Проблемы источниковедения / отв. ред. Л.В. Стоярова. М., 2003. С. 189–193.

² См.: Абрамович Д.И. К вопросу об источниках Несторова жития Феодосия Печерского // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1898. Т. 3. Кн. 1. С. 243–246; Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). 2-е изд., испр. и доп. / пер. с нем. А.В. Назаренко; под ред. К.К. Акентьева. СПб., 1996. С. 209–210; Артамонов Ю.А. Указ. соч. С. 173–277; Васиховская Н.С. К вопросу об особенностях источников по истории повседневной жизни киево-печерских монахов в XI–XII веках // Тюменский исторический сборник. Вып. 10 / отв. ред. В.М. Кружинов. Тюмень, 2007. С. 9–16; Она же. Повседневная жизнь киево-печерских монахов и памятники древнерусской литературы // Украинський історичний збірник. 2007. Вип. 10. Київ, 2007. С. 38–46 и др.

³ Творогов О.В. Нестор // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.) / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1987. С. 275.

⁴ См.: Конявская Е.Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.). М., 2000. С. 43–46.

ни один из агиографических памятников, являющихся возможными источниками Жития, «не содержит» с ним «реального текстологического сходства... Поэтому... нельзя утверждать, что они были непосредственно использованы агиографом. Формальное сходство некоторых эпизодов текста свидетельствуют лишь о том, что Нестор был хорошо знаком с законами и особенностями житийного жанра»¹. Касаясь соотношения устных и литературных источников произведения, Ю.А. Артамонов отдает приоритет первым: «Содержательная часть Жития формировалась за счет воспоминаний и рассказов современников Феодосия, форма же, в которой они были изложены, соответствовала законам агиографии...»².

Как бы там ни было, в отличие от других рассматриваемых в настоящей монографии произведений, Житие содержит гораздо больше бытовых и «казуальных» сюжетов, что придает ему не только особую информативную, но и художественно-эмоциональную ценность как источнику.

В Житии Феодосия *страна и земля* – взаимозаменяемы, что явно следует из слов княгини Гертруды, обращенных к своему мужу, князю киевскому Изяславу Ярославичу: «Послушай господи, и не гневайся. Яко тако же бысть и въ **стране нашей**, отъбжежавшемъ некоея беды ради чрьньцемъ, много зла створи-ся въ **земли той** ихъ ради, нъ блюди, господи, да не тако въ **области твоей** будетъ»³. В данном случае дочь Мешко II, видимо, имела ввиду польское восстание 1037–1038 гг. Таким образом, здесь *страна Польская* = *земля Польская*. Правда, в остальных случаях в Житии Нестор отдает предпочтение понятию *страна*. Применительно к Руси оно используется в значении *Русская страна*, *Русская земля*⁴ и, единожды, вероятно, в значении *Кур-*

¹ Артамонов Ю.А. Указ. соч. С. 195.

² Там же. С. 199–200.

³ Житие Феодосия Печерского (далее – Житие) // Т. 1. XI–XII века. СПб., 2000. С. 372.

⁴ «...Яко и въ стране сей такъ сий мужъ явися и угодникъ Божий» (Там же. С. 352); Господь «не попусти» Феодосию «отъйти отъ страны сея, егоже ищрева матерья и пастуха быти въ стране сей богогласньныхъ овецъ назнамена...» (Там же. С. 358); Ефрем скопец из Византии «изведенъ бысть и въ **страну** сию и поставленъ бысть митрополитъ въ городе Переяславли» (Там же. С. 374); Варлаам отправился в Константинополь, закупил все необходимое для своего монастыря «и тако поиде на конихъ в **страну** свою. Идый же путьмъ и уже в **странахъ** своихъ си, въпаде въ недугъ лють» (Там же. С. 386).

ская земля (или – *волость*)¹. Курское Посемье поочередно входило в состав Переяславской и Черниговской земель². Курск, следовательно, был центром волости и младшим городом («пригородом») Переяславля или Чернигова. Как видим, понятие *страна*, подобно понятию *земля*, могло применяться Нестором в отношении и Руси в целом, и отдельной городской волости. Данное обстоятельство предполагает возможность использования *страна* и по отношению к промежуточной между ними структуре – отдельной *земле* (например: *Русская страна – Переяславская страна – Курская страна*)³. Это предположение тем более вероятно, если учесть, что в сюжете с Курском *страна* могла обозначать как Курскую волость, так и Черниговскую (Северскую) землю: «Мати же его много исыкавши въ граде своемъ [т. е. – Курске] и въ окрестныхъ градахъ... И заповедано же бысть по всей стране той, аще кѣде видевише такого отрока, да пришьдыше възвестите матери его...»⁴.

Все же, в Житии для обозначения отдельной земли с главным городом обычно используется понятие *область*. Так, Стефан, игуменствовавший по смерти Феодосия, впоследствии был поставлен епископом «въ Володимирьскую оболость»⁵ (речь идет о Владимиро-Волынской земле). При этом, *область* и *град* могут выступать синонимами⁶. Кроме того, *область* используется в значении княжеское владение, земля того или иного князя, что особенно хорошо видно из цитировавшихся слов княгини Гертруды (перед нами логический ряд: *страна Польская = земля Польская*, тогда как *область* – часть *Руси*⁷, находящейся под

¹ «Мати же его много исыкавши въ **граде своемъ** [т. е. – Курске] и въ окрестныхъ градахъ... И заповедано же бысть по всей **стране** той, аще кѣде видевише такого отрока, да пришьдыше възвестите матери его...» (*Там же*. С. 364).

² Зайцев А.К. Черниговское княжество X–XIII вв.: избранные труды. М., 2009. С. 73–80; Коринный Н.Н. Переяславская земля, X – первая половина XIII века. Киев, 1992. С. 74–75.

³ В историографии, зачастую, такие *земли* некорректно называют *княжествами*. И.Я. Фроянов, типологически, относит их к городам-государствам (см.: Пузанов В.В. Образование Древнерусского государства в восточнославянской историографии. Ижевск, 2012. С. 28–29).

⁴ Житие. С. 364.

⁵ *Там же*. С. 388.

⁶ В разгар конфликта между Изяславом и иноками, отрок сообщил князю, что Антоний и «иже съ нимъ отходить от града сего въ ину область» (*Там же*. С. 372).

⁷ Речь идет, судя по всему, о Киевской земле.

властью Изяслава)¹, а понятие *княжеский стол* может соответствовать понятию *княжеская область*².

Из сказанного следует, что в качестве синонимов могут выступать **град, область, княжеский стол**. Из совпадения значений *град* и *княжеский стол* происходит *стольный град*³. Поэтому изгнание из *стольного града* предопределяло и изгнание из *области*. Но сесть на *столе* (в *стольном граде*) можно было только после изгнания соперника из *области*. Так, вначале Изяслав «прогънанъ бысть от града стольнааго» Святославом и Всеволодом. Победители вошли в город, после чего «устрьмистася на прогънание брата своего, иже от всея тоя области отъгнаста того, и тако възвратистася въспять» и только после этого, «единому **седшю на столе томъ брата и отъца своего**, другому же възвративъшюся въ область свою»⁴. Показательна и такая деталь: в Житии, Киев часто заменяется просто *градом* и *стольным градом*. Для Нестора это *наш град*⁵, тогда как, например, для матери Феодосия, «градъ свой» – Курск⁶.

В Житии повествуется об отношениях Феодосия с тремя Ярославичами, прежде всего – Изяславом и Святославом. Симпатии Нестора и (по-крайней мере, так в Житии) Феодосия на стороне Изяслава. Одна из причин этого лежала в драматических событиях 1073 г., закончившихся изгнанием Изяслава братьями (Святославом и Всеволодом) и вокняжением в Киеве Святослава.

Раздор, случившийся «въ трьхъ князыхъ, братии сущемъ по плгти», с точки зрения Нестора, конечно же, – следствие наущения лукавого⁷. Изгнав старшего Изяслава из «града стольнааго», победители послали за Феодосием, приглашая его к себе на обед,

¹ Ср.: Святослав со Всеволодом «устрьмистася на прогънание брата своего, иже от всея тоя **области** отъгнаста того... И единому седшю на столе томъ брата и отъца своего, другому же възвративъшюся въ **область** свою»; Святослав завидовал Изяславу, который «такого светильника имать в **области своей**, якоже споведаше, слышавъ от того, черноризьць Павль, игумень сый от единого манастиря, сущихъ в **области его**»; Феодосий слезно умолял Святослава, «да бы възвратилъ брата си въ **область свою**» (Житие. С. 420–422).

² Всеволод, после изгнания Изяслава, «възвративъшюся въ **область** свою» (Там же. С. 420).

³ В Житии упоминается один стольный град – Киев (Там же. С. 354, 420). *Святый градъ* – Иерусалим (Там же. С. 386).

⁴ Там же. С. 420.

⁵ «И пришьдъше от Кыева и поведаша ей, яко... видехомы и въ нашемъ граде ходяща...» (Там же. С. 364).

⁶ Там же. С. 368.

⁷ Там же. С. 418–420, 424.

дабы приобщить его к своему несправедливому делу¹. Но надежды князей не оправдались. Феодосий резко осудил произошедшее. Святослав, с точки зрения Феодосия, «не по закону седьша на столе томь, и яко отьця си и брата старейшаго прогьнавъша»². Но права Изяслава, по мнению игумена, определялись не только старшинством, но и отцовским завещанием³. Отец поручил стол Изяславу, поэтому Святослав, вокняжившийся в Киеве «чрьс законъ», должен был, согласно представлениям преподобного, вернуть стол брату. Не изменил своих взглядов Феодосий и после примирения со Святославом. В ектении он велел упоминать Изяслава, «яко **стольному** тому князю и старейшу всьехъ», а Святослава, как «чрьс законъ седшю на столе томь», вначале вообще не упоминали, а потом стали упоминать вторым⁴.

Отношение самого Нестора к Изяславу и Святославу наглядно проявилось и в эпитетах, которыми он их наделяет. Изяслав – *христолюбец*, *христолюбивый князь*⁵, «*владыко бламый*»⁶, *благотлюбивый*⁷, *боготлюбец*⁸, *сложил голову за брата*, по призыву Господню⁹. Святослава, после изгнания Изяслава, Феодосий в письме, посланном победителю (если верить Нестору), сравнивает с Каином и осуждает *братоненавидение* князя¹⁰. После примирения Феодосия с князем, в отношении Святослава используются выражения *бламый князь*¹¹, *бламый владыко*¹², *благотверный*¹³. Но и после этого, под пером Нестора, Изяслав – *христолюбец*, тогда как Святослав – *благой*¹⁴. *Благоверный князь* применяется автором и в отношении Всеволода¹⁵.

¹ «...Причетатися неправдънемъ томь съвете» (Там же. С. 420).

² Там же. С. 420.

³ Правильнее вести речь о том, что Святослав, с точки зрения Феодосия, нарушил отцовскую волю.

⁴ Житие. С. 424.

⁵ Там же. С. 384–386, 388, 390, 400, 402, 412, 420.

⁶ Там же. С. 386.

⁷ Там же. С. 410.

⁸ Там же. С. 420.

⁹ Там же. С. 410–412. – Имеется ввиду гибель Изяслава в 1078 г. в сражении на Нежатине ниве.

¹⁰ Житие. С. 420.

¹¹ Там же. С. 422, 424.

¹² Там же. С. 422.

¹³ Там же. С. 332.

¹⁴ «...Обаче же първое христолюбьца, ти тыгда сего благога» (Там же. С. 424).

¹⁵ Там же. С. 408.

За исключением понятия *стольный князь* и *старейшую всех*, Нестор в Житии не наделяет князей эпитетами, связанными с характером и объемом княжеской власти (*христолюбивым*, например, может быть не только князь, но и *некий человек*¹). Тем не менее, проблема княжеской власти, равно как и власти вообще, поставлена им достаточно четко. Это видно, прежде всего, на примере описания конфликта Феодосия и Святослава.

Власть князя велика, в его воле свобода и сама жизнь преподобного. Гнев князя страшен, подобен ярости льва: так, прочтя епистолию (послание) Феодосия, Святослав «яко лъвъ рикнувъ на првьдѣнаго, и удари тою о землю»². Создается ощущение полной беспомощности игумена перед князем. Однако, вероятно, это своеобразный литературный прием, нагнетающий ситуацию и щекочущий нервы читателю. На проверку оказывается, что князь не такой уж и всесильный, а игумен отнюдь не беззащитен: как ни гневался Святослав на Феодосия, «не дръзну ни единого же зѣла и скръбѣна створити тому, видяше бо мужа преподобна и правѣдна суща его»³. Конечно, Феодосий не простой человек, и опала его грозила князю как общественным недовольством, так и небесной карой. К тому же, Святослав нуждался в мире и дружбе с авторитетным игуменом. Последнему тоже, судя по всему, не с руки была ссора с князем. И иноки, и бояре, призывали Феодосия к смирению, указывая на всевозможные кары, готовые де, по княжьему приказу обрушиться на его голову. Конечно, преподобный, по определению, не мог испугаться этих угроз, о чем с гордостью и свидетельствует Нестор. Примирение игумена с князем автор объясняет просто: Феодосий, де, поняв, что не достиг обличениями цели, решил умолять князя, «да бы възвратилъ брата си въ область свою»⁴. Иначе говоря, Феодосий сменил гнев на милость, что сразу повлияло и на отношение автора Жития к Святославу: «...Разумевъ благый князь тѣ прѣложение блаженаго Феодосия от гнева и утешение, еже от обличения того, възрадовался зело...». Но, как сказал сам Феодосий, что его гнев, по сравнению с княжеской властью?⁵.

¹ «...Якоже и человеку некоему христолюбиву и боящюся Бога...» (Там же. С. 414).

² Там же. С. 420.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 422.

⁵ «Чѣто бо, благый владыко, успеть гневъ нашъ еже на дръжаву твою» (Там же. С. 422). – Впрочем, в этом заявлении Феодосия слышны нотки лукавства. Игумен хорошо знал цену себе и своего «гнева».

К тому времени печерские иноки имел опыт столкновения с княжеской властью, причем в лице горячо любимого Феодосием и Нестором Изяслава. Первый конфликт случился еще на начальном этапе формирования монастыря, когда монахи, во главе с Антонием, жили в пещере. Князь Изяслав разгневался на иноков за пострижение своего слуги-скопца и сына боярина Иоанна, грозил чернецам заточением и разрушением пещеры. Но монахи на него нашли управу: под угрозой покинуть землю (и тем самым, по понятиям времени, лишиться ее сакральной защиты, обрекая на различные беды и напасти) они заставили князя пойти на попятную. Три дня посланцы князя умоляли иноков, прежде чем те вернулись в свою пещеру «яко се некоем храбри от брани, победивъше супостата своего врага»¹. Это был действительно триумф братии, и не случайно победные религии Нестора выдержаны в такой «милитаризированной» и возвышенно-выспренней тональности: победа над князем приравнивалась победе над *супостатом* (*дьяволом*, который, видимо, и искушал князя).

Другое, более серьезное противостояние связано с событиями 1068 г., когда после поражения русских полков на Альте в Киеве вспыхнуло восстание, закончившееся изгнанием Изяслава и посаджением на княжение Всеслава. Изяслав, восстановивший с помощью поляков власть, начал гневаться на Антония «изъ Всеслава». Ситуацию разрядил Святослав, люди которого ночью увезли Антония в Чернигов². Однако Нестор в Житии ничего не сообщает об этом конфликте Изяслава и Антония. Молчание книжника вряд ли случайно: Нестор не хотел, видимо, бросать тень на князя Изяслава, а также, не исключено, и на самого Феодосия с братией. Судя по всему, «ворошить прошлое» было не в интересах ни иноков Киево-Печерского монастыря, ни княжеской власти. Мы ничего бы не узнали о конфликте, если бы не лапидарное известие ПВЛ и повторивший летопись сюжет Киево-Печерского патерика. На фоне всего этого отношение Святослава к печерской братии (как бы не относился к князю Феодосий и как бы не изображал его временами Нестор), судя по делам, было не в пример лояльнее и мягче.

¹ Житие. С. 370–372.

² ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 193; Киево-Печерский патерик (далее – КПП) // Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик: Волоколамский патерик / отв. ред. А.С. Демин; изд. подг. Л.А. Ольшевская и С.Н. Травников. М., 1999. С. 78.

В Житии, в отличие от ряда других древнерусских произведений, сакральные функции князя практически никак не проявляются. Но это, видимо, связано не с убеждениями автора, а с характером сюжета, в котором главную сакральную роль играет преподобный Феодосий и иноки, а князья «приземлены». Именно черноризцы обеспечивают благополучие земли, и именно их уход грозит земле бедами. Знаменательно, что осознает это не князь Изяслав, чьи действия, собственно, и спровоцировали желание Антония со товарищи уйти в другую землю, а княгиня¹: «Послушай господи, и не гневайся. Яко тако же бысть и въ стране нашей, отъбежавъшемъ некоея беды ради чрьньцемъ, много зла створися въ земли той ихъ ради, нъ блюди, господи, да не тако въ области твоей будетъ»². Видимо, чем праведнее иноки, тем выше сакральная защита земли, тем больше чести и князю. Не случайно Святослав в свое время завидовал Изяславу, поскольку в его земле имелся такой светоч, как Феодосий³. Отсюда и все меры Святослава, направленные на налаживание добрых отношений с Киево-Печерским игуменом.

Подобно простому смертному, князь может попасть в сети к врагу рода человеческого (как в случае со Святославом и Всеволодом, изгнавшими брата своего старейшего). Может он служить

¹ Согласно языческим представлениям княгиня олицетворяла землю, а князь – небо, власть. С этим поверьем связан широко распространенный обычай женитьбы на жене побежденного правителя. Этот акт символизировал переход власти над землей к победителю (своеобразный бесконфликтный брак с землей, а не силовое завладение ею). На брак с женщиной, как одну из форм получения власти в древности, в том числе и на Руси, неоднократно указывали исследователи (см., напр.: *Пропл В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Л., 1986. С. 333–341; *Андреев Ю.В.* Раннегреческий полис (гомеровский период): Избранные статьи. СПб., 2003. С. 109; *Толочко А.П.* Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. Киев, 1992. С. 18–19; *Його ж.* До питання про сакральні чинники становлення князівської влади на Русі у IX–X ст. // *Археологія.* 1990. № 1. С. 61; *Писаренко Ю.Г.* Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. Київ, 1997. С. 189, прим. 6 (подр. см.: *Пузанов В.В.* Формирование политических элит в эпоху становления Древнерусского государства: этнокультурный аспект // *Гражданогенез в России.* Кн. 2 / под. общ. ред. В.Д. Мехедова и В.Ф. Блохина. Брянск, 2010. С. 21). Неудивительно, поэтому, что именно княгиня, сакрально связанная с землей (*землей* – в понимании органичного единства территории и проживавшего на ней населения), остро почувствовала опасность, грозящую земле от исхода иноков и постаралась донести свои опасения до мужа.

² Житие. С. 372.

³ Там же. С. 420–422.

и орудием в руках Господа. Например, «по строю Божию», оказаться в нужный момент и в нужном месте, чтобы решить проблему с выбором места под новую церковь, как это произошло со Святославом. Показательно, что князь первым стал копать землю под фундамент храма (как бы сейчас сказали: «Заложил первый камень»)¹. В последнем случае, возможно, слышны глухие отзвуки давних времен, когда сакральный правитель первым проводил пашенную борозду, борозду под святилище и т. п. Определенные сверхъестественные возможности князя проявляются в описании смерти Феодосия: в момент кончины преподобного Святослав увидел над монастырем огненный столп и поэтому догадался, что блаженный умер. Никто кроме князя, и это показательно, того столпа не видел². Следовательно, несмотря на всю приземленность князей в Житии, они все-таки не простые смертные даже по отношению к Господу.

Как видно из описания отношения Феодосия к конфликту Ярославичей, и он сам, и его «житиеписатель» Нестор легитимными при замещении княжеского стола считали отцовское заветование (отцовскую волю) и принцип родового старшинства. Вместе с тем, в Житии, как само собой разумеющееся, присутствует указание на призвание князя тмутараканцами. Так, после смерти Ростислава, великий Никон «умоленъ бысть отъ людей техъ преити къ Святославу князю и молити и, да пустить къ нимъ сына своего, да сядетъ на столе томъ». Видимо, Никон являлся представителем от городской общины. Об этом позволяет судить следующий эпизод Жития. Прибывшего из Тмутаракани Никона Феодосий просил остаться в Киево-Печерском монастыре. Никон обещал вернуться, как только все устроит в своей обители, и сдержал слово: «...Дошъдъ бо съ князьмъ Глебъмъ острова того, и оному седшю на столе въ граде томъ, Никонъ же възворотися въспять»³. Таким образом, Никон возвратился после того, как сел на столе Глеб. Тем самым он полностью выполнил возложенную на него миссию – доставил князя и, возможно, непосредственно участвовал в процедуре его посажения на тмутараканский стол. Нестор, естественно, главное внимание уделяет игуменской составляющей миссии Никона, тогда как, вероятно, главной была политическая, о чем сам автор Жития и прогова-

¹ Там же. С. 424.

² «Сего же инъникътоже виде, нъ тъкъмо князь един, и якоже от того разумети преставление блаженанаго...» (Там же. С. 432).

³ Там же. С. 388.

ривается, когда говорит о связи возвращения Никона с посажением на столе Глеба. Конечно, Никон перед возвращением в Киев не мог не устроить дел и в собственном монастыре.

Это известие показывает, что население Тмутаракани, несмотря на полиэтничность, признавало право на власть за русскими князьями¹. Налицо и яркий пример участия церковных деятелей в политической жизни на Руси.

Князья, какими бы христолюбцами они не были, приверженцы, прежде всего, ценностей сего мира. Чернецов они, конечно, чтили, но пострига своих слуг и представителей боярства, как увидим далее из рассказа о княжеском скопце и Варлааме, не одобряли. В Житии очень образны зарисовки на темы княжеского быта, показывающие всю приземленность княжого бытия. Оно, прежде всего, отличается необыкновенным материальным богатством. Все, что только можно представить в этом мире, можно найти во дворе князем. По словам Изяслава, «всехъ благихъ мира сего испълънися домъ мой». Одним из важнейших и престижных маркеров достатка и социального статуса являются обильные, разнообразные и дорогие яства². Княжеская жизнь неотъемлема от развлечений, веселья. Так, однажды преподобный Феодосий, войдя в княжеские палаты, увидел пред Святославом множество играющих музыкантов: «Овы гуслиныя гласы испущающеъ, другыя же оръганыныя гласы поющеъ, и инемъ замарьныя пискы гласящеъ, и тако всемъ играющеъ и веселящеъся, якоже обычай есть предъ князьмъ». Преподобный не удержался, чтобы не подначить князя. Сев рядом и смиренно опустив очи долу, он наклонился к Святославу и спросил: «То будетъ ли сице на ономъ свете?». Ярославич оказался восприимчив к критике. От услуг музыкантов он не отказался, но впредь, узнав о приходе блаженного, велел им прекращать игру³.

Кое-что из Жития узнаем об организации княжеского дворцового хозяйства. Так, в доме Изяслава Ярославича управлял всем («предръжа у него вся») некий скопец, пострижение кото-

¹ Возможно, прежде всего, представителей черниговского дома, в соответствии с рядом Ярослава.

² «Многашды бо рабомъ моимъ устроившимъ различная и многоцѣнная брашна...» – говорит князь Изяслав (Житие. С. 402).

³ Там же. С. 422. – В свое время Феодосий уже победил бесов, поднимавших в его пещере страшный шум, как будто одни ехали на колесницах, другие били в бубны, а третьи дудели в сопели (Там же. С. 380–382). В случае со Святославом была очередная, пусть и малая, победа над бесами.

рого и навлекло княжеский гнев на братию¹. В доме Всеволода Ярославича все хозяйство вела некая женщина, приславшая как-то в монастырь три воза, наполненных корчагами с вином². Воистину щедрый подарок, свидетельствующий о небедном существовании таких высокопоставленных слуг. Трудно судить об их социальном статусе. Обычно, ключники и тиуны – рабы. Однако скопец, судя по тому, что ушел в постриг, являлся свободным человеком (или таким способом он пытался избыть холпства?).

Устами Феодосия, сочными мазками Нестор рисует образную картину из жизни рядовых дворцовых слуг (рабов по статусу), которые делают все ссорясь, подсмеиваясь и переругиваясь, по-нуждаемые побоями со стороны старших над ними; «и тако же вься служба и съ грехъмь сътворяется»³.

Если во дворце князь изображается в окружении *рабов*, ему прислуживающих, и музыкантов, его развлекающих, то за пределами двора – в сопровождении *бояр* и *отроков*⁴. Например, Изяслав, «егда хотяше поехати къ блаженууму, тьгда распустяше вся боляры въ дома своя», приходя только с пятью-шестью отроками⁵. Святослав, получив, наконец-то, долгожданное приглашение Феодосия, «приде съ боляры въ монастырь...»⁶. Увидев огненный столп, поднявшийся над обителью, Святослав догадался о кончине Феодосия и сказал об этом «сущимъ съ нимъ»⁷ и т. п.

Князья мудры, обладают даром слова, о чем свидетельствуют следующие слова Нестора: «Многашьды же сего блаженного князи и епископи хотеша того искусити, осияюще словесы, нъ не възмогоша и акы о камыкъ бо приразивъшеся отскакаху, ограженъ бо бе верою и надежею, еже къ Господу нашему Иисусу Христу, и въ себе жилище Святааго Духа сътвори»⁸. В данном случае Нестор пытается не принизить князей и епископов, но возвеличить самого Феодосия. Одолеть в искусстве словопрения князей и

¹ Там же. С. 370–372.

² Там же. С. 406–408.

³ Там же. С. 402.

⁴ Изяслав, «егда хотяше поехати къ блаженууму, тьгда распустяше вся **боляры** въ дома своя», приходя только с пятью-шестью **отроками** (Там же. С. 384, 412); Святослав, получив, наконец-то, долгожданное приглашение Феодосия, «приде съ **боляры** въ монастырь...» (Там же. С. 422); Увидев огненный столп, поднявшийся над монастырем, Святослав догадался о кончине Феодосия и сказал об этом «**сущимъ съ нимъ**» (Там же. С. 432).

⁵ Там же. С. 384, 412.

⁶ Там же. С. 422.

⁷ Там же. С. 432.

⁸ Там же. С. 426.

епископов, видимо, было не просто показателем высочайшей квалификации, но и благорасположения Божьего. В этой связи красноречива и оппозиция: *князья* и *епископы* – *преподобный Феодосий*. *Князья* поставлены в один ряд с *епископами*, которые в силу своего чина должны были обладать и грамотностью, и умом, и даром красноречия. (Стоит ли удивляться после этого, что тот же Всеволод Ярославич «дома сидя, изумяше 5 языкъ»¹.)

Представители высшей знати в Житии скрываются под названиями *вельможи* и *бояре*. Причем эти понятия выступают как синонимы². Упоминается только один способ приобретения данного социального статуса – происхождение. Наглядно это отражено в рассказе о Варлааме. Сын *боярина* Иоанна – *боярин*, так как *боярином* является его отец³. Здесь, как и в целом в произведении, *боярин*=*вельможа* (знатный).

Бояре и *вельможи* тесно связаны с князем: они либо названы *боярами* того или иного князя⁴ (показательно, что в таком значении упоминаются *бояре*, а не *вельможи*), либо окружают князя (сопутствуют ему)⁵, либо едут к княжескому двору⁶, либо отправляются с ним на войну⁷. *Вельможи* и *бояре* выполняют роль посредников между находящимися в соре Святославом и Феодосием. Так, Феодосий осуждал незаконное изгнание Изяслава перед приходящими к нему *вельможами* и велел передавать свои слова князю. В свою очередь, «мнози приходящее» к нему *бояре* сообщали о сильном княжеском гневе и умоляли не противиться Святославу⁸.

Естественно, встает вопрос, о каких *боярах/вельможах* здесь речь, о «дружинных», «земских» или о тех и других? Упоминание их в контексте с князем как будто склоняет к «дружинной версии». Об этом свидетельствует и такая деталь: в Житии упоминаются по имени некоторые бояре Изяслава (видимо, наиболее ча-

¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246.

² Житие. С. 370, 392, 420 и др.

³ Там же. С. 368–374.

⁴ «Въ то же время иже бе пръвый у князя въ **болярехъ** имьньмъ Иоанн» (Там же. С. 368); «Сицево же чюдо... паки виде единъ от **боляръ** христолюбца Изяслава. [...] И се же паки инъ **боляринъ** того же христолюбца идый неколи съ князьмъ своимъ христолюбьцьмъ на ратьныя...» (Там же. С. 400).

⁵ Там же. С. 384, 422.

⁶ Феодосий возвращался от Изяслава в монастырь. «Таче же уже зорямъ въсходящемъ и вельможамъ едущемъ къ князю...» (Там же. С. 392).

⁷ Там же. С. 400.

⁸ Там же. С. 421.

сто посещающие монастырь и особо щедрые по отношению к нему¹), но не называются по именам бояре Святослава. Естественно, за столь короткий срок (около года)², трудно было завести прочную дружбу с новоприбылыми. Правда, Феодосий, как мы видели, обличал Святослава пред *вельможами* и *боярами*, в связи с чем логично было бы предположить, что это старые знакомые, представители местной знати. Да и как обличать князя перед его дружиной? Все же данное обстоятельство не может свидетельствовать в пользу «земского» боярства. Феодосию ли, обличавшему князя в глаза, было бояться делать тоже самое пред княжескими мужами? Кроме того, вряд ли ему грозила серьезная опасность со стороны князя и его людей. Да и могла ли опасность остановить преподобного, стоявшего к тому же одной ногой в могиле? Мог ли Феодосий пожертвовать долгими годами подвижничества в угоду минутной слабости на закате дней своих?

Помимо близости к князю, постоянной возможности доступа к нему, другой отличительной чертой *вельмож* и *бояр* является *богатство*. Не случайно поэтому озаботился своим спасением впечатлительный сын боярина Иоанна, когда дошло до его слуха слово Господне: «Удобее есть вельбуду сквозе иглине уши проиити, нежели богату въ царствие небесное вьнити»³. Бояре ходят в «боярских» одеждах, ездят на богато убранных конях, в окружении своих отроков⁴. Дома они окружены рабами и рабынями⁵. Бояре (и не только они, если посмотрим на судьбу Феодосия) как приверженцы богатств сего мира весьма негативно относятся к тому, чтобы представители их социальной среды, тем более родные дети, уходили в монахи. Для предупреждения такого сценария они не останавливались перед довольно крутыми мерами. Но таковые не всегда помогали. Появлялись твердые в убеждениях люди, преодолевавшие сопротивление близких и осуждение представителей своего социального круга. Яркий пример – сын боярина Иоанна (в монашестве – Варлаам), чье упорство сломило волю отца, разрешившего ему, в итоге, покинуть дом. Уходившего оплакивали как мертвого: «Рабы и рабыня плакахуться господина своего и яко отъхожааше отъ нихъ, иде жена, мужа лишающися плакашеса, отъць и мати сына своего плака-

¹ Киевских бояр Феодосий не мог не знать.

² 22 марта 1073 г. Святослав вокняжился в Киеве, а 3 мая 1074 г. Феодосий умер (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 182, 188; Житие. С. 432).

³ Житие. С. 368.

⁴ Там же. С. 370, 372, 400.

⁵ Там же. С. 374.

стася...»¹. Да и жизнь не стояла на месте. Все глубже проникало христианство в толщи древнерусской жизни, все прочнее новое учение опутывало цепкими нитями своих приверженцев, в том числе и из высших слоев общества. Помимо Варлаама, в Житии упоминается также некий монах, пришедший из монастыря св. Мины, в прошлом – боярин². Пройдет еще немного времени, и монашеский куколь наденет один из черниговских князей³. Но это уже тема других произведений и другого исследования.

Конечно, постригались отдельные представители знати. В основной своей массе вельможи предпочитали приходить в монастырь за благословением и отдавать ему долю своих богатств⁴, а иногда и дарить села⁵. Часто они посылали братии продукты. Некоторым ничего не стоило отправить три воза с хлебом, сыром, рыбой, чечевицей, пшеном, медом⁶. Впрочем, и в монашеской карьере социальный статус играл важную роль. Того же Варлаама, «сына боярина Иоана», например, поставил игуменом «въ себе место» преподобный Антоний. Спустя некоторое время Изяслав взял Варлаама игуменом в построенный князем Дмитриевский монастырь⁷.

Все *бояре* и *вельможи* – богатые, но не все богатые – *бояре* или *вельможи*. Например, как-то в монастырь «некто от богатыхъ принесе къръчагу» масла⁸. Конечно, можно допустить, что даритель являлся *боярином/вельможей*. Но это будет существенной натяжкой, поскольку: 1) Нестор должен был указать наиболее престижный статус дарителя, а статус, определяемый понятиями *боярин* и *вельможа* более социально престижен, чем статус, определяемый понятием *богатый*: 2) дар был *принесен* лично, а не *послан*. И уж ни в коем случае нельзя признать *боярыней* женщину, заправлявшую хозяйством в доме Всеволода. А ее дар (3 воза с вином!) – один из наиболее дорогих, упоминаемых в Житии⁹.

Бояре, согласно тексту Нестора, облечены властью. Властью, которой не могут противостоять монахи отдельного монастыря.

¹ Там же.

² Там же.

³ КПП. С. 28–32.

⁴ Там же. С. 378, 384, 400.

⁵ Там же. С. 384.

⁶ Там же. С. 406.

⁷ Там же. С. 376–378.

⁸ Там же. С. 410.

⁹ Там же. С. 406–408.

Так, когда сын боярина Иоанна собирается принять постриг, Антоний говорит ему: «Блюди, чадо, къ кому обещаваешися и чий въинь хоцещи бытии, се бо невидимо предстоятъ аггели Божии, приемлющее обещания твоя. Но егда како отецъ твой пришедъ съ мною властью и изведетъ тя отсюду, намъ же не могущимъ помощи ти, ты же предъ Богомъ явишися, якоже ложь и отметникъ его»¹. И вправду, вскоре напал боярин Иоанн на пещеру со многими отроками и увел сына². Однако не ясно, все ли бояре, с точки зрения автора *Жития*, облечены властью? Иоанн ведь не просто боярин, а «пръвый у князя въ боярехъ»³.

Облачение властью – один из признаков (наряду со знатностью и богатством), общих для князей и боярства, сближающих до определенной, конечно, степени их. Однако более низкий статус боярства виден во всем, в том числе и в их окружении. Если князья окружены *боярами* и *отроками*. То бояре – *отроками*⁴. Боярские *отроки* фактически выполняют те же функции, что и княжеские. Они используются не только как эскорт, но и как дружина, способная выполнить любой приказ своего господина, не останавливаясь перед тем, чтобы разогнать монахов и насильно ворваться в монастырское помещение⁵. Но и сами бояре, как следует из сказанного, в окружении князя играют примерно ту же роль, что и отроки в их окружении.

Мотив злоупотреблений со стороны власть имущих присутствует в *Житии*. Так, Феодосий «многимъ заступникъ бысть предъ судиями и князи, избавляя техъ, не бо можахуть ни въ чемъ преслушати его, ведуще и правдъна и свята». О том, что речь идет о несправедливо обиженных, свидетельствует связь данного сюжета с предшествующим ему пассажем об убогой вдове, обиженной судьей не по закону («бес правды»). Феодосий «избави ту отъ насилия того». После разговора с игуменом судья вернул вдове несправедно отнятое⁶.

Наряду с князьями, властелинами городов, боярами и вельможами, черноризцами, игуменами, епископами, попами (прозвутерами)⁷, упоминаются, традиционно, убогие и богатые,

¹ Там же. С. 370.

² Там же. С. 370–372. – См. также ниже, с. 75–76.

³ Житие. С. 368.

⁴ Там же. С. 370, 372, 400.

⁵ Там же. С. 370–372.

⁶ Там же. С. 426.

⁷ Там же. С. 406, 412.

нищие, вдовицы (убогие вдовицы) и сироты, калеки, скорбящие¹. Особое внимание привлекают ряды: 1) нищий, убогий, скорбящий, бедно одетый²; 2) нищие, слепые, хромые, больные³. Такое сопоставление наводит на мысль, что на Руси нищета приравнивалась к физическим недостаткам. Это была особая разновидность болезни (действительно, ведь физически дееспособный человек своим трудом вполне мог скопить определенный достаток⁴). Наряду с *убогими вдовицами* и *сиротами*, это все люди слабые, нуждающиеся в защите.

Одним из институтов, обеспечивающих обездоленным защиту, являлась церковь. Так, Феодосий построил близ монастыря двор, где давался приют «нищимъ и слепымъ и хромымъ и трудоватымъ, и от монастыря подавааше имъ еже на потребу и от всего сущаго монастырьскааго десятую часть даяше имъ». В случае с десятиной заметна параллель с «Памятью и похвалой...» Иакова Мниха⁵, что наводит на мысли о достаточно широко распространенной практике выделять десятую часть своих доходов на содержание нищих. Показательно, что Феодосий не просто построил двор для больных и убогих, но и «църквь възгради въ немъ». Причем постройка двора и строительство церкви взаимосвязаны. Возможно, это свидетельствует о практике содержания убогих и больных при храмах, о чем имеются

¹ Феодосий пек просфоры, а вырученные деньги «дадааше **нищимъ**» (Там же. С. 358); Феодосий отдал **нищим** одежду, подаренную ему властелином города (Там же. С. 362); Феодосий принимал всех, желающих стать монахами, не «отревааше ни **убога**, ни **богата**» (Там же. С. 380); «...Некто от **богатыхъ** принесе кърчагу» масла (Там же. С. 410); «И бысть **въдовiciaмъ** заступникъ и **сырымъ** помощникъ и **убогымъ** заступникъ и... вся приходящая, уча и утешая, отпускааше, **убогымъ** же подавая, еже на потребу и на пище тем. [...] Сырете и того **убога въдовица**, яже бе от судий обидима...» (Там же. С. 426).

² «Таково бо бе милосердие... Феодосия, аще бо видяше **нища** или **убога**, **въ скорби суща** и въ **одежи худе**, жаляшеси его ради...» (Там же. С. 406).

³ «И сего ради створи дворъ близ монастыря своего и църквь възгради въ немъ... ту же повеле пребывати **нищимъ** и **слепымъ** и **хромымъ** и **трудоватымъ**, и от монастыря подавааше имъ еже на потребу и от всего сущаго монастырьскааго десятую часть даяше имъ» (Там же. С. 406).

⁴ Например, некий слабый духом инок, неоднократно покидавший обитель и опять возвращавшийся, тканием полотна «сѣтжал имения мало, бе бо платьна деля...» (Там же. С. 404).

⁵ Память и похвала князю русскому Владимиру, како крестися Володимерь, и дети своя крести, и всю землю Рускую от конца до конца, и како крестися баба Володимерова Ольга преже Володимера. Списано Иаковомъ мнихомъ // БЛДР. Т. 1. С. 318. – См. выше, с. 49–50.

намеки в других источниках¹. Интересна и такая деталь: Феодосий был для *вдовиц* и *убогих* заступником, а для *сирот* – помощником (Кроме того, «убогымъ же подавая, еже на потребу и на пище тем»)². Если это и тоpos, то отражающий жизненные реалии. В Житии, например, описывается конкретный случай, когда преподобный заступился за убогую вдовицу, несправедливо обиженную судьей³. И случай этот не выходит за известные нам рамки древнерусской социально-правовой практики.

К кругу обездоленных в произведении относятся и *узники*. Каждую субботу Феодосий отправлял им воз хлеба⁴. Таковых, следовательно, в Киеве было не один и не два. От подобной участи, видимо, никто не был застрахован, даже сам преподобный. Если верить Нестору, Святослав, возмущенный обвинениями со стороны Феодосия, угрожал ему заточением. Смерть в заточении, судя по всему, была обычной. Не случайно Феодосий, узнав, что князь хочет его «на заточение... посылати», заявил, что радуется сему и готов принять смерть⁵.

Видимо, в силу особенности житийного жанра, с одной стороны, сюжета (вращающегося вокруг Феодосия, вследствие социального происхождения и выполняемых святительских функций связанного, в первую очередь, с представителями крайних полюсов общества) – с другой, на страницах жития, практически, не фигурируют представители основной массы свободного населения – *людей*. Они не только обезличены⁶ – таковых вообще трудно вычленишь в тексте. Возможно, это с их детьми, несмотря на увещания родителей, отказывается играть в детстве и юношестве Феодосий⁷. То же самое можно предположить и в отношении отроков – сверстников Феодосия, издевавшихся над ним и укорявших его за работу в церкви (Феодосий пек просфоры)⁸. Но все эти сведения неопределенны. Понятно, что речь идет о детях свободных⁹, игравших, скорее всего, на улице. В то

¹ См. ниже, очерки 4 и 6, с. 113–114, 150–151.

² Житие. С. 426.

³ См. выше, с. 67.

⁴ Житие. С. 406.

⁵ Там же. С. 420.

⁶ Большинство бояр и вельмож в Житии» обезличены, что уж говорить о простых людях.

⁷ Житие. С. 356.

⁸ Там же. С. 360.

⁹ Дети свободных могли вполне играть и с детьми челяди. Но вряд ли последние могли насмехаться и издеваться над сыном свободного. Если подобное и можно допустить, то лишь в виде отдельных эксцессов.

же время, это и типовой сюжет для жития того или иного святого, особенность которого проявляется уже в детском возрасте, а порой и до рождения.

Не большей конкретностью отличается и зарисовка монастырского двора, на который приходят к Феодосию желающие принять постриг. Среди таковых должны были быть и простые свободные, ведь он не прогонял «ни убога, ни богата»¹. «Многымъ», как мы помним, Феодосий «заступникъ бысть предъ судиями и князи, избавляя техъ...»². Здесь также могли оказаться все категории свободных, а не только убогие или богатые. Но опять же сказать что-нибудь определенное сложно. Более конкретны *страньници*, с которыми пытался уйти Феодосий в паломничество³. Это, прежде всего, свободные люди, отправляющиеся по святым местам. В то же время, среди них могли находиться и рабы, посылаемые господами вместо себя, о чем имеются смутные сведения в иностранных источниках⁴.

Иногда в Житии рисуется картинка (неважно, является ли она отражением конкретного события или только нормативной моделью), несущая не только информацию об определенной социальной группе, но и об общественных и бытовых реалиях той далекой эпохи. Здесь все – от чудесного до суровой прозы жизни. Вот под пером Нестора материализуются «купыци на возехъ съ бремены тяжькы», следующие по дороге в Киев⁵. Вот Феодосий направляется «къ делателемъ, иже беша църквьв зижюшей»⁶. А вот просто *человек некий*, христоробивый и богобоязненный, проезжающий ночью по горке, возвышающейся над монастырем, узревший чудесное видение, о чем и бесхитростно поведал, как истинную правду, одному из иноков⁷. Име-

¹ Феодосий принимал всех, желающих стать монахами, не «отревааше ни убога, ни богата» (Житие. С. 380);

² Там же. С. 426.

³ Там же. С. 358.

⁴ По словам Гервасия Тильберийского (начало XIII в.), когда души кого-нибудь из рутенов «коснется желание странствовать, [тот] своих рабов, которых у них множество, посылает для выполнения этого, даруя им свободу взамен положенного на совершение путешествия труда» (Гервасий Тильберийский. Императорские досуги // Матузова В.И. Английские средневековые источники IX–XIII вв.: тексты, пер., коммент. М., 1979. С. 66).

⁵ Житие. С. 362–364.

⁶ Там же. С. 426.

⁷ Огненный столп, исходящий из купола монастырской церкви к горке, на которую, вскоре, Феодосий перенесет местопребывание монастыря (Там же. С. 414–416).

ется пример и массового видения чуда, которое Господь «показал... человекумъ близъ» монастыря «живущемъ»: «Въ едину бо ночь слышаша гласъ бещисленно поющихъ». Слышавшие этот глас, ни один и не двое, а многие, встали с постелей своих, и вышли на высокое место полюбопытствовать. Они увидели яркий свет над монастырем, множество иноков, выходящих из старой церкви и направлявшихся с иконой св. Богородицы к месту, куда впоследствии Феодосий перенесет монастырь¹.

И опять свидетельство грубой материальности мира, где правит бал физическая сила: пелену чудесных видений и образов «прорывают» *некие стерегущие свои дома*, застукавшие ночью «на горячем» разбойников. Связав непрошенных гостей, они ведут их в город, на суд². Кто эти суровые люди, сохранившие свое хозяйство от разграбления? Понятно, что не *бояре* и *вельможи*, и что события разворачивались не в городе³. Скорее всего, это волощане, общинники, как подвергшиеся непрошеному вторжению, так и помогающие им доставить преступников по назначению. В основной своей массе они примут участие в судебном разбирательстве (кто – истцом, кто – послухом, а кто – видоком).

В другом сюжете автор Жития мимоходом бросает взгляд на политическую активность жителей далекой Тмутаракани. Великий Никон после смерти тмутараканского князя Ростислава «умоленъ бысть отъ людей техъ преити къ Святославу князю и молити и, да пустить къ нимъ сына своего, да сядетъ на столе томъ»⁴.

Но и «духовная» сторона общественной деятельности, если верить Нестору, не была чужда древнерусскому населению. Так, когда Феодосий с братьей искали место для строительства новой церкви, «въ начаткъ же таковааго дела събърася множество людей», и одни предлагали одно место под строительство храма, а другие – другое, пока князь Святослав, увидевший «многъ народъ», не подъехал и не разрешил проблему, пожертвовав на такое благое дело свое поле⁵.

Наконец, сразу же после кончины Феодосия, «акы не от коего божьствынааго явления, подвижесе верныхъ множество, и съ усердиемъ сами придоша и беша предъ враты сядяще и ожида-

¹ Там же. С. 416–418.

² Там же. С. 418.

³ Они направлялись со схваченными преступниками в город, минуя одно из монастырских сел.

⁴ Житие. С. 388.

⁵ Там же. С. 424. – См. также с. 61 и 82 наст. изд.

юще...». Иноки же затворили ворота и никого не пускали, по повелению блаженного, сидели у тела его, ожидая «донъдеже разидутся *людие*... Беша же и *боляре* мнози пришьли, и ти предъ враты стояще»¹. В последнем сюжете, пожалуй, единственный раз в тексте встречается достаточно четко выраженная оппозиция *люди* – *боляре*.

Таким образом, в Житии фигурируют и **свободные** и **несвободные** (*рабы, слуги*). Из свободных понятийно обозначаются, помимо духовенства, только верхи (*князья, бояре, вельможи*) и низы (*убогие, нищие, вдовицы, сироты, больные*) общества. Один раз, правда, названы *купцы*. Конечно, можно предположить, что все, кто не назван здесь *боярами* или *вельможами*, относятся к массе простого свободного населения. В древнерусских источниках для обозначения основной массы свободного люда обычно применяются понятия – *муж, человек, людин, люди* – либо, как встречающиеся в Житии, неопределенные – *некии, многыи, верьныи, аще кто, вся приходящая* и т. п.

Как бы там ни было, основная масса свободного люда («средний слой», если так можно выразиться) только обозначена либо подразумевается. Причины, как уже отмечалось, следует искать как в особенностях жанра и сюжета произведения, так и в реалиях жизни Феодосия и других главных героев Жития. Верхи общества находились в наиболее интенсивных контактах друг с другом и окружавшими их слугами. Для Феодосия, в силу выполняемых им религиозных и общественных функций, наиболее важно было общаться с *иноками, князьями и вельможами/боярами*, с одной стороны, *вдовицами, сиротами, нищими, убогими и больными* – с другой. Конечно, только этими социальными слоями не исчерпывался круг общения преподобного. Но контакты с князьями и вельможами были важны Нестору еще и потому, чтобы показать высокий социальный статус игумена. Привлекали внимание автора и богатые пожертвования, со стороны этих лиц. В Житии нет сюжетов, связанных с жертвованиями, в которых фигурировало бы что-то похожее на «лепту бедной вдовы». Это все достаточно солидные приношения. Конечно, внимание к таковым определяется не только, и даже не столько, корыстолюбием монахов. Нестора они интересуют, прежде всего, как показатель авторитета Феодосия, эффективности деяний игумена и братии монастыря, воздействия их на об-

¹ Там же. С. 432.

щество¹ и как иллюстративный материал для демонстрации его чудес и правильности наставлений (словом, для решения и дидактических задач). Наконец, для Нестора и, если верить последнему, для Феодосия и всей братии материальное благополучие (согласно Житию, складывавшееся, прежде всего, из таких пожертвований) – важный внешний индикатор Божьего благоволения к Феодосию, монастырю и братии².

Обездоленные привлекали внимание Нестора в том плане, чтобы показать заботу Феодосия о них (важный элемент христианского благочестия). Кроме того, *вдовицы, сироты, убогие и больные* являлись наиболее благодатной социальной почвой для проповеди и произрастания побегов христианской веры. Создается впечатление, что, если не принимать во внимание *князей, бояр и вельмож*, ядром постоянного контингента обращавшихся к Феодосию действительно были обездоленные: «И бысть вдовицамъ заступникъ и сирымъ помощникъ и убогимъ заступникъ и, съпроста рещи, вься приходящая, уча и утешая, отпускааше, убогимъ же подавая, еже на потребу и на пище тем»³ и др. Такое положение дел вполне объяснимо. Христианство не пустило еще глубоких корней в народе. Наиболее христианизированными оказались верхи общества в силу своего господствующего социального статуса, предусматривавшего приверженность господствующей религии, и низы – наименее социально защищенные, стремящиеся под покровительство князя и церкви, в следствие этого, равно как и в силу своего бедственного положения, наиболее восприимчивые к христианству.

* * *

Житие Феодосия является ценным источником с точки зрения характеристики маркеров социального статуса в Древней Руси. Интерес в этой связи представляет уже рассказ о происхождении и детстве блаженного.

¹ «Темъже убо слышаше князи и боляре доброе ихъ житие прихожааху къ великууму Феодосию, исповедающе тому грехы своя, иже велику пользу приимъше бо отого, отъхожааху, ти тако пакы приношааху ему нечъто мало отъ имении своихъ на утешение братии, на състроение монастырю своему. Друзии же и села въдаваоче на попечение имъ» (*Там же*. С. 384).

² Перед смертью Феодосий сказал братии: «Обаче о семь разумеите дързновение мое, еже къ Богу: егда видите вься благая умножающаяся въ манастири семь, ведите, яко близъ владыки небесьнаго ми сущю. Егда ли видите скудение сущее и вьсемъ умаляющееся, тгда разумеите, яко далече ми Бога бытии и не имуща дързновения молитися к нему» (*Там же*. С. 430).

³ *Там же*. С. 426.

Феодосий, согласно Житию, родился в г. Васильеве, недалеко от «града стольнааго» Киева. Отец его состоял на княжеской службе, как следует из того, что он по повелению князя переселился в Курск¹. Родители не относились к высшему кругу «вельмож»², однако были достаточно состоятельными людьми. У них имелись села (по крайней мере, одно) и рабы³. О состоятельности свидетельствует и большое вознаграждение, которое мать обещала всякому за известие об ушедшем из дома сыне⁴.

Как бы там ни было, человеку его социального круга и достатка было зазорно заниматься физическим трудом⁵ и ходить в бедных одеждах⁶. В то же время, судя по всему, свободнорожденному юноше считалось почетным прислуживать *властелину града* и собиравшимся у него на праздничный пир городским *вельможам*. Поэтому мать Феодосия, ревностно следившая за тем, чтобы чадом ее недостойным поведением не нанесло урон родовой чести, сама посылала его «на служение вьсемь бо града того вельможамъ... възлежащемъ на обеде у властелина»⁷. Кроме того, человек должен был общаться в своем социальном и возрастном кругу. Поведение Феодосия, избегавшего игр со сверстниками, являлось девиантным⁸. Грамотность, по крайней мере знание религиозной литературы, не входила в круг обязательных добродетелей той социальной среды, представителями которой являлись родители Феодосия. Показательно, что Феодосий попросил их отдать его «на учение божьствьныхъ книгъ»⁹. Сами они до этого не додумались, из чего следует, что данное умение почитали не столь уж и важным для поддержания чести и достоинства рода, о которых так заботились.

¹ Там же. С. 354.

² По словам Нестора, Господь не избрал пастыря (Феодосия) «отъ властелинъ градъ» (Там же. С. 354).

³ Там же. С. 356, 362.

⁴ «И заповедано бысть по всей стране той, аще кѣде видевъше такого отрока, да пришедъше възвестите матери его и велику мзду приимуть о възвещении его» (Там же. С. 364).

⁵ Феодосий вместе с рабами ходил работать на село, пек просфоры в церкви, что вызывало осуждение со стороны окружающих и гнев матери, полагавшей, что таким поведением Феодосий наносит урон чести рода (Там же. С. 356–360).

⁶ См. ниже, с. 75–78.

⁷ Житие. С. 362.

⁸ Там же. С. 356.

⁹ «Къ си же и датися веля на учение божьствьныхъ книгъ единому от учителя; якоже и створи. И въскоре извыче вся граматикия...» (Там же. С. 356).

Что неприлично для одной социальной группы, напротив, может быть социально высокозначимым для другой. Так, тот род занятий и та модель поведения Феодосия, которые считались неприемлемыми для его социального круга, являлись престижными с точки зрения иночества. В монастыре за особое прилежание и трудолюбие, готовность помочь собрату, выполнить за него работу, за покорность и смирение Феодосия все любили и почитали¹, то есть почитали за то, за что его укоряли в миру².

Важным маркером социального статуса человека в эпоху, когда писалось Житие, являлась одежда. Тому встречаем в нем немало примеров. Так, мать Феодосия пыталась заставить сына снять старую и залатанную одежду и облачиться «въ одежду светлу». По ее словам, своим видом он позорил себя и свой род. Непослушание отрока ее приводило в ярость, и она осыпала его тяжкими побоями³. «Властелинъ града», пытаясь приблизить отрока, дважды дарил ему «одежу светлу» и оба раза Феодосий отдавал ее нищим и опять облачался в лохмотья⁴. Даже в монастырях встречали по одежке. Когда Феодосий пришел в Киев, то обошел все монастыри, но нигде не был принят: «Они же видевъше отрока простотъ и ризами же худами облечена, не рачиша того прїятїи»⁵.

Особенно показательна история с сыном боярина Иоанна. Задумав принять постриг, он «одевъся въ одежду светлу и славьну», сел на коня и в окружении своих отроков приехал к Антонию. Потом же «снемъ съ себе одежду боярьскую и положи ю пред старцемъ, и також коня, сущаа въ ютвари, и постави пред нимъ», сказав: «Се вся, отче, красънаа прельсть мира сего суть, и якоже хочещи, тако сътвори о них, азъ бо уже вся си презрех и хочу мних быти и с вами житїи в Печере сей, и к тому не имам възвратитися в дом свой». После этого его постригли, облачили «въ мнишескыя ризы» и нарекли Варлаамом⁶. Здесь *одежда*

¹ Там же. С. 376. – Ср.: С. 388–390 и сл.

² В то же время, как показал Б.А. Романов, крайности поведения, излишнее усердие в делах, не подходящих званию (выполнение работы за поваров и т.п.) не поощрялись и в монашеской среде, воспринимались как «уродство» (см.: Романов Б.А. Люди и нравы древней Руси: Историко-бытовые очерки XI–XIII вв. 2-е изд. М.; Л., 1966. С. 183–184).

³ «Глаголаше бо ему, яко “такѡ ходя, укоризну себе и роду своему твориши”» (Там же. С. 356).

⁴ Там же. С. 360–362.

⁵ Там же. С. 364.

⁶ Там же. С. 370.

светлая и славная является синонимом одежды боярской. Да и в целом в произведении *светлые одежды* – неперменный атрибут вельмож и бояр. Более того, из приведенного текста следует, что снятие боярских одежд (наряду с отказом от коня и от дома) символизировало отказ от прежнего социального статуса, равно как и постриг с переодеванием «въ мнишеския ризы» знаменовал переход в новый – монашеский статус. Показательно, что боярин Иоанн пытается вернуть сыну прежний социальный статус через переодевание. Воспылав на монахов гневом за постриг сына, он со своими отроками явился к пещере, разогнал «святое стадо» и, выведя сына из пещеры, «таче съньмъ съ него святую мантию, вьвърже ю въ дьбрь, такоже и шлемъ спасения, иже бе на главе его... И тьгда же и облече въ **одежу славьну и светьлу, якоже е лепо боляромъ**». Варлаам сорвал и отшвырнул боярские одежды. Разгневанный отец велел его облачить силой, связать руки и в таком виде провести через город к своему дому. Вряд ли мы ошибемся, если предположим, что переодевание символизировало возвращение юноши в прежний социальный статус и в светскую жизнь¹. Проведя его через весь город и придав ритуалу публичность, Иоанн как бы лишил сына возможности «отыграть назад» и вернуться в монастырь. Новое «рождение» сына боярин решил закрепить трапезой (обильные трапезы, пиры – еще один символ знатности) и как знак полного возвращения в мир – супружеской постелью. Однако Варлаам «ничьсоже вкуси отъ брашьна» и не поддался на искушения своей жены, всеми силами пытавшейся заставить его исполнить супружеский долг² и таким образом вернуть себе мужа, а роду – сына.

Наглядным примером того, что о социальном статусе судили «по одежке», является следующий случай. Феодосий гостил у князя Изяслава далеко от города и задержался допоздна. Князь, желая, чтобы преподобный, возвращаясь ночью в монастырь, спал, а не трудил ноги, повелел отвезти его на телеге. В пути возница, обратив внимание на одежду Феодосия, принял его за простого монаха и предложил игумену поменяться местами: самому лечь в телегу, а преподобному сесть на коня³. И только под

¹ Эти воззрения о роли одежды, очевидно, универсальны. – См. ниже, очерк 5, с. 131–132 и прим.

² Житие. С. 372–374.

³ Любопытное свидетельство о способе управления лошадьми, запряженными в телегу: «кучер» управлял не вожжами, а восседая верхом на лошади.

утро, когда увидел, как почтительно кланяются его спутнику встречные бояре, стал осознавать свою ошибку¹.

Эпизод показательный и в другом плане: отрок (раб) не вполне прилежно выполняет приказание своего господина, князя Изяслава, и не очень почтительно относится к монаху, заставляя последнего выполнять свою работу слуги (т. е. – раба). Здесь и низкий престиж монашества в обществе, и неоднозначность института рабства, порождавшего, помимо прочего, достаточно дерзкие и даже наглые элементы, отдельные из которых вполне могли поднять руку на свободного (от чего сурово предостерегает Русская Правда). Не говоря уже о том, что в обществе монашеский образ жизни считался праздным: «Черноризъче! Се бо ты по вся дъни порозднь еси, азъ же труднь сый» – говорит возница Феодосию².

Не только упомянутый слуга Изяслава, но и всякий, не знавший Феодосия, глядя на его одежду, не признавал в нем преподобного игумена, принимая за простого черноризца³. Следовательно, даже в монашеской среде одежда играла важную роль для маркировки иерархии. Человека, как следует из Жития, чтили ради дорогих нарядов и светлых одежд и ради большого богатства. И лишь для немногих, таких, например, как Феодосий, делали исключение⁴. Феодосий даже в бедной одежде оставался великим: «Не бо его чьстяху чьстьныхъ ради пьръть, или светлыя одежа, или имения ради мьногого, нъ чистаго его ради жития и светлыя душа, и поучение того мьногихъ, яже кыпяхуть Святымъ Духъмъ от усть его. Козылины бо тому беахуть, яко многоценьная и светлая одежа, власяница же, яко чьстная и цесарьская багъряница, и тако, темъ величаяся, ходяше и жити емь богоугодно поживъ»⁵. Здесь видим противопоставление: *козлиная шкура* – *светлые* (боярские?) *одежды*; *власяница* – *царская* (княжеская) *багряница*. Противопоставление истинных и вечных ценностей, духовных – мирским, временным и ложным; царства небесного – царству мира сего. Таким образом, Феодосий как представитель мира истинных ценностей и царства небесного добился почтения не меньшего чем цари и вельможи, не облачаясь в светлые одежды, не материальным богатством, а

¹ Там же. С. 390–392.

² Там же. С. 392.

³ Там же. С. 426.

⁴ Не все, конечно. «Мнози несмыслении» попрекали преподобного Феодосия его худой одеждой, издевались над ней (Там же. С. 390).

⁵ Там же. С. 426.

духовной сущностью. Феодосий не изменил себе и перед лицом смерти, велел братии похоронить его в той одежде, в которой умрет¹.

Нестор всячески пытается утвердить читателя в мысли, что не одеждой определяется значимость и ценность человека. Но принимает это положение он скорее умом, нежели сердцем, не менее других удивляясь тому, как Феодосий нарушал сложившиеся в обществе каноны в отношении социальной значимости одежд. О важном значении одежды как социального маркера свидетельствует и пассаж Нестора, ставящий *бедно одетого* в один ряд с *нищим*, *убогим* и *скорбящим*², т.е. фактически неполноценным человеком³.

Социальный статус подчеркивался и приветствием: определенный статус, видимо, предполагал соответствующий поклон. Особым поклоном встречали князя. Например, когда Святослав с боярами прибыл в Киево-Печерский монастырь, Феодосий с братией вышли навстречу «и поклоньшемася, *якоже е лепо князю*», а князь – поцеловал блаженного⁴. Отдельным поклоном приветствовали вельмож. Когда сын боярина Иоанна прибыл с отроками в монастырь, чтобы принять постриг, иноки вышли и поклонились ему «яко есть лепо велможам». При этом монахи кланяются первыми, а вельможа в ответ⁵. Но игумен, тем более такой, как преподобный Феодосий, не просто монах. Он сам заслуживает на особое уважение, в том числе и со стороны знати. Поэтому вельможи/бояре, встречавшиеся на пути Феодосия, издали его узнавали, сходили с коня и кланялись⁶. Князья тоже оказывали должное почтение игумену и братии. Изяслав, например, никогда не въезжал на монастырский двор верхом, а спешивался у ворот. Как-то ему пришлось смиренно ждать, пока привратник не спросил разрешения у игумена открыть ворота⁷. Святослав, когда ему сообщали о приходе Феодосия, выходил и встречал преподобного «предъ двърми» своего дома⁸.

¹ Там же. С. 430.

² «Таково бо бе милосердие... Феодосия, аще бо видяше **нища** или **убога**, **въ скорби суща** и **въ одежи худе**, жаляшеси его ради...» (Там же. С. 406).

³ См. выше, с. 68.

⁴ Житие. С. 422.

⁵ «...Он же паки поклонися имъ до земля» (Там же. С. 370).

⁶ Там же. С. 392.

⁷ Там же. С. 384–386.

⁸ Там же. С. 422.

Во времена написания Жития, как следует из текста, важным показателем высокого социального статуса, самостоятельности стало обладание *селами*. Были они и у родителей Феодосия. Одно, вероятно, находилось недалеко от города, и туда Феодосий вместе с рабами ходил трудиться¹. Вполне возможно, что это было, собственно, не село, а загородный участок земли².

Имелось у них и настоящее село-усадьба³, куда мать Феодосия уехала как-то на длительное время, чем и воспользовался блаженный, бежав в Киев⁴. Не исключено, впрочем, что в первом случае упоминается то же самое село, а Феодосий мог вместе с рабами отлучаться туда на несколько дней. Мы не знаем, проживала ли в этом селе постоянно какая-то челядь (к которой в сезон сельскохозяйственных работ присоединялась челядь, живущая при господах в городе), или земля обрабатывалась наездом из города. Как бы там ни было, Б.А. Романов был недалек от истины, когда, описывая хозяйство Киево-Печерского монастыря, замечал: «...Феодосий ведь... с детства рос в обстановке структурно такого же родительского хозяйства и быта»⁵. Конечно, масштабы хозяйства Феодосиевых родителей были скромнее.

О том, что обладание селами в середине XI в. (по крайней мере, в Среднем Поднепровье и прилегающих районах) не было такой уж большой редкостью, свидетельствуют увещания Феодосия к братии. Умоляя их отступить от пороков и пойти «по пути Господню», он несколько перефразирует известное место Евангелия (Мф. 19: 29)⁶: «Аще кто не оставит отьца и матери, и жену, и детей, и *сель* мене ради Еуанглия, несть ми достоинъ»⁷.

¹ «...Якоже исходити ему с рабы на **село** и делати съ всякимъ съмирени-емъ» (Там же. С. 356).

² *Село* в значении *поле, пашня* (см.: Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 24 (Се–Скорый) / гл. ред. Г.А. Богатова. М., 2000. С. 47–48).

³ Вероятно, огороженный двор с жилыми и хозяйственными постройками и прилегающим комплексом сельхозугодий (см. ниже, с. 80–82).

⁴ «По сълучаю же Божию отъиде мати его на **село**, и якоже пребыти ей тамо дъни многы» (Житие. С. 362).

⁵ Романов Б.А. Указ. соч. С. 158.

⁶ «И всякъ, иже оставитъ домъ, или братию, или сестры, или отца, или мать, или жену, или чада, или села, имене моего ради, сторицею прииметь и животь вечный наследитъ» (Мф. 19: 29.). Ср.: «Аще кто грядетъ ко мне, и не возненавидитъ отца своего и мать, и жену и чадъ, и братию и сестръ, еще же и душу свою, не можетъ мой быти оученикъ» (Лук. 14: 26); «Иже любитъ отца или матеръ паче мене, несть мене достоинъ: и иже любитъ сына или дщерь паче мене, несть мене достоинъ» (Мф. 10: 37).

⁷ Житие. С. 382.

Вряд ли здесь *села* – простая калька с Евангелия, учитывая как переработку текста автором, так и распространенный мотив *села* в Житии. Но даже простая калька должна была быть понятна древнерусскому читателю, современнику Нестора. Видимо, не так уж редки были монахи, оставившие в мирской жизни села, равно как и потенциальные иноки-вотчинники, на которых рассчитывал преподобный. Рассчитывал он, видимо, и на другое. Автор Жития, повествуя о том, как князья и бояре исповедывались в грехах Феодосию и приносили в монастырь «отъ имений своих», замечает: «Друзии же и села въдавающе...»¹. (Это был прозрачный намек недогадливым обладателям богатств и сел?). Когда бояре и иноки предупреждали Феодосия о том, что Святослав намеревается его заточить, и просили не гневить князя, преподобный ответил: «Се бо о семь вельми ся радую, братие, яко ничьсоже ми блаже въ житии семь: еда благодатьство имению лишение нудить мя? Или детей отлучению и **сель** опечалуеть мя?...»². Здесь фактически обозначены три ценности «мира сего»: **богатство** (в общем значении – владение материальными ценностями), **дети** (семья) и **села**. Все эти пассажи свидетельствуют о значительной ценности сел во времена написания Жития. Причем, вероятно, не столько в смысле материальном, сколько в плане престижности. Этим, видимо, и объясняется «разведение» понятий *имение* и *село*. Ведь *село* тоже *имение*, но, судя по всему, более престижное, дающее особый статус³.

Сам Киево-Печерский монастырь имел не одно *село*. Нестор использует выражение «в одном из сел», «одно из сел» (значит, было не одно) и т. п. Так, как-то пойманных разбойников, по словам Нестора, вели мимо одного монастырского села⁴. В одном же из самих монастырских сел поймали разбойников, пощаженных потом Феодосием⁵. В каком-то монастырском селе (видимо, располагавшемся неподалеку от монастыря) у Феодосия имелась скрытная пещерка, куда игумен тайно уходил молиться в дни поста и пребывал в ней до Вербной недели⁶. Из другого (а, может быть, из одного из уже упоминавшихся) *села*

¹ Там же. С. 384.

² Там же. С. 420.

³ Трудно сказать, насколько связывалось в это время обладание селом с понятием «вотчина», родовое гнездо. Не исключено, что варяги способствовали привитию у нас «моды» на *одаль/вотчину*.

⁴ Житие. С. 418.

⁵ Там же. С. 406.

⁶ Там же. С. 418.

пришел монастырский инок, поведавший о бесах, заведшихся в хлеву¹. Следовательно, часть монахов жила по монастырским *селам*. Правда, *села* эти были небольшими, представляя собой, судя по всему, огороженные дворы. Так, некто из связанных разбойников, которых вели в город к судье, проходя мимо одного монастырского села, «покивавъ главою на **село то**, глаголааше якоже “неколи въ едину нощь придохомъ къ **двору тому**, разбой хотяще творити и поимати вся сущая, и видехомъ градъ сущъ высокъ зело, яко не мощи намъ приближатися емь”»².

Здесь *село*=*двор*. Большинство *сел*, видимо, были такими же: огороженная загородная усадьба, в которой проживал кто-то из челяди (возможно, даже сезонно). Хозяева же с основной массой челяди жили на городском дворе. Сельхозугодья в таких селах, по большей части, обрабатывались «наездом». Показательно, что перед смертью Феодосий «повеле събрати всю братию и еже въ *селехъ* или на ину кую потребу шлы и, вся съзъвавъ, начатъ казати тиуны, и приставники и слугы, еже пребывати комуждо въ порученей ему службе...»³. Таким образом, монахи уходили в *села* на определенное время. Но, видимо, не проживали там постоянно. За исключением, может быть, тиунов и приставников, управлявших *селами* и руководивших челядью (здесь – *слугами*). Тот же Феодосий в отрочестве, как уже упоминалось, ходил с рабами работать на село.

В рассматриваемое время горожане были тесно связаны с сельским хозяйством. Прилегающие к городу земли, наиболее удобные для земледелия, были поделены между ними. Впрочем, какие-то свободные земли в середине XI столетия в окрестностях Киева еще можно было отыскать. Так, Феодосий присмотрел недалеко от пещеры свободное место, достаточное для размещения монастыря. В 1062 г. он с братией переселился из пещеры в новопостроенную обитель⁴. Видимо, свободное место окрест еще имелось, поскольку впоследствии Феодосий не только расширил пределы монастыря⁵, но и построил рядом двор с церковью для нищих и больных⁶. Свободные места сохранялись и в 1070-е гг. Однако удобных и обширных, на которых можно было бы разме-

¹ Там же. С. 412.

² Там же. С. 418.

³ Там же. С. 426.

⁴ Там же. С. 379.

⁵ Там же. С. 399. – А может быть, еще при начальном строительстве обители монахи прибрали земли с запасом.

⁶ Житие. С. 406.

стить большой хозяйственный либо церковный комплекс, видимо, уже не было. Показательны события, связанные с поиском братией нового места для монастыря и строительства каменной церкви во имя св. Богородицы. На закладку церкви собралось множество народа, и мнения о том, где построить церковь, разделились. Впрочем, очевидное для всех, наиболее подходящее место поблизости от монастыря имелось – но это было княжеское поле. Видимо, вся эта толпа недвусмысленно «толклась» возле него, и в итоге добилась своего. Проезжавший мимо, «по строю Божию», Святослав, увидев множество народа, не мог не поинтересоваться, «что творять ту». Узнав суть дела, князь, «яко от Бога подвиженъ показа темъ место на своемъ поли», вел там строить церковь. Ярославич не только проявил обязательную для князя догадливость и щедрость, но и первым, после соответствующей молитвы, стал копать землю¹ (вероятно, под фундамент).

Интересная параллель данному сюжету содержится в «Житии Авраамия Смоленского», написанном в первой половине XIII в. и испытавшем на себе влияние Жития Феодосия, в том числе и в рассказе о выборе места для монастыря. Однако в смоленском произведении имеются интересные подробности по истории хозяйства горожан и топографии околорадской местности конца XII – первой половины XIII в. Так, когда епископ Игнатий задумал создать каменную церковь и монастырь, он нашел подходящее ровное место за городом «и скупи ограды овощныя окрестъ его»². Иными словами, наиболее подходящее место оказалось занято горожанами под огороды и епископу пришлось их скупать. Эти огороды, как следует из произведения, являлись собственно не уличанских общин, а горожан (Игнатий *скупи ограды*, что, как представляется, подразумевает отношения со многими субъектами правообладания, а не с одним). Вполне вероятно, что за городом имелись не только огороды, но и хлебные поля горожан. Эти участки, *села* в значении *поля*³, могли обрабатываться как силами самих горожан, так и их челяди. Наиболее состоятельные могли иметь и загородные *села-дворы*.

Как и другие произведения средневековой поры, Житие Феодосия свидетельствует о многих опасностях, подстерегавших тогда человека. Причем не в экстремальных условиях, а в обыч-

¹ Там же. С. 424. – См. также выше, с. 61.

² Житие Авраамия Смоленского // БЛДР. Т. 5. XIII век. СПб., 2000. С. 52.

³ См. выше, с. 79, прим. 2.

ной рутинной повседневности. Много хлопот доставляли разбойники¹. Дабы обезопасить себя и имущество, монахам приходилось ограждать себя от внешнего мира высокой стеной и устанавливать охрану. Несоблюдение этих условий грозило нападением разбойников. Это могла быть достаточно большая банда, способная, по уверению Нестора, перебить всех иноков².

Еще более доступны для грабежа были села. Но и здесь иноки и их челядь не дремали. Нестор с умилением рассказывает, например, как Феодосий пожалел разбойников, схваченных в одном из монастырских сел³. Кроме того, села, как и монастырь, охраняли и внеземные силы. Подобно твердой стене, ограждала монастырские села от разбойников молитва, о чем автор Жития поведал в двух ракурсах: рассказав о творимой Феодосием по ночам оградительной молитве и проиллюстрировав ее действенность бесхитростным рассказом одного разбойника, чьи планы поживиться ночью в одном из монастырских сел разбились о вышеозначенную сакральную защиту⁴. Житие ничего не говорит о том, использовали ли простые граждане магические приемы для ограждения своих усадеб. Но о том, что «расслабляться» никому не приходилось, свидетельствует рассказ о «стрегущих» свои дома, которые (прямо таки в полном соответствии с предписаниями Русской Правды) схватили группу ночных разбойников, связали, и повели в город на суд⁵.

Серьезная опасность подстерегала путников⁶. Так, Феодосий, не знавший дороги в Киев⁷, отправился туда за купеческим караваном, держась от него поодаль, чтобы не попасться на глаза («не являясь имъ») купцам, ехавшим «на возехъ съ бремены тяжькы». С наступлением сумерек купцы становились на ночное становище, а Феодосий устраивался на ночлег самостоятельно, так, чтобы не открыть своего присутствия и не потерять купцов из виду. Но вернемся к опасности: она, кажется, «разлита» повсюду. Опасность подстерегает купцов, заставляя их объединяться в группы. Это обеспечивало им защищенность. Конечно, не абсолютную, но особенно наглядную на фоне незащищенности

¹ Житие. С. 398–400, 406, 418.

² Там же. С. 398–400.

³ Там же. С. 406.

⁴ Там же. С. 418. – См. также выше, с. 81.

⁵ Там же. С. 418. – См. также выше, с. 81.

⁶ Не случайно Иларион ставил в один ряд рабство, плен, заточение, **сухопутный путь** и плавание (Иларион. Молитва // БЛДР. Т. 1. С. 56).

⁷ «Не ведый же пути...» (Житие. С. 362).

Феодосия, охраняемого только Богом¹. Феодосию, видимо, следовало опасаться не только разбойников, для которых одинокий путник представлял легкую добычу, но и самих купцов. Молодой, физически крепкий мужчина, путешествующий один, вдали от дома являлся соблазнительной добычей, которая неплохо оплачивалась на невольничьем рынке. Свидетелей преступления на пустынных трактах, как правило, не бывает. Проданный даже в соседнюю землю человек вряд ли когда сыщется родными. У купцов же было гораздо больше вариантов распорядиться живым товаром. А замечать следы они умели. Это у них «профессиональное качество». Не потому ли Феодосий не попадался на глаза купцам, боясь, в то же время, потерять их из виду... Блаженный то, как мы помним, не знал дороги в Киев.

Интересны и другие штрихи к портрету эпохи. Путешествие Феодосия из Курска в Киев длилось три недели² (к вопросу о скорости движения купеческих караванов). Интенсивность движения на дорогах, даже ведущих в столицу, была крайне низкой. Поэтому спутников было найти нелегко, а когда они находились, то воспринимались как посланные Господом³. Впрочем, тогда все воспринималось «по приключаяю Божию».

Но главная угроза, конечно же, исходила от врага рода человеческого. Она подстерегала всех и повсюду. Даже монастырь не всегда служил здесь надежным убежищем. Через его высокие заборы, через суровые уставы, посты и молитвы проникали извечные спутники человека – пороки: любодеяние, воровство, клевета, пустословие, ссоры, пьянство, обжорство, братоненавидение (с которыми приходилось бороться Феодосию)⁴. Линия открытых боевых действий буквально проходила по монашеским кельям, в которых бесы пытались искусить остававшихся наедине иноков⁵. Сказанное – не в укор монахам. Не удивительно, что пороки проникали в их среду: они ведь пришли из мира, да и не могли полностью порвать с миром. Удивительно, что многие справлялись с этими пороками, противостояли «бесовским наваждениям».

Не забыты в Житии и евреи, к которым якобы тайно по ночам уходил Феодосий и жарко спорил с ними о Христе, «коря же и досажая темъ, и яко отметьники и незаконьники техъ нари-

¹ Там же. С. 362–364.

² Там же. С. 362–364.

³ «Не ведый же пути, молящееся богу, дабы обрелъ съпутъники... И се по приключаяю Божию беша идущее путьмъ темъ купъци...» (Там же. С. 362).

⁴ Там же. С. 382–384 и др.

⁵ Там же. С. 380–382, 392–394 и др.

чая». Если верить Нестору, Феодосий ожидал, что после такой проповеди примет от иудеев смерть¹. Однако обошлось. Трудно сказать, насколько опасны были такие проповеди, да еще совершаемые тайно. Вполне возможно, что кто-нибудь «попроще» Феодосия мог поплатиться за них жизнью. Но насколько искренни были ожидания мученической смерти Феодосием? Думается, Нестор здесь явно стущает краски, вводя в Житие важный агиографический элемент – миссионерскую деятельность (диспут с иноверцами), связанную (связанный) с риском для жизни. Поскольку Феодосий за пределы Руси не отлучался (собственно, основная деятельность преподобного прошла в Киеве и его окрестностях), не доносил слово Господне до диких языческих народов, не сталкивался в жарких схватках с «латинянами» и т. п., Нестор нашел ему искомое опасное проповедническое поприще прямо в Киеве. Возможно, какие-то прения с иудеями и имели место. Но вряд ли бы кто из них рискнул поднять руку на Феодосия: это могло закончиться печально для всей иудейской общины Киева. И ее представители не могли не понимать этого.

* * *

Показательно, что большинство упоминаемых в Житии социальных терминов имеют книжное происхождение. Исключение – *князья, отроки, купцы*. Правда, отдельные *книжные понятия* накладывались на реальные, порождаемые жизнью социальные персонажи (*сироты, вдовицы, убогие...*), другие, постепенно становились социальной реальностью Древней Руси. Речь идет не только о терминах, обозначавших разные категории духовенства, но и, например, о понятии *бояре*, которое впоследствии не только будет обозначать конкретную социальную группу, но и станет нарицательным в речевом обиходе.

¹ Там же. С. 418.

Очерк 4. ЧТЕНИЕ О ЖИТИИ И О ПОГУБЛЕНИИ БЛАЖЕННЫХ СТРАСТОТЕРПЦЕВ БОРИСА И ГЛЕБА

Анализ произведений Борисо-Глебского цикла целесообразно начать с «Чтения о житии и погублении блаженую страстотерпцу Бориса и Глеба» (далее – Чтение), принадлежащего перу Нестора. Вопрос о времени возникновения произведений цикла, их источниках и взаимоотношении далек от окончательного решения¹. Вероятно, Чтение было написано в 80-е гг. XI в.² Распространено мнение, что оно уступает по литературным достоинствам «Сказанию о Борисе и Глебе» (далее – Сказание)³. Однако для настоящего исследования важны не литературное достоинство обоих произведений, и даже не историческая достоверность описываемых в них событий, а нормативные модели, позволяющие реконструировать представления авторов Чтения и Сказания о стране, власти и социуме.

В Чтении, применительно к Руси, в основном используется понятие *страна*: *Руская страна*⁴, *вся страна*⁵, *сея страна*¹, *его*

¹ Новейшее исследование на эту тему см.: *Михеев С.М.* «Святополкъ съде в Киевъ по отци»: Усобица 1015–1019 годов в древнерусских и скандинавских источниках. М., 2009.

² См.: *Милотенко Н.И.* Святые князья-мученики Борис и Глеб / исслед. и подг. текстов Н.И. Милотенко. СПб., 2006. С. 250. – Историографию изучения и издания списков Чтения см.: *Бугославский С.А.* Текстология Древней Руси. Т. 2. Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе / сост. Ю.А. Артамонов. М., 2007. С. 63–72. – Источники Чтения см.: *Бугославский С.А.* Указ. соч. С. 261–303; *Милотенко Н.И.* Указ. соч. С. 256–269.

³ См.: *Дмитриева Л.А.* Сказание о Борисе и Глебе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI – первая половина XIV в.) / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1987. С. 398; *Она же.* Сказание о Борисе и Глебе. Комментарии // БЛДР. Т. 1. XI–XII века. СПб., 2000. С. 528–529.

⁴ «...Оста же **страна** Руская въ первей прелъсти идольскыи...» (Чтение о житии и погублении блаженую страстотерпцу Бориса и Глеба (далее – Чтение) // *Милотенко Н.И.* Указ. соч. С. 358).

⁵ «Нача мыслити на праведнаго, хотяше бо оканьныи всю **страну** погубити и владети единъ» (*Там же.* С. 364).

(князя Владимира. – В.П.) *страна*². Русь, как страна, состоит из множества *стран*³. Наряду с ними имеются *иные* и *чужие страны*⁴. По одному разу в качестве синонима понятия *Русская страна* используется *вся Руская земля* и *земля сея*⁵. О том, что *Руская страна* единое целое, свидетельствует и география чудес святых Бориса и Глеба⁶. Княжеские владения обычно называются *областями*⁷, однако могут использоваться и понятия *земля* и *страна*. Текст не позволяет точно определить, считал ли возможным автор использовать понятия *земля* и *страна* только для обозначения владений великого князя киевского или допускал такую возможность и в отношении подручных ему князей. Так, применительно к владениям князя Владимира Святославича ни разу не используется *область*, но только *земля* и *страна*⁸. В то же время в других случаях понятия *земля*, *страна* и *область* могли

¹ Борису и Глебу «бо дасться от Бога благодать целбная въ **стране сеи**» (Там же. С. 394).

² Когда Владимир болел, «въ **страну его** приидоша ратнии» (Там же. С. 366).

³ «Святый Глебъ», узнав о коварных замыслах Святополка, решил бежать «на **полунощныя страны**, сущю иному тамо брату святую» (Там же. С. 366); «...Уведевъ оканьныи тои, яко на **полунощныя страны** бежалъ есть святый Глебъ...» (Там же. С. 372); Святополк «и на прочюю братью въздвизаше гонения, хотя и вся изгубити и самъ **единъ владети** всеми **странами**» (Там же. С. 376).

⁴ «Уне ми есть сде умерети, неже во **иной стране**» (Там же. С. 370); «...Приходяще изъ **иной страны** варязи» (Там же. С. 378); «Избежавше же ему въ **страны чюжи...**» (Там же. С. 376).

⁵ «Бысть... князь въ тыи годы, володыи всею **землею Рускою**» (Там же. С. 360); «...Богъ... не попусти оканьному тако сътворити, нъ потреби от **земля сея**» (Там же. С. 376).

⁶ «Симъ же образомъ многы, сущая въ железахъ и въ погребехъ, избависта, **не токмо въ граде томъ единомъ**, но и на **всихъ местехъ**» (Там же. С. 386–388). То есть, в других местах *страны Руской* поскольку «Борису и Глебу... бо дасться от Бога благодать целбная въ **стране сеи**» (Там же. С. 394).

⁷ «Пусти же **благочестивыи** князь сыны своя кождо на свою **область**, яко же далъ имъ самъ» (Там же. С. 362); «Таче посла и потомъ отецъ и на **область Владимиръ**, иже ему дасть... Блаженныи же Борисъ многа показа милосердие во **области** своеи...» (Там же. С. 364); «Христолюбивыи же Ярославъ... растроивъ сыны своя **кождо ихъ на свою область**»; «Беша же вернии **князи из области своихъ** и инии мнози пришли изъ **области своихъ**, ...детескъ суще...» (Там же. С. 388). Область, как следует из текста, дается великим князем, который таким образом делится властью, а не страной.

⁸ «Бысть... князь... володыи **всею землею Рускою**» (Там же. С. 360); Когда Владимир болел, «въ **страну его** приидоша ратнии» (Там же. С. 366).

выступать в качестве синонимов: «...Немилосердый ть (Святополк. – В.П.)... и на прочую братью въздвизаше гонения, хотя и вся изгубити и самъ единъ владети всеми **странами**. Нъ Богъ... не попусти оканьному тако сътворити, нъ потреби от **земля** сея. Крамоле бывшей от людей и изгнану ему сущю не токмо из **града**, нъ из **области всея**. Избежавше же ему въ **страны чюжи** и тамо животь свои сконча и разверже»¹. Здесь, как представляется, *земля сея* (т. е., вся *Руская земля?* – В.П.) = *все страны* = *область всея*. Впрочем, под *областью всея* могли подразумеваться владения собственно Святополка, поскольку в *полунощных странах* (т. е. в своей области) правил Ярослав². (Не будем забывать, что оставались в живых и другие сыновья и внуки Владимира³, о которых не упоминается в Чтении, но о которых автор не мог не знать. Поэтому, фактически, *все страны* = *все области*.) Исходя из вышесказанного можно предположить, что в представлении автора Чтения *Руская земля/страна* состояла из отдельных *стран/земель* (историко-географических образований) и *областей* (княжеских владений). При этом два последних понятия могли совпадать⁴ и, скорее всего, совпадали. Анализ Жития Феодосия⁵, другого произведения Нестора, не противоречит данному предположению, но и не может подтвердить его намерное.

Для автора Чтения любовь к родной стране естественна. Поэтому Борис под пером Нестора готов умереть, но не намерен ни противиться старшему брату, ни бежать из своей страны: «Благословенъ Богъ! Не отыду, ни отбежю от места сего, ни паки супротивлюся брату своему, старейшому сущю; но яко Богу годѣ, тако будеть. **Уне ми естъ сѣде умерети, неже во инои стране**»⁶. Таким образом, уважение к старшему брату, родовым принципам у Бориса сочетается с глубокой привязанностью к родной стране. Такая привязанность, видимо, была естественной и для большинства древнерусских людей. Не случайно тяжесть

¹ Там же. С. 376.

² «Святыи Глебъ» пытался бежать «на **полунощныя страны**, сущю иному тамо брату (речь о Ярославе. – В.П.) святую» (Там же. С. 366).

³ Напр.: Судислав Псковский, Мстислав Тмутараканский, сыновья Изяслава Полоцкого.

⁴ «Таче посла и (Бориса. – В.П.) потомъ отецъ и на **область Владимерь....**» (Чтение. С. 364). Здесь область Владимирская соответствует Владимирской земле.

⁵ См. выше, очерк 3, с. 54–56.

⁶ Чтение. С. 370.

наказания, посланного Господом на Окаянного, в Чтении усиливается тем, что его «Богъ... потреби от земли сея», что он был изгнан в чужие страны, где умер, приняв там *смерть люту*. Не потому ли *смерть люта*, что она случилась в чужой стране? Для автора нет ничего горше, нет страшнее наказания, чем быть изгнанным из родной страны и умереть на чужбине. И судьба Святополка должна была самым действенным способом подействовать на сознание читателя, убедить его в том, что «бываетъ бо смерть грешнику люта».

О высоком чувстве русского патриотизма автора Чтения свидетельствует и сравнение *сынов Израилевых* с *сынами рускими*¹.

Присутствует в Чтении и идея особой роли города. Помимо неопределенных *городов*, здесь фигурируют *Киев* и *Вышгород*. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что смерть Владимира не вела к автоматическому признанию великим князем старшего сына, в данном случае – Святополка. Для этого ему, прежде всего, нужно было прибыть в Киев раньше других возможных претендентов и сесть на *отне* столе: «...Святополкъ и акы радуся отне смерти, вседе на коня и скоро доиде Кыева града. И седе на столе отца своего, изволи волю желание сердца своего»². Как тут не вспомнить ситуацию, описанную в Киево-Печерском патерике: «Посылает же Никита (Никита Затворник. – В.П.) ко Изяславу, яко: “Днесъ убьен бысть Глеб Святославич в Заволочьи, скоро послѣ сына своего Святополка на стол Новугороду”»³. И здесь главным было первым явиться в город и сесть на освобожденный стол. Вероятно, перед нами явление, уходящее в глубокую языческую древность, связанное с представлениями о некой сакральной сущности **первого**: первопоселенца, первого, встретившегося в начале дня и, особенно, в начале года⁴ и т. п. Роль первого встретившегося (явившегося, завладевшего) отразилась в гаданиях, в сказках, преданиях. Случай с занятием княжеских столов – явление близкого порядка: первый представитель княжеского рода, явившийся в город по-

¹ Пророк Давид погубил иноплеменика, избавив от поругания «*сыновъ Израилевъ*», а святой Глеб (Давид), вышел против дьявола, погубил его и тем спас от поругания «*сыновъ русскихъ*» (Там же. С. 364).

² Там же. С. 366.

³ Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик: Волоколамский патерик / отв. ред. А.С. Демин; изд. подг. Л.А. Ольшевская и С.Н. Травников. М., 1999. С. 37.

⁴ Особенно значимой роль *первого* была на стыке временных потоков: смена суток, смена года, грань веков и тысячелетий и т. п.

сле смерти правившего там князя, мог восприниматься как посланный Богом (богами), как носитель особого счастья/удачи. Данное явление хорошо накладывается на «темпоральную» теорию А.Я. Гуревича, согласно которой «в момент смерти правителя наступал временной hiatus, своего рода “дырка во времени”», предельно опасная для его подданных¹. Следовательно, в этот самый опасный момент появление нового правителя воспринималось как благо, направленное на ликвидацию возникшей брешы во времени, на ликвидацию хаоса и восстановление порядка².

Таким образом, *город* – средоточие власти. Для того чтобы вокняжиться, нужно было войти в город и сесть на княжом столе. Власть сосредоточена в городе даже тогда, когда там нет князя. Так, когда охотники нашли в пустынном месте тело Глеба, они сообщили «старейшине граду», который «посла известити христоролюбцю Ярославу...»³.

Несмотря на то, что Киев – *стольный град*⁴, основное внимание Нестор уделяет Вышгороду, в котором лежат тела святых братьев и где «чюдеса многа показа Богъ угоднику ради свою»⁵. Вышгород не просто «нарочитый град»⁶ – это святой град, выше всех славою вознесенный, поскольку имеет заступников себе и целителей всем приходящим в лице свв. Бориса и Глеба⁷.

О важности и всеобъемлющем значении города как основной формы организации русского общества свидетельствует, возможно, следующий пассаж: «Ратьныи же, яко же услышаша блаженана Бориса, идуща с вои, бежаша, не дерзнуша стати блаженому. Таче дошедь, блаженныи, **умиривь грады вся**, възвраща-

¹ Гуревич А.Я. «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя // Одиссей. Человек в истории. 2003 / гл. ред. А.Я. Гуревич. М., 2003. С. 221–241; Он же. Конец света или карнавал? Ответ М.А. Бойцову // Там же. С. 250–255.

² Ср.: Мономах, после смерти Святополка; Юрьевичи и Ростиславичи – после гибели Андрея Боголюбского.

³ Чтение. С. 376.

⁴ «...Святополкъ... скоро доиде Кыева града. И седе на столе отца своего...» (Там же. С. 366); «Честное же тело его (Бориса. – В.П.) ...несоша въ градъ... Вышегородъ, еже есть от Кыева, **града столнаго...**» (Там же. С. 372); Изяслав, «подадь же... от имениа доволное на възграждение церкви, и тако отыде в **стольный градъ**» (Там же. С. 388).

⁵ Там же. С. 376.

⁶ Там же.

⁷ См. ниже.

тиса вспять»¹. О каких *градах* речь? Ведь у печенегов не было городов, да и до боевого соприкосновения с ними дело так и не дошло. Скорее всего, *умиривъ грады* *вся* здесь литературный топос, который, (подобно *въшедъ въ градъ*, и *седе въ* (к.-л. городе) применялся для маркирования победы того или иного князя. В данном случае – победы Бориса над печенегами, который их усмирил одним своим появлением.

Таким образом, *умирить город* = *усмирить противника*, тогда как *сестъ в городе* = *захватить власть* не только в нем, но и в земле и волости.

Отношение автора Чтения к князьям и представление о характере их власти реконструируется как по эпитетам, применяемым к ним, так и по представленным нормативным моделям поведения. В описании крещения Руси и характеристике князя Владимира прослеживаются параллели со «Словом» Илариона². Как и в Словес³, в Чтении Господь не оставил своим вниманием Русь, пребывающую в язычестве⁴, также⁵ на Владимира сошло с небес озарение⁶, также⁷ князь крестился сам и велел креститься остальным⁸. Как и для Илариона⁹, для Нестора Владимир – второй Константин Великий¹⁰. Подобно Илариону, автор Чтения высоко оценивает не только Владимира-христианина, но и Владимира-язычника. Даже пребывая в язычестве («елинъ же верою»), Владимир «бе же мужъ правдивъ и милостивъ к нищимъ

¹ Чтение. С. 366.

² На концептуальную близость Слова и Чтения давно обратили внимание исследователи (см., напр.: Воронин Н.Н. «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 13–14).

³ Слово о законе и благодати митрополита Илариона (далее – Слово) // БЛДР. Т. 1. XI–XII века. СПб., 2000. С. 26, 38–40 («Вера бо благодетнаа по всеи земли простресея и до нашего языка рускааго доиде». – Там же. С. 38).

⁴ Чтение. С. 358–360.

⁵ «...Приде на нь посещение Вышняго, призре на нь всемилостивое око благааго Бога, и въсяа разумъ въ сердци его...» (Слово. С. 44); «Поистине бысть на тебе блаженство Господа Иуса...» (Там же. С. 46) и др.

⁶ «Бысть бо, рече, князь въ тыи годы, володыи всею землею Рускою, именемъ Владимиръ. ... Сему Богъ спону некаку наведе створи быти ему христьяну, яко же древле Плакиде» (Чтение. С. 360).

⁷ «... Заповедавъ по всеи земли и креститися...» (Слово. С. 44).

⁸ «Таче потомъ всемъ заповеда вельможамъ своимъ и всемъ людемъ, да ся кръстятъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Чтение. С. 360).

⁹ «Подобниче великааго Коньстантина...» (Слово. С. 48–50).

¹⁰ «Се вторыи Костянтин в Руси явися» (Чтение. С. 360).

и к сиротамъ и ко вдовицамъ»¹. После акта святого крещения князь Владимир (помимо милостивости к нищим) наделяется таким эпитетом как *благочестивый*².

Борис, согласно Чтению, – *святой*³, *блаженный*⁴, *милосердный*, *кроткий*, *смиранный*⁵, *праведный*⁶, *незлобивый*⁷. Подобно отцу, Борис был *милостив* и творил милостыню. Не случайно отец любил его, видя на нем благодать Божию⁸. Только к Борису применяется такое элитное качество, как *мудрость*, усиленное

¹ Евстафий Плакида, которому в свое время было Божие видение стать христианином и с которым сравнивается Владимир, характеризуется Нестором, со ссылкой на житие Евстафия, как «мужъ праведенъ и милостивъ» (Там же. С. 360).

² «Пусти же **благочестивый** князь сыны своя кождо на свою область...» (Там же. С. 362); «**Благочестивый** же князь, видя блаженного Бориса преспеваща верстою, въсхоте брак створити ему»; «Уведевъ убо то, **благочестивый** отецъ ихъ...» (Там же. С. 364); «...Нача болети **благочестивый** отецъ има (...) Умре отецъ его **благочестивый** князь Владимиръ...» (Там же. С. 366).

³ «Таче быша сынове мнози у Владимира, в них же беста **святая** сия...» (Там же. С. 362); «Оканьный же поваръ не поревноваше оному, иже бе палъ на **святыхъ** Борисе...» (Там же. С. 374); «Се же написахъ азъ грешный о житии и погублении **святую** блаженую стратотерплю Бориса и Глеба» (Там же. С. 378).

⁴ «Бе же Глебъ велми детескъ, а **блаженный** Борисъ въ разуме сы...»; «Сиче видяще **блаженная** отца тако творяща, боле утверждастася на милостыню» (Там же. С. 362); «Благочестивый же князь, видя **блаженного** Бориса преспеваща верстою, въсхоте брак створити ему. А **блаженный** же... створи волю отцю. Се же **блаженный** створи не похоти ради телесныхъ... **Блаженный** же Борисъ многа показа милосердие во области своеи... Бе бо **блаженный** кротокъ и смиренъ». «Уведевъ убо то, благочестивый отецъ ихъ, пославъ, приведе к себе **блаженного** Бориса...»; Святополк «же болми разгневался на **блаженного**...» (Там же. С. 364) и др.

⁵ «Блаженный же Борисъ многа показа **милосердие** во области своеи, не точю же к убогимъ, нъ и къ всимъ людемъ, яко же всимъ чюдитися **милосердию** его и **кротости**. ... Бе бо блаженный **кротокъ** и **смиренъ**» (Там же. С. 364).

⁶ Святополк «нача мыслити на **праведнаго**...»; «Уведевъ убо то, благочестивый отецъ ихъ... приведе к себе блаженного Бориса, блюдыи, да некако пролиетъ кровь **праведнаго**» (Там же. С. 364).

⁷ «Идяше же... яко овцыя **незлобиво**, не помышляше никоего же зла на брата своего» (Там же. С. 368).

⁸ Борис «многу же милостыню творя нищимъ и вдовицамъ и сиротамъ. Бе бо и отецъ его тако милостивъ, яко же и на возехъ возити брашно по граду, и овощъ, и медъ, и вино, и спроста рещи, все, еже на потребу болящимъ и нищимъ, и проповеднику глаголющу с прошениемъ: “Егда кто болить кто где?” Сиче видяще блаженная отца тако творяща, боле утверждастася на милостыню. **Любляше же я отецъ**, видя на ею **благодать Божию**» (Там же. С. 362).

альным статусом и владетельным значением князя, поскольку *христолюбивыми* могут быть и простые люди¹.

Антиподом им представлен Святополк – *окаянный*², *законопреступный*³, *немилосердный* и *льстивый*⁴, *грешник*, *окаянный сын*⁵. Интересна в связи с этим сравнительная персонификация главных действующих лиц, которая о многом должна была говорить сведущему читателю: Владимир сравнивается (помимо упоминавшихся уже Константином Великим и Евстафием Плакидой) с Авраамом, Исааком, Яковом⁶; Борис с Иосифом, а Глеб – с Вениамином и Давидом⁷; Святополк называется вторым Каином⁸, уподобляется Юлиану Отступнику⁹.

Как видим, Нестор не применяет к князьям эпитеты, характеризующие «элитные качества»: перечисленные качества – общехристианские, но не социальные, хотя некоторые из них (например, *милосердие* и *нищелюбие*), реализованные в княжой политике, могли наполняться социальным содержанием. Исключение, пожалуй, составляет упоминавшееся выше «детескъ

сти вся си **христолюбно** Ярославу» (*Там же*. С. 386); «**Христолюбивыи** же Ярославъ княжи в та лета многа...» (*Там же*. С. 388).

¹ «...Колми паче Богу лепо явити **христолюбивым людемъ** телу угоднику Своею» (*Там же*. С. 380).

² Святополк «нача мыслити на праведнаго, хотяше бо **оканьныи** всю страну погубити и владети единъ» (*Там же*. С. 364); «...**Оканьныи сынъ** Святополкъ и акы радуяся отне смерти, вседе на коня и скоро доиде Кыева града» (*Там же*. С. 366); «...**Оканьныи**, си ли слышалъ, что рече богъ Каину о убистве брата своего?... Ты же не токмо, **оканьный**, гневаешися на брата своего, но и посылаеши на нь... **Оканьный** печаловашеся, слышавъ брата грядуща к себе...» (*Там же*. С. 368); «И о томъ уведевъ **оканьныи** тои, яко на полунощныя страны бежалъ есть святыи Глебъ...» (*Там же*. С. 372) и др.

³ «...Святыи Глебъ... тако отбеже от **законопреступнаго** брата» (*Там же*. С. 366).

⁴ «Бе же **немилосердыи** ть послал с **лестию** к блаженному... Видите ли, братие, **немилосердие** оканьного? Видите ли втораго **немилосердие** Каина являшася? ... **Ооканьныи**, си ли слышалъ, что рече богъ Каину о убистве брата своего?» (*Там же*. С. 368); «...Бе бо **немилосердыи** ть послалъ на блаженаго, да и погубять» (*Там же*. С. 370); «О **немилосердие** оканьнаго!» (*Там же*. С. 372); «Си слышавъ, **немилосердыи** ть не сжалиси о томъ», а решил всех братьев погубить (*Там же*. С. 376).

⁵ «Бываеъ бо смерть **грешнику** люта...» (*Там же*. С. 376); «...**Оканьныи сынъ** Святополкъ и акы радуяся отне смерти...» (*Там же*. С. 366).

⁶ *Там же*. С. 364, 368.

⁷ *Там же*. С. 364.

⁸ «Видите ли втораго немилосердие **Каина** являшася?» (*Там же*. С. 366).

⁹ «Бываеъ бо смерть грешнику люта, мнози бо глаголють в мраце его видевше суща тако, яко же и **Ульяния** законопреступнаго» (*Там же*. С. 376).

теломъ, а умомъ старъ» применительно к Борису. Однако в общем контексте оно может восприниматься как качество человека, который встал на путь духовного подвига и укрепляется в этом чтением соответствующей литературы. Тем более, что данный текст близок к соответствующему тексту Жития св. Вацлава.

Житие св. Вацлава

«А Бог оказал княжичу Вацлаву большую милость. И так начал понимать латинские книги, как хороший епископ или ксендз... Однако, не только в книгах разбирался. Преисполненный веры, он всем бедным (chŷdym) благоденствие оказывал, нуждающихся (puzné) насыщал, поступая в соответствии с учением Евангелия: больных (nemospné) содержал, вдов не давал обижать, всех людей, бедных (chudé) и богатых, миловал, все костелы золотом украсил»¹.

Чтение о святых мучениках Борисе и Глебе

Борис «исполнь благодати Божия, взимаше бо книги и чтяше, бяше бо и грамоте научень. Чтяше же жития и мучения святыхъ» и молился Господу, дабы уподобил его ходить по стопам святых. «Бяше бо... детескъ теломъ, а умомъ старъ, многу же милостыню творя нищимъ и вдовицамъ и сиротамъ. Бе бо и отецъ его тако милостивъ, яко же и на возехъ возити брашно по граду, и овощъ, и медъ, и вино...»².

Возможно, здесь *разум (мудрость)* – качества, необходимые для понимания священных книг. Однако в русском варианте более выражен княжеский аспект деятельности, что видно из продолжения сюжета («Бе бо и отецъ его тако милостивъ...» и далее). Пред нами еще одно свидетельство в пользу того, что в древнерусских источниках качества князя и князя-святого, порой, практически неразделимы.

В Чтении отсутствуют эпитеты, характеризующие характер и пределы княжеской власти. Некоторую информацию об этом можно почерпнуть из анализа сюжетной канвы текста. Так, указывается, что князь Владимир, «володыи всею землею Рускою»³. О характере этого «владения» Русью можно составить смутные представления, опираясь на известия о раздаче князем областей своим сыновьям и о крещении Руси. В последнем случае Влади-

¹ První slovanská legenda o sv. Václavu (Vostokovova redakce) // Staroslověnské legendy českého původu. Nejstarší kapitoly z dějin česko-ruských kulturních vztahů. Praha, 1976. S. 69.

² Чтение. С. 362.

³ Там же. С. 360.

мир предстает как достаточно самовластный правитель, который повелел всем креститься¹ и которого никто ни из вельмож, ни из людей не ослушался. Правда, Нестор тут же нарушает такую самовластную идиллию князя крестителя: «Слышите чудо, исполнь благодати, как вчера заповедаея всемъ требу приносити идоламъ, а днесъ повелеваетъ хръститися... Нъ и се чюдней: заповеди бо ишедши... всемъ грядущимъ крыщению, ни поне единому супротивящюся, но акы издавна научены, тако течаху, радующеся, къ крещению»². Из этого следует (равно как из сравнений Владимира с Константином Великим и Евстафием Плакидой), что Нестор здесь пытался отметить не пределы власти князя, а неограниченные пределы милости Господа, сжалившегося над своим творением и не позволившего Руси погибнуть в обольщении идольском³. Этой то милостью Господней предопределены и княжеское распоряжение всем креститься, и его единодушное исполнение подданными. Таким образом, остается описание раздачи областей. Но и здесь в большей степени отражена власть отца над сыновьями, чем характер княжой власти. Собственно говоря, и в проповедуемой Нестором идее подчинения младших братьев старшим лежит та же идея, восходящая к кровнородственным принципам, о приоритете старших в родовой лестнице над младшими.

Правда, в Чтении митрополит называет Ярослава Мудрого *царем*⁴, упоминается и *закон царский*⁵, ради которого Борис вынужден был смириться перед отцовской волей. Вряд ли за этими терминами стояли какие-то политические реалии: Нестор, скорее всего, отдает дань высокопарному слогу, вписывая деяния русских князей в контекст деяний библейских правителей⁶.

В Чтении указывается на такие способы занятия княжеского стола, как посажение отцом сыновей, старшинство, захват силой. Именно последний вариант предлагают отцовские воины Бори-

¹ «Таче потомъ всемъ заповеда вельможамъ своимъ и всемъ людемъ, да ся кръстятъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (*Там же*. С. 360).

² *Там же*. С. 360–362.

³ «Нъ егда самъ Владыка Господь нашъ Иисусъ Христосъ благостию Своею призи на свою тварь, не дасть бо имъ погибнути въ прелести идолстей... милосердоваша о Своемъ создании...» и т. п. (*Там же*. С. 358–360).

⁴ «Лепо ли бы намъ, благоверныи **царю**, церковь во имя ею възградити и уставити день, во нь же празновати има» (*Там же*. С. 384).

⁵ «Се же блаженныи створи не похоти ради телесныя... но **закона** ради **царьскаго** и послушания ради отца» (*Там же*. С. 364).

⁶ Для сравнения: «И сего ради братья вельми гневахуся на нею, бе бо яко Осифъ хоцетъ надъ ними **царствовать**, яко же и бысть» (*Там же*. С. 364).

су, но князь его отвергает, отказываясь воспротивиться старейшему брату¹. Кажется, для Нестора этот путь силового занятия княжого стола неприемлем, что следует из всего контекста произведения восхваляющего подвиг младших князей, отказавшихся воспротивиться брату старейшему. Однако, если в Сказании и Повести временных лет (далее – ПВЛ) этот сюжет не противоречит главной идеологической канве произведения и всего цикла (Борис имел реальную возможность взять власть, но отказался, не желая поднять руку на брата, тем более старейшего²), то в Чтении ситуация иная. Создается впечатление, что Борис не был уверен в своих силах и не стал сопротивляться, тем самым обрекая себя на смерть, дабы спасти воинов от гнева Святополка и неминуемой гибели: «Си слышавъ блаженни, по истине милосердди, пекыися о нихъ, акы братьи своеи, глагола имъ: “Ни, братие моя, ни, отци, не тако прогневайте господа моего брата, еда како на вы крамолу въздвигнуть. Нъ уне есть мне одному умрети, нежели толику душъ. Ни паки смею противитися старейшому брату, еда како суда Божия не убежю. И молю вы ся, братия моя и отци, вы идете в домы своя, азъ же, шедъ, паду на ногу брату своему, егда како умилосердится на мя, аще бо мя увидить, не имать убити мене...” И целова вся, и тако отпусти я»³. Что здесь? Намек на то, что у Бориса была недостаточная сила, дабы противиться брату? Или на то, что Борис боялся гнева Божия («Ни паки смею противитися старейшому брату, еда како суда Божия не убежю»). А может быть, перед нами своеобразный топос, содержащий мотив пожертвования ради *братьев*, за *други своя*? По мнению Н.И. Милютенко, «для Нестора чрезвычайно важно, что Борис и Глеб спасают свои дружины ценой собственной жизни». В другом месте она пишет: «Святой приводит толь-

¹ «Таче отвещаша сущии с нимъ вои, иже беша ходиле на ратныя, бе об их акы до 8 тысящъ вси же во оружии, глаголаша ему: “Мы, о владыко, предании есмы благимъ отцемъ твоимъ в руце твои. Идемъ или съ тобою, или едины, и тако того нужно ижденемъ из града, а тебе же въведемъ, яко же преда насъ тебе благи отецъ твои”» (Там же. С. 370).

² «Онъ же имъ отъвещаша: “Не буди ми възяти руки на брата своего и еще же и на старейша мене, его же быхъ имель, акы отьца”» (Сказание о Борисе и Глебе (далее – Сказание) // БЛДР. Т. 1. С. 334); «Онъ же рече: “Не буди мне възяти руки на брата своего старейшаго. Аще и отецъ ми оумре, то съ ми буди въ отца место”» (ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 132; ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. Стб. 118).

³ Там же. С. 370.

ко два довода: если начнется война, его люди могут погибнуть... На второе место он ставит долг перед старшим братом...»¹.

Думается, в данном случае было бы неосторожно упрощать ситуацию и расставлять приоритеты по принципу первой-второй. Нестору с политической и религиозной точки зрения важно было подчеркнуть то, что Борис не воспротивился старшему брату и тем самым создал (неважно реальный или воображенный) прецедент. Прецедент, прямо коррелирующий с «рядом Ярослава» и канонизацией Бориса и Глеба, которая, в свою очередь, легитимировала этот «ряд». В то же время необходимо было обоснование самой канонизации, наличие факта святости. И Нестор создал таковой, представив Бориса и Глеба спасителями дружины/воев, которым угрожала смертельная опасность со стороны Святополка. Они тем самым, подражая Иисусу Христу, положили «душу Свою за люди Своя». В пользу такой трактовки свидетельствует не только весь контекст произведения, но и заключительный панегирик в честь святых, в котором в концентрированном виде отражен их подвиг: «Видите ли, братие, коль высоко покорение, еже стяжаста святая къ старшему брату. Си аще быста супротивилася ему, едва быста такому дару чудесному сподоблена от Бога. Мнози бо суть ныне детескы князи, не покоряющиеся старейшимъ и супротивящиеся имъ, и убиваемы суть, ти не суть такой благодети сподоблени, яко же святая сия. Яко что бы святую сею чюдней, еже в такой чти и в такой славе? Ти тако покорение имуща, яко же и на смерть предастася. Мы же ни мало имамъ покорения къ старейшинамъ, нъ овогда прекыи глаголемъ имъ, овъгда же укаряемъ я, многажды же супротивимся имъ. Нъ послушайте глаголемыхъ иже о святою. Егда же беста святая сия яко и онъ, егда не того же ли отца быста сына или во ине места? Того ради не супротивистася ему... Егда придоша послании на погубление ею, что отвещаста сущимъ с нима? Егда хотяста супротивитися имъ? Нъ токмо молястася, да не противятся имъ, нъ и въ дома своя повелеста имъ ити. Уняста бо сама за все умерети, подражающа самого Владыку Господа нашего Исуса Христа, Иже “положи душу Свою за люди Своя”»². Здесь, как видим, приоритеты, по возрастающей, расставлены следующим образом: покорность старшим; отказ от сопротивления кровному брату; смерть «за люди своя», повторяющая подвиг Иисуса Христа. При этом Нестор акцентирует внимание на

¹ Милютенко Н.И. Указ. соч. С. 270–271.

² Чтение. С. 396.

том, что младшим князьям сопротивляться старшим не только не должно, но и бесполезно, поскольку это неуместно Господу. Данное обстоятельство и придает всей конструкции противоречивый характер. Автор Сказания (как и ПВЛ) поставит другие акценты: Борис имел возможность занять престол, но не пошел против старшего брата, отказавшись от славы земного мира в пользу славы мира небесного.

Таким образом, путь силового захвата неприемлем для Господа и, следовательно, для самого Нестора. О **распределении** отцом областей между сыновьями Нестор говорит как о вполне естественном явлении¹. В то же время важное внимание уделяет обоснованию **принципа старшинства**: ведь основной лейтмотив подвига св. Бориса – непротивление брату старейшему, признание его власти², несмотря на то что он знает о зловещих планах этого старейшего, а войско готово постоять за него. Показательно, что Святополк осуждается не за то, что занял киевский стол: автор, напротив, подчеркивает, что он «седе на столе отца своего», «седша на столе отчи»³. «Оканьный сынъ» осуждается за то, что радовался смерти отца⁴, что хотел сгубить всех братьев, желая единоличной власти⁵.

Какой же способ из этих двух (отцовское завещание или принцип старшинства), с точки зрения автора Чтения, является более легитимным? Думается, все же, первый. Не случайно

¹ «Таче быша сынове мнози у Владимира... Пусти же **благочестивыи** князь сыны своя кождо на свою **область**, яко же далъ имъ самъ» (Там же. С. 362); «Таче посла и (Бориса. – В.П.) потомъ отецъ и на **область Владимира**, иже ему дасть...» (Там же. С. 364); «Христолюбивыи же Ярославъ княжи в та лета многа въ правочеръ и **растроивъ сыны** своя **кождо ихъ на свою область**... Поболевъ же мало» представился «**поручивъ столъ свои старейшему сыну** своему Изяславу...» (Там же. С. 388).

² «Слышавъ же, яко братъ ему **старейшии** на столе сидитъ отчи, възрадовася, рекыи: «Сии ми будеть яко отецъ»; «Блаженный же путемъ своимъ идяше, радуяся, иже **братъ ему старей** на столе отчи селъ» (Там же. С. 368); Когда «неции» возвестили Борису о планах Святополка в отношении его, он не поверил: «Како се можетъ быть истина... Или вы не весте, яко азъ мни есмь, **не противень есмь брату своему старейшему сущю?**» (Там же. С. 368–370). См. также вышеприведенный «панегирик» свв. братьям.

³ Там же. С. 366.

⁴ Там же.

⁵ «...Хотя и вся изгубити и самъ единъ владети всеми странами» (Там же. С. 376). По словам А.П. Толочко, «общественной мыслью Руси самовластие как будто бы не поощрялось. По крайней мере, в большинстве случаев стремление к нему осуждалось» (Толочко А.П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. Киев, 1992. С. 73–76).

Нестор особо подчеркивает наследственную преемственность Ярослава на отцовском столе, тем самым – легитимируя его власть: «Ярославу, тогда столь отца своего предержажу»¹. Поэтому, если отец назначит по себе «царствовать» младшего, то старшие, судя по всему, должны покориться. Это следует, на наш взгляд, из прямых параллелей, проводимых Нестором с библейским сюжетом: «Он же (Святополк. – В.П.) болми разгневался на блаженаго, мя, оканьныи, яко то хоцеть по смерти отца своего столь прияти. Сице бо бе при Осифе, бе бо рече, любяи Осифа Яковъ и Веньямина, бяста бо уна теломъ. И сего ради братья вельми гневахуся на нею, бе бо яко Осифъ хоцеть над ними царствовать, яко же и бысть»². Таким образом, воля отца священна. Хотя Нестор, судя по всему, предпочитает вариант, когда отец назначает по себе старшего сына, который будет им, говоря словами Бориса, «яко отецъ». Налицо параллель с «рядом Ярослава» ПВЛ: «...Се же поручаю в собе место старейшему сыну моему и брату вашему Изяславу Киев. Сего послушайте яко послушасте мене, да то вы будете в мене место»³.

Закономерен вопрос: насколько эти пожелания Нестора совпадали с тогдашними политическими реалиями и были ли примеры назначения отцом младшего сына над старшими братьями? В отношении предшествующего времени что-нибудь определенное сказать трудно, поскольку не известно, например, регламентировались ли и каким образом отношения между сонаследниками до ряда Ярослава⁴. Исследователи высказывали предположения о десигнации Владимиром Бориса⁵. Как бы там ни было, последующие попытки десигнации князьями младших сыновей закончились безрезультатно⁶. Не исключено, что рассуждения Нестора имеют сентенциозный характер: утверждают авторитетом Святого Писания необходимость полного подчинения отцовской воли. Выполнение последнего условия – необходимый атрибут положительного героя.

¹Чтение. С. 376.

² Там же. С. 364.

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 161; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 150.

⁴ См.: Назаренко А.В. Порядок престолонаследия на Руси X–XII вв.: наследственные разделы, сеньорат и попытки десигнации (типологические наблюдения) // Из истории русской культуры. Т. 1 (Древняя Русь). М., 2000. С. 504–505.

⁵ Там же. С. 512–513.

⁶ Там же. С. 513–514.

Базовые модели идеального князя представлены на примере Владимира (для старшего князя) и Бориса с Глебом (для младших князей). Антипод идеальному князю – Святополк. Но именно на фоне его черного портрета, светлые портреты отца и братьев получают идеальную завершенность. Характеристика Владимира лаконична, но достаточно содержательна и выполняет функции базовой для остальных. Князь справедлив и милосерден, независимо от того, пребывал ли в язычестве, или принял святое крещение¹. Как отец, он заботится о том, чтобы его сыновья вовремя женились, после чего наделяет их областями: «Благоверный же князь, видя блаженнаго Бориса преспеваща верстою, въсхоте брак створити ему. ...Таче посла и потомъ... и на область Владимиръ, иже ему дасть, а святаго Глеба у себе остави, единаче бо бе унъ теломъ»². Из последнего сюжета, как будто, следует, что нормальным явлением считалось назначение княжича на стол после женитьбы (обычно знаменовавшей в средневековой Руси взросление), тогда как малолетние княжичи оставались с родителями³. Такому пониманию текста не противоречит то обстоятельство, что согласно Сказанию и ПВЛ Глеб получил стол в Муроме⁴: для нас важно не то, получил ли действительно Глеб княжеский стол или оставался с родителем, а литературно сконструированная Нестором соционормативная модель. И таких моделей в житийных сюжетах немало.

В состав подготовки княжичей входило, судя по всему, обучение грамоте и чтение священных книг: «Бе же Глебъ велими детескъ, а блаженни Борисъ въ разуме сы, исполнь благодати Божия, взимаше бо книги и чтяше бяше бо и грамоте научень»⁵.

¹ «Бысть бо, рече, князь въ тии годы, володыи всею землею Рускою, именемъ Владимиръ. Бе же мужъ **правдивъ** и **милостивъ** к нищимъ и к сиротамъ и ко вдовицамъ, елинь же верою» (Чтение. С. 360); Борис был Борис хотя был «детескъ теломъ, а умомъ старъ, многу же **милостыню** **творя** нищимъ и вдовицамъ и сиротамъ. Бе бо и отецъ его тако **милостивъ**, яко же и на возехъ возити брашно по граду, и овоць, и медь, и вино, и спроста рещи, все, еже на потребу болящимъ и нищимъ, и проповеднику глаголющу с прошениемъ: “Егда кто болить кто где?” Сиде видяще блаженная отца тако творяща, боле утверждася на **милостыню**» (Там же. С. 362).

² Там же. С. 364.

³ Это не значит, конечно, что последних, в случае необходимости, не могли посадить на областном столе, как это было, судя по всему, например, с самим Владимиром, посланным отцом в Новгород (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 69; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 57).

⁴ Сказание. С. 286; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 121; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 105.

⁵ Чтение. С. 362. – См. также выше, с. 95.

Из данного сюжета, как уже отмечалось выше, не ясно, должен ли был князь уметь грамоте, либо речь идет о качествах будущего святого, исполненного благодатью Божьей. С одной стороны, можно понимать текст таким образом, что Борис, в отличие от совсем маленького Глеба, не только все понимал, но и успел научиться грамоте. С другой стороны, грамотность как одно из проявлений Божьей благодати, как одно из средств узнать о подвигах святых и поревновать им¹. Скорее всего, грамотность, равно как и мудрость, качество и князя, и святого.

Борис – хороший сын и брат. Примером для него служит отец, которому он стремится подражать «многу милостыню творя нищимъ и вдовицамъ и сиротамъ»². Как послушный сын он покорно и благоговейно выполняет волю отца. Показателен эпизод, когда Владимир посылает Бориса с войском на печенегов: «Блаженни же падъ, поклонися отцю своему и облобыза честней нозе его, и паки вставъ, обуймъ выю его, целоваше съ слезами. Тако изыде с вои на ратьныя»³. Перед нами идеальная нормативная модель поведения в типичной ситуации сына по отношению к отцу. Другой эпизод показывает, как должно вести себя сыну тогда, когда отцовская воля расходится с его собственными стремлениями, пусть даже такими высокими, как пойти по стопам святых. Когда Владимир «видя блаженнаго Бориса преспевша верстою, въсхоте брак створити ему... Блаженны же худе рачаше о томъ, но умолен бывъ отъ бояръ, да не ослушается отца, створи волю отцю». Конечно, «се же блаженны створи не похоти ради телесныя... но закона ради царьскаго и послушания ради отца». Поставив во главу угла выполнение *закона царского и послушание отцу*, Борис соответственно ведет себя, как представляется, и управляя вверенною ему отцом областью, и возглавляя поход против печенегов. Здесь опять идеальная нормативная модель поведения: хороший князь (в данном случае – Борис) кроток и милостив по отношению к своему народу⁴ и гро-

¹ Это с точки зрения Нестора и представителей его социального круга. Для Владимира Мономаха образованность – средство повышения престижа князя в глазах окрестных правителей (см. ниже, очерк. 7, с. 164).

² «Сиде видяще блаженная отца тако творяща, боле утверждастася на милостыню» (Чтение. С. 362).

³ Там же. С. 366.

⁴ «Блаженны же Борисъ многа показа **милосердие** во области своей, не точю же к убогимъ, нъ и къ всимъ людемъ, яко же всимъ чюдитися **милосердию** его и **кротости**» (Там же. С. 364).

зен для врагов, которые пугаются одного его имени¹, и от которых он защищает свой народ².

Один из важных критериев, характеризующих Бориса как хорошего сына и положительного героя – любовь отца: «Любяше же я отецъ, видя на ею благодать Божию»³. В условиях сильных родовых традиций воля старшего в роде, отца над детьми, являлась абсолютной и не могла оспариваться. Поэтому нелюбимые дети были виновны в том, что нелюбимы. Такая ситуация, думается, была знакома и понятна людям того времени. Нестор же ищет обоснование ей в библейской традиции, сравнивая Бориса с Иосифом, Глеба – с Вениамином, а роль библейского «старшего брата» отводит Святополку. Не обошлось и без врага рода человеческого: «Видя бо врагъ даную ему (Борису. – В.П.) благодать от Бога, милосердие ко всемъ, не терпя того, врагъ влезе въ брата ему старейшаго, хотя тем ъ восхватити животъ его от земли...»⁴, за то, что тот любим отцом, «мня оканъный, яко то хочеть по смерти отца своего столь прияти»⁵. Показательно поэтому, что тела хороших сыновей Бориса и Глеба «положиша... у церкви святого Василия»⁶ – небесного патрона Владимира Святославича, а Святополк погиб смертью лютой в чужих странах⁷.

Как младший брат и князь Борис чтит старшего брата, который, по его воззрениям, после смерти Владимира должен заменить ему отца. Поэтому искренне радуется тому, что Святополк занял опустевший отчий стол: «Слышавъ же, яко братъ ему старейшии на столе сидеть отчи, възрадовася, рекыи: “Сии ми будетъ яко отецъ”»⁸. Особенно красноречивы оппозиции: Борис – «идяше же путемъ своимъ, яко овця незлобиво, не помышляше никоего же зла на брата своего»; Святополкъ – «Бе же немилосердый ть послал с лестию к блаженному... Нъ ни тако обратися на милосердие къ брату своему, но мышляше, како или кымъ

¹ «Ратьнии же, яко же услышаша блаженаго Бориса, идуща с вои, бежаша, не дерзнуша стати блаженному» (Там же. С. 366).

² «И се азъ посланъ бысть от отца моего, да спасу люди от супротивящихся ему погань...», – говорит Борис (Там же. С. 372).

³ Там же. С. 362.

⁴ Там же. С. 362–364. Согласно Сказанию враг поймал Святополка в сети, узнав о его замыслах! (Сказание. С. 332). Таким образом, в Сказании в роли активного начала выступает Святополк, а в Чтении – враг рода человеческого.

⁵ Чтение. С. 364.

⁶ Там же. С. 372, 376.

⁷ Там же. С. 376.

⁸ Там же. С. 368.

образомъ погубити и»¹; Борис, узнав о смерти отца, молится об упокоении души его, а Святополк – радуется²; «Блаженому же идущю къ брату своему, никоего же зла помышляюще в сердцы своемъ, иже бы прияти от брата своего. Нъ оканьный не токмо и мысляше на нь зло, нъ и погубить его посылаше. Блаженный же путемъ своимъ идяше, радуяся, иже брат ему старей на столе отчи селъ. Оканьный же печаловашеся, слышавъ брата грядуща к себе, и того ради погубить его посылаетъ»³. Поэтому когда «неции» возвестили Борису о планах Святополка в отношении его, он не поверил: «Какое се можетъ быть истина... Или вы не весте, яко аз мнии есмь, не противень есмь брату своему старейшему сущо?»⁴. Через два дня Борису пришла новая весть о планах Святополка и о бегстве Глеба. Но даже в этой ситуации он не изменяет избранному курсу: Борис готов умереть, но не намерен противиться старшему брату или бежать из своей страны, демонстрируя тем самым не только уважение к старшему брату и родовым принципам, но и глубокую привязанность к родной стране⁵.

Борис достойно принимает смерть. Помолившись на заутрене, он «целова вся», «възлеже на одре своемъ» и сказал посланным от Святополка убийцам: «Влезыше, братие, скончайте волю пославшаго вы»⁶. Далее Нестор вкладывает в уста истекающего кровью Бориса знаменательные слова, обращенные к Господу: «Благодарю Тя, Владыко Господе Боже мои, яко сподобил мя еси недостойнаго съобщнику быти страсти Сына Твоего, Господа нашего Иисуса Христа. Посла об единачаднаго Сына Своего в миръ, его же незаконнии предаша на смерть. И се азъ посланъ бысть от отца моего, да спасу люди от супротивящихся ему поганъ, и се ныне уязвенъ есмь от рабъ отца своего»⁷. Тем самым, подвиг князя Нестор уподобливает подвигу Христа, а посланных Святополком убийц приравнивает к распявшим Христа. Особо важна такая деталь: в приведенном тексте защита князем своего народа от врагов (в данном случае – *поганъ*) приравнивается к подвигу Христа.

¹ Там же. С. 368.

² Там же. С. 366–368.

³ Там же. С. 368.

⁴ Там же. С. 368–370.

⁵ См. выше.

⁶ Чтение. С. 370–372.

⁷ Там же. С. 372.

Если Борис пытается подражать Владимиру, то Глеб – Борис¹. Братья неразделимы и в служении Господу, и в исполнении его заповедей, и в отношении Святополкова гнева: «Не токмо же на блаженана Бориса гневашеся, но и на блаженана Глеба. Блаженана же того не веста, нъ пребыста в поученьи Божиихъ словесъ, милостыню творяща убогымъ, и нищимъ и вдовамъ, яко не имети у себе ничто же»². Поэтому погубивъ Бориса Святополк сразу же принимается за Глеба, посылая на него убийц. И в смерти (в отличие от Сказания и ПВЛ), братья похожи: Глеб, подобно Борису, отпустил находившихся при нем воинов с той же целью – избежать пролития крови неповинной³. Подобно Борису, перед смертью Глеб пел псалмы. Различие: Подвиг Бориса уподоблен подвигу Христа, а подвиг Глеба – подвигу святых мучеников, в частности Захарию: «Святыи же Глеб молчаше, акы агня незлобиво, всь бо умъ имяше к Богу», и воззрел на небо: «Господи мои, Иисусе Христе, услыши мя в часъ *сеи* и сподоби мя причастнику быти святыхъ Твоихъ». Как в древности «в сии день Захария заколенъ бысть предъ требником твоимъ, и се ныне азъ закланъ быхъ предъ Тобою, Господи»⁴. Показательно и следующее свидетельство иерархии святых: Борис в свой последний миг молится Богу Отцу и называет себя причастником Христа; Глеб молится Богу Сыну, и называет себя причастником святых его, сравнивая себя с Захарией. Однако в завершающем Чтении панегирике святым, Нестор не только о Борисе, но и о Глебе пишет как о подражателе Иисуса Христа⁵.

В качестве положительного героя среди старших сыновей Владимира выступает Ярослав. В соответствии с правилами жанра Нестор в Чтении умалчивает о конфликте его с отцом, известном по другим источникам, акцентируя внимание на легитимности его княжения: «По умертвии оканьнаго прия власть блаженую

¹ Когда Борис читал жития святых и молился Иисусу Христу, дабы сподобил его ходить по стопам святых мучеников, «сице же ему молящуся по вси часы, а святыи Глебъ послушаше его, седа и не отлучашеся от блаженана Бориса, но с нимъ день и ночь послушаше его» (*Там же*. С. 362).

² *Там же*. С. 366.

³ «Се же святыи моли я, блюдя ихъ, да некако и тыхъ погубять и пролиють кровь неповиньну. Уняше бо святыи единъ за вся умерети, и сего ради отпусти я...» (*Там же*. С. 374).

⁴ *Там же*.

⁵ «Уняста бо сама за все умерети, подражающа самого Владыку Господа нашего Исуса Христа, Иже “положи душу Свою за люди Своя”» (*Там же*. С. 396).

братъ, именемъ Ярославъ, и тѣ же бе старей блаженую. Бе мужъ тѣи праведенъ и тихъ, ходяи въ заповедехъ Божиихъ»¹.

Легитимация власти Ярослава заключалась и в том, что он озаботился увековечиванием памяти святых.

В древнерусской книжной традиции, как уже не раз отмечалось, порой трудно разделить функции святого и князя². Задача существенно усложняется, когда князь одновременно является и святым. Особенно наглядно сакральное значение князя для земли и народа предстает на примере Владимира Святославича: именно на князя Владимира, падает Божий выбор³ и именно князь становится орудием Божьей воли в деле крещения Руси⁴.

Сакральная функция князя проявляется и в храмостроительстве, и в причастности к установлению новых религиозных праздников и, в известной мере, в деле материального обеспечения церкви. И здесь Владимир был объектом подражания не только для Бориса, но и для Ярослава. Показательно, что в Чтении рассказ об устройстве Ярославом храма в честь святых и связанных с этим торжественных и административных мероприятиях (организация пира, раздачи милостыни, распоряжение относительно содержания построенной церкви) очень близок к рассказу ПВЛ о строительстве Владимиром Десятинной церкви:

Владимир (ПВЛ)

«Володимеръ видевъ церковь свершену, вшедь в ню и помолися Богу... И помолившюся ему, рекъ сице: “Даю церкви сеи святей Богородици от имения моего и от градь моихъ десятую часть”... И створи праздникъ великъ въ тѣ день боляром и старцемъ людским, и оубогим раздая имение много» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 124; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 108–109).

Ярослав (Чтение)

[После освящения построенной церкви и литургии] «Створи же христолюбець пиръ великъ, праздникъ святою, не токмо боляромъ, нъ и всемъ людемъ, паче же нищимъ и всемъ вдовицамъ и всемъ убогимъ, повеле же и от имения своего даяти имъ... Таче потом христолюбець, шедъ в столный град, повеле властелину града того даяти от дани церкви святою десятую часть» (Чтение. С. 384–386).

¹ Там же. С. 376.

² См. ниже, с. 200–201.

³ «Сему Богъ спону некаку наведе створи быти ему христьяну, яко же древле Плакиде... Явление Божие быти ему кръстьяну створи же...» (Чтение. С. 360).

⁴ «Таче потомъ всемъ заповеда вельможамъ своимъ и всемъ людемъ, да ся кръстьятъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Слышите чудо, исполнь благодати(...) Се вторый Костянтин в Руси явися... ..Всеми грядущимъ кръщению, ни поне единому супротивляющюся» (Там же. С. 360–362).

Такое сходство может объясняться не только стремлением книжника сопоставить деяния Ярослава с деяниями отца, но и сходством событийного сюжета в отношении строительства, наверное, любого храма: принятие решения о строительстве, завершение строительства, освящение, литургия, пир и раздача милостыни, решение вопроса о материальном обеспечении храма¹. Что касается параллелей в описании милосердных деяний Владимира, Бориса, Глеба и Ярослава, то они могли объясняться как стремлением автора показать соответствующую преемственность деяний Ярослава с деяниями отца-крестителя и святых братьев, так и литературным топосом: добрый князь должен быть милосердным и творить неустанную милостыню. Десятая часть от даней на церковь, вероятно, шла на содержание не только духовенства и храма, но и нищих и убогих при храме². Правда, в рассказе об исцелении хромого *убогого* говорится о том, что он «пребываше у церькви святою, яко единъ отъ **убогыхъ**, и вси хрьстьяне приходяще даяхуть ему пищу и еже на потребу телесную»³. Здесь, как будто, нет намек на «централизованное» содержание нищих и убогих при храме. Возможно, такового действительно, не было, возможно, автор просто о нем не сообщает (как о чем-то само собой разумеющемся), стремясь подчеркнуть христианскую добродетель прихожан церкви свв. братьев. Кроме того, мы не можем утверждать наверное, давалась ли десятина от дани храму после смерти Ярослава. В Чтении лишь сообщается о том, что Изяслав, узнав о завершении строительства новой церкви в честь святых братьев, «посла къ властелину града того, реки: “Даю имъ от дани княжи украсити церковь”»⁴. Но о судьбе десятины из приведенного отрывка судить невозможно. Другое дело, что в любом случае храм в той или иной степени участвовал в обеспечении обездоленных, пытавшихся найти при нем приют.

Сакральная функция князя проявляется и в том, что Ярослав, наряду с митрополитом, становится инициатором религиозного праздника в честь Бориса и Глеба. При чем митрополит только советует князю построить церковь и установить день памяти святых, тогда как решение должен принимать князь: «Ар-

¹ В сходном ключе описывается и строительство церкви в честь святых Изяславом (см.: *Там же*. С. 380–390). Подобных сюжетов можно найти множество и в других сочинениях, начиная от Святого Писания.

² См. выше, очерк 3, с. 68–69.

³ Чтение. С. 390.

⁴ *Там же*. С. 388.

хiepиcкoпѣ... глaгoлѣ кѣ хpистoлoбѣ: “Лeпo ли бѣ нaмѣ, блaгoвepнѣи цaрю, цepкoвѣ вo имѣ eю вѣзгpaдити и уcтaвить дeнь, вo нѣ жe пpaзнoвaти имa”». Coвeт кнѣзю пoкaзaлся блaгим, и «устaвистa жe хpистoлoбивѣи Яpocлaвѣ и пpeпoдoбнѣи митpoпoлитѣ Иoaнѣ вѣ дeнь нa вcякo лeтo пpaзднѣи кѣ твopити имa...»¹. Taким oбpaзoм, cам митpoпoлит пoдoбнѣe peшeния пpинимaть нe мoг. И xoxoтa oни фopмaльнo пpинимaютcя oт лицa cвeтcкoгo и цepкoвнoгo влaдык, пpeимyщecтвo в пpинѣтии peшeния oстaeтcя зa кнѣзeм.

Стpoитeльcтвo цepквeй, нeoтѣмлeмaя чacть кнѣжoй дeятeльнocти, пoдoбнo тaкoй, кaк paспpeдeлeниe oблacтeй мeждy cынoвѣи: «Хpистoлoбивѣи жe Яpocлaвѣ кнѣжи в тa лeгa мнoгa вѣ пpaвoвeрѣи и paстpoивѣ cыны cвoя кoждo ихѣ нa cвoю oблacть. Cъздa жe и вeликyю цepкoвѣ cвятyю Coфѣю и ины мнoгы цepкви, ижe и дoнѣнe cуть. Пoбoлeвѣ жe мaлo», yмep, «пopучивѣ cтoлѣ cвoи cтapейшeмy cынy cвoeмy Изѣcлaвy»². Cакpaльный aспeкт дeятeльнocти кнѣзѣ зaключaeтcя и в тoм, чтo oн личнo выбиpaет мecтo пoд пocтpoйкy xpaмa. Taк, Изѣcлaв, «пpизвaвѣ cтapейшину дpeвoдeлѣмѣ, пoвeлe eмy цepкoвѣ вѣзгpaдити вѣ имѣ cвятoю, нaзнaмeнoвaвѣ жe мecтo близѣ вeтхѣи цepкви пepвoгo мecтa»³.

Пoкaзaтeльнo, чтo к кнѣзю, кaк и к Гocпoдy, oбpaщaютcя «влaдыкo»⁴. Ocoбѣи интepec пpeдcтaвляют oтнoшeния мeждy Яpocлaвѣи. Бoльшe вceгo Нecтop yдeлѣяeт внимaниe Изѣcлaвy, дeѣния кoтopoгo пo oтнoшeнию к cвѣтым poдѣиaм вo мнoгoм пoвтopяют дeйcтвѣи oтцa: пocтpoил цepкoвѣ и пepeнec в нoвѣи хpaм мoщи. Ocoбo пoдчepкивaeтcя, чтo «мнoгa чyдeca cтвopи Бoгѣ нa мecтe тoмѣ cвѣтѣиa Cвoимa cтpaстoтepицaмa, якo жe и нa пepвeмѣ мecтe...»⁵. Cтвopяeтcя впeчaтлeниe, Изѣcлaв пocтpoил нoвyю цepкoвѣ нe cтoлькo пoтoмy, чтo cтapaя oбeтшaлa⁶, cтoлькo пoтoмy, чтoбы зapyчѣтcя пoддepжкoй cвѣтѣи. Пocкoлькy чy-

¹ *Тaм жe*. С. 384.

² *Тaм жe*. С. 388.

³ *Тaм жe*. – Cp.: Свѣтoслaв в Житѣи личнo yкaзѣвaeт мecтo для цepкви нa кнѣжoм пoлe (cм. вѣшe, oчepк 3, c. 61, 82).

⁴ «Мы, o **влaдыкo**, пpeдaнии eсмѣ блaгимѣ oтцeмѣ твoимѣ в pyцe твoѣи», – гoвopят вoинѣи Бopиcy (Чтeниe. С 370).

⁵ *Тaм жe*. С. 388–390.

⁶ Eсли вepѣт пapaллeльнoмy тeкcтy Cкaзaния чyдec Бopиcа и Глeбa, пpoшлo нe тaк yж и мнoгo вpeмeни – 20 лeт (Cкaзaниe чyдeсѣи cвятoю cтpaстѣиpицѣи Хpистoвy Рoмaнa и Дaвидa // *Милoтeнкo Н.И.* Укaз. coч. С. 324). Цepкoвѣ мoглa oбeтшaть зa тaкoй кoрoткѣи cpoк в тoм cлyчae, eсли был плoxo пoлoжeн либo вoвce oтcyтcтвoвaл фyндaмeнт.

деса продолжились и на новом месте, это свидетельствовало о том, что Борису и Глебу инициатива Изяслава пришлась по нраву. Изяслав называется *боголюбцем*¹ и *благочестивым*, Всеволод – *боголюбцем*, а Святослав – просто братом Изяслава. При этом Святослав и Всеволод фигурируют только в рассказе об освящении новой церкви и переносе в нее святых мощей, когда митрополит, взяв руку блаженного Бориса, «благослови его **благочестивого** князя Изяслава, потом же **брата** его Святослава, и оста ноготь единъ на главе его, на благословение ему, потом же паки **боголюбец** Всеволода, тако и вся; потом же **вся люди**»².

То обстоятельство, что Нестор обделяет эпитетом Святослава может свидетельствовать о не вполне доброжелательном его отношении к этому князю. Показательно, что в Житии Феодосия Нестор не употребляет никаких эпитетов в адрес Святослава и Всеволода (не упоминает даже их имена) пока ведет речь о междоусобном конфликте и изгнании ими старшего брата Изяслава из Киева. Пока Нестор описывал конфликт Святослава и Феодосия, разгоревшийся по поводу изгнания старшего Ярославича, он также не использовал никаких эпитетов по отношению к князю (разве что, осуждал его *братоненавидение*) и даже не называл его имени, используя просто понятие *князь*. Но после того, как Нестор отметил примирение Феодосия со Святославом, он начинает, наряду с просто *князь*, использовать *благый князь*, *благый владыко*, *благый князь Святославъ*, *благочестивый князь Святославъ*³.

Тем не менее Нестор, при всей сложности своего отношения к Святославу, не умолчал о своеобразном благословлении князю от св. Бориса. Действительно, Борис его особо выделил из всех Ярославичей, оставив на голове свой ноготь. Не исключено, что Святослав мог истолковать это как благословление на Киев. Как бы там ни было, вскоре он, при помощи Всеволода, изгнал Изяслава с великокняжеского стола. Не случайно впоследствии Святославиичи проявляли особое усердие в почитании Бориса и Глеба. Эта история, видимо, получила широкую огласку, и особенно ярко описана в «Сказании чудес Бориса и Глеба»⁴.

¹ «...**Боголюбец** Изяславъ... моли архиепископа... да шедъ, принесть мощи святую в церковь» (Там же. С. 388).

² Там же. С. 390

³ Житие Феодосия Печерского(далее – Житие) // БЛДР. Т. 1. С. 418–424, 432. – См. выше, очерк 3, с. 56 и сл.

⁴ Правда, там речь идет о ногте Глеба (см. ниже, очерк 6, с. 143–144, 146).

Среди князей, приехавших на освящение церкви, построенной в честь святых Изяславом, существует своя иерархия: «Беша же вернии князи из области своихъ и инии мнози пришли изъ области своихъ, детескъ суще»¹. *Вернии* (старшие) здесь, видимо, Ярославичи, а *детескъ суще* (младшие) – их сыновья, сидевшие в выделенных им волостях (областях).

За исключением князей, портреты представителей социальных верхов на страницах Чтения отсутствуют, а сведения о них имеют характер кратких литературных клише. Это характерно как в отношении бояр, так и духовенства. *Боляре* и *вельможи* в Чтении, судя по всему, используются как синонимы². *Боляре* окружают князя, и выступают в роли советников³. Обширен, но малоинформативен, перечень духовенства: *митрополит, архиепископ, епископы, игумен, прозвутеры, попы, дьякон, черноризцы, весь крилос церковный и весь причт церковный, вся церковники*⁴.

Напротив, Чтение выгодно отличается от других дошедших до нас сочинений рассматриваемого времени (в которых в основном представлены сведения о социальных верхах и низах) тем, что содержит значительный пласт сведений о простом свободном населении.

Основную массу свободных составляли *люди*, противопоставляемые как *вельможам*, так и *убогим*⁵. В то же время в определенных случаях понятие *люди* может использоваться в широком смысле, покрывая не только собственно *людей* (основ-

¹ Чтение. С. 388. Смысл, однако, существенно изменится, если примем за основной вариант – «детескъ несуще» (см.: Древнерусские княжеские жития / сост., вст. ст., подгот. текстов, коммент., пер. В.В. Кускова. М., 2001. С. 106).

² «Таче потомъ всемъ заповеда **вельможамъ своимъ и всемъ людемъ**, да ся кръстятъ...» (Чтение. С. 360); «Он же (митрополит. – В.П.), ту абие поимъ попове, и дьяконы и всъ причеть церковный, иде въ преже реченыи градъ, купно съ христолюбивымъ Ярославомъ и съ **вельможами**»; «Створи же христолюбецъ пиръ великъ, праздникъ святою, **не токмо боляромъ, нъ и всемъ людемъ...**» (Там же. С. 384).

³ «...Блаженны... умолен бывъ отъ **боляръ**, да не ослушается отца...» (Там же. С. 364).

⁴ Там же. С. 380–388.

⁵ «Таче потомъ всемъ заповеда **вельможамъ своимъ и всемъ людемъ**, да ся кръстятъ...» (Там же. С. 360); Блаженны же Борисъ многа показа милосердие во области своен, не точью же к **убогымъ**, нъ и къ **всимъ людемъ...**» (Там же. С. 364).

ную массу свободного населения), но и *нищих, вдовиц и убогих*¹, и *боляр*². Упоминаются также *верни людие*³ (в смысле – верующие в истинного Бога и Господа Иисуса Христа⁴); *мужи* – свободные мужчины⁵, *граждане*⁶, *суседи* (в данном случае те же *граждане*)⁷, *древodelи*. Последние, судя по всему, объединены в ремесленную корпорацию (сотня? артель?), поскольку имеют своего *старейшину*. С этой корпорацией князь (сначала Ярослав, потом – Изяслав) заключает договор (контракт) на сооружение церкви⁸.

Особый интерес представляет упоминание *старейшины* градского. В Чтении старейшина назван властелином града Вышгорода⁹: Упоминается также *старейшина* того града, у которого охотники нашли тело Глеба¹⁰, и *старейшины* некоего града, осудившие двух вышеупомянутых узников. В последнем слу-

¹ Кажется, в таком смысле можно трактовать следующую фразу: «Створи же христолюбець пиръ великъ, праздникъ святою, не токмо **боляромъ**, нъ и **всемъ людемъ**, паче же **нищимъ** и всемъ **вдовицамъ** и всемъ **убогымъ**, повеле же и от имения своего даяти имъ» (Там же. С. 384).

² Митрополит, взяв руку блаженного Бориса, «благослови ею благовернаго князя Изяслава, потомъ же брата его Святослава... потом же паки боголюбець Всеволода, тако и вся; потом же **вся люди**» (Там же. С. 390). Здесь понятие *вся люди* должно включать всех, от *убогих* и *нищих*, до *боляр/вельмож*.

³ Увидев, что загорелась церковь, «**верни людие** изнесоша вся сущая въ неи...» (Там же. С. 380); Князь Ярослав, построив и украсив церковь во имя святых, повелел написать иконы свв. Бориса и Глеба, чтобы «**вернии люди**... с верою и любовию поклоняющеся има...

» (Там же. С. 384);
⁴ Иоан. 20: 27; Деян. 10: 45 и др. – См.: Полный церковно-славянский словарь / сост. протоиерей Г. Дьяченко: Репринтное воспроизведение издания 1900 г. М., 2005. С. 116.

⁵ «В некоемъ граде беша **мужи** осужени от старейшинъ града того и всажени въ погребъ» (Чтение. С. 386).

⁶ «И того услышавше **граждане**, приходяще, съ страхомъ поклоняхуся у гроба святою» (Там же. С. 380).

⁷ «**Суседи** же видеша ю тако лежащую, взявше, несоша...» (Там же. С. 392).

⁸ Ярослав «же повеле **древodelямъ** приготовить древо на сооружение церкви...» (Там же. С. 384); Изяслав «призвавъ **старейшину древodelямъ**, повеле ему церковь възградити въ имя святою» (Там же. С. 388).

⁹ «Потомъ же **старейшина, иже бе властелинъ граду** тому, шедъ къ христолюбцю Ярославу...» (Там же. С. 380); «Таче потом христолюбець, шедъ в столпны град, повеле **властелину града того** даяти от дани церкви святою десятую часть» (Там же. С. 384–386).

¹⁰ Там же. С. 376. – См. также с. 90 и 117 наст. изд.

чае понятия *старейшина* и *судья* используются как синонимы¹. Трудно сказать, свидетельствовало ли употребление данного термина во множественном числе («беша мужи осужени от **старейшинъ** града») о том, что в городе могло быть несколько старейшин. Несмотря на то, что термин *старейшины* имеет литературное происхождение², за ним должен был стоять какой-то реальный социальный институт. Согласно предположению П.В. Лукина, «у восточных славян поздние термины литературного происхождения» типа *старейшины* «вытеснили реально существовавшие понятия, обозначающие» некогда прослойку «недружинной “племенной” знати» типа «“старший” или “староста”»³. У Нестора, как и в других произведениях домонгольского периода, «старейшина», вероятно, просто «главный»⁴. В рассматриваемом случае поэтому речь может идти и о представителях администрации разного ранга, назначаемых князем, и о неформальном лидерстве, основанном на знатности происхождения, богатстве и непререкаемом авторитете, и об общинных старейшинах разного ранга. Не исключено, что перед нами собирательное название лиц, облаченных властью. Ведь и люди, возглавлявшие ремесленные корпорации, как видно из указания на *старейшину древоделей*, тоже назывались *старейшинами*.

На низу социальной лестницы в группе свободных находятся *нищие, сироты, вдовицы, болящие, убогие*. Характерны связки: *нищие, сироты и вдовицы*⁵, *убогие, нищие и вдовицы*¹, *болящие*

¹ «В некоемъ граде беша мужи осужени от **старейшинъ** града того и всажени въ погребъ». Увидев их освобожденными чудесным образом, стражники «възвествивше **судьи**» о случившемся, который, выслушав узников, «отпусти я съ миромъ» (Чтение. С. 386).

² См.: Завадская С.В. К вопросу о «старейшинах» в древнерусских источниках XI–XIII вв. // Древнейшие государства на территории СССР: 1987 г. / отв. ред. А.П. Новосельцев. М., 1989. С. 36–42; Она же. О «старцах градских» и «старцах людских» в Древней Руси // Восточная Европа в древности и средневековье / отв. ред. Л.В. Черепнин. М., 1978. С. 101–103.

³ Лукин П.В. Нарочитые мужи и старцы. О терминологии славянской «племенной знати» // Россия и Удмуртия: история и современность: Матер. Междунар. науч.-практ. конф., посв. 450-летию добровольного вхождения Удмуртии в состав Российского государства. Ижевск, 20–22 мая 2008 г. / сост. и общ. ред. В.В. Пузанова и А.Е. Загребина. Ижевск, 2008. С. 333–339.

⁴ Завадская С.В. К вопросу о «старейшинах».... С. 37–38.

⁵ «Бысть бо князь... именемъ Владимиръ. Бе же мужъ правдивъ и милостивъ **к нищимъ и к сиротамъ и ко вдовицамъ...**» (Чтение. С. 360); Борис «много же милостыню творя **нищимъ и вдовицамъ и сиротамъ**» (Там же. С. 362).

и нищие². При этом во второй группе, как видим, вместо *сирот* фигурируют *убогие*. Естественен соблазн признать в данном случае тождественность понятий *убогие* и *сироты*. Правда, вести речь об этом можно лишь на уровне предположений, поскольку содержание текста исключает твердые выводы. Особый интерес представляют казусы, связанные с чудесами свв. Бориса и Глеба. Так, был «человекъ некто немъ, бе же нога его уята от колена. То пребываше у церкви святою, яко единъ отъ **убогыхъ**, и вси хръстьяне приходяще даяхуть ему пищу и еже на потребу телесную». Другим источником его пропитания, было попрошайничество на пирах: «Въ единъ же день пиру сущю у некихъ **домовитыхъ**, иде и сии тамо, что взяти от нихъ, еже на кормлю себе. И шедъ въ домъ, седяше предъ храмомъ, въ немъ же бе пиръ творимъ». Однако этот источник не был надежным. В тот раз, например, «служы же, мимо ходящее, не даша ему ничто же, и ть пребысть не яды»³.

Перед нами *убогий*, нашедший, подобно другим сотоварищам по несчастью, приют при церкви⁴. В тексте он представлен инородным элементом в системе социальных связей, ущемленным и малозащищенным. Это проявляется наглядно в его поведении: придя во двор домовитых, дающих пир, он садится скромно перед домом, напоминая о себе лишь присутствием. Он чужой на этом пире жизни, жалкие крохи которого могут облагодетельствовать его руками дворовой прислуги, обслуживающей веселье. Положение последней представляется более надежным и защищенным: за высоким господским забором слуга подвластен лишь господину, который его накормит, напоит, оденет; захочет, конечно, – накажет, но и при необходимости защитит. И если дворня в воле господина, то *убогий* у обочины пира всецело зависит от дворни, которая может смиростивиться и кинуть кусок другой, а может и высокомерно не замечать «мимо ходяще». Впрочем, мир не без добрых людей: когда с убогим случился припадок, они, приняв это за бесовское наваждение, отнесли его в церковь святых и положили у дверей⁵.

¹ Борис и Глеб «милостыню творяща **убогымъ, и нищимъ и вдовамъ...**» (Там же. С. 366); «Створи же христолюбецъ пиръ великъ... не токмо бояромъ, нъ и всемъ людемъ, паче же **нищимъ** и всемъ **вдовицамъ** и всемъ **убогымъ...**» (Там же. С. 384).

² «...Все, еже на потребу **болящимъ и нищимъ...**» (Там же. С. 362).

³ Там же. С. 390.

⁴ Ср. с Житием (см. выше, очерк 3, с. 68–69).

⁵ Чтение. С. 390–392.

Другой рассказ, полученный Нестором, по его уверению, «из первых рук», вводит нас в микромир древнерусской вдовы. В один из дней автор шел по некоему делу в град и повстречал женщину, пришедшую из другого города, которая поведала ему свою непростую историю. По ее словам, в день св. Николая она не пошла со всеми в церковь, а «вземши дело свое, начать делати», несмотря на предупреждения и укоризны других женщин. Внезапно въехали во двор «трие мужи... единъ старъ, а два уна обаполь его». На их вопрос, как она посмела обидеть св. Николая работой в его день и отказом пойти в церковь, женщина ответила: «Аз есмь **жена вдова, убога**, да достойтъ ми делати и несть ми требе въ церковь ходити». Тогда юноши, по приказу старца, разметали ее «храм до полу», а сам старший выбросил, взяв за правую руку, женщину из дома, «и бысть яко мертва. **Суседи** же видеша ю тако лежащую, взявше, несоша ю въ храмину», поскольку ее дом разрушили святые. Долго она лежала «не можаше ни очию възвести, ни устнама двигнути», не принимая пищи, кроме воды и молока, которые соседи вливали ей ложкою, раздвинув губы. На мясопустную неделю больную отнесли в церковь св. Николая, где за нее прочли молитву... Вдова прозрела, встала на ноги, стала принимать пищу. Однако правая рука оставалась усохшей. Тогда женщина, насылавшись о чудесах свв. Бориса и Глеба, пришла в город, где лежали их мощи, и молилась в их церкви день и ночь. Ее настойчивость была вознаграждена. «Внезапу» во время молитвы в притворе, «испадоша ей златии колци, иже ношаше въ ушию своею, и котишися, легоста у раки святою. Иже, взявше, даша **нищимъ**». После этого ее усохшая рука исцелилась¹.

Рассказ, изобилующий «мелкими бытовыми подробностями»², уникален, поскольку в древнерусских источниках практически не отложилась информация о жизни простых свободных людей. Вдова работает в церковный праздник, считая работу важнее посещения храма. Будучи парализованной и лишенной жилья, она взята на попечение соседями, которые за ней ухаживали и кормили с ложки. Соседи же снесли ее в церковь и заказали молебен во здравие, благодаря чему она очнулась и начала выздоравливать. Перед нами механизм социальной реабилитации, реализуемый в рамках городской (вероятно – уличанской) общины, заботившейся о своих несостоятельных членах. Вдова

¹ Там же. С. 392–394.

² Бугославский С.А. Указ. соч. С. 281.

свободно передвигается из города в город. Ни у автора, ни у его читателя не возникает вопроса, откуда у *убогой вдовы* золотые сережки¹. Видимо, в этом не было тогда ничего необычного. Ведь она, хотя и называет себя *убогой*, не нищая. Более того – противопоставлена нищим: «Иже, взявше, даша **нищимъ**». Ее статус отличается от статуса выше упоминавшегося *убогого*, жившего при церкви святых Бориса и Глеба. *Убогий* полностью беззащитный, поскольку не является ни членом общины, ни даже слугой какого-либо господина. *Вдова*, с одной стороны, не защищена, так как лишилась мужа и, видимо, не имеет (по крайней мере, рядом) родственников, а с другой стороны – защищена, поскольку является членом общины. Не потому ли она называет себя *убогой*, что лишена защиты мужа и родственников? Или это просто литературный топос? Ведь так себя она называет, когда пытается оправдаться перед святыми.

Наконец, перед нами интересный срез общественных настроений. Видимо, в обществе было широко распространено мнение, согласно которому простым людям в праздники достойно работать, а не ходить в церковь. Поведанная Нестором история должна была отвлечь паству от подобных заблуждений, показать, какая кара может постигнуть ослушников. Автор разъясняет и суть проступка вдовы: работа в день памяти святого наносила ему оскорбление (*обиду*)². Тем самым, фактически, работа в церковный праздник приравнивалась к уголовному преступлению, рассматривавшемуся, согласно Русской Правде, как нанесение *обиды* тому или иному лицу.

В Чтении, в отличие от Сказания, не упоминается *дружина*³: в соответствующем сюжете о походе Бориса речь идет только о *воях*, *отроках* и *слугах*⁴. *Вои* готовы не только защитить Бориса, но и с

¹ Этот вопрос возникал у современных исследователей («у бедной сухорукой вдовы оказываются золотые сережки...»), видевших в этом эпизоде одно из доказательств «противоречивости» изложения Нестора о сухорукой вдове (см., напр.: *Воронин Н.Н.* Указ. соч. С. 16). Вряд ли с такой постановкой вопроса можно согласиться. Напротив, фабула сюжета гораздо логичнее, чем в параллельном сюжете из «Сказания о чудесах» (см. очерк 6, с. 151–153).

² «О жено, како сме приобидети отца нашего Николу въ день его делающе, въ церковь не идуши?» – вопрошают у вдовы Борис и Глеб (Чтение. С. 392).

³ *Дружина* используется в значении *друзья, товарищи*, применительно к спутникам варяга, которому обожгло огнем ноги на могиле святых. О чем пострадавший и «возвести **дружине** своей» (*Там же*. С. 378–380).

⁴ Владимир «посла сына своего Бориса, давши ему множество **вои**»; Борис, ушедший «с **вои** на ратныя», не знал о смерти отца. «Ратныи же, яко

помощью оружия посадить его на киевском столе¹. *Отроки*, напротив, никакого сопротивления не оказывают. Лишь один *слуга* своим телом, а не оружием, пытается закрыть Бориса².

В сюжете с Глебом упоминаются не *вои*, а некие «*иже беша съ святымъ*» и *отроки*. Первые, увидев приближающийся корабль с преследователями, «взяша оружие своя, хотяща противитися имъ». От этого их отговорил Глеб, «блюдя ихъ, да некако и тыхъ погубять и пролиють кровь неповиньну. Уняше бо святыи единъ за вся умерети, и сего ради отпусти я, самъ же съ **отроки** в кораблици посреде реки пловы»³. В отношении *отроков*, оставшихся с Глебом, Нестор также применяет «*иже беша*»⁴, однако первые и вторые «*иже беша*», несомненно, существенно разнятся. *Отроки*, в полном соответствии с моделью поведения отроков Бориса, остаются с князем, но даже намерений сопротивляться не выказывают. Они лишь бросают весла, «сетующесе и плачущесе по святомъ»⁵.

И *вои*, и «*иже беша съ святымъ*» суть свободные и воины. *Отроки* – несвободные слуги. Не случайно *отроки* и *слуги* у Нестора в данном случае – синонимы. Не потому ли первых и Борис, и Глеб, отправляют от себя прочь, дабы не губить невинные души, а *отроков* оставляют. Возможно, здесь пережитки языческих представлений (отроки должны были прислуживать князю и в ином мире), а, возможно, о них как о несвободных особо не заботились. Показательно, что в Чтении не говорится об избииении посланными от Святополка убийцами отроков Бориса и Глеба, за исключением одного, закрывшего господина соб-

же услышаша блаженаго Бориса, идуща с **вои**, бежаша...» (Там же. С. 366); «...Отвещаша сущии с нимъ **вои**, иже беша ходиле на ратныя, бе бо их акы до 8 тысящъ вси же во оружии...»; Борис «отпусти» *воев*, «а самъ съ **отроки** пребысть на месте томъ... Нощи же сущи, повеле **слугамъ** своимъ принести свещо, и вземъ книги, нача чести» (Там же. С. 370); «...Единъ от престоющихъ ему **слугъ** паде на немъ, они же и того пронизоша...» (Там же. С. 372).

¹ «Мы, о владыко, предании есмы благымъ отцемъ твоимъ в руце твои. Идемъ или съ тобою, или едини, и тако того нужею ижденемъ из града, а тебе же въведемъ, яко же преда насъ тебе благы отецъ твои» (Там же. С. 370).

² Убийцы напали на Бориса «акы звери дивии», пронзив его сулицами. «...Единъ от престоющихъ ему **слугъ** паде на немъ, они же и того пронизоша...» (Там же. С. 372).

³ Там же. С. 372–374.

⁴ «...А **иже беша** о святомъ корабли, то положе весла, седяще, сетующесе и плачущесе по святомъ» (Там же. С. 374).

⁵ Там же. С. 374.

ственным телом. Может быть, *отрокам* как несвободным при соответствующем поведении смерть особо не грозила?¹ Будучи невольными, они из одной неволи попадали в другую.

Помимо князей, *отроки* упоминаются у старейшины града. Когда охотники нашли тело Глеба нетленным, то сообщили «старейшине граду. Он же шедь съ **отроки**, видевь же святого, светяшеся яко молнии. И ужасень бывъ старейшина; повеле **слугамъ** своимъ на месте томъ стрещи святого тела, дондеже посла известити **христолюбцю** Ярославу...»². И здесь *отроки* и *слуги* – синонимы.

Более сложно для понимания известие об *отроке* старейшины Вышгорода: «старейшина бо града того име отрокъ хромъ». Это мог быть как раб, так и кто-либо из свободных домочадцев несовершеннолетнего возраста. В пользу последнего предположения свидетельствует то обстоятельство, что этот «отрокъ хромъ», «пришедъ, моляшеся у раки святою, и пребываше день и ночь, моляшеся»³. Вряд ли бы рабу было позволено отлынивать от работы, уделяя все время молитве (если, конечно, господин его не был чрезвычайно добр). Не исключено, впрочем, что «пребываше день и ночь, моляшеся» – литературный штамп.

Как бы там ни было, последнее известие наглядно показывает полисемантичность понятия *отрок*.

Используется в Чтении и литературное *раб*, причем в переносном значении (если, конечно, не идет речь о невольных слугах князя, выполнявших в силу своего статуса самые грязные поручения)⁴.

В Чтении, как и в Сказании, в соответствии с древнерусскими литературными канонами и обыденными представлениями слуги являются отражением своих господ. У Святополка они *неистовые*⁵, *звероподобные* (дикие звери)⁶, *нечестивые* и *беззакон-*

¹ Святополк дает указание слугам убить тех из окружения Бориса, кто окажет сопротивление: «Аще ся вы кто противить, то и того съ нимъ погубите» (Там же. С. 368).

² Там же. С. 376.

³ Там же. С. 382.

⁴ Раненный Борис обращается к Господу, сравнивая свой подвиг с подвигом Иисуса Христа, и жалуется, что «уязвень есмь от **рабъ** отца своего» (Там же. С. 372).

⁵ «Он же то посла слугы своя погубити, избра мужи **неистовыя**...» (Там же. С. 368).

⁶ «...Послании беша идуще, рикающе акы **зверие дивии**, поглотити хотяще праведьнаго» (Там же. С. 370); «И они же акы **звери дивии**, нападо-

ные¹, и, естественно, *окаянные*². Особо показательна игра слов, когда *окаяньныи*, бросив в пустынном месте тело убиенного Бориса, *отидоша ко окаянному*³. Впрочем, *окаянные* слуги могут быть и у положительного героя: речь идет о поваре св. Глеба, уподобившемся Иуде⁴. Образцом же доброго слуги являлся отрок (в отличие от Слова, не называемый по имени), закрывший своим телом господина от разящего оружия и удостоившийся за это в иной жизни носить свечу пред святыми⁵.

Отдельный интерес представляет упоминание об узниках, намекающее на определенную их дифференциацию: свв. братья «многы же **суще въ узахъ и въ погребехъ** свободиста»; «многы, **сущая въ железахъ и въ погребехъ**, избависта, не токмо въ граде томъ единомъ, но и на **всихъ местехъ**»⁶. Отсюда как будто следует, что *сущая в узах* и *сущая в погребех* – не одно и то же⁷. Нельзя, однако, исключать, что это литературный топос. Сюжет с мужами, осужденными старейшинами града и освобожденными чудесным вмешательством Бориса и Глеба, свидетельствует о том, что посаженные в погреб были закованы в железо⁸.

Отдельно следует остановиться на упоминаниях о *дани*, платившейся с Вышгорода великому князю Киевскому. Из них следует, что собирал ее старейшина града, и что вышгородцы платили *дань*, а не *дары*, собираемые в *полюдье*⁹. А между тем

ша на нь....» (Там же. С. 372); «Окаяньни же тии... устремихася по немъ, акы **зверие дивии**» (Там же. С. 374).

¹ «**Нечестивии** же... не дерзнуша напасти на праведнаго, не попусти имъ Богъ, дондеже конча заутренею». Борис «отверзь уста своя къ **безаконникомъ**...» (Там же. С. 372); «...И повелеша тому **нечестивии** заклати Глеба святаго...» (Там же. С. 374).

² «**Окаяньни** же тии... устремихася по немъ, акы зверие дивии» (Там же. С. 374).

³ «**Окаяньны** же тии изнесоша тело святаго, повергоша в пустыне подъ кладю. И тако отидоша ко **окайному**» (Там же. С. 376).

⁴ «**Окаяньны** же поваръ не поревноваше оному, иже бе палъ на святомъ Борисе, нъ уподобися Иуде предателю...» (Там же. С. 374).

⁵ «Видевъ же с нима и отрока иже бе палъ на блаженемъ Борисе, свещю несуща предъ святыма» (Там же. С. 382).

⁶ Там же. С. 386–388.

⁷ Ср. в Сказании: «въ *тъмьницахъ* и въ *узахъ*» (Сказание. С. 346).

⁸ «В некоемъ граде беша мужи осужени от старейшинъ града того и всажени въ **погребъ**». По воле святых «**спадоша железа** с нихъ» (Чтение. С. 386).

⁹ Ярослав «повеле властелину града того даяти от **дани** церкви святою десятую часть» (Там же. С. 384–386); Изяслав «посла къ властелину града того, рекыи: “Даяю имъ от дани княжи украсить церковь”» (Там же. С. 388).

Вышгород с волостью располагаются рядом с Киевом, на территории «Русской земли» в узком смысле этого слова. Справедливости ради нужно сказать, что в тексте прямо не говорится о том, с вышгородцев ли бралась эта дань. Из него уверенно лишь следует, что дань предназначалась киевскому князю, а передавал ее *старейшина* Вышгорода. Поэтому нельзя отрицать возможности того, что дань взималась только с волощан, а, может быть, и с других, не коренных полянских территорий. «Русские грады» участвовали в сборе и перераспределении дани с завоеванных территорий¹. А.А. Горский, проанализировав известия Константина Багрянородного и ПВЛ пришел к выводу, что в X в. «собранный киевскими дружинами дань... с древлян и, возможно, лендзян» концентрировалась в Вышгороде². Возможно, такой порядок (либо элементы его) сохранялся и в первой половине XI в. Дань, предположим, собиралась наместниками киевского князя и поставлялась в старые пункты сбора, где имела для этого соответствующая инфраструктура. С этих уже пунктов она могла быть затребована в любой момент в Киев либо с места отправления на рынки Византии или Востока.

Все же, думается, что в вышеприведенных случаях речь шла о дани в пользу великого князя с Вышгорода как центра волости и пригорода Киева.

По воззрениям того времени, каждый святой особо мог помогать в той стране, куда назначил его Господь. Например, когда один слепой человек «не в коемь граде» приходил к церкви св. Георгия и молился ему, прося о прозрении, Георгий явился ему во сне и сказал: «Что яко тако вопиеша ко мне? Но аще хоцеша прозрети, иди къ святыма Борису и Глебу, и тои створять тя прозрети, тема бо дасться от Бога благодать целбная въ **стране сси**»³.

Еще интересные детали к древнерусской повседневности: на Руси особое расположение к человеку проявлялось в том, что с ним целовались при встрече и прощании. Особой, вежливой формой обращения, независимо от социального статуса было, в зависимости от возраста того, к кому обращались, «брат» и

¹ Имеются ввиду города, входившие в состав «Русской земли» в узком смысле слова (см.: Пузанов В.В. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск, 2007. С. 260–275 и др.).

² Горский А.А. Русь: От славянского Расселения до Московского царства. М., 2004. С. 60.

³ Чтение. С. 394.

«отец». Характерно, что так Борис обращается не только к своим воинам, но и к подосланным к нему убийцам.

* * *

Чтение уступало Сказанию по популярности и среди читателей в Древней Руси, и среди последующих исследователей. Однако с точки зрения анализа представленных в нем нормативных моделей, позволяющих реконструировать социокультурные реалии того времени, Чтение представляется более информативным и интересным.

Очерк 5. СКАЗАНИЕ О БОРИСЕ И ГЛЕБЕ

Вопрос о времени создания «Сказания о Борисе и Глебе» (далее – Сказание), равно как и его отношение к «Сказанию о чудесах святых мучеников Романа и Давыда» (далее – Сказание чудес) окончательно не решен. Если признать, что Сказание и Сказание чудес являются одним произведением, то оно не могло быть написано ранее 1115 г. Если же это сочинения самостоятельные, то Сказание может быть датировано гораздо более ранним временем¹. Вполне вероятно, впрочем, что Сказание и Сказание чудес как отдельные произведения, в том виде, котором дошли до нас, оформились одновременно, не ранее 1115 г.²

В настоящем исследовании Сказание и Сказание чудес рассматриваются отдельно. Как и в отношении предшествующих произведений, анализируются соответствующие нормативные модели (раскрывающие представления авторов о стране, власти, обществе), а не историчность описываемых событий.

В Сказании *Русская земля* используется в «широком» значении: «Сущю самодрьжцю всей Русьской земли, Володимиру, сыну Святославлю, вьнуку же Игореву, иже и святыимъ крыщениемъ всю просвети сию землю Русьску»³. Эта вся *Русская зем-*

¹ См.: Бугославский С.А. Текстология Древней Руси. Т. 2. Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе / сост. Ю.А. Артамонов. М., 2007.; Дмитриева Л.А. Сказание о Борисе и Глебе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI – первая половина XIV в.) / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1987. С. 398–408; Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). 2-е изд., испр. и доп. / пер. с нем. А.В. Назаренко; под ред. К.К. Аментьева. СПб., 1996. С. 184–197; Милотенко Н.И. Святые князья-мученики Борис и Глеб / исслед. и подг. текстов Н.И. Милотенко. СПб., 2006. С. 134–183 и др.

² См.: Михеев С.М. «Святополкъ съде в Киевѣ по отци»: Усобица 1015–1019 годов в древнерусских и скандинавских источниках. М., 2009. С. 50.

³ Сказание о Борисе и Глебе [Съказание и страсть и похвала святою мученику Борису и Глеба] (далее – Сказание) // БЛДР. Т. 1. XI–XII века. СПб., 2000. С. 328. – Ср. также: «И оттоле крамола преста въ **Русьске земли**, а Ярославъ прея всю волость Русьскую» (Там же. С. 346); «...Вѣторыи Селунъ

ля состоит из отдельных земель, в которых Владимир посадил всех своих сыновей на княжение. Из перечня столов, на которые были посажены Владимировичи, явствует, что понятие *посадил в земле* = *посадил в городе*¹. Таким образом, главный город земли символизирует всю землю. Для князя (а, следовательно, для автора Сказания и его читателей) синонимами выступают *престол княжеский* и *земля*: так, Святополк боится, что лишится отцовского престола и скорбь по потере земли своей изложет его («да ижденуть мя и буду чужь престола отьца моего, и жалость земле моя съестъ мя...»)². Помимо *земель*, *Русская земля* состоит из *городов* и *весей*: «Вы не о единомъ бо **граде**, ни о дву, ни о **всьи** попечение и молитву въздаете, нъ о всей земле Русьскей!»³.

Наряду с понятием *Русская земля*, автор использует *Русская страна (сторона)*⁴, *Русь*, *Русская волость*. При этом *Русская волость* может пониматься и как *Русская земля*, и как власть над *Русской землей*⁶.

Русская земля – *отечество* для Бориса и Глеба. При этом *отечество* не в смысле княжей *вотчины*, а в смысле *родины*, что видно из сравнения с Дмитрием Солунским: «Темъ же и борета по своему **отъчъстве** и пособита, якоже и великий Дмитрий по своему **отъчъстве**». Но если Дмитрий «о единомъ граде...извеща, а вы не о единомъ бо граде, ни о дву, ни о всьи попечение и молитву въздаете, нъ о всей **земле Русьскей!**». Таким образом, если для Дмитрия *отечеством/родиной* являлся один *город*, то для Бориса и Глеба – вся *Русская земля*. О том,

явился в **Русьске земли...**» (Там же. С. 348); «Вы бо темъ и намъ оружие, **земля Русьскыя** забрала и утвържение и меча обоюду остра[...]вы не о единомъ бо граде, ни о дву, ни о всьи попечение и молитву въздаете, нъ о **всей земле Русьскей!**» (Там же. С. 348).

¹ «...И посажа вся по **роснамъ землямъ** въ княжении... Посади убо... Святопѣлка въ княжении **Пиньске**, а Ярослава – **Новегороде**, а Бориса – **Ростове**, а Глеба – **Муроме**» (Там же. С. 328).

² Там же. С. 338.

³ Там же. С. 348.

⁴ Господь поставил Бориса и Глеба «светити въ мире, премногими чюдеса снати в **Русьскей стороне** велицей...» (Там же. С. 346). Ср.: «И не ту единде, нъ и по **всьемъ сторонамъ** и по **всьемъ землямъ** преходяща...» (Там же. С. 346).

⁵ «...Печенегомъ же о онуду паки идущемъ ратию на **Русь...**» (Там же. С. 328).

⁶ «И оттоле крамола преста въ **Русьске земли**, а Ярославъ прѣя **всю волость Русьскую**» (Там же. С. 346).

что *отечество* здесь = *родина* свидетельствует и следующий пассаж: «Нъ о блаженная страстотърпыца Христова, не забываи-та **отчьства, идеже пожила есте в тели**, егоже посетьмъ не оставляета»¹.

Русская земля для автора Сказания – *земля наша*. Синонимом понятия *Русская земля* у него может выступать и *мы*², и *наш язык* (народ), противопоставляемые, соответственно, *всей земле/всему миру* и населяемым ее/его народам³. Любовь к родной земле для автора настолько естественна, что ему не приходит в голову отказать в этом высоком чувстве самому отрицательному персонажу своего произведения – Святополку («второму Каину»). Нежная страсть к родной земле – единственное, пожалуй, что очеловечивает демонизированный образ сына «отъ дьвою отьцю»⁴ и сближает, в какой-то степени, со святыми братьями. Показательны слова Святополка, согласно которым, в случае поражения и бегства его «сънестъ» жалость по земле, а не по престолу⁵.

Присутствует в Сказании и тема сакрального города, таковых здесь два: Вышгород – на Руси, Солунь (Фессалоника) – в Византии. Святость этих городов объясняется тем, что в Вышгороде находятся мощи Бориса и Глеба, а Солунь – отечество св. Дмитрия, которому он покровительствует⁶.

Таким образом, *Русская земля* в Сказании применяется в широком смысле своего значения. *Русская земля* состоит из от-

¹ Там же. С. 348.

² «Вы бо темъ и **намъ** оружие, **земля Русьскыя** забрала и утвржение и меча обоуду остра, **има** же дързость поганьскую **низълагаемъ** и дияволя шатания въ земли **попираемъ**. ...Вы убо небесная чловека еста, земельная ангела, стълпа и утвржение **земле нашея**» (Там же. С. 348).

³ «Блажен по истине и высок паче всех град русьскых и вышии град, имый въ себе таковое скровище. Ему же не тъчнь ни вьсь миръ. Поистине Вышегородъ наречеса – вышии и превышии городъ всехъ; вѣторый Селунь явися въ Русьске земли, имый въ себе врачство безмъздное, не **нашему единому языку** тъкъмо подано бысть Бъгъмъ, нъ и **вьсей земли** спасение. **Отъ всехъ бо странъ** ту приходяще туне почъреплють ицеление...» (Там же. С. 348).

⁴ Там же. С. 328.

⁵ Там же. С. 338. – См. также выше, с. 122.

⁶ «О, блаженная убо гроба приимъши телеси ваю чьстънеи акы съкровище мьногоценно! Блаженная църкы, въ нейже положене быста раце ваю святей, имущи блаженей телеси ваю, о Христова угодыника! Блажен по истине и высок паче всех град русьскых и вышии град, имый въ себе таковое скровище... вѣторый Селунь явися въ Русьске земли» и т. д. (Там же. С. 348). – См. выше, прим. 3.

дельных земель, из городов и весей. Для Бориса и Глеба, по словам автора (а, значит, и для самого автора), эта *Русская земля* в широком смысле является *отечеством/родиной*, подобно тому, как Солунь (Фессалоника) является *отечеством* св. Дмитрию. Следовательно, «патриотизм» автора Сказания и его героев не местный (местечковый), а общерусский.

Отношение к князьям, равно как и представления о сущности княжеской власти, элитарных княжеских качествах, можно реконструировать по эпитетам, которые автор Сказания использует для характеристики главных своих персонажей. В отношении Владимира этот ряд не велик, но выразителен: *самодержец* «вьсей Русьской земли»¹, *блаженный*², *разумный* (мудрый)³. Более длинен и разнообразен «качественный ряд», характеризующий Бориса и Глеба. Так, Борис: «*благого корене*»⁴, *святой*⁵, *блаженный*, *преблаженный*, *богоблаженный*, *благодарный*, *страстотерпец*⁶, *послушный родителям* (скоропослушливый)⁷, *щедр*, *тих*, *кроток*, *смирн*, *поводырь слепым*, *одежда нагим*, *посох старцам*, *наставник неразумным*, *возлюбленный Господом*⁸, *красив духовно и телесно*, *весел лицом*, *крепок телом*, *сияющий по-царски*, *храбр в битвах*, *мудр*, *отмеченный*

¹ Там же. С. 328.

² «Нъ, о **блажениче**, помяни мя въ покои твоємъ!» (Там же. С. 330).

³ Там же. С. 330, 340.

⁴ Там же. С. 350.

⁵ Ярослав побеждал «пособиємъ Божиємъ и поспешениємъ **святою**...» (Там же. С. 344); «...Идеже бе убиенъ **святыи** Борисъ...» (С. 344); «И о **святемъ** Борисе поведаша ему...» (Там же. С. 346)

⁶ «И призвавъ Бориса... **блаженааго**...» (Там же. С. 330); «...Бо бе **блаженный** ть правдивъ и щедръ, тихъ, крътъкъ, съмерень, всехъ милуя и вся набѣдя» (Там же. С. 332); «...Тело **преблаженааго** Бориса...» (Там же. С. 346); «...**Богоблаженный** Борисъ...» (Там же. С. 332); «Съ убо **благодарный** Борисъ...» (Там же. С. 350); «...И слышаша гласъ **блаженааго стратотърпыца**...» (Там же. С. 334); «...Ту лежащо святою **стратотърпыцю** телесу» (Там же. С. 346); «...**Блаженная стратотърпыца** Христова...» (Там же. С. 348).

⁷ «И призвавъ Бориса... **блаженааго** и **скоропослушливааго**, предав вое многы въ руце его...»; «О таковыхъ бо рече Притьчникъ: “Сынъ быхъ отцю **послушливъ** и любимъ предъ лицемъ матерее своея” (Там же. С. 330).

⁸ «...Бо бе **блаженный** ть правдивъ и **щедръ**, **тихъ**, **крѣтъкъ**, **съмерень**, всехъ милуя и вся набѣдя» (Там же. С. 332); «Увы намъ, кѣняже нашъ милый и драгый и **блаженный**, **водителю слепымъ**, **одеже нагимъ**, **старосте жьзле**, **казателю ненаказанымъ!**» (Там же. С. 338); «Зане **его же Господь възлюби**...» (Там же. С. 338).

благодатью Божьей¹. Глеб: *блаженный, святой, страстотерпец², жертва Господу, чистая и благоуханная³*. Оба они – «цесаря цесаремъ и князя княземъ», чьей помощью «и защищение князи наши противу въстающая държавно побежаютъ», и чьей «помощию хвалятся». Согласно Сказанию, Борис и Глеб «темъ и намъ оружие, земля Русьскыя забрала и утвържение и меча обоюду остра, има же дързость поганьскую низълагаемъ и дияволя шатания въ земли попираемъ. ...Небесная человека еста земльная ангела, стълпа и утвържение земле нашея», Христовы угодники⁴, преславные страстотерпцы Господа⁵

Их антипод, Святополк: *окаянный, треклятый, второй Каин, злой сообщник дьявола, братоубийца⁶*.

Таким образом, из «элитных качеств», характеризующих князя, как представителя высшего социального слоя упоминается *разумность/мудрость*. Правда, в отношении князя Владимира не вполне ясно, применяется ли данное качество к нему как князю или как *отцу*, поскольку так характеризуют его сыновья Борис⁷ и Глеб⁸. Учитывая общий корень власти родоначальника и князя, можно предполагать наложение обоих указанных значений – возрастного и социального. О том, что «разумный/мудрый» здесь связано и с княжеским достоинством, свидетельствует использование по отношению к Борису «въ съве-

¹ «Тельмъ бяше краснь, высокъ, лицъмъ круглъмъ, плечи велице, тнькъ въ чресла, очима добраама, **весель лицъмъ... Светяся цесарьскы, крепкъ тельмъ, въсячьскы украшенъ** акы цвет цвѣтый въ уности своей, в ратьхъ **хръбрь**, въ съветехъ **мудръ** и **разумнь** при въсемъ и **благодать Божия цвѣтяше на немъ**» (Там же. С. 350).

² «...Посла по **блаженааго** Глеба...» (Там же. С. 338); «**Святый** же поиде въ кораблици...» (Там же. С. 340); Ярослав побеждал «пособиемъ Божиимъ и поспешениемъ **святою**...» (Там же. С. 344); «А о **святемъ** Глебе не вси съведяху...»; «...Ту лежащо **святою** страстотърпыцю телесу» (Там же. С. 346); «**Блаженная страстотърпыца** Христова...» (Там же. С. 348).

³ «И принеся жертва чиста Господеву и благовонна...» (Там же. С. 342).

⁴ Там же. С. 348.

⁵ «...Пречестною страстотърпыцю твоєю» (Там же. С. 350).

⁶ «И зача отъ нея сего Святопѣлка **оканьнааго**...» (Там же. С. 328); «Тѣда призва къ себе **оканьный трѣклятый** Святопѣлкъ съветьники всему злу...»; «По истине **въторааго Каина**...» (Там же. С. 332); «...Съ **трѣклятый**...»; «...На **братоубийца** оноаго, **оканьнааго** Святопѣлка...» (Там же. С. 344); «...**Злыый съветьникъ дияволь**...» (Там же. С. 338).

⁷ «Кѣде ли насышуся таковааго благааго учения и казания **разума** твоего?» (Там же. С. 330)

⁸ «Ныне же что сътворю азъ, умиленный, очюженный отъ... отъца моего многааго **разума**?» (Там же. С. 340)

техъ мудръ и разумнь» и «казателю ненаказанымъ» (наставник неразумным, что подразумевает разумность такого наставника). В пользу же «возрастного значения» данного качества может свидетельствовать то обстоятельство, что автор не использует указанный термин для характеристики Глеба – младшего сына и младшего брата (к тому же – подростка).

В Сказании практически отсутствуют эпитеты, характеризующие пределы и характер княжеской власти. Исключение – *самодержец* «всей Русьской земли»¹ применительно к Владимиру Святославичу. *Самодержцем* он для автора являлся, возможно, в том смысле, что один обладал верховной властью над всей Русью, владычествовал сам, не делясь ни с кем властью. Другое дело его сыновья, посаженные Владимиром по разным землям *Земли Русской* на княжение, обладавшие властью в пределах, определенных отцом. В этом смысле таким же *самодержцем* можно было назвать Ярослава Мудрого после того, как «крамола преста въ Русьске земли», а «Ярославъ прея **всю волюсть Русьскую**»². Однако автор Ярослава *самодержцем* не называет. Значит ли это, что в понятие *самодержец* вкладывался иной от предполагаемого здесь смысл, или у книжника были иные причины не использовать данное определение применительно к Ярославу? Об этом можно только гадать.

Более определенно и четко выражена авторская позиция по вопросу о легитимации княжеской власти. Сказание знает один порядок замещения столов: наследование и пожалование (посажение) со стороны киевского князя. Так, Владимир своих 12 сыновей, «посажа вся по роснамъ землямъ въ княжении...»³. Святополк, «седя Кыеве по отьци», послал «къ Борису, глаголя: “Брате, хочу съ тобою любовь имети и къ отню ти придамъ”». Но *окаянный* «льстно, а не истину глаголя». Сам же мыслил «яко да избить вся **наследьники** отьца своего, а самъ приметь единь всю власть»⁴. Следовательно, власть над Русью одна. Но она делится между князьями-братьями, наследниками своего отца. Лишить их власти (тем самым – сконцентрировать власть в одних руках) можно одним путем – физическим устранением. И Святополк, в свою очередь, опасается, что братья не простят ему убийство Бориса и лишат его либо жизни, либо отцовского пре-

¹ Там же. С. 328.

² Там же. С. 346.

³ Там же. С. 328.

⁴ Там же. С. 332.

стола и тогда скорбь по потере земли своей изложет его («престола отьца моего, и жалость земле моя сънест мя...»)¹. Не случайно, когда Святополк избил братьев, а потом сам погиб в борьбе с Ярославом, «оттоле крамола преста въ **Русьске земли, а Ярославъ прея вьсю волость Русьскуюю**»².

Таким образом, здесь выражена идея наследственной власти всех сыновей по отцу. Любая попытка нарушить этот порядок и сконцентрировать власть в одних руках посредством отстранения от нее других законных наследников – преступление перед родом и перед Господом. Заслуга Бориса заключается именно в том, что он не пошел на такое преступление, вышел за порочный круг братоубийственного противостояния в борьбе за единоличное обладание отцовским наследием, опираясь на силу, которая до этого времени (да и после Бориса в ходе противостояния Ярослава и Святополка) решала все. Несмотря на то, что все преимущество в борьбе за власть было на стороне Бориса (которого признали отцовская дружина и воины ополченцы, выражавшие желание силою его посадить на киевском столе³), он отказался «възяти руки на брата своего и еще же и на старейша... его же быхъ имель, акы отьця»⁴. Подвиг Бориса в том и заключался, что он, по его же словам, «имый въ руку вься воя отьца моего и вься любимыя отьцемъ моимъ, и ничтоже умыслихъ противу брату моему»⁵. Это было действительно чудо для того времени: **имел силу, но не взял власть**. Не случайно этот мотив несколько раз повторяется в Сказании.

Автор Сказания рисует и еще один вариант усиления власти – поделиться частью своего владения, своей власти, привлекая тем самым на свою сторону младшего князя. Именно такой вариант предлагал Борису Святополк, но не был искренен⁶.

В Сказании, как и в других произведениях древнерусской литературы, невозможно порой расчленить качества святого и кня-

¹ Там же. С. 338.

² Там же. С. 346.

³ «И реша къ нему дружина: "Поиди, сяди Кыеве на столе отьни, се бо вси вои въ руку твою суть"» (Там же. С. 334).

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 336. – Ср.: «Милый господине наю и драгий! Колико благодсти испълненъ бысть, яко не въсхоте противитися брату своему любъве ради Христовы, а колики вое държа в руку своею!» – сокрушались отрок и священник, прислуживавшие Борису (Там же. С. 336).

⁶ «Брате, хочу съ тобою любъвь имети и къ отьню ти придамъ». Но *окаян-ный* «льстно, а не истину глаголя» (Там же. С. 332).

зя¹. Своеобразием сюжета является то, что в нем предстает портрет идеального младшего князя. Завершается Сказание панегириком Борису, в котором этот идеальный княжеский образ выполнен концентрированными мазками: «О Борисе, какъ бе възъръмъ. Съ убо благоверный Борисъ благого корене сый послушьливъ отьцю бе, покаяряся при всемъ отьцю. Тельмъ бяше красьнъ, высокъ, лицъмъ кругльмъ, плечи велице, тьнькъ въ чресла, очима добраама, весель лицъмъ, борода мала и усь – младъ бо бе еще. Светяся цесарьскы, крепькъ тельмъ, всячьскы украшень акы цвет цвьтый въ уности своей, в ратьхъ хрьбрь, въ съветехъ мудръ и разумьнъ при всемъ и благодать Божия цвьташе на немъ»².

Каким же предстает собирательный образ идеального младшего князя? Будучи младшим, он покорен сначала отцу³, а после его смерти – старшему брату, которого *имеет* «акы отьця»⁴. Идеальный младший князь покорен старшему брату даже тогда, когда тот замышляет его погибель. Остальные качества свойственны князю вообще, а не только младшему. Князем становятся по происхождению (от «благого корене»). Идеальный князь должен быть *красив телесно и духовно*⁵, *мудрым* и *храбрым*, отмеченным печатью *Божьей благодати*. К несомненным его достоинствам относятся *правдивость, щедрость, смиренность, милосердие*. Он жалеет всех и помогает всем⁶.

Умершие князья продолжают оставаться членами княжеского рода⁷ и выполнять свои функции, помогая родной земле и сородичам. Так, Глеб, в критический момент жизни, обращается с

¹ См. ниже, с. 200–201.

² Сказание. С. 350.

³ Там же. С. 330. – См. также ниже.

⁴ Сказание. С. 334. – Ср.: Глеб называет *господином* и отца своего Владимира («...Милый мой отче и господине Василие»; «Василие, Василие, отче мой и господине». – Там же. С. 342) и старшего брата Святополка («...Ведете мя къ князю вашему, а къ брату моему и господину». – Там же. С. 340).

⁵ «...Помышляше о красоте и о доброте телесе своего... И вси зряше его тако, плакаашеся о добророднемъ теле и чьстьнемъ разуме въздраста его...» (Там же. С. 332); «Тельмъ бяше красьнъ, высокъ, лицъмъ кругльмъ, плечи велице, тьнькъ въ чресла, очима добраама, весель лицъмъ...» (Там же. С. 350).

⁶ «...Бо бе блаженный ть правдивъ и щедръ, тихъ, крьтъ, съмерень, всехъ милуя и вся набдя» (Там же. С. 332). *Смиренность*, видимо, в первую очередь, черта младшего князя.

⁷ Это естественно, поскольку *род* представлял собой неразрывную цепь умерших, живущих и будущих поколений, ведущих происхождение от общего предка. На этом представлении и покоился культ предков.

мольбою к пребывающему в ином мире отцу. Когда тот не внял ему, стал просить Бориса¹ помолиться за него перед Господом, поскольку стоит «у престола его»². Ярослав побеждал всегда Святополка не только Божьей помощью, но и помощью святых своих братьев³ «Пособиєм и защищениєм» святых Бориса и Глеба, считал автор, «князи наши противу вѣстающая държавно побежаютъ» и их «помощию хваляться». Святые братья – защитники своего отечества – всей земли Русской⁴.

Сакральную роль выполняют и тела умерших Бориса и Глеба: Вышгород *выше* других городов, поскольку здесь лежат тела святых⁵.

Антипод идеальному князю, и, тем более, князю-святому – Святополк, уподобляемый *Каину*. Без происков дьявола, конечно же, здесь не обошлось. Однако основная вина лежит на самом князе. Дьявол лишь угадал его замыслы («яко да избьетъ вся наследники отьца своего, а сам прииметь единъ вѣсю власть») и поймал в свои сети. Иными словами, если бы Святополк не вынашивал преступные замыслы, то не стал бы добычей дьявола⁶.

Греховная сущность *оканного*, *триклятого* Святополка находит и внешнее проявление: «и отъврзе пресквѣрныя уста⁷ рече, испусти зълый гласъ Путышине чади», веля убить Бориса⁸.

Подстать *оканному* господину и его *оканные* слуги⁹ – «свѣтъники всему злу и начальники всей неправде»¹⁰. Знамена-

¹ «И ты, Борисе брате, услыши гласа моего. Отьца моего Василия призвахъ и не послуша мене...» (Сказание. С. 340).

² Там же.

³ «И всегда пособиєм Божиєм и поспешениєм святою, победивъ елико брани състави, оканъный посрамленъ и побеженъ вѣзвращашеся» (Там же. С. 344).

⁴ «Вы бо темъ и намъ оружие...» и т. д. (Там же. С. 348). – См. выше, с. 123, прим. 2.

⁵ Сказание. С. 348. – См. также выше, с. 123, прим. 3.

⁶ Сказание. С. 332.

⁷ Ср.: «...Бысть князь Володимерь **аки уста Божия** и человеки изъ лести диаволя къ Богу приведе» (Память и похвала князю русскому Владимиру, како крестися Володимерь, и дети своя крести, и всю землю Рускую от конца до конца, и како крестися баба Володимерова Олга преже Володимера. Списано Иаковомъ мнихомъ) // БЛДР. Т. 1. С. 318).

⁸ Сказание. С. 334.

⁹ «Насунуша копии **оканънии** Путыша, Тельць, Еловичь, Ляшко» (Там же. С. 336).

¹⁰ Там же. С. 334. Ср.: «...Посълании отъ Святопѣлка зълыйя его слугы, немилостивии крѣвопийце, братоненавидьници люти зело, сверѣпа звери душу имущю» (Там же. С. 340 и др.)

тельно, что слуг, которые должны были убить Бориса, Святополк находит ночью (время, когда сильно зло): «Пришедъ Вышегороду ночь, отай призва Путьшу и вышегородские муже и рече имъ: “Поведите ми по истине, приязньство имеете ли къ мне?” Путьша рече: “Вси мы можемъ главы своя положити за тя”»¹.

Сравнение закономерное, учитывая средневековые представления о том, что у праведного князя и слуги праведные и наоборот². Вместе с тем, по литературным канонам древнерусского времени ответственность за злые деяния, обычно, возлагалась не на князей, а на их *злых советников*³. Не обходится без таковых даже Святополк – олицетворение зла: «Тогда призва къ себе оканьный трьклятый Святопѣлкъ съветьники всему злу и начальники всей неправде...»⁴. Более того, Борис, согласно Сказанию, знал, что злые люди подстрекают Святополка на его убийство⁵.

Таким образом, у *злых* господ и слуги *злые*. Конечно, *злые* слуги могут быть и у *добрых* господ. Показательный пример – повар князя Глеба: «Тогда оканьный Горясеръ повеле зарезати и въбързе. Повар же Глебовъ, именъмъ Търчинъ, изъмъ ножъ и, имъ блаженааго, и закла и яко агня непорочно и безлюбиво»⁶. Здесь ярко выражена сентенциозность рассказа. Возможно, повар Глебов «введен» в сюжет для того, чтобы еще больше оттенить подвиг Борисова отрока Георгия, родом венгра, который своим телом закрыл господина⁷. Таким образом, разыгрываются бинарные оппозиции: *добрые* и *злые* слуги.

Святополк, собственно, не пошел дальше своих отцов: родного – Ярополка, и отчима-дяди – Владимира. И тот, и другой в борьбе за власть отметились пролитием крови родных братьев⁸. Почему же Святополк уподоблен Каину, а Владимир нет? В первых, Владимир для автора Сказания положительный герой, и

¹ Там же. С. 332.

² См. также ниже, с. 136.

³ См.: Вілкул Т.Л. Літописні «бояри» і «чернь» на вічі (ХІІ–ХІІІ ст.) // Київська старовина. 2001. № 3. С. 40–55.

⁴ Сказание. С. 334.

⁵ «Веде, – брата моего зълуряди чловеци понудяти и на убийство мое, и погубит мя» (Там же. С. 332).

⁶ Там же. С. 340.

⁷ «Видевъ же отрокъ его, вѣржесе на тело блаженааго, рекый: “Да не остану тебе, господине мой драгий...”» (Там же. С. 336).

⁸ ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 74–78; ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. Стб. 62–66.

этим уже все сказано¹. А во-вторых, и это идеологически правильно, – Владимир содеял братоубийство, как особо и дважды подчеркивается в Сказании, «преже святого крещения»². Святополк же совершил злодеяние являясь христианином, и тем самым принял на себя грех хуже Каина. Кто же повторит подобное после него, предупреждает автор, – тот примет грех более Святополка³.

Борис предпочел царство небесное славе и княжению «мира сего». От чего отказался Борис в пользу «царства небесного», свидетельствуют слова, вложенные в его уста автором Сказания, образно и со знанием дела живописующие материальную сторону жизни Рюриковичей: «Чьто бо приобретоша преже братия отца моего или отць мой?» – вопрошает Борис. «Къде бо ихъ жития и слава мира сего, и багряница и брячины, серебро и золото, вина и медовее, брашна чьстная, и быстрыи кони, и долове красньи и велиции, и имения многа, и дани, и чьсти бещисльни, и гърдения, яже о болярехъ своихъ? Уже все се имъ, акы не было николиже: вся съ нимъ ищезоша, и несть помощи ни отъ когоже сихъ – ни отъ имения, ни отъ множества рабъ, ни отъ славы мира сего»⁴. Представляет интерес здесь не столько сам расхожий мотив о том, что после смерти ни богатства, ни «слава мира сего» больше не понадобятся, а лишь то, что для души сделал, сколько характеристика материального мира древнерусского князя.

Перед нами своеобразная иерархия этого вещного бытия, составляющего необходимый атрибут «славы мира сего»: багряницы (княжьи одежды) – символ княжеской власти⁵; брячины

¹ Оценки действующих лиц обуславливались «интенциями летописцев, прежде всего, их симпатией и антипатией к князьям» (*Вілкул Т.Л. Віче в Давній Русі у другій половині XI–XIII ст.: Автореф. канд. дисс. Київ, 2001. С. 9. См. также: Она же. Люди и князь в древнерусских летописях середины XI–XIII вв. М., 2009. С. 118–225, 328–329 и др.*). Такой подход характерен и для других жанров древнерусской литературы.

² «Володимиръ же поганый еще, убивъ Яропѣлка и поять жену его непраздну суцю» (Сказание. С. 328); Борис размышляет: «Аще поиду въ домъ отца своего, то языци мнози превратять сьрьдце мое, яко прогнати брата моего, якоже и отць мой преже святого крещения, славы ради и княжения мира сего...» (*Там же. С. 330*).

³ *Там же. С. 346.*

⁴ *Там же. С. 330–332.*

⁵ Эти воззрения, видимо, универсальны. Не вдаваясь в этнографические параллели, укажем на особое отношение византийцев к императорской одежде, равно как и варваров, жаждавших ее заполучить в подарок. Но о таких подарках, как следует из трактата Константина Багрянородного, не

(шелковая ткань, парча¹) символ знатности, высокого социального статуса². *Серебро и золото* – признак большого богатства, как материального, так и сакрального³. Вина, меды, яства обиль-

могло быть и речи (*Константин Багрянородный*. Об управлении империей. М., 1989. С. 54–57). Одежда, как явствует оттуда же, имела сакральный характер. Поэтому, видимо, подарить одежду, означало поделиться императорской властью. Не случайно аварский каган, захватив в г. Анхiale императорские одежды, посчитал, что «ромейское царство», тем самым, передано ему (см. *Пузанов В.В.* Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск, 2007. С. 100, 152 /прим. 264/, 597 /прим. 378/). В 1203 г. Рюрик, Ольговичи и половцы взяли Киев, подвергнув его страшному погрому. Были бесжалостно разграблены храмы и монастыри, в том числе Софийский собор и Десятинная церковь: «...И иконы одраша, а иные поимаша, и кресты честныя, и ссуды священия, и книги, и порты блаженныхъ первых князьи, еже бяху повешали в церквахъ святыхъ...» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 418). Обряд вывешивания княжеских одежд в храмах был привнесен на Русь из Византии (см.: *Толочко А.П.* «Порты блаженных первых князей»: к вопросу о византийских политических теориях на Руси // Южная Русь и Византия: Сб. науч. тр. (к XVIII конгрессу византистов) / отв. ред. П.П. Толочко. Киев, 1991. С. 34–42). Однако сакральное отношение к одежде, равно как и присущие ей социальные функции, выросли на местной славянской почве. Показательно, что русские князья, как следует из «Поучения» Владимира Мономаха, считали нормальным дарить свои одежды половцам, наряду со скотом (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 250).

¹ См.: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка: В 3 т. Т. 1.: А–К. М., 2003. С. 175, 187; Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1. (А–Б). Вып. 1. М., 1975. С. 327. – Вряд ли оправдана трактовка термина *бриячины* как *пиры*, широко представленная в переводах Сказания на современный русский язык (см., напр: Древнерусские княжеские жития / сост., вступит. ст., подгот. текстов, коммент., пер. В.В. Кускова. М., 2001. С. 59; Сказание. С. 333; *Милютенко Н.И.* Указ. соч. С. 291). Бриячины (шелковые ткани, парча) идут в паре с багряницами, подобно тому, как золото с серебром, вина с медами. Видеть в *бриячинах* *братчины* (братщины, братщины) в данном контексте не представляется возможным, поскольку *братчина* – праздничный пир в складчину (см.: *Срезневский И.И.* Указ. соч. С. 174–175; Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1. С. 326) – ассоциируется с общиной, а не с князем.

² О социальном статусе одежды в Древней Руси см. выше, очерк 3, а также: *Пузанов В.В.* Указ. соч. С. 544–546.

³ В эпоху варварской древности, как показал А.Я. Гуревич на примере Скандинавии, в золоте и серебре «материализовывались «счастье и благополучие человека и его семьи, рода». Поэтому и клады закапывались с сакральной целью: «серебро и золото, спрятанное в землю, навсегда оставались в обладании владельца и его рода и воплощали в себе их удачу и счастье, личное и семейное благополучие» (*Гуревич А.Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970. С. 72–75.). Сходным образом, видимо, обстояло дело и у восточных славян. Например, о сакральном назна-

ные – символизировали изобилие, полный достаток. (Жизнь князя, видимо, ассоциировалась со сплошным весельем¹, вечным пиром²). Резвые кони – признак не только богатства, но и высокого, связанного с ним социального статуса – конь должен был соответствовать социальному статусу своего хозяина³. *Резвый* боевой конь князя или его мужа отличается от *нерезвых* рабочих коней остального люда. Дом также соответствует социальному статусу владельца – князья живут не просто в больших домах, но красноукрашенных. Дани это и неистощимый источник, напояющий богатства княжеские, и символ власти и подчинения. Княжеская власть неразрывна с почестями бесчисленными и похвальбой «боярами своими». Величие же князя, его сила основываются на богатстве, множестве рабов и славе мира сего?

Достаточно насыщена социальная картина мира Сказания. Из свободного населения упоминаются *кыяне*⁴, *бояре*⁵, *дружина*, *отроки* и *вои*⁶, *вышгородские мужи* (они же, видимо *Путьшина*

чении кладов в древности могут свидетельствовать народные предания о зачарованных кладах. На данное же обстоятельство указывает и борьба церкви с закапыванием кладов. Практически не оставляют сомнений в существовании у восточных славян «сакральных кладов» слова Владимира Мономаха: «И в земли не хороните, то ны есть великъ грехъ» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246). О том же свидетельствует и следующий пассаж Нестора: «Аще бо или серебро, или злато скровено будеть подъ землею, то мнози видять огнь горящъ на томъ месте. То и то же дьяволу показующо сребролюбыхъ ради...» (Чтение о житии и погублении блаженую страсотерпцю Бориса и Глеба // *Милютенко Н.И.* Указ. соч. С. 378). Подобные поверья дожили до новейшего времени (см.: *Низовский А.Ю.* Зачарованные клады России. М., 2007). О том, что «клады не были в полной мере явлением экономическим, и богатству, видимо, придавался в некоторых случаях *сакральный характер*» свидетельствуют и наблюдения археологов (*Седых В.Н.* Северо-Запад России и Скандинавии в эпоху раннего средневековья по данным археологии и нумизматики // *От Древней Руси до современной России: сб. науч. статей в честь 60-летия А.Я. Дегтярева* / отв. ред. А.О. Бороноев, В.М. Воробьев, И.Я. Фроянов. СПб., 2006. С. 71–72).

¹ Ср.: «Како не въсхоте славы мира сего, како не въсхоте веселитися съ чьстными вельможами, како не въсхоте величия, еже въ житии семь» (Сказание. С. 338).

² Ср. с былинами, в которых пир превращается в основное занятие, так сказать, образ жизни князя Владимира.

³ Ср. с Житием Феодосия, очерк 3, с. 65, 75–76.

⁴ «Святоплѣкъ же, сѣдя Кыеве по отьци, призвавъ **кыяны**, многы дары имѣ давъ, отпусти» (Сказание. С. 332).

⁵ Там же. С. 332.

⁶ «И реша» Борису «**дружина**: “Поиди, сяди Кыеве на столе отьни, се бо вси **вои** въ руку твоею суть”». Услышав отказ Бориса, поднять руку на брата

чадь)¹. Из слов, которые автор влагает в уста Бориса как будто следует, что *бояре* при князьях выполняют что-то вроде представительских (или престижных) функций (князья своими *боярами* гордятся/кичатся/хвалятся). И это боярское окружение, наряду с материальными богатствами и почетом, составляет «славу мира сего» для князей².

Функции *дружины* и *воев* более конкретны и материализованы: они, как следует из цитируемого далее сюжета, орудие княжой власти и опора ее. При этом понятия *дружина* и *вои* разделены: «И реша» Борису «*дружина*: “Пойди, сяди Кыеве на столе отъни, се бо вси *вои* въ руку твоею суть”»³. В то же время, под *воями* здесь могут подразумеваться и *дружинники*. В пользу такого понимания может свидетельствовать и следующий эпизод: когда Борис отказался поднять руку на «брата своего» старейшего, «си слышавъше *вои* разидошася от него, а сам оста тъкмо съ *отроки* своими»⁴. В ПВЛ соответствующий сюжет представлен в таком виде: «Реша же ему дружина отня: “Се дружина оу тебе отъня и *вои*...” [...] И се слышавшее *вои* разидошася от него. Борис же стояше с *отроки* своими»⁵. Большинство иссле-

старейшего, «*вои* разидошася от него, а сам оста тъкмо съ *отроки* своими» (Там же. С. 334); «И узреста попинъ его и *отрокъ*...»; «Видевъ же *отрокъ* его, вържеся на тело блаженааго...» (Там же. С. 336); «Избиша же и *отроки* многы» Борисовых (Там же. С. 338); Глеб «въбързе, въ мале *дружине*, въседъ на конь поеха» (Там же. С. 340); «...Тръклятый прииде съ множествомъ печенегъ, и Ярославъ, съвъкупивъ *воя*, изиде противу ему на Лыто...» (Там же. С. 344).

¹ Святополк «пришедъ Вышегороду ночь, отай призвавъ Путьшу и вышегородские муже и рече имъ: “Поведите ми по истине, приязньство имеете ли къ мне?” Путьша рече: “Вси мы можемъ главы своя положити за тя”» (Там же. С. 332). Задумав погубить Бориса, «призва къ себе оканьный тръклятый Святопълкъ съветыицы всему злу и начальники всей неправде, и... испусти зълый гласъ Путьшине чади: “Аще убо главы своя обещаестея положити за мя, шедъше убо, братия моя, отгай, къде обрящете брата моего Бориса, съмотрыше время убийте и”» (Там же. С. 332–334).

² «Къде бо ихъ жития и слава мира сего, и багряница и брячины, сребро и злато, вина и медовее, брашня чъстная, и быстрыи кони, и домове красньи и велиции, и имения многа, и дани, и чъсти бесчисльны, и **гърдения, яже о болярехъ** своихъ?» (Там же. С. 332).

³ Там же. С. 334.

⁴ Там же. – Ср.: Владимир, «призвавъ Бориса... предавъ вое многы въ руже его...» (Там же. С. 330).

⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 132; Т. 2. Стб. 118. – Подр. см.: Лукин П.В. Древнерусские «вои». IX – начало XII в. // Средневековая Русь. Вып. 5 / отв. ред. А.А. Горский. М., 2004. С. 28–31

дователей склоняются к выводу о том, что летописная повесть послужила источником для написания Сказания (равно как и «Чтений о святых мучениках Борисе и Глебе»)¹. Все же, вопрос о соотношении Сказания и летописной повести о гибели Бориса и Глеба остается нерешенным². Близость текстов несомненна³. Как бы там ни было, в широком значении *вои* включали и *дружину*. Когда Ярослав вышел против Святополка на Альту «сѣвъкупивъ воя», то в состав последних должна была входить и его дружина. Здесь перед нами воины вообще, в том числе и печенежские, сошедшиеся на поле битвы в смертельном противостоянии: «...И покрыша поле Лтьское множествомъ вои. И съступишася... и бысть сеча зла...»⁴. Следовательно, в узком значении *вои*=*вои* (народное ополчение); в широком значении – *дружина*+*народное ополчение*; в самом широком – *воины вообще*.

Из этого места Сказания как будто следует, что *отроки* не относились ни к *дружине*, ни к *воям* в широком смысле («си слышавъше вои разидошася от него, а сам оста тъкмо съ отроки своими»⁵). Не исключено, впрочем, что автор Сказания таким образом просто пытается отделить *дружину* Владимира, находившуюся в походе с Борисом, от личной дружины последнего, именуя ее членов *отроками*. Тем не менее, создается впечатление, что *отроки* в Сказании – ближайшие слуги князя, прислуживающие ему в повседневной жизни. Они не в состоянии защитить его оружием (да и не пытаются этого делать), а могут лишь закрыть своим телом, подобно отроку Георгию, закрывшему собой Бориса⁶. В сюжете с Глебом *отроки* не упоминаются – речь только идет о *малой дружине* с которой он выехал, получив послание от Святополка⁷. Ясно, что с Глебом находились и *отроки*⁸, но входили ли они в состав этой *малой дружины*? Воз-

¹ См.: БЛДР. Т. 1. С. 528.

² Дмитриева Л.А. Указ. соч. С. 398–408; Милютенко Н.И. Указ. соч. С. 134 и сл.

³ См.: Милютенко Н.И. Указ. соч. С. 135, 410–414 и др.

⁴ Сказание. С. 344.

⁵ Там же. С. 334.

⁶ «Видевъ же **отрокъ** его, вържесе на тело блаженааго, рекый: “Да не остану тебе, господине мой драгий...”» (Там же. С. 336).

⁷ «Онъ же въбързе, въ **мале дружине**, въседъ на конь поеха» (Там же. С. 340). – Ср.: Глеб обращается к родителям и братьям и ко всем с пожеланием спасения, в том числе и к *дружине*: «...Спасетесе и вы, братие и **дружино**, вси спасетесе!» (Там же. С. 342).

⁸ К таковым должен был принадлежать Глебов повар, по имени Торчин, зарезавший своего князя (Там же. С. 342).

можно, они целиком ее и составляли. Но текст не позволяет дать определенный ответ на этот вопрос. Показательно, что и *малая дружина* не защищает Глеба, а «мертвеет» от страха, когда на ладью нападают посланные Святополком убийцы¹. Возможно, здесь своеобразный литературный прием: Князь, согласившийся добровольно принести себя в жертву не сопротивляется, и его дружина (*отроки?*) не сопротивляются? Это соответствует древнерусским представлениям о том, что каков князь, таковы и слуги².

Представляет интерес *прозвутер (пресвитер)*³, он же – *попинъ*, который служит Борису. Причем для автора, судя по всему, это служение не отличается от служения *отроков* господину: «И узреста попинъ его и отрокъ, иже служааше ему...»⁴. Уж не из рабов ли (холопов) был этот *попин*, против чего так активно выступало греческое духовенство?

Не меньший интерес представляет упоминание *рабов*. В словах Глеба, обращенных к убийцам («...Помилуйте, господье мои! Вы ми будете господие мои, а азъ вамъ *рабъ*»⁵), заложена нормативная модель, не противоречащая историческим реалиям: если противнику дарили жизнь – он становился рабом победителя. Налицо также социальная оппозиция *господин–раб. Множество рабов* – неотъемлемая составляющая княжеского материального быта, наряду с богатыми одеждами, дворцами, конями и иным имуществом многим⁶.

Упоминаются также сущие «въ *тьмъницахъ* и въ *узахъ*»⁷. Сразу же напрашивается вопрос: «Могли быть содержащиеся в *узах*, но не в *темницахъ*? (Или «в темницах, но не в *узахъ*»?)

Князья обращаются к людям, в том числе к подосланным убийцам, «братья»¹. В данном случае это не только житийный

¹ «И... начаша скакати зълии они въ лодию его, обнажены меча имущее въ руках... И абие всемъ весла отъ руку испадоша, и вси отъ страха омертвеша» (*Там же*. С. 340).

² См., напр.: Семена епископа тферьскаго наказание // БЛДР. Т. 5. СПб., 2000. С. 394. – См. также выше, с. 130.

³ Сказание. С. 334.

⁴ *Там же*. С. 336.

⁵ *Там же*. С. 340.

⁶ «Къде бо ихъ жития и слава мира сего, и багряница и брячины, сребро и злато, вина и медовее, брашъна чъстная, и быстрыи кони, и домове красънии и велиции, и имения многа, и дани, и чъсти бесчисльны, и гърдения, яже о болярехъ своихъ? Уже все се имъ, аky не было николиже: вся съ нимъ ишезоша, и несть помощи ни отъ когоже сихъ – ни отъ имения, ни отъ множества *рабъ*, ни отъ славы мира сего» (*Там же*. С. 330–332).

⁷ *Там же*. С. 346.

литературный этикет. Обращение к народу со стороны князей в форме «братья», зафиксировано и летописным материалом². Возможно, существовало и вежливое обращение *господа/господин*, что как будто следует из обращения Глеба к посланным на него убийцам: «Не брезете, братие и господье... Кую обиду сътворихъ брату моему и вамъ, братие и господье мои?». В то же время, это обращение могло обозначать покорность тому, кому оно предназначалось, согласие поступить в его полную волю: «Помилуйте уности моее, помилуйте, господье мои! Вы ми будете господие мои, а азъ вамъ рабъ»³.

Упоминается особый порядок приветствия – целование. При этом настроение человека и его отношение к другому подчеркивались, судя по всему, приветливым либо мрачным выражением лица⁴. «Веселое» или «мрачное» лицо отражали, соответствующую душевную сущность человека⁵.

Молитва, обращенная к святым братьям, ценна для нас в плане выяснения тех фобий, которые терзали древнерусское население той поры: *беды, болезни, иноземное иго, гибель от руки нечестивых и неприятельского меча, голод, междоусобицы*⁶.

¹ Раненый Борис просит убийц: «**Братия** моя милая и любимая! Мало ми время дайте, да поне помолюся Богу моему» (*Там же*. С. 336). Помолившись, говорит им: «**Братие**, приступивъше, скончайте службу вашу. И буди миръ брату моему и вамъ, **братие**» (*Там же*. С. 338). Глеб называет своих убийц «**братьями**» и «повелителями» (*Там же*. С. 340–342).

² См., напр.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 69, 316 и др.

³ Сказание. С. 340.

⁴ «И яко узьре и святыи, възрадовася душою, а они узьревъше и омрачашуся и гребяхуся к нему, а съ целования чаяюще отъ нихъ приятии» (*Там же*. С. 340).

⁵ «Тельмъ бяше краснь, высокъ, лицъмъ круглтъмъ, плечи велице, тънъкъ въ чресла, очима добраама, **весель лицъмъ**... Светяся цесарьскы, крепъкъ тельмъ, всячьскы украшенъ акы цветъ цвѣтый въ уности своей, в ратьхъ хръбрь, въ съветехъ мудръ и разумьнъ при всемъ и благодать Божия цвѣташе на немъ» (*Там же*. С. 350).

⁶ «Тако же и въ молитвахъ вьсегда молитася о насъ, да не придетъ на ны злы, и рана да не приступитъ къ телеси рабъ ваю. ... Да не придетъ на ны нога гърдыня и рука грешнича не погубитъ насъ, и всяка пагуба да не найдеть на ны, гладъ и озлобление от насъ далече отъженета и всего меча бранна избавита насъ, и усобичныя брани чюжа сътворита и вьсего греха и нападения заступита насъ...» (*Там же*. С. 348–350).

Очерк 6. СКАЗАНИЕ О ЧУДЕСАХ СВЯТЫХ МУЧЕНИКОВ РОМАНА И ДАВИДА

В «Сказании чудес святою страсотърпыцю Христову Романа и Давида» (далее – Сказание чудес), как и в «Сказании о Борисе и Глебе» (далее – Сказание) применительно к Руси используется *Русская земля, вся Русская земля*¹. Однако, в отличие от того же Сказания, в Сказании чудес эта *вся Русская земля* состоит из *областей* во главе с городами. В качестве синонима понятия *область* встречается *волость*. Сестъ/вокняжиться в городе, значит принять власть над *областью/волостью*². В случае же с Киевом, речь идет о власти над всей *Русской землей*³. Процесс перехода власти к князю обозначается словосочетаниями: *принял власть, принял княжение*⁴. Процесс обладания *властью, областью* или

¹ «Всеволодъ же, преимъ всюю власть **Русьскы земле...**» (Съказание чюдесъ святою страсотърпыцю Христову Романа и Давида // *Милютенко Н.И.* Святые князья-мученики Борис и Глеб / исслед. и подг. текстов Н.И. Милютенко. СПб., 2006 (далее – Сказание чудес). С. 332); Владимир Мономах в Киев « въшедъ... и прея княжение всея **Русьскы земля...**»; «Ту бе съшло ся отъ **вьсее Русьскы земле** и **отъ инехъ странъ** и много множество людий, и князи, и вьсе болярство, и вьсе старейшинство, и воеводы **вься Русьскы земле...**» (*Там же.* С. 338).

² По смерти Всеволода «Святопѣлкѣ же Изяславичѣ прия княжение Кыеве, а Давид и Ольгѣ Чѣрнигове, Володимирѣ же Переяслави, и прокыя по **инеем волостѣмъ**» (*Там же.* С. 332). Как следствие, «Володимирѣ же, иже и Мономахъ... предръжааше убо **Переяславскую оболость**» (*Там же.* С. 336). Ср.: «По сихъ же дньхъ Ярославъ преставися... и оставивъ наследники отца своего и приимьники престола своего, сыны своя, Изяслава, Святослава и Всеволода, управивъ им, яко же бе лепо. Изяслава Кыеве, старейшаго, а Святослава – Чѣрнигове, а Всеволода – Переяслави, и прокыя по **инеем волостѣмъ**» (*Там же.* С. 324).

³ Владимир Мономах в Киев « въшедъ... прея княжение **всее Русьскы земля ...**» (*Там же.* С. 338).

⁴ «...Всеволодъ же, **примъ всюю власть Русьскы земле...**»; «Святопѣлкѣ же Изяславичѣ **прия княжение** Кыеве, а Давид и Ольгѣ Чѣрнигове, Володимирѣ же Переяслави» (*Там же.* С. 332); Мономах «**прея княжение** всея Русьскы земля...» (*Там же.* С. 338).

страной – термином *предержати*¹. При этом понятия *область* и *население области* могут выступать синонимами².

Текст Сказания чудес не позволяет сделать твердый вывод о том, применялось ли понятие *вся Русская земля* в «широком» (ко всей Руси) или только «узком» (применительно к Среднему Поднепровью) значении. Так, «Всеволодъ же, преимъ всю власть Русьскы земле», а по его смерти «Святоплькъ же Изяславичъ приа княжение Кыеве, а Давид и Олег Чърнигове, Володимиръ же Переяславли»³. Под *Русской землей* здесь можно понимать и всю Русь, и Среднее Поднепровье с тремя главными центрами: Киевом, Черниговом и Переяславлем. Однако «широкое понимание» *Русской земли* кажется предпочтительнее и вот почему. Вокняжение Владимира Мономаха в Киеве автор отождествляет с вокняжением во *всей Русской земле*⁴. Это при том, что в Черниговской земле, входившей в состав Руси в «узком» ее значении, продолжали княжить Святославичи. Вряд ли, поэтому, можно предполагать, что книжник ведет речь о старшинстве Мономаха, как князя киевского, не над всеми князьями и областями Руси, а только над князьями и областями Среднего Поднепровья.

Значительный интерес в этом плане представляет перечень собравшихся в Вышгороде на перенесение мощей святых Бориса и Глеба в построенную Олегом церковь. Присутствовали: внуки Ярослава Мудрого (Владимир Мономах, Давыд и Олег Святославичи) со своими сыновьями; митрополит Никифор и «вся епискупы» – черниговский (Феоктист), переяславский (Лазарь), полоцкий (Мина), юрьевский (Данил), а также «игумены вся», святительский чин и т. п. Вообще, «ту бе съшло ся **отъ вьсее Русьскы земле и отъ инехъ странъ** и много множество людий, и князи, и вьсе болярство, и вьсе старейшинство, и воеводы **вься Русьскы земле, и вьси предръжащая страны вся**, и... всяко множество ту беаше, и **всяка область**»⁵. Иными словами, собралась *вся Русская земля*. Но о какой *Русской земле* здесь речь? Полный состав князей восстановлению не поддается.

¹ «Володимиръ же... предръжааше убо **Переяславскую оболость**». (Там же. С. 336); «Володимиру же **предръжащую всю власть...**»; «**Вьси предръжающая страны** вся...» (Там же. С. 338).

² «Всяко множество ту беаше, и всяка область, и вьси богати, и убозии, съдрави же и болящии...» (Там же. С. 338).

³ Там же. С. 332.

⁴ «Прея княжение **всая Русьскы земля...**» (Там же. С. 338).

⁵ Там же. С. 338.

Если действительно собрались помимо Мономаха и Святославичей все их сыновья, то была представлена большая часть Руси в «широком» смысле. Полоцк (где княжила особая ветвь Рюриковичей) был представлен своим епископом. В то же время не упомянуты представители от ряда епископий, существовавших в то время на Руси¹: новгородской, белгородской, владимировольинской, ростовской (вопрос о существовании туровской епископии в рассматриваемый период пока не получил твердого решения). Присутствовавшие же, за исключением полоцкого Мины, принадлежали к епархиям, расположенным в пределах *Русской земли* в «узком» значении². Определенной зацепкой может служить сочетание «**оть вьсее Русьскы земле и оть инехъ странъ** и много множество людий, и князи, и вьсе боярьство, и вьсе старейшинство, и воеводы **вья Русьскы земле, и вьси предръжащая страны вся** и... вьяко множество ту беаше, и **всяка область**». Если под *странами* здесь понимаются иноземные страны, то под *всей Русской землей* следует понимать всю *Русь*. Однако, использование автором Сказания чудес термина *область* может свидетельствовать о соответствующем заимствовании из «Чтения о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба» (далее – Чтение). Тогда *иные страны* могут означать *иные* (по отношению к Среднеднепровской Руси) *русские области*. Тем более, как могли присутствовать на церемонии перенесения мощей «предръжащая страны вся», если под ними понимать страны чужеземные?

Все же, пониманию под *иными странами* русских областей противоречит ряд обстоятельств. Прежде всего, автор Сказания чудес нигде не употребляет понятие *Русская страна* или равноценное ему; в Сказании (если принять точку зрения о том, что Сказание и Сказание чудес одно произведение) понятие *страна* (*сторона*) использовано один раз и применительно ко всей Руси, а не к отдельным ее частям. Если *страны* и *области* являются синонимами, зачем было, применительно к Руси, упоминать *всяка область*, если уже упоминались *иные страны*? При внимательном прочтении видно, что в рассматриваемой фразе («**оть вьсее Русьскы земле [...] всяка область**») понятия

¹ Об епископиях см.: Щапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 34–55.

² Из епархий, входивших в пределы *Русской земли* в узком значении этого слова здесь не упомянута только белгородская. При перенесении мощей в церковь, построенную Изяславом, белгородский епископ присутствовал (Сказание чудес. С. 324).

страна и земля тождественны, тогда как области часть Русской земли. Это не противоречит смысловой канве Сказания чудес, в котором, в отличие от Сказания, *Русская земля* состоит не из отдельных земель, а областей. В силу этого конструкция вся Русская земля – иные страны – всяка область, должна означать: Русь – иные страны – русские области/волости. Само же выражение «отъ всее Русьскы земле и отъ инехъ странъ», вероятно, является литературным топосом и не отражает реального представительства на рассматриваемом мероприятии по переносу мощей святых Бориса и Глеба.

В Сказании чудес эпитеты по отношению к князьям отсутствуют, за исключением Ярослава Мудрого, названного *благочерным*¹. Отмечаются два способа занятия княжеского стола – наследование и призвание. Наиболее естественный, с точки зрения автора, первый путь: «По сихъ же дньхъ Ярославъ преста-вися, поживъ добре по съмрьти отца своего летъ 38 и оставивъ наследники отца своего и приимники престола своего, сыны своя, Изяслава, Святослава и Всеволода, управивъ им, яко же бе лепо. Изяслава Кыеве, старейшаго, а Святослава – Чьрнигове, а Всеволода – Переяслави, и прокыя по инеем волостьмъ»². Таким образом, речь идет даже не о *наследовании*, а о *преемстве* (княжичи – наследники своего отца и преемники престола), в рамках которого решающее слово остается за отцом, который распоряжается и столами, и сыновьями («управивъ им, яко же бе лепо»). И это естественно, учитывая власть отца и родоначальника, распоряжающегося всем, принадлежащим роду: и сыновьями, и престолом³. Автор Сказания чудес подчеркивает преемственность престола в роду, на отрезке родовой линии в 3 колена (обычных для древнерусской традиции): дед (Владимир) – отец (Ярослав) – внуки (Ярославичи).

Второй способ, призвание князя населением, связан не с естественным процессом родовой преемственности от одного поколения к другому, а с хаосом, дестабилизацией, являющимися следствием народного мятежа, вспыхнувшего после смерти князя Святополка. Необходимым условием прекращения хаоса становится приезд в город князя, в данном случае – Владимира

¹ «И то чудо виде и самъ **благочерный** князь Ярославъ...» (Там же. С. 324).

² Там же.

³ На это обстоятельство обратили внимание уже представители «теории родового быта» и «государственной школы».

Мономах: «И многу мятеже и крамоле бывъши въ людехъ и мълве не мале. И тѣгда съвѣкупивъше ся вси людие, паче же большии и нарочитии мужи, шедъше причѣтъмъ всехъ люди, и моляху Володимира, да въшедъ, уставить крамолу сущюю въ людѣхъ. И въшедъ, утоли мятежъ и гълку въ людѣхъ, и прея княжение всея Русьскы земля»¹. Инициатива в приглашении князя отводится *большим и нарочитым мужам*, хотя не отрицается участие *всех людей*².

Не оставлен вниманием и сакральный характер княжеской власти и соответствующий способ ее приобретения: Бог вверяет князю власть и землю, и вверенным он должен распорядиться надлежащим образом³. Сакральные функции князя прослеживаются также в храмостроительной деятельности, установлении новых религиозных праздников. При этом, создается впечатление, что роль светской власти здесь выше, чем религиозной. Так, митрополит советует Ярославу Мудрому построить церковь памяти свв. мучеников, но принимает решение о строительстве и строит князь⁴. Он же принимает непосредственное участие в освящении церкви. Вместе с митрополитом Ярослав устанавливает день памяти святым братьям⁵. (Однако окончательно праздник утвердился, видимо, после перенесения мощей святых в церковь, построенную Изяславом⁶). Вопрос о строительстве новых храмов в честь Бориса и Глеба и перенесении в них мощей святых братьев, как увидим далее, также находился в ведении князей, а не духовенства.

¹ Сказание чудес. С. 338.

² В.В. Кусков предлагает следующий перевод текста: «И тогда собрались все люди не только великие и знаатные мужи, но и причетники, и все люди, пошли они и умоляли Владимира...» (Сказание о чудесах святых стратостерпцев Христовых Романа и Давида. Древнерусский текст // Древнерусские княжеские жития / сост., вступит. ст., подгот. текстов, коммент., пер. В.В. Кускова. М., 2001. С. 90). В таком случае акценты меняются, и лидирующая роль знати не выглядит уже столь убедительной.

³ «По томъ же Всеволодъ приставися с мирѣмъ, поживъ добре и **управивъ порученное ему отъ Господа**» (Сказание чудес. С. 332).

⁴ Митрополит «глаголаша къ князю добръ съветъ богоугоднѣ, дабы съдѣлалъ църквѣ прелепу и пречѣстну. И годѣ бысть князю съветъ его, и възгради църквѣ велику... и испса всю, и украси ю...» (Там же. С. 322).

⁵ «Иоанъ митрополитъ, и князь Ярославъ, и все поповъство, и людие, и принесоша святая и църквѣ святиша. И уставиша праздновати месяца нулия въ 24» день – день убийства Бориса (Там же. С. 322–324).

⁶ «И оттоле утвърдися таковыи праздник...» (Там же. С. 326).

Если сюжеты, посвященные строительству и освящению церкви, а также празднествам, устроенным Ярославом по этому поводу следуют в русле Чтения и летописной традиции о строительстве храма Владимиром, то социальный состав участников пира другой: Ярослав собрал *духовенство* и одарил *нищих, сирых и вдов*¹. Иными словами, внимание было оказано тем социальным слоям, которых князь должен был материально содержать (духовенство) и оказывать «социальную опеку» (нищим, сирым, вдовам)

Особый интерес представляют отношения сыновей и внуков Ярослава, описанные в Сказании чудес. Важную роль для понимания отношений в сакральном княжеском роду (включавшем как живущих в этом мире, так и ушедших в мир иной) играет сюжет, связанный с освящением церкви, построенной в честь святых Изяславом Ярославичем. На освящение «съѡкупивъшеся всѣ братия: Изяславъ, Святославъ, Всеволодъ». Показателен следующий сюжет: митрополит Георгий взяв «святааго Глеба руку... благославяше князе Изяслава и Всеволода. И паки Святославъ, имъ руку митрополичю и дръжащю святааго руку, прилагааше» к нарыву на шее, и к глазам и темени. После того как начали петь литургию, Святослав сказал Берну: «"Нечѣто мя на голове бодеть". И снѣя Бѣрнъ клобукъ съ князя, и виде нѣгѣтъ святааго, и снѣя съ главы и вѣдасти и Святославу. Он же прослави Бога о благодарении святою». Таким образом, Глеб особо выделил и благословил Святослава и его потомство². Не случайно, когда Мономах и Святославичи переносили мощи святых в построенный Олегом храм, Владимир шел за ракой св. Бориса, а Давыд за ракой св. Глеба (об Олеге в этой связи в произведении не упоминается)³. Тем самым проводились интересные параллели: **Борис=Владимир Мономах; Глеб=Давыд Святославич**. Борис был старше Глеба. Не символизировало ли это старшинство Владимира и право его на великое княжение? Тогда будет понятным и упоминание в данной связи Олега, который присутствовал на перенесении мощей и которые переносили в церковь, им же построенную. Это косвенно свидетельствует в пользу предположения о том, что Олег на Любечском съезде вы-

¹ «И по литургии поя князь на обедъ всехъ, и **митрополита, и презвутеры**, и праздноваша праздньство, яко же подобаша, много же от имени раздая **нишнимъ и сирымъ и вдовицамъ**» (Там же. С. 324).

² Там же. С. 324–326.

³ Там же. С. 340. – Давыд мог идти за гробом Глеба и потому, что тот носил крестильное имя Давид.

нужден был отказаться от старшинства в пользу Давыда. Тем самым оба Святославича лишались прав в общеродовом счете¹.

В наиболее негативном свете в Сказании чудес представлены Изяслав и, особенно, его сын Святополк. Показательна уже такая иерархия: Ярослав построил в честь святых деревянную церковь о 5 главах²; Изяслав – деревянную одноглавую³; Святослав Ярославич задумал создать каменную церковь святым, «и сздав ее до 80 локъть възвыше, преставися»; Всеволод завершил начатое братом, однако только что построенная церковь развалилась⁴; Святополк хотел возвести на месте ветхой церкви новую, но «сему же умышлению не събывъшю ся, по Божию строению и по воли святою мученику»⁵; Олег Святославич построил для святых каменную церковь, взамен разрушившейся, но Святополк «зазря труду его», не давал перенести святые мощи в новый храм⁶. Здесь, судя по всему, проводилась мысль о том, что Господь и святые братья желали, чтобы каменную церковь построил Святослав или его сыновья. Недаром святой Глеб особо отметил Святослава, оставив ноготь на его голове. Поэтому, видимо, и храм достроенный Всеволодом развалился, и Святополку Господь и святые мученики не дали исполнить желаемое. Храм построил тот, кому это было предназначено. Не оставлен вниманием святых и Владимир Мономах, который «любъвъ многу имейше къ святыима, и многа приношение творяше има». В княжение Святополково он тайно ночью оковал серебром и золотом раки святых. И хотя построил каменную церковь Олег, именно Мономах, после вокняжения в Киеве, принимает решение перенести в новый храм мощи святых (при этом, правда, подчеркивается, что о том же его просили Святославичи), а после перенесения еще больше украсил святые гро-

¹ См.: Пузанов В.В. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск, 2007. С. 383. – Показательно, что в Чтении речь шла о руке и ногте Бориса. А.С. Хорошев полагает, что такая манипуляция с благославляющей руки Бориса на руку Глеба произошла в Сказании чудес под влиянием Владимира Мономаха и «имела глубокий политический подтекст: Борис был патроном семейства Всеволодичей» (Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986. С. 24). Однако, у нас нет доказательств того, что князь причастен к такой «текстуальной подмене». Возможно, в Сказании чудес сюжет переделан под уже сложившуюся иерархию среди внуков Ярослава.

² «...Имеюще върховъ 5» (Сказание чудес. С. 322).

³ Там же. С. 324.

⁴ Там же. С. 332.

⁵ Там же. С. 336.

⁶ Там же. С. 338.

бы¹. Таким образом, вокняжение Мономаха как бы освящается санкцией Бориса и Глеба.

Символично и то, что самопроизвольное разрушение церкви, построенной Святославом и Всеволодом, предшествует вокняжению Святополка и наступившим для Руси тяжелым временам: «Въ та времена поганымъ укрѣпивъшемъ ся паче на насъ и много насильствующемъ намъ за наше грехы. Бысть забвение о църквы сеи святою мученику, и не единъ же можаше что съдѣяти о зѣдании о вьсемъ, и о съказании чюдесъ, и многомъ бывающемъ...»². Далее повествуется о злодеяниях Святополка, которые достигли такого масштаба, что потребовалось вмешательство святых Бориса и Глеба: «...Святоплѣкъ князь всадишь бѣше въ погребѣ два мужа, не въ которей винѣ худе окована нѣ послуша облыгающих [...] и в забытъ я положи». Справедливость восстановили святые братья, которые чудесным образом освободили узников и велели им сказать князю: «По что сице твориши, а не исправляя, томиши и мучиши? Нѣ аще ся сего не покаеши, ни останеши, сице творя, то весто ти буди, яко съблюдаяся пребываи, еда не избудеши»³. Таким образом, не остается сомнений, о каких и чьих именно грехах речь, за которые Господь карает землю нашествием иноплеменников. Разрушение церкви является предвестником бед, равно как и демонстрацией отношения Бориса и Глеба к Святополку, тезке Святополка Окаянного. Это отношение проявляется и в том, что святые препятствуют Святополку построить храм в их честь. Тем самым они как бы отвергают его и исключают из рода. (Книжнику, наверное, было невозможно представить, чтобы храм в честь **Бориса и Глеба** построил **Святополк**).

Ярко выраженная тенденциозность сюжетов, связанных со Святополком Изяславичем, особенно заметна при сравнении с Чтением Нестора, который, рассказывая о чуде с освобождением узников, не приурочивает его ко времени правления Святополка. Впрочем, такое сравнение никак не решает вопрос о достоверности рассказа: казус мог вполне иметь место, но пока Святополк являлся великим князем, об этом прямо не говорили; причастность Святополка к злоключениям данных узников, равно как и весь сюжет, могли быть вымышлены.

¹ Там же. С. 336–338.

² Там же. С. 332.

³ Там же. С. 332–324.

В заключение сюжета о князьях, следует вернуться к уже упоминавшемуся эпизоду, связанному с благословением Свято-славу Ярославичу от св. Глеба, из которого следует, что князья во время службы в церкви не снимали шапок. Сказание чудес недвусмысленно свидетельствует о том, что Святослав стоял в шапке во время святой Литургии и почувствовал, что в голову ему «нечто... бодеть». Берн снял с него шапку и увидел на голове князя ноготь св. Глеба. По окончании Литургии князья пошли обедать¹.

В свете этих данных следует по-новому посмотреть на средне-вековые изображения князей, на которых они даже в церкви присутствуют в шапках. Мнение, согласно которому иллюстратор здесь соблюдал «требования символики феодальной иерархии»², должно быть пересмотрено. Князья действительно, как прямо показывает Сказание чудес, находились, в храме, вопреки требованиям церкви, в головных уборах. Очевидно, что это были не просто уборы³. Рассматривая проблему княжеских венцов в Древней Руси, исследователи высказывали предположение, что в качестве таковых могли выступать специальные княжеские шапки (клобуки или колпаки)⁴. Вероятно, «княжеская шапка» имеет очень древнее происхождение, восходящее к родовым традициям и,

¹ Там же. С. 326.

² Так, А.В. Арциховский, посвятивший фундаментальный труд миниатюрам, как историческому источнику писал: «Еще показательнее, что, вопреки всем требованиям церкви, вопреки всяким так называемым посланиям апостола Павла, в шапках изображены князья даже на молитве... Требования церкви для иллюстратора слабее, чем требования символики феодальной иерархии» (Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. Томск; Москва, 2004. С. 60).

³ В.В. Долгов, специально изучавший проблему княжеских венцов в Древней Руси, высказал предположение, что «отличительной чертой» княжеского «костюма могла быть известная крутая шапка с меховой опушкой, которую мы видим не только на позднейших летописных миниатюрах, но и на голове “Збручского идола”. Ей, однако, придавалось значения не более чем просто элемента богатой одежды, “риз многоценных”, наряду с дорогими поясами, корзнами, гривнами.... Княжеская шапка функционально напоминала позднейшую боярскую, или полковничью папаху советских времен, а не корону» (Долгов В.В. Быт и нравы Древней Руси: Миры повседневности XI–XIII вв. М., 2007. С. 181). Такой подход не только упрощает, но и модернизирует ситуацию.

⁴ В этой связи мнение А.В. Арциховского, согласно которому шапка в руках посла, на одной из миниатюр Кенигсбергской летописи (217 л.) приготовлена для венчания и «имеет значение настоящей регалии» (Арциховский А.В. Указ. соч. С. 60) не лишено основания.

возможно, некогда символизировала власть родоначальника¹. Это не означает, что в Древней Руси имел место жестко институционализированный обряд венчания на княжение. По словам А.П. Толочко, «сам выбор термина, описывающего центральную часть обряда, принятого в княжеской среде на Руси – “по-сажение” – свидетельствует, что сакральный смысл вкладывался в момент обретения князем “стола”, но не возложения на него венца или диадемы»². Вместе с тем, думается, не случайно за «коронной» московских князей закрепилось название «**шапка** Мономаха». Сам факт венчания в Московской Руси именно «шапкой» показателен. Не оспаривая наблюдений А.П. Толочко и других исследователей, не будем забывать, что именно головные уборы занимают первенствующее место среди инсигний³. Показательно, что подобные же шапки/клобуки использовались германскими, французскими и польскими правителями. «Русскими» их можно считать только в том плане, что на Руси они функционировали значительно дольше, чем в монархиях латинской культуры, где вышли из употребления в начале XI в. и вновь появились, в несколько измененном виде, в XIV столетии⁴.

Присутствие князя в головном уборе во время церковной службы может свидетельствовать не только об особом сакральном значении этой детали княжеской одежды, но и некой сакральной сущности ее обладателя. Возможно, здесь слышны и отголоски прежней жреческой ипостаси: в головных уборах находилось на службе только духовенство и, как видим, князья, что может ука-

¹ В литературе не однократно отмечалось, что княжеские шапки на средневековых миниатюрах и фресках однотипны с шапкой, венчающей Збручского идола (см., напр.: *Арциховский А.В.* Указ. соч. С. 58; *Долгов В.В.* Указ. соч. С. 182 /см. выше, с. 146, прим. 3). На самом деле шапка, надетая на Збручский идол, больше походит на шапки конического типа.

² *Толочко А.П.* Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология. Киев, 1992. С. 148. – Ср.: *Долгов В.В.* Указ. соч. С. 181; *Ричка В.* Церемоніали та обряди княжого двору середньовічного Києва // Соцiум. Альманах соціальної історії. Вип. 8. Київ, 2008. С. 9–14; *Андрощук Ф.* К истории обряда интронизации древнерусских князей («сидение на курганах») // Дружинні старожитності Центрально-Східної Європи VIII–XI ст.: Матеріали Міжнар. польового археологічного семінару (Чернігів–Шестовиця, 17–20 липня 2003 р.) / гол. ред. П.П. Толочко; відп. ред. В.П. Коваленко. Чернігів, 2003. С. 5–10.

³ *Bartnicki M.* Atrybuty władzy książąt ruskich XIII w. jako elementy prestiżu // Соцiум. Альманах соціальної історії. Київ, 2008. Вип. 8. С. 23.

⁴ См.: *Кондаков Н.П.* Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. СПб., 1906. С. 62–64; *Bartnicki M.* Op. cit. С. 23.

зывать на определенную близость выполняемых сакральных функций. Показательно также, что *клобуком* могли называть просто любую шапку, головной убор князя или монаха, головной убор (тиару) древних восточных царей¹. Поэтому нельзя исключать, что ношение *клобука* (помимо местной традиции, символизировавшей обладание властью), могло ассоциироваться в христианскую эпоху и с подражанием древним библейским царям².

Тема сакрального города в Сказании чудес не звучит. Да и городу не уделяется специального внимания. Тем ценнее как источник «сопутствующая» информация о городе. *Город*, прежде всего, тесно связан с властью. *Войти* в город или *сестъ* в нем (*посадить*), значит взять/передать власть: если в Киеве – то над всей *Русской землей*, если в главном городе области – над *областью/волостью*. Соответственно, *держать город*, значит *держать волость*³. Интересна топография города, краткими мазками набросанная в сцене переноса святых мощей Мономахом и Святославичами: «И бяше множество много по всему граду, и по стенамъ, и по забороламъ городнымъ»⁴.

¹ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 7 (К – крагуяр). М., 1980. С. 175–176.

² Шапка символизировала власть сакрального княжеского рода, в крови которого передавалась особая благодать, происходящая от божественного предка. Каждый член рода получал родовую харизму вместе с шапкой, регулировавшей связь с предком. Однако для выполнения княжеских функций, обеспечения сакральной защиты и благополучия земли и народа, нужна была особая харизма вождя, которая приобреталась в ходе ритуала *посаждения на стол*. Обряд посажения устанавливал сакральную связь князя с землей и народом, наделял его способностью регулировать миропорядок. Поэтому если обряд надения шапкой имел родовой характер, то интронизации – общественный (см.: Пузанов В.В. Княжеские "клобуки" и "венцы": к спорам о древнерусских инсигниях // *Actes testantibus. Ювілейний збірник на пошану Леонтія Войтовича / Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. Вип. 20 / відп. ред. М. Литвин. Львів, 2011. С. 569–581; *Он же*. Княжеские инсигнии в средневековой Руси и «Батыево знамение» // *Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки*. 2011. Т. 155, кн. 3. С. 102–111).

³ Ярослав «сыны своя... **управивъ**... Изяслава Кыеве, старейшого, а Святослава – Чърнигове, а Всеволода – Переяслави, и прокыя по инеем волостъмъ» (Сказание чудес. С. 324); «Святопѣлкъ же Изяславичъ **прия княжение** Кыеве, а Давид и Ольгъ Чърнигове, Володимиръ же Переяслави» (Там же. С. 332); «Володимиръ же... **предръжааше** убо Переяславскую оболость». (Там же. С. 336); Владимир в Киев «вышедъ... **прия княжение** всея Русьскы земля...» (Там же. С. 338).

⁴ Там же. С. 342.

Для реконструкции представлений автора Сказания чудес о социальной стратификации важную роль играют следующие три фрагмента:

1) «И многу мятеже и крамоле бывъши въ людехъ и мълве не мале. И тыгда съвъкупивъше ся вси людие, паче же большии и нарочитии мужи, шедъше причтъмъ всехъ люди, и моляху Володимира, да въшедъ, уставить крамолу сущою въ людьхъ. И въшедъ, утоли мятежъ и гълку въ людьхъ, и прея княжение всея Русьскы земля»¹;

2) «...Митрополить Никифоръ събра вся епискупы... и игумены вся...и всякого чина святительскааго и чьрноризьскааго, и вся клирики, и все поповьство. Ту бе съшло ся отъ всея Русьскы земле и отъ инехъ странъ и много множество людии, и князи, и все болярьство, и все старейшиньство, и воеводы вся Русьскы земле, и вси предръжащая страны вся, и съпроста рещи, всяко множество ту беаше, и всяка область, и вси богати, и убозии, съдравии же и болящии...»²;

3) «Повезоша же преже Бориса, и съ нимъ идяше Володимиръ... и съ нимъ митрополить и поповьство... И идяху... тесняще ся и гнетуще вельможе и все болярьство». Так как невозможно было пройти из-за «мъножества людии», Владимир велел метать «людьмъ кунами же, и скорою, и паволоку. И узревъше, людие тамо обратиша ся, а друзии, то оставивъше [к вопросу о глубине христианской веры – В.П.], къ святыима ракама течаху, да быша достоинни были прикоснутися. И вси, елико бяше множество людии, ни единъ же бе-сльзъ не бысть» от большой радости и веселья. «Такоже и святааго Глеба по немъ вставивъше на другыя сани. И Давидъ с нимъ, и епископи, и клирици, такоже и чьрноризьци, и болярьство, и людие, и бецисльное множество...»³.

Наиболее целен и информативен третий фрагмент. Социальная структура здесь представлена моделями: князь Владимир и духовенство – «вельможе и все болярьство» – «множество людии»; князь Давид и духовенство – «болярьство, и людие, и бецисльное множество...». Собственно, перед нами тринарная модель общества: духовенство – вельможе и все болярьство – людии (множество). «Вельможе и все болярьство», видимо, литературный штамп. Неслучайно в следующем перечне эта фор-

¹ Там же. С. 338.

² Там же.

³ Там же. С. 340.

мула заменена на *болярьство*. Таким образом, переводя на современный язык, эту тринарную структуру можно представить как **духовенство – знать – простое свободное население**.

Согласно второму фрагменту, свободные делятся на *князей* (весь род собрался), *духовенство* (все собралось), *знать* (*болярьство*) и, видимо, *представителей центральной и местной администрации* («и вьсе старейшиньство, и воеводы вься Русьскы земле»), *простых людей* – т. е. богатых и убогих, здоровых и больных? Если мы наложим эту модель, на ту, которая представлена в третьем фрагменте то получим: **духовенство – знать** («болярьство, и вьсе старейшиньство, и воеводы вься Русьскы земле») – **простое свободное население**. Самую большую группу («вьсяко множество»), естественно, представляют простые свободные люди, которые, в свою очередь, делятся на *богатых* и *убогих*, *здоровых* и *больных*... Из первого фрагмента следует, что *большии* и *нарочитые мужи*, составная часть *всех людей*. Как вытекает из текста, под *большими* и *нарочитыми мужами* понимаются верхи городского населения.

Особое положение *князей* в Сказании чудес проявляется в том, что они не соотносятся ни с одной из высших групп – ни с мирской знатью, ни с духовенством, а венчают собой социальную конструкцию.

Присутствуют в произведении и бинарные оппозиции по принципу **духовенство–миряне**, а в рамках каждой из групп, соответственно, **митрополит–духовенство**, **князь–люди**¹. Из упоминающихся социальных слоев наиболее градуировано представлено духовенство: *митрополит*, *епископы*, *презвутеры* (*все поповство*), *игумены*, *черноризцы*, *клирики* и т. д.²

Для обозначения низших групп свободного люда используется традиционный топоним *нищие*, *сырые*, *вдовицы*³ (синоним – *убогие*⁴). *Убогий*, для автора, все равно, что калека. Это видно из

¹ «И шьдше съ хрьсты, Иоанъ **митрополить**, и **князь** Ярославъ, и **вьсе поповьство**, и **людие**...» (Там же. С. 322); Чудо исцеления хромого «виде и самъ благоверный князь Ярославъ, и **митрополить**, и **вси людие**... И по литургии поя **князь** на обедъ **всехъ**, и **митрополита**, и **презвутеры**...» (Там же. С. 324).

² Там же. С. 322, 324, 338–340.

³ «И по литургии поя князь на обедъ **всехъ**, и **митрополита**, и **презвутеры**... много же от имени раздая **нишимъ** и **сырымъ** и **въдовицамъ**» (Там же. С. 324).

⁴ При описании праздника, устроенного в аналогичном случае Ярославичами, автор вместо *нищих*, *сырых* и *вдовиц* употребляет термин *убогие*: По

следующего сравнения: «Беаше же неkotърыи мужь хромъ и немъ, и уята бе ему нога по колено. ...И пребывааше у църкве святою **с инеми убогими**, приемля требования отъ крьсти-янъ, еже кто колиждо подаваше ему, овъ ризу, инъ же что хотяше»¹. Из этого сюжета следует же, как и в Чтении, что нищие жили при церкви, за счет подаяния.

Особый интерес представляет рассказ о сухорукой рабыне. Вопрос о первичности или подлинности его, равно как и параллельного сюжета о сухорукой вдове из Чтения, нас не занимает, поскольку оба рассказа ценны тем, что представляют два самостоятельных социальных портрета, и две независимые нормативные модели. И, как увидим ниже, социальное наполнение должно было нормативной модели соответствовать. Если у Нестора была свободная вдова, то в Сказании чудес представлена «некая жена, раба суши» из Дорогобужа, которая работала в доме в день св. Николая, «повелениемъ госпожа своя». Явившиеся святые, в наказание «разметаста храмину ту, жену же ту акы мрътву сътвориста. И лежа месяц», не в состоянии двигаться, а поднявшись, была немощна, и рука усохла, и не в состоянии была работать, «ни послужити господе. Юже видевъши госпожа ея таку, отгна ю отъ себе, а отрочища ее, въ свободе родивъша ся, поработиша я. Судящии же не послабиша тому такому быти, нъ господе ее повелеша лихомъ быти цены тое, а онехъ свободе съподобиша, зане же по неволи делавъши казнъ прияла есть»².

литургии Ярославичи «обедаша вси на купь... и много милостыня **убогымъ** створиша....» (Там же. С. 326).

¹ Там же. С. 326. – В Чтении это противопоставление менее выражено; «Человекъ некто немъ, бе же нога его уята от колена. То пребываше у църкви святою, яко единъ отъ **убогыхъ**»: Чтение о житии и погублении блаженную страстотерпщю Бориса и Глеба // *Милютенко Н.И.* Указ. соч. С. 390 (далее – Чтение).

² Сказание чудес. С. 328. – Н.Н. Воронин ставит информативную ценность этого рассказа выше повествования Нестора о сухорукой вдове (*Воропин Н.Н.* Анонимное сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // *Труды отдела древнерусской литературы.* М.; Л., 1957. Т. 13. С. 16–19). Исследователя данный рассказ привлекает с точки зрения реконструкции социального противостояния и социальной сущности княжого суда. Однако и рассказ Сказания чудес, и рассказ Нестора содержат гораздо больше социокультурной информации. Особо информативным является повествование Нестора, не говоря уже о том, что это уникальное известие о жизни простого свободного люда.

Обычно в главной героине усматривают женщину, оказавшуюся в долговом рабстве¹. Однако вряд ли это вопрос можно считать закрытым. Не менее (а может быть и более) вероятно, что перед нами случай самопродажи в рабство. К такому выводу склоняет то обстоятельство, что сын рабыни оставался свободным, тогда как при долговом рабстве, достаточно распространенной (правда, необязательной, все зависело от суммы долга) являлась практика порабощения и домохадцев². Показательно, что судьи освободили и вдову, и ее сына потому, что вдова претерпела наказание не по своей вине, а по вине госпожи. Следовательно, отсюда можно предположить, что потерей раба трудоспособность по собственной вине, восполнить потерю для господ должен был ее сын. Однако такая трактовка входит в противоречие с древнерусской судебной практикой, которая долговое либо добровольное порабощение рассматривала как отношение двух субъектов – должника и кредитора, и прекращала взаимные обязательства в случае смерти одной из сторон. И хотя, как отмечалось выше, вместо должника свободой могли отвечать члены его семьи, после осуществления «расчета» по долгам кредитор не мог требовать от семьи должника возмещения в случае потери трудоспособности либо смерти похолощенного. В то же время неясно, могла ли несвободная мать распорядиться судьбой своего свободного сына. Дети находились в полной воле родителей и могли быть отданы в рабство с целью погашения долга. Однако раб (рабыня) не являлся субъектом права.

Нелогичность сюжета в Сказании чудес, в отличие от рассказа Нестора, проявляется и в том, что свв. братья наказали, почему-то, не госпожу, а рабыню, которая даже по светскому праву не могла нести ответственности за выполнение приказа своих господ. Справедливость, в итоге, восстановил суд, а свв. братья, исцелив вдове больную руку, лишь вернули ее здоровье к исходному состоянию. Впрочем, вполне возможно, что здесь имело место противоречие христианской и юридической логики. Крещенная рабыня – христианка, с одной стороны, и вещь – с другой. Господа-христиане заставили рабу-христианку трудиться в религиозный праздник и грех лежал на них. Они и несут кару. Сначала посредством «порчи» их имущества – рабыни и дома, в котором она трудилась. А когда они попытались незаконно поработить свободного, то лишились и рабыни, и денег.

¹ См.: Милютенко Н.И. Указ. соч. С. 184–186.

² См. ниже, очерк 8, С. 175–176.

В рассказе присутствуют нормативные модели, отражающие реальную жизненную ситуацию. Мы видим мать-одинокую (вероятно, вдовицу¹), которая пребывает в рабстве, тогда как ее сын сохраняет свободу. Видим, господ, изгонявших немощных рабов, чтобы за зря не кормить, более того – пытавшихся поработить взамен их свободнорожденных детей. В таких случаях обиженным оставалось уповать на суд, который далеко не всегда являлся несправедливым (Владимир Мономах², видимо, не так уж был и одинок). В рассматриваемом случае, судьи не только освободили мать и сына, но и, исходя из правовых норм того времени, должны были обязать госпожу (господ) заплатить судебные издержки и, видимо, продажу. Если история, поведенная Нестором, долженствовала убедить свободное население в недопустимости работать в церковные праздники, то в Сказании чудес можно усмотреть предупреждение господам, заставлявшим рабов трудиться по праздничным дням. Жадность таким господам, как показано в Сказании чудес, могла выйти боком и они могли потерять больше, чем приобрести (в данном случае, незначительная польза за счет использования рабского труда в праздники была с лихвой компенсирована утратой дома, рабыни и денег, ушедших на погашение судебных издержек). Наконец, в Сказании чудес можно усмотреть борьбу двух начал: 1) церковного отношения к крещеным рабам как христианам и 2) традиционного отношения к ним, как к имуществу. Показательно также, что паралич, случившийся с рабой во время работы в христианский праздник, воспринятый как наказание со стороны всевышних сил, стал серьезным аргументом в судебном разбирательстве. Либо подобные правовые казусы имели место в реальной судебной практике, либо древнерусский книжник стремился создать соответствующий прецедент.

Немаловажна и такая деталь, соответствующая социальному портрету главной героини: в отличие от Несторовой свободной вдовы, у вольноотпущенницы, вчерашней рабыни, золотых сережек нет. Они, судя по всему, не введены в сюжет с исцелением потому, что не соответствовали социальному статусу героини.

Фигурируют в Сказании чудес также «Миронегъ, иже бе градникъ Вышегороде» и «старейшина огородьникомъ... Жьданъ»³. Перед нами, на первый взгляд, рядовой представи-

¹ Впрочем, автор Сказания чудес ее вдовой не называет.

² См. ниже, очерк 7, с. 159–160.

³ Сказание чудес. С. 322, 326.

тель и глава корпорации *огородьниковъ/градниковъ*¹. Однако на непростой статус Миронег может указывать то обстоятельство, что он являлся информатором Ярослава о чуде не только со своим отроком, но и о чуде с исцелением слепого. Возможно, Миронег также являлся старейшиной. Старейшина Ждан ежегодно на день св. Николая устраивал пир, видимо, для поддержания своего социального статуса.

Отдельный интерес представляет рассказ об отроке-калеке градника Миронег, которого исцелили святые², совпадающий в основных деталях с аналогичным повествованием Нестора. По мнению Н.И. Милютенко, «не ясно... значит “отрокъ” в данном контексте “младший родич”, “юноша” или “слуга”»³. В то же время она отдает предпочтение последнему варианту, переводя «отрок» как «слуга»⁴. Аналогичным образом переводил данный термин и В.В. Кусков⁵. На наш взгляд, предпочтительнее вести речь о мальчике-подростке, сыне Миронег, поскольку: 1) как и в рассказе Нестора, отрок «пребывааше днь и ночь» в молитве святым⁶, что не совсем согласуется со статусом раба⁷; 2) прямое указание источника («И видевшее людие таковое чюдо, и прославиша Бога о бывшимъ и сыну его Миронегу граднику») ⁸. Правда, в некоторых списках читается: «прославиша Бога о бывшемъ, господиень его Миронегъ огородьникъ»⁹. Если этот вариант верен и отрок являлся рабом, то перед нами известие о наличии рабов у ремесленников (в зависимости от того, кем являлся Миронег – у старейшины корпорации или, даже, рядового градника).

Если Миронег являлся главой корпорации градников и главным информатором князя о том, что происходит в городе, то он тогда, фактически, возглавлял городскую общину. Однако утверждать это наверное было бы не осторожно, равно как и механически сопоставлять Миронег и Ждана со *старейшиной града*, фигурирующим в Чтении Нестора. Сюжет с сухорукой

¹ В некоторых списках Миронег назван *огородьникомъ* (Милютенко Н.И. Указ. соч. С. 342, прим. 10).

² Сказание чудес. С. 322.

³ Милютенко Н.И. Указ. соч. С. 342, прим. 9.

⁴ Сказание чудес. С. 322–323.

⁵ Древнерусские княжеские жития. С. 82.

⁶ Сказание чудес. С. 322.

⁷ Ср. сюжет в Чтении. – См. выше, с. 117.

⁸ Сказание чудес. С. 322.

⁹ Милютенко Н.И. С. 342, прим. 10.

женщиной, равно как и история с узниками, свидетельствуют о том, что за внешним сходством могли стоять разные нормативные модели с разным социальным и идеологическим наполнением.

Упоминаются пребывающие в темнице, незаконно заключенные¹ князем Святополком. Сказание чудес, содержащее иную трактовку заключения мужей и их освобождения свв. братьями, чем Чтение, позволяет даже в общих чертах восстановить конструкцию оков. Внезапно проснувшийся среди ночи узник «виде железа, иже беша на немь и на подрузе его, изламана лежаща окрьсть его, и обруча, яже о ногу его, извита акы уже»². Вероятно, узнику надевали железа на руки, и вдобавок за ногу приковывали цепью к стене. Либо – руки и ноги заковывали в цепи (Вариант: сковывали руки и соединяли цепью с одной из ног менее вероятно). Эти известия проливают дополнительный свет на ст. ПП *О кованы железом мужа*³.

¹ См. выше, с. 145.

² Сказание чудес. С. 332.

³ См. также: *Пузанов В.В.* «Киевское письмо» как источник по истории древнерусского права (К вопросу о корреляции с русскими источниками и особенностях средневекового законодательства) // *Слов'янські обрії*. Київ, 2006. Вип. 1. С. 370–381; *Он же.* Древнерусская государственность... С. 495–496.

Очерк 7. ИДЕАЛЬНЫЙ ОБРАЗ КНЯЗЯ В «ПОУЧЕНИИ» ВЛАДИМИРА МОНОМАХА

Поучение Владимира Мономаха неоднократно подвергалось тщательному текстологическому анализу¹. Популярна точка зрения, согласно которой Поучение первоначально «состояло из трех самостоятельных частей: собственно “Поучения”, “Летописи” его жизни (или “Автобиографии”) и письма... князю Олегу Святославичу», которые «были соединены» в одно целое самим Владимиром Мономахом². Однако выводы сторонников мнения об органическом единстве *Поучения* и *Автобиографии*³ более убедительны. Скорее всего, они изначально задумывались как одно целое, учитывая их неразрывную логическую связь. Перед нами, если так можно выразиться, «теоретическая» и «практическая части» дидактического произведения. В собственно *Поучении* выдвигались требования, обрисовывалась модель должного поведения, а в *Автобиографии* Владимир Мономах иллюстрировал выполнение выдвигаемых норм и требований на личном примере⁴. Для понимания жизненных принципов Владимира Мономаха и его видения княжой деятельности не менее важно письмо к Олегу. В совокупности эти сочинения позволяют

¹ Историографию и библиографический обзор см.: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). 2-е изд., испр. и доп. / пер. с нем. А.В. Назаренко; под ред. К.К. Аментьева. СПб., 1996. С. 351–355; Лихачев Д.С. Владимир Всеволодович Мономах // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI–первая половина XIV в.) / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1987. С. 98–102.

² См.: Лихачев Д.С. Указ. соч. С. 100; Толочко П.П. Русские летописи и летописцы X–XIII вв. СПб., 2003. С. 91–96 и др.

³ См.: Гиппиус А.А. Сочинения Владимира Мономаха: Опыт текстологической реконструкции. I–II // Русский язык в научном освещении. 2003. № 2 (6). С. 60–99; 2004. № 2 (8). С. 144–169.

⁴ Подр. см.: Пузанов В.В. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск, 2007. С. 456–458.

воссоздать «типовой образ» идеального князя, в том виде, как его понимал Владимир Мономах. Иными словами, перед нами идеальный портрет древнерусского князя в исполнении одного из наиболее выдающихся представителей правящего княжеского рода – ценнейший источник по истории Средневековой Руси, предоставляющий исследователю информацию из «первых рук»¹.

Для Владимира важным было показать, что соблюдение декларируемых им христианских норм вполне возможно, что лично он всегда имел страх Божий в сердце, и действовал по правде. Главное для князя, согласно Поучению – достичь царствия небесного и наставить на тот же путь спасения своих детей. В принципе, та же цель, что и для любого доброго христианина. О важности ее достижения для средневекового человека свидетельствует, например, введение догмата о чистилище у католиков. Это был своеобразный компромисс между церковью и паствой, основной массе которой выполнение требований, выдвигаемых святыми отцами для спасения души, видимо, казались непосильными. Именно под давлением верующих, которые, по словам А.Я. Гуревича, «нуждались в надежде на спасение и давно уже явочным порядком ввели “очистительный огонь”... в свой культурный и религиозный обиход», «католические мыслители... нехотя, после длительных оттяжек создали учение о чистилище»². Таким образом, пусть и не сразу, а через чистилище, цель оказывалась достижимой для многих.

Русские христиане эпохи Владимира Мономаха не менее своих западноевропейских братьев во Христе нуждались в спасении³. Показательно, что в это время на Руси, судя по всему, широко были распространены представления о том, что люди, обремененные семьями, спастись не могут⁴, что спасение – удел

¹ Об обстоятельствах появления сочинений Владимира Мономаха, а также историографию вопроса см.: *Пузанов В.В.* Гадание» Владимира Мономаха: опыт реконструкции // Исследования по Русской истории и культуре: Сборник статей к 70-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова / отв. ред. Ю.Г. Алексеев, А.Я. Дегтярев, В.В. Пузанов. М., 2006. С. 186–225; *Он же.* Древнерусская государственность... С. 410–467.

² *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры // *Гуревич А.Я.* Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. М.; СПб., 1999. С. 247–248.

³ Но на Руси эта «потребность» в рассматриваемое время, видимо, не стала еще массовой, в силу уровня христианизации Руси.

⁴ Автор «Слова о князьях», например, писал: «Многажды бо слышахъ некая невегласы глаголюща: “Съ женою и съ чяды своими не можемъ спастися”».

избранных, иноков. Духовенство и, как увидим, Владимир, пытались эти взгляды опровергнуть. Но, человеку свойственно не только преувеличивать стоящие перед ним трудности, но и искать легкие пути их преодоления. Владимир здесь не исключение. Князь, как и, видимо, основная масса верующих, пытается достичь главной цели христианина (спасения), если так можно выразиться, «малым потом». Его решение проблемы представляется гениально простым и эффективным. Читая соответствующую литературу¹ и, видимо, «спрошая» у духовенства, Владимир находит, как ему кажется, уникальную и необременительную «формулу» достижения царства небесного: *покаяние + слезы + милостыня = царство небесное*² (а фактически: *покаяние и слезы + милостыня = царство небесное*)³.

Поражает, с какой настойчивостью Владимир умоляет детей следовать этому правилу и с глубокими отцовскими переживаниями за судьбу своих чад пытается втолковать им, что «не тяжька» эта «заповедь Божья»: «А Бога делея не ленитесь, молю вы ся, не забываете 3-х дель техъ: не бо суть тяжька; ни одиночество, ни чернечество, ни голодъ, яко инии добрии терпятъ, но малымъ деломъ оулучити милость Божью»⁴. Создается впечатление, что он меньше переживает за их земную жизнь⁵, чем за жизнь небесную. Это вполне объяснимо. Средневековый человек, конечно, боялся смерти. Но еще больше он боялся погубить свою душу и тем самым обречь себя на вечные муки. Поэтому и поучая детей, и ил-

ся»». Он пытается опровергнуть все эти домыслы (Неделя 18 по всехъ святыхъ. Слово о князыхъ // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 2000. С. 228).

¹ Заметны здесь параллели с Изборником 1076 г.

² «Господь нашъ показал ны есть на врагы победу, 3-ми деле добрыми избыти его и победити его: покаяньемъ, слезами и милостынею. Да то вы, дети мои, не тяжька заповедь Божья, оже теми деле 3-ми избыти греховъ своихъ и царствия не лишитися» (ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 243–244). – Такой путь спасения, видимо, был достаточно популярным на Руси. – Ср., напр.: «Тех ветвий плод добродетели: любы, послушанье, покорение, нищелюбие – мнози бо путь спасенья» (Кирилла многогрешнаго мниха притча о человечестей души, и о телеси, и о преступлении Божиихъ заповедий, и о въскресении телес человекъ, и о будущемъ суде, и о муце. Господи, благослови! // Творы Кірыла Тураўскага // Мельнікаў А.А. Кірыл, епіскап Тураўскі: Жыццё. Спадчына. Светапогляд. Мінск, 2000. С. 436.); «Потпцимся убо вечныхъ мукъ избыти добрыми деле, чистотою и милостынею и Любвию нелицемерною» (*Там же*. С. 462).

³ Ср.: «Первое, Бога делея и душа своя, страхъ имейте Божий в сердци своемъ и милостыню творя неоскудну, то бо есть начатокъ всякому добру» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 241).

⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 243–244.

⁵ Ср. с письмом Олегу.

люстрируя эти поучения своими «трудами», Владимир акцентирует внимание на тех делах, которые грехи «избывают».

Каким же представлялся Владимиру Мономаху идеальный князь, портрет которого создавался наложением библейского образа идеального правителя на собственную деятельность.

Прежде всего, добрый князь имеет «страх Божий в сердце своем» и милостыню творит неоскудную¹, защищает христиан от поганных². Солнце его застает не в постели, а в церкви, на заутрене. Даже занимаясь обычными повседневными делами («и седше думати с дружиною, или люди оправливати, или на лов ехати, или поездити, или лечи спати...») – он восхваляет Бога³. На Господа же полагается в делах своих⁴. Старается не грешить, но понимает, что это невозможно, поскольку люди грешны⁵. Поэтому, если уж так вышло, относится к содеянному «философски», исходя из принципа, что «ночная молитва и дьявола побеждает, и искупает дневные грехи⁶. За грехи не считает зазорным прилюдно покаяться⁷.

С любовью принимает благословение от священников, не устраняется от них, по силе «любит и набдит»⁸. Первейшим долгом он почитает заботу о наименее защищенных социальными связями членах общества и правый суд, который творит лично: «Всего же паче *оубогых* не забывайте, но елико могуще по силе кормите, и придавайте *сироте*, и *вдовицу* оправдите сами, а не

¹ Первая же заповедь детям гласит: «Первое, Бога дея и душа своя, страх имейте Божий в сердци своемъ и милостыню творя неоскудну, то бо есть начаток всякому добру» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 241). Мотив милостыни, исходящей от праведного, занимает видное место в сделанной им подборке цитат из псалмов (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 242). Милостыня, наряду с покаянием и слезами, относится князем к 3-м добрым делам, искуляющим грехи (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 243–244). – См. выше, с. 158, прим. 2.

² Это наглядно вытекает из описания военных трудов и, особенно из гордых слов Мономаха: «...Хрестыяных людии дея, колико бо сблють по милости своей и по отне молитве от всех бедъ» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 241).

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246–247.

⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 252–254.

⁵ «...Человекъ есмь» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 254). – Ср.: «...Азь человекъ грешень есмь...»; «...Есми человецы грешнии...» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 253) и др.

⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 245.

⁷ «Оли то буду грех створилъ, оже на тя шедъ к Чернигову поганыхъ дея, ли того ся каю, **да то языкомъ братьи пожаловахъ...**» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 254).

⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 245.

вдавайте сильным погубити человека»¹. В личной жизни² и судебной практике он руководствуется не варварскими принципами талиона (воздаяния злом за зло), а христианской моралью: «Ни права, ни крива не оубивайте, ни повелевайте оубити его: аще будет повинень смерти, а душа не погубяете никакаяже хрестьяны»³.

Добрый князь не ленится, чего умеет – не забывает, а не умеет чего – учится⁴. В доме своем не зрит на тиуна и на отроков, весь наряд держит в своих руках, заботясь о престиже хозяина: «да не посмеются приходящий к вам ни дому вашему, ни обеду вашему»⁵. На войну выйдя, не надеется на воевод, но сам заботится о снабжении и устроении на постой войска, лично наряжает стражу, спит вместе с воями (ополченцами)⁶.

Князь не поминает Господа всеу. Он верен своему слову. Не обдумав – крест не целует, а целовав крест – блюдет целование⁷. В своей политике желает добра «братъи и Русьскеи земле»⁸, добра и «мира хрестьяномъ»⁹. Но важнее всего для него интересы своей волости, которую не только охраняет от неприятеля, но и бдительно зрит за отроками, чтобы проезжая где не натворили пакостей «ни в селах, ни в житех»¹⁰. В то же время не считает зазорным во время междоусобных котор пройти огнем и мечом по земле противника, не оставив во взятом на щит городе «ни челядина, ни скотины»¹¹.

¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 245. – Ср.: «Избавите обидима, судите сироте, оправдайте вдовицу» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 243); «Тоже и худаго смерда и оубогые вдовице не далъ есмь сильным обидети...» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 251).

² Владимир отказался от кровной мести Олегу за смерть своего сына Изяслава (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 252–255).

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 245.

⁴ «Его же оумеючи, того не забывайте доброго, а егоже не оумеючи, а тому ся оучите» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246).

⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246, 251.

⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246.

⁷ «Не кленитесь Богомъ, ни хреститесь, нету бо ти нужна никоеяже. Аще ли вы будете крестъ целовати к братъи или г кому, а ли оуправивъше сердце свое, на немже можете оустояти, тоже целуйте, и целовавши блюдете, да не, приступни, погубите душе свое» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 245).

⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 254. – Ср.: «...А Русьскы земли не погубим» – обращается он к Олегу Святославичу (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 252).

⁹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 255

¹⁰ «Куда же ходяще путемъ по своимъ землямъ, не дайте пакости деяти отрокомъ, ни своимъ, ни чюжимъ, ни в селех, ни в житех, да не кляти вас начнуть» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246)..

¹¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 248.

Хороший князь отца в «сором» не вводит¹, чужого не ищет², не имеет «гордости в сердце», не копит богатств, не зарывает их в виде кладов в землю, поскольку после смерти понадобится только то, что сделал для души своей³. Старых он чтит «яко отца, а молодая яко братью», не гнушается навестить больного, проводить в последний путь усопшего, не минет человека «не привечавше», не сказав доброго слова⁴. Где бы он ни был, кормит и поит нуждающегося, а более всего чтит гостя, если даром по возможности, то «брашном и питьемъ» – непременно. Ворота княжеского двора открыты каждому, «откуда же... придетъ, или прость, или добр, или соль...»⁵.

Князь блюдет моральные нормы, избегает пьянства и блуда, дабы не погубить душу и тело. Жену свою любит, но не дает ей над собой власти⁶. Он радуется жизни, и узревши солнце благодарит Господа⁷. Но смерти не боится ни на рати, ни на охоте, творя «мужское дело... како Бог подасть», поскольку суд не от людей, а от Бога⁸. Гибель князя в бою для него не только обычна, но и почетна, поскольку на поле брани «лепше суть измерли и роди наши»⁹.

Перед нами, на первый взгляд, не столько «сакральный князь», сколько добропорядочный христианин, старающийся воплотить христианские заветы в практику княжеской деятельности. Но последнее обстоятельство, как мы помним, и является проявлением сакральной функции князей-христиан: чем более добродетелен князь, тем больше Господь заботится о его земле. Показательны и слова Владимира, согласно которым он спас многих христиан своей милостью и **отцовской молитвой**¹⁰:

¹ «Аще забываете всего, а часто прочитайте: и мне будетъ бе-сорома, и вамъ будетъ добро» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246). – См. также ниже, следующее прим.

² «Да не выискивати было [Изяславу Владимировичу. – В.П.] чужого, ни мене в соромъ и ни в печаль ввести» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 254).

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 245–246.

⁴ «Болнаго присетите; надъ мертвеца идете, яко вси мертвени есмы. И человека не минете, не привечавше, добро слово ему дадите» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246).

⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246.

⁶ «Лже блудися, и пьянства, и блуда, в томъ бо душа погыбаеть и тело»; «Жену свою любите, но не дайте имъ надъ собою власти» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246).

⁷ «...И оузревше солнце, и прославити Бога с радостью...» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 247).

⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 252.

⁹ «Дивно ли оже мужъ оумерлъ в полку ти? Лепше суть измерли и роди наши» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 254).

¹⁰ См. выше, с. 159, прим. 2.

князь, следовательно, верил, что отец, находясь в ином мире, продолжает помогать сыну и своему народу.

Эти христианские принципы органично сочетаются у Мономаха с прагматизмом и современными общественными реалиями. Секрет особой популярности Владимира у современников и даже последующих поколений определялся не только его набожностью и последовательной «социальной политикой», которая благотворно сказывалась на самых широких слоях населения (не будем забывать, что князь хотя и не удалил раковые метастазы ростовщичества на теле русского общества, но «локализовал» их развитие), а не на одних «нищих» и «убогих». Князь первым осознал (возможно, на интуитивном уровне) новые исторические реалии, связанные с ростом роли городских общин (все более активно вмешивавшихся в политическую жизнь, в том числе – в межкняжеские отношения) и выстроил продуманную систему повышения своего престижа в глазах населения, основанную на соблюдении библейских и евангельских заповедей. При всем при этом он умудрялся соблюдать веротерпимость по отношению к подданным¹, был простым и доступным, заботливым и даже предупредительным правителем. Важным фактором его популярности стала беспощадная борьба с половцами. И здесь, глядя на свои труды с высоты прожитых лет, Владимир по праву мог гордиться тем, что спас от смерти или тяжелой неволи тысячи соплеменников². Правда, и православным, русским, волею судьбы ставшим врагами Мономаха, доставалось, порой, не меньше, чем «поганым». Но и в этом князь не выходил за нормативные рамки своего времени.

В свете сказанного, трудно согласиться с распространенной точкой зрения, согласно которой декларируемые в наставлениях идеалы Владимира Мономаха не согласуются с фактами из его автобиографии. «Например, – пишет Е.Л. Коняевская – рассказывая о походе с отцом на Полоцк, автор спокойно констатирует: “Ожьгыше Полтескъ”. Не стыдится он упомянуть, что, пойдя в союзе с половцами на Минск, “не оставихом у него ни челядина, ни скотины”»³. В автобиографической части Поучения, считает Р. Пиккио, «идеализированный образ благочестивого князя уступает... место человеку, обремененному тяжелыми заботами и не

¹ См.: Пузанов В.В. Древнерусская государственность... С. 449–450.

² См. выше, с. 159, прим. 2.

³ Коняевская Е.Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI–середина XVв.). М., 2000. С. 53–54.

всегда одушевленного кротостью и благодушием»¹. По мнению А.М. Панченко, «в княжем ремесле в мирском поведении десятословие и нагорная проповедь им нимало не учитывались»².

Однако вряд ли таким образом поведение Владимира воспринималось в Древней Руси. Для Владимира Всеволодовича и его современников описанный в *Автобиографии* тип поведения князя, несомненно, общественно-одобряемый. Мономах, как следует из его сочинений, был искренне уверен в праведности своей жизни, которая могла служить наглядным образцом и для сыновей, и для других князей. Если Владимир и являлся не вполне «нормальным» в плане благочестия, то «в обратную сторону». Далеко не все князья были настолько благочестивы, как описанный в Поучении главный герой. Причем изображенный в Поучении Владимир действовал как подобает «хорошему князю», не только в тех случаях, когда расправлялся с «погаными», но и тогда, когда брал на щит враждебные русские города и обращал в рабов их жителей. Поэтому Мономах не только не раскаивался по поводу того, что участвовал в сожжении Полоцка, разорил с черниговцами и половцами Минск, не оставив в нем «ни челядина, ни скотины», но и вставил эти события в длинный ряд своих подвигов³. Но почему он, собственно говоря, должен был раскаиваться? Так поступали с врагами и до, и после него. Те же библейские герои, на которых равнялись благочестивые князья, были ли более милосердны к противнику? Князю, в первую очередь, следовало заботиться о вверенной ему земле, а для этого наводить страх на реальных и потенциальных врагов⁴. Что же касается защиты христиан, то она понималась, прежде всего, как защита от «неверных». И здесь Мономах, действительно, мог с гордостью заявить, что многих «сблюдъ по милости своей и по отни молитве от всех бедъ»⁵.

Сходные настроения превалировали и в обществе. Поэтому Владимир Мономах открыто говорит о рассматриваемых событиях в своем сочинении, которым, вероятно, хотел увековечить в потомстве свои «труды» и которое рассматривал, судя по всему,

¹ Там же. С. 62–63.

² Панченко А.М. Эстетические аспекты христианизации Руси // Русская литература. 1988. № 1. С. 59.

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 247–248.

⁴ Ср. с молитвой Илариона. – См. ниже, с. 40–41.

⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 241.

как духовное и политическое завещание¹. В свете сказанного трудно согласиться с выводом, что «уроки», даваемые Мономахом детям, «не выводятся непосредственно из его жизнеописания»². Выводятся, и еще как выводятся.

В то же время складывается впечатление, что вследствие напряженного ритма жизни, Владимиру Мономаху было не до воспитания детей в духе христианского благочестия. И необходимость учиться, о которой он неоднократно упоминает в своем Поучении, видимо, рассматривалась как средство повышения престижа³. Приводимый, в связи с этим, пример из жизни его отца Всеволода, который «дома сидя изумяше 5 языкъ», в качестве мотивации подразумевает уважение и честь от других стран⁴, а не возможность, скажем, изучения Святого Писания. Сам Мономах, судя по всему, Святое Писание знал не плохо, по меркам русского средневекового общества. О степени же познания его детей в этой сфере Владимир не ведал, но, похоже, отдавал себе отчет в том, что Мономашичи, скорее всего, не знают толком никакой молитвы, за исключением «Господи помилуй». Казалось бы, заботливый отец, потративший столько усилий на переписывание «святых словес», должен был посоветовать сыновьям восполнить этот, на первый взгляд, курьезный пробел. Ничего подобного. Владимир, как и в случае с «формулой» спасения души направляет их по самому простому пути: «Аще и на кони ездяче не будеть ни с кым орудья, аще инех молитвъ не оумеете молвити, а “Господи помилуй” зовете беспрестани, втаине: та бо есть молитва всех лепши, нежели мыслити безлепицю ездя»⁵. То есть, главное, в период вынужденного (пусть и относи-

¹ Р. Пиккио называет Поучение «духовным завещанием» (*Пиккио Р. История древнерусской литературы*. М., 2002. С. 60).

² *Коняевская Е.Л.* Указ. соч. С. 53.

³ Ср. с точкой зрения Нестора (см. выше, с. 102).

⁴ «Якоже бо отец мой дома сидя изумяше 5 языкъ, в томъ бо честь есть от инехъ земель» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246).

⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 245. – На возможную связь этого совета с Изборником 1076 г. в отношении к немногословной молитве («Рече старьць не премоудрия молитвы своєю многы(ми) словесы. да не пыгание словесьное раздъвоить ся оумъ. едино бо слово. мьздоймьче Бога оумоли...») указывал Н.А. Мещерский (*Мещерский А.Н. «Поучение» Владимира Мономаха и «Изборник» 1076 г. // Мещерский А.Н. Избранные статьи*. СПб., 1995. С. 86–87). Возможно, что такая зависимость была. Однако в «Изборнике», видимо, речь шла о краткости молитвы в соответствии с христианской традицией, восходящей к Новому Завету, освящающему ее словом самого Иисуса Христа: «Молящиеся же не лишше глаголите, якоже язычницы...» и т. д. (Матф. 6: 7–13). Владимир же Мономах краткость истолковывал сообразно

тельного) безделья, не пускать в голову пустые и не вполне пристойные мысли, и использовать это время с пользой для души, творя беспрестанно молитву. «Господи помилуй» для этого вполне достаточно.

Вопрос о степени христианизации домонгольской Руси остается открытым. Однако большинство исследователей ведет речь о живучести языческих представлений не только в широких слоях населения, но и в среде правящей элиты, в том числе – княжеской. Своеобразным исключением на этом «полуязыческом фоне» обычно и считают Владимира Мономаха. Думается, ситуация была не столь однозначной. В эпоху Мономаха христианство пустило достаточно глубокие корни в сознании высших слоев общества и населения крупных городов. Будь это иначе, вряд ли бы христианские пассажи Владимира могли достичь цели. А князь здесь рассчитывал на определенный резонанс. Даже если допустить, что Поучение писалось для узкого круга лиц, то письмо Олегу, по своей форме, несомненно, подлежало более широкой огласке. Конечно, по формальным меркам, даже князь в рассматриваемое время оставались еще во многом *язычниками*... Но сами то эти «язычники» считали себя *христианами*! И Владимир оперировал к этому *христианскому самосознанию* «язычников», наглядно показывая, что он тверже других в вере, а следовательно и выше. Эти своеобразные «проповеди» князя ложились на благодатную почву, особенно в условиях обострения противостояния с половцами.

Внешний фактор – вот еще одна питательная среда для укрепления православия на Руси. Фактически противостояние выливалось не только в этническую, но и в конфессиональную форму: нападениям *язычников* противостояли *христиане*. Надо отдать должное Русской церкви, которая оперативно среагировала на изменившуюся ситуацию и своей проповедью христианского братолюбия противостояла усобицам, а выведением конфликта в межконфессиональную плоскость содействовала мобилизации сил для борьбы с половцами. Это был мощный идеологический фактор, оказывавший все большее и большее воздействие на общество. Владимир Мономах со своими взглядами хорошо вписывался в эти тенденции.

конкретной ситуации, своим воззрениям и, видимо, уровню познаний в этой сфере русского князя того времени. Возникает закономерный вопрос: «Неужели княжичи могли даже не знать “Отче наш”?» – молитву, данную самим Иисусом Христом (Матф. 6: 7–13; Лук. 11: 1–4).

Говоря об определенной исключительности Владимира, о том, что его мать была гречанкой, носительницей богатых христианских традиций, не будем забывать, что и по отцовской линии князь являлся христианином уже в 4-м поколении. К началу XII в., следовательно, в крупных городах большинство населения являлось христианами в 4-м и более поколениях. И если мы внимательнее присмотримся к княжой и боярской среде, то христианский феномен Мономаха, конечно, не померкнет, но и не покажется таким уж исключительным явлением. Например, сам Владимир Всеволодович признается, что отказаться от кровной мести Олегу за гибель Изяслава его побудило смирение старшего сына Мстислава¹, который прислал отцу послание со словами: «Ладимься и смеримся, а братцю моему судъ пришелъ. А ве ему не будеве местника, но възложиве на Бога, а стануть си пред Богомъ; а русьскы земли не погуби»².

Показателен в этой связи и образ современника Владимира Мономаха, его двоюродного брата, Давыда Святославича, в «Слове о князьях». Давыд, согласно «Слову», ни к кому не питал вражды, умирал поднявшихся на него ратью покорностью («покорениемъ своимъ»), если кто из князей «кривду створяше к нему..., он же все на собе притираше»³. Давыд был необычайно крепок в соблюдении крестоцелования. Настолько, что соблюдал его даже тогда, когда другие по отношению к нему самому не соблюдали⁴. Святославич никого не обижал, никому не творил зла, и «братья же его» за это «все слушахуть его, яко отца, и покоряются ему, яко господину». Как следствие всего этого – «въ велице тишине бысть княжение его». За такое благочестие прославил Бог угодника своего: перед смертью князя явился ангел в облике голубя и сел ему на грудь, после чего умирающий «душу испусти»; терем, где, находилось тело князя, наполнился благоуханием; явилась звезда на небе и встала над телом почившего; солнце, по велению господу, не заходило до тех пор, пока князя не положили в гроб. Здесь же, на примере Давыда опровергаются «некыя невелгасы», утверждавшие, что имеющим семьи спастись невозможно: «Се бо князь не единъ домъ имаше но многи, князь всеи земли Черниговьской»⁵.

¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 252.

² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 252.

³ Неделя 18 по всехъ святыхъ. Слово о князьяхъ. С. 226–228.

⁴ «Кому ли крестъ целоваше, въ весь животъ свои не ступаше. Аще кто къ нему не исправляше целования, он же одинако исправляше...» (Там же. С. 228).

⁵ Там же.

Таким образом, в «Слове о князьях» проводится мысль о том, что старшие князья христианскими добродетелями могут заставить уважать себя младшую братью и тем самым обеспечить мир и тишину своему княжению и своей земле. Именно такие князья особенно угодны Господу. Особо внимание читателя концентрируется на том, что если даже на земле Бог так прославляет чудесами своих угодников, то какой же славы Он удостоит их на небесах!¹

О существенных прохристианских сдвигах в сознании высших слоев населения свидетельствует пострижение в монахи (несмотря на корпоративное сопротивление) отдельных представителей знати². Облачился в схиму даже один из Рюриковичей, сын вышеупомянутого Давыда – Святослав-Николай, получивший прозвище Святоша³. Показательно и поведение его брата, Изяслава Давыдовича, который излечился от смертельного недуга, надев на себя власяницу Святоши. Впоследствии он не только исцелялся ею от болезней, но и одевал идя на рать, благодаря чему оставался невредимым. Но однажды Изяслав согрешил, и «не сме взятии ея на собя, ти тако убьен бысть на полку...»⁴. Следовательно, князь, если верить патерику, предпочел подвергнуться смертельной опасности, но не осквернять святыню. И подобных примеров можно найти немало.

Вера Христова все глубже и глубже проникала не только в верхние, но и более глубинные слои общества. Об этом свидетельствует, например, рост монастырей и умножение монашествующих. Если сведения о первых русских монастырях относятся к первой половине XI в., то к концу столетия их известно уже около 20, а накануне монголо-татарского нашествия – не менее 70⁵. Конечно, речь идет о достаточно крупных и известных обителях, попавших на страницы источников. Всего же монастырей на Руси было гораздо больше. О широком распространении хри-

¹ «Какую славу приемлетъ на небеси!» (Там же. С. 228).

² См. выше, очерк 3.

³ См.: Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик: Волоколамский патерик / отв. ред. А.С. Демин; изд. подг. Л.А. Ольшевская и С.Н. Травников. М., 1999. С. 28–32; ПСРЛ. Т. 3. НЛ. М., 2000. С. 19, 203.

⁴ Киево-Печерский патерик. С. 31.

⁵ Шапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 131; Назаренко А.В., Самойлов А.И. Монастыри, основанные на Руси в 988–1240 гг. // Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 2. История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриарха (988–1240). М., 1995. С. 668–671.

стианского погребального обряда в городах свидетельствует любопытное известие ПВЛ, согласно которому, вследствие эпидемии умирало много людей, так что от Филиппова дня до мясопуста было продано 7 тысяч гробов¹. Речь, вероятно, шла только о Киеве, поскольку летописец приводил цифру со слов торговцев данным погребальным товаром.

* * *

Лукавил ли Владимир, выставляя себя в Поучении и в письме Олегу примерным христианином? Христианские добродетели князя были хорошо известны современникам. По словам митрополита Никифора, князь строго соблюдал посты, в том числе воздерживаясь во время их от употребления вина и пива². Для Руси, где посты строго не соблюдались ни верхами, ни низами общества³ это было в диковинку. Не случайно, Никифор не преминул отметить, что все видели такое благочестивое поведение князя и удивлялись⁴. Необычным для того времени являлся и отказ Владимира от мести за гибель своего сына Изяслава. По словам А.Г. Плахонина, для самого Мономаха это был выбор «между язычеством и христианской моралью»⁵. В свете сказанного, не лишено основательности предположение, «что князь, с присущим ему примерным правоверием, сформировался как личность под влиянием» матери-гречанки, «вопреки далеко не во всем христианской обстановке двора»⁶. В то же время Владимир, судя по всему, был терпим в вере, закрывал глаза на употребление вина в пост в ходе дворцовых пиршеств другими⁷. Свидетельствовало ли это о том, что «примерный христианин» Владимир вынужден был ми-

¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 215. – В Ипат. речь идет о продаже 7 тысяч крестов (ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. Стб. 206).

² Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте / подг. текста и пер. Г.С. Баранковой // *Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли*. М., 2000. С. 284.

³ См.: *Фроянов И.Я.* Начало христианства на Руси. Ижевск, 2003. С. 167–168; *Мильков В.В.* Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII столетия // *Общественная мысль: Исследования и публикации*. М., 1989. Вып. 1. С. 9; *Баранкова Г.С., Мильков В.В., Полянский С.М.* Комментарии // *Послание митрополита Никифора...* С. 299–300, коммент. 89.

⁴ *Послание митрополита Никифора...* С. 284.

⁵ См.: *Плахонін А.* «Сего не бывало в руськи земљи»: вплив візантійського права та пережитки кровної помсти в князівському середовищі // *Соціум. Альманах соціальної історії*. Вип. 3. Київ, 2003. С. 204.

⁶ *Баранкова Г.С., Мильков В.В., Полянский С.М.* Указ. соч. С. 300, коммент. 90.

⁷ Там же. С. 300, коммент 89.

рится с пороками современного ему общества? Или причина кроется в известной религиозной терпимости в Древней Руси. Я де, блюду «закон», а остальные в своей воле? А, может быть, Владимир от гречанки-матери унаследовал и все тонкости и хитрости византийской политики, творчески применяя их в условиях русской действительности. Поэтому его «богобоязненность», вытекавшая, несомненно, из глубокой веры, сознательно афишировалась и преследовала, помимо прочего, вполне практические цели? Она не могла не повышать общественный престиж князя в глазах верующих. В глазах же тех, кто еще не был тверд в вере христианской, кому казались ее нормы обременительными, тех, кто еще был неразрывной пуповиной связан с языческим прошлым, князя возвышала терпимость к их образу жизни. Как бы там ни было, Владимир собственным примером являл миру преимущества и добродетели христианина. При таких условиях спасение души и праведность, с одной стороны, и прагматизм – с другой, совпадали. Ведь все в воле Божьей. Бог высший судия, который карает грешников, и воздает праведникам. Причем не только в вечной, но и в земной жизни. Поэтому такое внимание в Поучении формированию «имиджа» князя среди населения, такое внимание «общественному элементу»¹ – не только дань новым общественно-политическим реалиям, которые Владимир Мономах понял раньше и лучше других². Это и попытка практической реализации христианских (в большей даже степени, может быть, ветхозаветных, более близких пониманию и князя, и русского общества) принципов. Соединение указанных факторов, помноженное на особенности исторической ситуации, и сформировали феномен Владимира Мономаха.

Владимир Мономах – сложная и яркая личность, портрет которой невозможно написать в двух тонах. Как бы там ни было, следует признать, что его деятельность была, в целом, благоприятной для развития Руси, а сам он вполне вписывался в христианскую картину жизнедеятельности. Конечно, не как святой, а как человек. Не безгрешный, но и не грешник. И князь это сам хорошо понимал и признавался, что «грешен, поскольку человек»³.

¹ По словам А.Е. Преснякова, «умение опереться на местные общественные силы помогло Владимиру позднее осуществить и свои притязания на Киев...» (Пресняков А.Е. Княжое право в Древней Руси. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М., 1993. С. 54).

² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 294–295.

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 253, 254.

Очерк 8. ИЗВЕСТИЯ ИБН ФАДЛАНА И АЛ-ГАРНАТИ О ДРЕВНЕРУССКОМ СОЦИУМЕ

Сведения мусульманских авторов о социальной структуре и постарших институтах весьма противоречивы. При этом зачастую непонятно, к которым славянам, и к славянам ли вообще, их известия относятся. Не говоря уже о том, что информация взята из «вторых», «третьих» и более «рук». На этом фоне особое место занимают произведения Ибн Фадлана и ал-Гарнати – непосредственных очевидцев, лично контактировавших с представителями тех этнополитических общностей, о которых писали. Ибн Фадлан, правда, на Руси не был, однако общался с русами (господствующей этносоциальной группой Руси того времени) в Волжской Булгарии, куда прибыл в мае 922 г. в составе посольства багдадского халифа.

Наибольший интерес для нас представляет известие Ибн Фадлана о *русах*, под которыми в то время, судя по всему, понимались осевшие на Руси норманны¹, осуществлявшие господство над славянскими и финно-угорскими племенными объединениями. *Русы* Ибн Фадлана, как давно уже было обращено внимание в литературе – **воины и купцы**. Между ними имеется социальное неравенство по принципу **свободные–несвободные**. Рабами русы торгуют, рабы им прислуживают, невольницы, предназначенные на продажу, попутно, выполняют функции наложниц². Видимо, невольниками были и отроки (оруже-

¹ Обряд погребения знатного руса, детально описанный Ибн Фадланом, также являлся скандинавским (см.: *Петрухин В.Я.* Погребения знати эпохи викингов (по данным археологии и литературных памятников) // *Скандинавский сборник*. Вып. 21. Таллин, 1976. С. 153–170). – «Норманскими» же были «большие дома», коробчатые фибулы на груди женщин русов, обряд умывания из одной лохани и др.

² Известий о том, как невольники прислуживают русам у Ибн Фадлана нет, за исключением девушки, которая каждое утро приносит русам для умывания лохань с водой (см. ниже). Естественно, этим работа рабынь и рабов не ограничивалась. Наложнические же обязанности привозимых на продажу рабынь у Ибн Фадлана прописаны четко и даже натуралистично:

носцы?) главарей русов, поскольку Ибн Фадлан пишет: «И если умирает главарь, то говорит его семья его девушкам и его отрокам: “Кто из вас умрет с ним?”[...] И большинство из тех, кто поступает (так), (это) девушки»¹. Девушки здесь – наложницы. То, что именно девушки в первую очередь следовали за господином, несмотря на страх перед довольно мучительной смертью, можно объяснить большим социальным статусом женской жертвы по сравнению с мужской. Наложница, умершая с господином, существенно повышала свой социальный статус, становясь в ином мире его женой, тогда как отрок, видимо, и оставался отроком. В пользу последнего предположения свидетельствует следующее сообщение Ибн Фадлана. Во время обряда «соумирания» с господином, «соумирающую» трижды поднимали над подобием «обвязки больших ворот», символизировавших границу между двумя мирами. Девушка, между прочим, сообщала о том, что она видит в ином мире. Помимо умерших отца, матери и родственников, она, по ее словам, видела своего «господина сидящим в саду». С господином были «мужи и отроки», и он звал девушку к себе². Таким образом, отроки нужны были господину в загробном мире в качестве же отроков. Конечно, какое-то повышение статуса жертвы и в данном случае (по степени близости к господину) могло иметь место, но оно, видимо, не было настолько значительным, чтобы стремиться уйти из этого мира раньше срока. Заметим, что в окружении господина отсутствовали наложницы и он звал к себе «соумирающую». Это свидетельствует в пользу того, что ей предназначалась роль супруги. В то же время Ибн Фадлан не выдумал историю с «соумирающими» отроками. Археологический материал из Скандинавии свидетельствует о том, что не только рабыни, но и рабы сопровождали в мир иной умершего господина³.

«И собирается [их] в одном [таком] доме десять и (или) двадцать, – меньше и (или) больше, и у каждого [из них] скамья, на которой он сидит, и с ними [сидят] девушки-восторг для купцов. И вот один [из них] сочетается со своей девушкой, а товарищ его смотрит на него. Иногда же соединяются многие из них в таком положении одни против других, и входит купец, чтобы купить у кого-либо из них девушку и (таким образом) застаёт его сочетающимся с ней, и он (рус) не оставляет ее» пока не удовлетворит свою потребность (см.: Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / пер. и коммент. А.П. Ковалевского; под ред. акад. И.Ю. Крачковского. М.;Л., 1939. С. 79 и сл.).

¹ Там же. С. 81.

² Там же. С. 82.

³ См.: *Розсдаль Э. Мир викингов: Викинги дома и за рубежом* / пер. с дат. Ф.Х. Золотаревской. СПб., 2001. С. 51.

Среди русов имеются главари¹ (похороны одного из которых, «выдающегося мужа из их числа», и посчастливилось наблюдать Ибн Фадлану). Одним из важнейших признаков социального статуса (и средств повышения такового) являлось богатство. Уровень богатства (а, следовательно, социальный статус) мужа наглядно отражался в украшениях его жены: «А что касается каждой женщины из их числа, то на груди ее прикреплено кольцо или из железа, или из серебра, или (из) меди. Или (из) золота, в соответствии с (денежными) средствами ее мужа и с количеством их[...] На шеях у них (женщин) (несколько рядов) монист из золота и серебра, так как, если человек владеет десятью тысячами дирхемов, то он справляет своей жене одно монисто (в один ряд), а если владеет двадцатью тысячами, то справляет ей два мониста, и таким образом каждые десять тысяч, которые у него прибавляются, прибавляются в виде (одного) мониста у его жены...»². Такой обычай мог возникнуть только в обществе, в котором богатство относится к важнейшим ценностям. Но ценностям, понимаемым не столько в утилитарном плане, сколько как средство повышения и маркирования социального статуса.

Русы здесь не являлись исключением. О сакральном значении денег у булгар (и у самого информатора) свидетельствует следующий разговор, состоявшийся между Ибн Фадланом и царем булгар. На вопрос Ибн Фадлана, почему царь обратился к султану с просьбой выделить деньги на строительство крепости, если сам царь не испытывает недостатка в средствах, последний ответил: «Если бы, действительно, я хотел построить крепость на свои средства, на серебро или золото, то нет для меня в этом трудности. И право же я только хотел получить **благословение от денег повелителя правоверных**, и просил его об этом»³. Таким образом, царю булгар нужны были не средства на постройку крепости, а благословение султана, часть его магической силы, передающейся с деньгами, присланными на постройку крепости. Крепость эта должна была защитить царя булгар от царя хазар. Вряд ли мы ошибемся, если скажем, что с точки зрения первого, крепость, построенная на деньги султана, являлась более надежной защитой, чем крепость, построенная на его соб-

¹ «И если умирает главарь...» (см. выше, с. 171); «И (еще прежде) говорили, что они делают со своими главарями...» (Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. С. 80).

² Там же. С. 78–82.

³ Там же. С. 78.

ственные деньги. Ведь царь булгар являлся данником царя хазар, который силой отнял у него дочь¹. В этих условиях магической силе хазарского правителя следовало противопоставить магическую силу «повелителя правоверных».

Зажиточные русы, приезжая в Булгар, жили в собственных домах и, видимо, с отроками и сотоварищами по торговле².

Имелись среди русов и неимущие, которые, на первый взгляд, мало чем по статусу отличались от невольников. Так, уход за больным бедняком или невольником был, практически, одинаков. Однако, отличие имелось и существенное. Неимущий, все-таки, считался человеком, тогда как невольник приравнивался к скоту. Поэтому, бедного человека, как и богатого, после смерти предавали огню. Отличие состояло в пышности похорон (первого сжигали в маленьком корабле, а второго – в большом и т. п.). Умершего же невольника не хоронили, а выбрасывали (подобно падали) на съедение зверям и птицам³.

Как бы там ни было, рабы, судя по всему, составляли основной предмет русского экспорта, о чем можно утверждать, основываясь на анализе сведений Ибн Фадлана. Так, рус, приехавший в Булгар для торгова, во время жертвоприношения обращается с просьбой к главному богу послать хорошего покупателя и перечисляет привезенный им товар: «О, мой господин, я приехал из отдаленной страны и со мною девушек столько-то и столько-то и соболей столько-то и столько-то шкур»⁴. Русы-купцы им изображаются сидящими в окружении привезенных

¹ Там же.

² Ибн Фадлан пишет, что русы строят большие дома (видимо – длинные, скандинавского типа), в которых проживают по «десять и (или) двадцать, – меньше или больше» человек (Там же. С. 79). В то же время, сообщает, что предназначенная для погребения с умершим господином девушка ходит «в одну за одной из юрт, причем с ней соединяется хозяин (данной) юрты...» (Там же. С. 82). Таким образом, в каждом доме (юрте) был один хозяин, с которым могла находиться весьма внушительная свита, состоявшая, видимо, как из отроков, так и сотоварищей по торговле. Каждый из товарищей имел свою скамью, на которой сидел вместе с привезенными на продажу девушками. Впрочем, текст можно понять и таким образом, что скамьи имели отроки, поскольку каждое утро девушка подносила лохань с водой «своему господину». После того, как он заканчивал умывание, девушка несла «лохань к тому, кто (сидит) рядом с ним...» (Там же. С. 79).

³ Там же. С. 80.

⁴ Там же. С. 79.

на продажу девушек – «восторг для купцов»¹. Единственный конкретный пример торговой операции русов опять связан же с живым товаром: «...И входит купец, чтобы купить у кого-либо из них девушку, и (таким образом) застаёт его сочетающимся с ней...»².

Объективности ради отметим, что в отношении всего выше-сказанного уместно следующее возражение: Ибн Фадлан, естественно, уделял внимание девушкам, которых привозили русы, как в силу их красоты («восторг для купцов»), так и в силу непривычной для представителя мусульманской культурной традиции половой распущенности русов. Однако у Ибн Фадлана имеется и нейтральное упоминание, не оставляющее сомнений в том, чем же в первую очередь торговали русы. Оно настолько красноречиво, что не нуждается в комментариях: «И когда прибывает корабль из страны (города) хазар в страну (город) славян [волжских булгар. – В.П.], то царь выезжает верхом и пересчитывает то, что в нем (имеется), и берет себе из всего этого десятую часть. А когда прибывают русы или же другие из прочих племен, с рабами, то царь право же выбирает для себя из каждого десятка голов одну голову»³.

Информация Ибн Фадлана о рабах, как основном экспортном товаре русов, подтверждается известиями других авторов⁴.

* * *

Абу Хамид ал-Гарнати – испано-арабский автор, побывавший в Центральной и Восточной Европе, на Кавказе. Единствен-

¹ «...И у каждого (из них) скамья на которой он сидит, и с ними (сидят) девушки-восторг для купцов» (*Там же*. С. 79).

² *Там же*.

³ *Там же*. С. 78.

⁴ См., напр.: Ибн Русте – «С рабами они обращаются хорошо и заботятся об их одежде, потому что торгуют (ими)» (*Новосельцев А.П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. Памяти чл.-кор. А.П. Новосельцева. М., 2000. С. 303*); Гардизи – «И эти люди постоянно нападают на корабли на славян, захватывают славян, обращают в рабов, отводят в Хазаран и Балкар и там продают» (*Там же*. С. 305); Ибн Хаукаль – «И вывозят из Арсы черных соболей, черных лисиц и олово (свинец?) и некоторое число рабов» (*Там же*. С. 317). – Ср.: «А прочие [руссы, плывущие для торгова в Византию – В.П.], взяв вещи, которые были у них в моносилах, проводят рабов в цепях по суше на протяжении шести миль, пока не минуют порог» (*Константин Багрянородный. Об управлении империей. Текст, пер., коммент. / под ред. Г.Г. Литаврина и А.П. Новосельцева. М., 1989. С. 48–49*).

ный мусульманский автор посетивший Русь¹. Длительное время, около 20 лет, жил в г. Сасине, располагавшемся, как полагают, на территории бывшего Итиля. В 1150 г. из Сасина совершил поездку в Венгрию, маршрут которой пролегал через Волжскую Булгарию и Русь. В 1153 г «проделал путь в обратном направлении и всю зиму гостил у «царя славян»...»². Социальная структура русского общества Абу Хамида ал-Гарнати специально не интересовала. Однако отдельные элементы ее упоминаются у него попутно, когда речь идет о торговле, либо правовой системе. Так, удивляясь кожаным деньгам, имевшим хождение на Руси, Абу Хамид сообщает, что «на них покупают любые товары: невольниц и невольников, и золото, и серебро, и бобров, и другие товары», тогда как в любой другой стране «эти шкурки... негодились бы ... ни на что»³. Отмечая строгий порядок управления на Руси, Абу Хамид ал-Гарнати сообщает интересные сведения о древнерусском рабстве: «Если кто-нибудь нанесет ущерб невольнице другого, или его сыну, или его скоту или нарушит законность каким-нибудь образом, то берут с нарушителя некоторую сумму денег. А если у него их нет, то продают его сыновей и дочерей и его жену за это преступление. А если нет у него семьи и детей, то продают его. И остается он рабом, служа тому, у кого он находится, пока не умрет, или не отдаст то, что заплатили за него. И совсем не засчитывают ему в его цену ничего за служение господину. А страна их надежная. Когда мусульманин имеет дело с кем-нибудь из них и славянин обанкротился, то продает он и детей своих и дом свой и отдает этому купцу долг»⁴.

Таким образом, мы видим деление на **рабов и свободных**. Рабы продаются и покупаются, как «любые товары». Жена и дети главы семейства являются, фактически, таким же его имуществом, как скот, рабы, дом и др., которым он, в случае отсутствия средств, погашает долг. И только в последнюю очередь наступает его личная ответственность за преступление – продажа в рабство⁵.

¹ См.: *Большаков О.Г.* Ал-Гарнати и его сочинения // Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / публ. О.Г. Большакова, А.Л. Монгайта. М., 1971. С. 10–11.

² Древняя Русь в свете зарубежных источников: Учеб. пособие для студентов вузов / под ред. Е.А. Мельниковой. М., 2003. С. 244.

³ Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 35–36.

⁴ Там же. С. 36–37

⁵ Понятно, что преступивший закон глава семьи подвергался продаже не только в том случае, когда у него не было семьи, но и когда сумма проданного не погасила установленной суммы.

Перед нами две разновидности долгового рабства к которым вели: 1) несостоятельность преступника; 2) банкротство. Из текста вытекает, что раб-должник не становился полным рабом: в услужении он находился либо до смерти, либо до того момента, пока не выкупился на волю. Иными словами, он обладал правом выкупа, причем независимо от желания господина: «И остается он рабом, служа тому, у кого он находится, пока не умрет, или не отдаст то, что заплатили за него. И совсем не засчитывают ему в его цену ничего за служение господину». Последняя фраза, в контексте с первой, означает, что раб-должник имеет право на выкуп, но не имеет права на оплату своего труда. Если информатор прав, то перед нами, собственно, **закуп**, только, «невольный» («вольный» берет ссуду добровольно, под самозалог). Не ясно, распространялось ли право выкупа на проданных домоладцев. Скорее нет, так как они были проданы главой семейства. Возможно, правда, что это была продажа не собственно в рабство, а «в кабалу», т. е. – в закупничество.

В то же время, учитывая уровень наших знаний о социальной истории Древней Руси, невозможно определить точно, соотносится ли Абу Хамид ал-Гарнати об особом виде закупничества (условно назовем его *принудительно-долговым*), или перед нами типичный социальный портрет закупа. Иными словами, «должник», даже проданный за долги, становился не *холопом*, а *закупом*?¹. Может быть поэтому статьи о закупе в Пространной Правде (далее – ПП) следуют сразу же за статьями о банкротах и о продаже в долговое рабство (ПП. Ст. 54–62), в перечне источников холопства отсутствует указание на долговое рабство, а в статье 55 ПП речь идет о продаже должника, но не говорится, что он продается в холопство.

Возможно, впрочем, что правильный ответ на то, какое явление имел в виду Абу Хамид ал-Гарнати содержится в ст. 54 ПП. Эта статья, предоставляет право выбора для тех, кто утратил по вине нерадивого купца товар². Понятно, что кредиторы и потерявшие по чьей-то вине товар жили в обществе и вынуждены были согласовы-

¹ Ср.: Зимин А.А. Холопы на Руси (с древнейших времен до конца XV в.). М., 1973. С. 167

² «Аже которыи купецъ истопиться. Аже которыи купецъ, кде любо шедь съ чюжими кунами, истопиться, любо рать возметь, ли огонь, то не насилити ему, ни продати его; но како начеть от лета платити, тако же платитъ, зане же пагуба от Бога есть, а не виновать есть; аже ли пропиесться или пробиеть, а в безумьи чюжь товаръ испортить, то како любо темъ, чии то товаръ: **ждуть ли ему, а своя имъ воля, продадять ли, а своя имъ воля**».

вать свои действия с общественным мнением и устоявшийся практикой. Вероятно, такого должника могли не заковывать в железо, а обращать в своеобразного закупа. Не исключено, что именно выкуп должника в период его содержания в доме кредитора и воспринимал Абу Хамид ал-Гарнати как выкуп из рабства.

Право отца на продажу своих детей не вызывает сомнений. Некоторые смущения может вызывать факт продажи жены. Тем более, что в случае с банкротством ни о жене, ни о самом банкроте в таковом качестве ничего не упоминается. Думается, что разные правовые ситуации порождали и разные последствия. В первом случае речь шла о преступлении («Если кто-нибудь нанесет ущерб невольнице другого, или его сыну, или его скоту или нарушит законность каким-нибудь образом»). Так, Русская Правда знает поток и разграбление, когда преступник выдается вместе с женой и детьми (ПП. Ст. 7). Конечно, это наказание полагалось за наиболее тяжкие преступления. Однако сам факт наличия подобной нормы свидетельствует в пользу того, что жена могла продаваться для погашения виры или продажи. В отношении банкротства сведений о продаже жен нет ни у Абу Хамида ал-Гарнати, ни в Русской Правде, ни в берестяных грамотах.

Из описаний Абу Хамида ал-Гарнати можно заключить о наличии на Руси как состоятельных людей, способных заплатить виру или продажу, так и не вполне состоятельных, которые такой возможности не имели. Впрочем, о размерах имущественной дифференциации здесь вести речь не приходится. Ведь, в принципе, правовая практика могла знать не очень состоятельных людей, которые имели возможность заплатить небольшую продажу, не прибегая к продаже имущества. Могла она знать и гораздо более состоятельных лиц, которые, скажем, не были в состоянии выплатить виру в 80 гривен+головничество.

Долговое рабство – бич варварских государств. Преодоление его являлось важнейшим шагом на пути к городу-государству в Древней Греции. На Руси его преодолеть не смогли. Однако, сведения Абу Хамида ал-Гарнати (если они, конечно, соответствуют действительности), позволяют предполагать, что русские, опираясь на Библию, подобно евреям, предпринимали попытки сделать рабство в отношении соплеменников временным состоянием. Либо, как свидетельствует Устав Владимира Мономаха, поставить сдерживающие препоны на пути порабощения единоплеменников. Не вызывает сомнения, однако, естественность института рабства, с точки зрения древнерусского общества.

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ДРЕВНЕРУССКИХ
КНИЖНИКОВ XI – НАЧАЛА XII ВЕКОВ
О СТРАНЕ/ЗЕМЛЕ, ВЛАСТИ СОЦИУМЕ
(вместо заключения)**

Представления древнерусских книжников XI – начала XII вв. о стране, власти и обществе находились в стадии формирования и, в значительной степени, отмечены печатью индивидуальности. Тем не менее, можно выявить общие тенденции и образы.

В понимании Илариона *страна, область, земля* выступают как синонимы. При этом, однако, к Руси понятие *страна* не применяется: в основном – *земля*, один раз – *область*. Понятия *Руская земля, наша земля* и т. п., с одной стороны, и *русский язык* (русский народ), или *все* (в смысле – «люди Русской земли») могут выступать синонимами. Особо следует отметить смысловое взаимоналожение понятий *град* и *земля, Киев и Русская земля*.

Квинтэссенцией *земли* у Илариона являются *грады*. Он знает формулу *земля–грады–веси–люди*, но использует ее применительно к *Греческой земле*, а в отношении *Русской* применяет *вся земля = все грады = все люди*.

Иаков Мних оперирует понятием *Русская земля*, которое чаще всего употребляется в территориальном смысле, а один раз отождествляется с *домом князя* (в «Слове о князьях» сходным образом характеризуется отношение Давыда Святославича к Черниговской земле). Не исключено, что «дом свой» – калька со Святого Писания. *Русская земля* может употребляться Иаковым в значении *русские люди*. Состоит *Русская земля* из *городов* и *сел*. В тоже время *вся Русская земля = все грады*.

Нестор применительно к Руси в основном использует понятие *страна*: *Руская страна, вся страна, сея страна, его* [князя Владимира. – В.П.] *страна*. Русь, как страна, состоит из множества *стран*. При этом *страной* могла называться как отдельная земля,

так и (в Житии) составляющие ее городовые волости. Упоминаются также *иные* и *чужие страны*. В Чтении по одному разу используется вся *Руская земля* и *земля сея*. Областью может называться как княжеское владение, так и *земля* с главным городом. В Житии в качестве синонимов могут выступать *град*, *область*, *княжеский стол*, а в Чтении – *земля* – *страна* – *область*¹.

Имеются основания предполагать, что в представлении Нестора *Руская земля/страна* состояла из *стран/земель* (историко-географических образований) и *областей* (княжеских владений). Два последних понятия, обычно, территориально совпадали.

В Сказании используются понятия *Русская земля* (чаще всего), *Русская страна* (сторона), *Русь*, *Русская волость*. *Русская волость* может пониматься и как *Русская земля*, и как власть над *Русской землей*. Вся *Русская земля* состоит из отдельных *земель*, *городов* и *весей*. Синонимом понятия *Русская земля* могут выступать и *мы*, и *наш язык* (народ), противопоставляемые, соответственно, *всей земле/всему миру* и населяемым *ее/его* народам.

В Сказании чудес также встречаем *Русская земля*, *вся Русская земля*. Однако, в отличие от Сказания, *вся Русская земля* состоит из *областей* (синоним – *волость*), во главе с городами. Понятием *область* могла обозначаться также совокупность населения области.

Как видим, у Илариона и Иакова Мниха *Русская земля* выступает как нерасчлененное целое, в единстве понятий *земля–грады–люди* (Иларион), *земля – люди – грады – веси* (Иаков Мних). В произведениях Нестора, а также в Сказании и Сказании чудес, *Русская земля/страна* представляет собою совокупность *земель/стран/областей/волостей*. Правда понятие *град* может: выступать синонимом понятия *область* (Нестор); олицетворять (символизировать) *землю* (Сказание), или *область/волость* (Сказание чудес). Соблазнительно было бы объяснить расхождения в описании структуры Русской земли между ранними и более поздними произведениями завершением (либо вступлением в заключительную фазу) процесса формирования отдельных земель (городов-государств). Однако при настоящем

¹ Поэтому нельзя согласиться с мнением В.В. Колесова, согласно которому слово «страна», «связанное... с понятием власти... всегда означало чужую землю» (Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб., 2000. С. 266). В данном случае следует вести речь о предпочтениях конкретного автора. Вполне возможно, что использование болгарского слова «страна» являлось проявлением определенной книжной культуры.

уровне исследования проблемы такая интерпретация возможна лишь в плане предположения.

Понятия *Русская земля/страна*, в рассматриваемых произведениях применяются в широком смысле слова. Некоторые сомнения возможны относительно Сказания чудес. Но и здесь широкая трактовка представляется предпочтительнее.

Таким образом, в литературе рассматриваемого времени понятия *Русская земля* и *Русская страна* использовались в качестве взаимозаменяемых. Однако отдельные авторы отдавали предпочтение либо *Русская земля*, либо *Русская страна*, которые применялись в «широком смысле» слова. Понятия *земля*, *город*, *люди*, *мы* нередко употреблялись как синонимы. Встречается также отождествление *люди* и *область*, но не отмечено взаимоналожения понятий *страна* и *люди*. В наиболее завершенном и идеологически выдержанном виде взгляд на Русь, как единство *земли*, *городов* и *людей*, находящихся под общей властью, оформил Иларион.

Для Илариона, Нестора и автора Сказания характерен высокий уровень русского патриотизма¹. Отождествление понятий *Русь–наша–мы* у Илариона свидетельствует о высокой степени его русской самоидентификации. Для авторов Чтения и Сказания любовь к родной земле естественное чувство. Поэтому Нестор одним из самых тяжелых наказаний считает смерть на чужбине, а автор Сказания не может отказать в этом чувстве даже Святополку. *Русская земля* для автора Сказания – *земля наша*; синонимы – *мы*, *наш язык* (народ). Эта конструкция противопоставлена, как мы видели, *всей земле/всему миру* и населяемым ее/его народам. Понятие *отечество* в Сказании употребляется в смысловом значении *родина* по отношению ко всей *Русской земле*. О высоком чувстве русского патриотизма автора Чтения свидетельствует и сравнение *сынов Израилевых* с *сынами русскими*. Лишь у Иакова Мниха русский патриотизм затушеван патриотизмом христианским, что особенно ярко проявилось в противопоставлении Владимира-язычника и Владимира-христианина.

Привязанность к родине, родной земле была сильна в средневековой Европе. Не случайно, «ссылку приравняли к смертной казни»². Но являлась ли эта любовь высоким патриотиче-

¹ Патриотизма – в средневековом, а не современном понимании. Речь идет об уровне этнополитической самоидентификации автора.

² Історія європейської ментальності / за ред. П. Дінцельбахера. Львів, 2004. С. 59.

ским чувством, или естественной привязанностью к родне, хозяйству сказать трудно. П. Динцельбахер склоняется к последнему варианту. В условиях восприятия «индивида как части группы», разрыв со своим «кланом» обрекал человека на неимоверные жертвы. И лишь человек, обладавший значительными ресурсами, «как исключение, мог позволить себе отказаться от своего “клана”», подобно Хлодвигу, уничтожившему, «ради желания власти... большую часть членов своей семьи...»¹. Патриотизм русских книжников, в приведенных случаях, демонстрирует любовь и привязанность к Руси, хотя для большинства древнерусского населения, естественной была любовь к «малой родине» и своему «клану». Поэтому описание злодеяний Святополка, пошедшего по стопам Хлодвига, несмотря на всю его любовь к «большой родине», должно было вызывать у читателя самую негативную оценку. Тем более, что в отличие от франкского короля, ресурсов у Святополка оказалось явно недостаточно. Случись иначе, «Окаянным» стал бы не он. Ведь победителей, как известно, «не судят».

Тема *города* присутствует во всех рассматриваемых произведениях, однако представлена она неравномерно. Наиболее значима она в Слове, Житии, Чтении. *Город* в произведениях древнерусских книжников XI – начала XII в. – главная составляющая несущей конструкции *Русская земля/страна* – *область/волость* (зачастую понятия *город*, *земля* и *волость* взаимозаменяемы), средоточие власти и сакральный центр. Поэтому *окрестить землю*=*окрестить грады* (Слово). *Войти* в город, или *сесть* (*посадить*) в нем означало *взять/передать* власть: над Русью (если речь идет о Киеве), над областью/волостью (если речь о главном городе волости/области). Соответственно, изгнание из *града* предопределяло и изгнание из всей области или страны (Житие, Чтение, Сказание чудес), а *умирить град* означало усмирить противника. Из совпадения понятий *град* и *княжий стол* происходит понятие *стольный град*, в котором сидит *стольный князь* (Житие). Власть сосредоточена в *городе* даже тогда, когда там нет князя.

Ни в одном другом древнерусском произведении сакрализация *города* (Киева) не достигала столь высокой степени, как в Слове Илариона. **Киев** здесь – город, находящийся под покровительством Богородицы, своеобразная **сакральная «мать городам» русским** по отношению к которому Иларион пере-

¹ Там само.

фразирует обращение архангела Гавриила к Богородице: «Радуися, благовернии граде! Господь с тобою». Киев – центр и престол земли Русской, центр христианства русского. Особый статус Киева, как и статус княжой династии, согласно Илариону, освящены волей Всевышнего.

В Сказании фигурируют два (Солунь и Вышгород), а в Чтении один (Вышгород) сакральных города. Особый статус этих *святых градов* определяется тем, что там покоятся мощи святых Дмитрия Солунского (Солунь), Бориса и Глеба (Вышгород). Такая трактовка сакральности города существенным образом отличается от трактовки Илариона. В Памяти и Сказании чудес тема сакрального города не звучит. Зато в Сказании чудес присутствует краткая зарисовка топографии города.

Таким образом, **город**, в представлении русских книжников XI – начала XII в. – важнейшее звено несущей конструкции **Русская земля/страна – области волости, средоточие власти и сакральный центр**. Эти воззрения хорошо коррелируются с представлениями древних летописцев. Особый интерес представляет Н1Л, открывающаяся предисловием, в котором проводится мысль о богоизбранности *Русской земли* и приоритете Новгорода над Киевом, с одной стороны, и их обоих – над остальными волостями и градами: «Временникъ, еже есть нарицается летописание князей и земля Руския, и како избра Богъ страну нашу на последнее время, и грады почаша бывати по местом, прежде Новгородчкая волость и потом Киевская, и о поставлении Киева, како во имя назвася Кыевъ»¹. Здесь выстраивается ряд: **город–волость–страна наша/Русская земля**. Начало всему *город* – следствие Божьего Промысла («какo избра Богъ страну нашу... и грады почаша бывати по местом») – без которого невозможна *власть* (волость), а без *власти* (волости) невозможна *Русская земля*. Процессы политической интеграции союзов племен начинаются с основания городов. Наличие **городов** – важное условие появления **княжеской власти**. Поэтому словене, меря, кривичи и чудь после того, как изгнали варягов, «начаша владети сами себе и города ставити»². Наличие городов позволило озаботиться поиском князей, которые и сели в *городах*: Рюрик – Новгороде, Синеус – Белоозере, Трувор –

¹ ПСРЛ. Т. 3. М., 2000 (далее – Н1Л). С. 103.

² Н1Л. С. 106.

Изборске¹. Иными словами, строительство городов и организация системы властвования – взаимосвязаны.

Основание Киева в НЛ представлено легендой о Кие и его братьях, но связывается с Промыслом Божиим и вписывается в контекст возникновения великих городов древности: «Якоже древле царь Римъ, назвася и во имя его город Римъ; и паки Антиохъ, и бысть Антиохиа великаа; и паки Селевки, и бысть Селевкия; и паки Александри, и бысть въ имя его Александриа; и по многая места тако прозвани быша грады в имена царев техъ и князеи техъ: тако жъ и в нашей стране званъ бысть градъ великимъ княземъ во имя Кия... И тако есть промысел Божии...»².

Таким образом, первые города, согласно НЛ, следствие *Промысла Божьего* и, если так можно выразиться, «политического творчества» восточнославянских и финно-угорских племенных объединений. С возникновением городов и, как следствие, волостей, связывается начало *Русской земли*.

Какова же роль отводится князьям в этом процессе? В первых, они передали свое племенное имя и этничность объединению северных волостей³, а потом и Киевской волости⁴. Во вторых, они «нача грады ставити и дани устави»⁵ (в чем, выражаясь современным языком, и заключался, с точки зрения летописца, процесс *окняжения* или *огосударствления* земли). В третьих, древние князья и их мужи «отбараху Руския земле, и ины страны придаху под ся» и «роплодили были землю Рускую»⁶.

В ПВЛ градостроительство также отражает более высокую стадию развития народа. Объединение полянских племен и воз-

¹ НЛ. С. 106.

² НЛ. С. 103.

³ «...Словене свою волость имели, а Кривици свою, а Мере свою...» (НЛ. С. 106).

⁴ «И от тех Варягъ, находникъ техъ, прозвашася Русь, и от тех словет Руская земля; и суть новгородстии людие до днешняго дни от рода варяжска» (НЛ. С. 106); После утверждения Игоря в Киеве, «беша у него Варязи мужи Словене, и оттоле прочии прозвашася Русью» (НЛ. С. 107). Перед нами своеобразный обряд адаптации – *введения в род*. «Согласно очень общей европейской модели, в первом тысячелетии н.э. этническая принадлежность, приписываемая правителю, приписывалась его подданным независимо от их происхождения, языка и культуры» (Янссон И. Русь и варяги // Викинг и славяне: Ученые, политики, дипломаты о русско-скандинавских отношениях. СПб., 1998. С. 38). – Ср. ниже с ПВЛ.

⁵ НЛ. С. 107.

⁶ НЛ. С. 104.

никновение наследственной власти у полян связано с основанием Киева: «Полянѹмъ же жившемъ особе и володеющеѹмъ и роды своими, иже и до сее братье бяху Поляне, и живяху кождо съ своимъ родомъ и на своихъ местехъ, владеюще кождо своимъ родомъ... И быша 3 братья: одному имя Кий, а другому Щекъ, а третьему Хоривъ, [и] сестра ихъ Лыбедь. Седяше Кий на горе, гдеже ныне оувозъ Боричевъ, а Щекъ» на горе Щековице, «а Хоривъ на третьей горе», от него прозваннейся Хоривица. «И створиша градъ во имя брата своего старейшаго и нарекоша имя ему Киевъ [...] И по сихъ братья держати почаша родъ ихъ княженъе в Поляхъ»¹.

Следовательно, до основания Киева у полян был лишь старейшины «родов», а не князя. Перед нами фольклорное осмысление процессов становления наследственной княжеской власти, городов и полянского союза племен. Как и в Н1Л, со строительством городов и наложением дани в ПВЛ ассоциируется процесс *окняжения* земли. Не случайно, согласно Ипатьевскому списку, Рюрик правление свое у словен начинает со строительства Ладоги, а единовластное правление (после смерти братьев) над всем объединением «призвавшихъ князей «племенъ» – со строительства Новгорода (куда он переносит свою резиденцию) и распределения городов между своими мужами². Если перевести эту ситуацию на модель Илариона, то получается, что, в первом случае, Рюрик строит **престол земли Словенской** (Ладога), а во втором – **престол земли Русской**, которая в то время была представлена землями словен, веси, мери, муромы и части кривичей, и маркировалась городами: Новгород (*престол земли*), Бело-озеро, Ростов, Муром, Полоцк, Ладога и Изборск³. Не случайно, когда Олег захватил Киев и перенес туда «*престол земли*», то назвал Киев «матерью городам русским»⁴. После того, как «беша оу него Варязи и Словени и прочи прозвашася Русью» начал Олег «городы ставити, и устави дани словеном, и кривичемъ и мерямъ...»⁵.

¹ ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 9–10; ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. Стб. 7–8.

² ПСРЛ. Т. 2. Стб. 14.

³ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 14–15. Лаврентьевский вариант не говорит о строительстве Ладоги и Новгорода, но аналогично Ипатьевскому повествует о смерти братьев Рюрика и раздачи им городов мужам (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 20).

⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 23–24; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 17.

⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 23–24; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 17. – Ср.: «И седе Игорь, княжа, в Киеве... Сеи же Игорь нача грады ставити, и дани устави Словеномъ и Варягомъ даяти, и Кривичемъ и Мерямъ...» (Н1Л. С. 107).

Таким образом, процесс государственного строительства первые русские летописцы осмысливали с точки зрения возведения городов и наложения дани.

Центральное место в политической и социальной картине мира древнерусских книжников XI – начала XII ст. занимал князь. Его социальный образ многогранен и дифференцирован, в зависимости от характера и сюжетной линии произведения. Важным достижением рассматриваемого времени стало начало выработки представлений об идеальном князе, что нашло наиболее полное отражение в Слове, Сказании и Чтении. Если выделение в отдельную строку вопроса об идеальном образе младшего князя (Сказание, Чтение) может свидетельствовать о достаточно глубокой теоретической разработанности темы, то участие в ее разработке самих князей (Поучение Владимира Мономаха) указывает на актуальность и злободневность проблемы для древнерусского общества, свидетельствует о связи ее с реальной жизнью.

Важную информацию об отношении древнерусских книжников к тому или иному Рюриковичу, их представлениях о сущности княжеской власти, элитарных княжеских качествах, можно извлечь из анализа *эпитетов*, прилагаемых к князьям¹. Многочисленные эпитеты подчинены определенной системе, как в рамках отдельного произведения, так и применительно к рассматриваемому корпусу источников в целом. Типологически их можно разделить на 3 основных группы: **социальные** (характеризующие качества, присущие князю-правителю); **политические** (характеризующие пределы княжеской власти); **христианские** (характеризующие князя как христианина). Все три указанных типа присутствуют в Слове, в котором помимо князей христианского периода не только упомянуты, но и наделены элитарными качествами князья-язычники. Типологически к Слову в этом плане близко Сказание, в котором, однако отсутствуют сюжеты, связанные с князьями-язычниками, если не считать Владимира, родившегося в «поганстве», но потом принявшего христианство. В Слове эпитеты, характеризующие языческих князей, связаны непосредственно с княжой деятельностью, тогда как князья-христиане наделены эпитетами христианскими. В последующей литературе эта закономерность сохра-

¹ Сводную таблицу эпитетов см.: Пузанов В.В. Социокультурный образ князя в древнерусской литературе XI – начала XII в. // Русские древности: К 75-летию профессора И.Я. Фроянова / отв. ред. А.Ю. Дворниченко. СПб., 2011. С. 130–131.

няется: в отношении князей-христиан применяются христианские эпитеты и, практически, не употребляются эпитеты социальные. Исключение составляют князья Владимир (Слово, отчасти – Чтение) и св. Борис (Сказание). Показательно, что все эпитеты (за исключением *старый*¹, *славный*², *мужественный*³) прилагаемые Иларионом к князьям-язычникам и Владимиру, характеризующие социальные качества правителя, применены в Сказании к Борису: *благородного происхождения (благого корене), сильный (крепок телом), храбрый*. Особенно показателен эпитет *храбрый*. В ПВЛ и Н1Л *храбрыми* названы только древние князья (Святослав Игоревич и Мстислав Владимирович – в ПВЛ; Олег, Игорь, Святослав – в Н1Л). Такое избирательное применение эпитета *храбрый*, видимо, связано с идеализацией древней эпохи и древних князей, характерной не только для ПВЛ и Н1Л, но и вообще для средневековой книжной и фольклорной традиции. Следовательно, автор Сказания, называя Бориса *храбрым*, вводит его в круг «древних князей». Тем самым, ставя на пограничье между «древними» и «новыми» князьями не Владимира (что, судя по всему, было характерным для древнерусского общественного сознания), а Бориса.

Только Владимир (Слово, Сказание) (в ПВЛ – Владимир и Ольга) и Борис (Сказание) наделяются таким элитарным социальным качеством как *мудрость/разумность*. Только в отношении них применяются эпитеты *правдивый* (Владимир – Слово, Чтение; Борис – Сказание), *щедрый* (Владимир – Слово; Борис – Сказание), *милостивый* (Владимир – Слово; Борис – Сказание) *добрый* (Владимир – Слово, Чтение; Борис – Сказание).

К Владимиру применяются все эпитеты, что и к другим князьям (язычникам и христианам), за исключением ряда эпитетов, адресованных Борису и Глебу. Это эпитеты, подчеркивавшие:

1) святость Бориса и Глеба – *святый, страстотерпец* – (Борис и Глеб /Чтение, Сказание/), *Божий угодник* (Борис и Глеб /Чтение/) *богоблаженный праведный* (Борис /Сказание/);

2) их сыновнее положение по отношению к Владимиру – *послушный родителям, скоропослушливый* (Борис /Сказание/);

¹ Используемый Иларионом только по отношению к Игорю, как родоначальнику.

² Правда, Борис и Глеб в Сказании характеризуются как *преславные страстотерпцы Господа*, но здесь уже речь идет о качествах святых, а не князей.

³ Отличие условное, поскольку Борис назван *храбрым*.

3) отдельные личные качества – *незлобивый* (Борис /Чтение/), *кроткий и смиренный* (Борис /Чтение, Сказание/);

4) эмоциональные эпитеты – *светильники неугасающие, солнца светлейшие* (Борис и Глеб /Чтение/), *поводырь слепым, одежда нагим, посох старцам, наставник неразумным, возлюбленный Господом, красив духовно и телесно* (Борис /Сказание/), *жертва Господу, чистая и благоуханная* (Глеб /Сказание/). Особый статус и избранность Бориса определяется не в последнюю очередь тем, что он был *любим своим отцом* (Чтение).

Из христианских эпитетов общие для Владимира (Слово, Память, Сказание), Бориса и Глеба (Чтение, Сказание) – *блаженный*, для Владимира (Слово, Память, Чтение) и Бориса (Сказание) – *благочестивый*.

Имеются особые эпитеты и по отношению к Владимиру: *апостол среди владычествующих* (Слово), *апостоль в князехъ* (Память), *божественный* (Память), *честнаа главо* (Слово), *«единодержецъ... земли своей»* (Слово), *самодержецъ «всей Русьской земли»* (Сказание), *властель* (Слово), *гостеприимный* (Память), *неземной мудрости* (Слово).

Несколько иначе обстоит ситуация с эпитетами «политическими», применение которых особо выделяет Владимира и Ярослава. Только Владимир называется *единодержцем* (Слово) и *самодержцем* (Сказание). С точки зрения древнерусских книжников это означало, видимо, то обстоятельство, что Владимир один обладал верховной властью над всей Русью (владычествовал сам, не делясь ни с кем властью¹).

Возникает вопрос, почему понятия *самодержец* и *единодержец* применяются только к Владимиру? Возможно, это связано с его особым положением в иерархии русских князей, возможно – имело место отражение реальной ситуации, поскольку Владимир был первым и последним князем, *de facto* обладавшим верховной властью над «всей Русью». Ни в ПВЛ, ни в хронологически соответствующей ей части НЛ, эти термины вообще не встречаются. Правда, в ПВЛ в отношении Ярослава Мудрого² приме-

¹ Ср.: Толочко А.П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. Киев, 1992. С. 71–73.

² Реальным титулом князей домонгольского периода, в том числе и Ярослава Мудрого, согласно данным сфрагистики, был **«князь Роуси»** (см.: Зиборов В.К., Федюшев К.В. О княжеском титуле на древнерусских печатях XI–XII вв. // Мавродинские чтения. 2004. Актуальные проблемы историографии и исторической науки / под. ред. А.Ю. Дворниченко. СПб., 2004. С. 13–14.

няются синонимичные понятия *единовластец* (Ипат.)¹ и *самовластец* (Лавр.)²

Каганами названы Владимир и Ярослав Мудрый (Слово); *царями* Владимир (Слово), Ярослав (Чтение). К этому ряду, с соответствующими оговорками, можно причислить и Бориса, который, согласно Сказанию, «светяся цесарьскы». Термин *каган* пришел на Русь еще в языческую эпоху, но так и не прижился, несмотря, видимо, на старания отдельных книжников (в частности – Илариона) «привить» его к русскому политическому древу. Сам Иларион, судя по всему, использует *каган* в высокопарном смысле (термин *князь* в Слове отсутствует), как аналог понятиям *царь* и *властель*. С помощью взятых из книжных реалий понятий *царь* и *властель* древнерусские книжники пытались вписать деяния русских князей в контекст деяний библейских правителей.

Таким образом, особые эпитеты в отношении Бориса и Глеба сосредоточены в Чтении и Сказании, а применительно к Владимиру – в Слове, Памяти и Сказании. Самый обширный и качественно разнообразный набор эпитетов по отношению к Владимиру представлен в Слове. Все эпитеты, характеризующие социальные качества Бориса как князя сосредоточены в Сказании. Из них все, кроме указывающего на благородное происхождение, – в «панегирике». Типологически последний близок летописным княжеским «панегирикам», но богаче на элитарные эпитеты.

Вообще, Владимир, Борис и, в значительной степени, Глеб занимали особое место в литературе XI – начала XII в. Это было связано как с борьбой Русской Церкви за их канонизацию, так и особенностью Слова, Сказания и Памяти, дающих наибольшее разнообразие эпитетов.

Выбивается из общего ряда, как мы видели, и Ярослав, прежде всего – эпитетами, характеризующими пределы княжеской власти. Кроме того, книжникам было важно показать преемственность власти Ярослава с властью Владимира (Слово, Чтение, Сказание чудес)³. Особенно в этом направлении потрудился Иларион. В его трактовке, Ярослав – «веренъ послухъ»

¹ «По семь же прия власть его [Мстислава. – В.П.] Ярославъ и быс единовластечъ Руской земли» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 138).

² «...И быс самовластечъ Русьстей земли» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 150). – Использование титулов «самодержец», «самовластец» и т. п. в домонгольской Руси основательно рассмотрел А.П. Толочко (Толочко А.П. Указ. соч. С. 69–77).

³ Это было тем более актуально, если учесть обстоятельства прихода Ярослава к власти – непослушание отцу и междоусобная брань.

благOVERия Владимiрова, «егоже Господь» сделал наместником власти отца. Ярослав завершил дело Владимiра, подобно тому, как Соломон завершил начатое Давидом, он – красящий стол земли отца своего, в нем Господь оставил память на земле о Владимiре. В связи с этой преемственностью власти Иларион и именует Ярослава *каганом*.

Имеется общее качество у Ярослава и с Борисом: Борис характеризуется в Сказании как «правдивъ и щедръ, *тихъ...*», а Ярослав в Чтении как «мужь... праведень и *тихъ*, ходяи въ заповедехъ Божиихъ».

Самые употребляемые эпитеты, прилагаемые к потомкам Владимiра и Ярослава – *христолюбец/христолюбивый* князь (Изяслав /Житие/) и *благOVERный* (Ярослав Мудрый /Слово, Сказание чудес/, Изяслав, Святослав и Всеволод /Житие/). *БлагOVERными* Иларион называет также сноху князя Владимiра (жену Ярослава – Ирину), его внуков и правнуков. *БлагOVERными* могут быть также *земля, грады и веси* (Иларион), можно *благOVERно* править, а также пребывать в *благOVERиш*.

Христолюбец – эпитет более высокого качества. Прилагался к Владимиру, Ярославу и Изяславу, когда последний стал во главе княжеского рода. Не исключено здесь влияние Византии, в императорской идеологии которой, по словам М.В. Бибикова, «особое значение... получили христианские атрибуты правителя» и, начиная с Юстиниана I, формула *φιλῶχριστος* (*Христолюбец*) стала «универсальной маркировкой вероисповедания носителя власти»¹. В то же время, *христолюбец*, как мы видели, мог прилагаться в древнерусской литературе и к простым христианам.

Эпитеты *благый, боголюбивый, боголюбец* являются однотипными с двумя выше означенными и употребляются, соответственно, по отношению к Изяславу (*владыко благый, боголюбивый, боголюбец*) и Святославу Ярославичу (*благый князь, благый владыко*).

Употребляя те или иные эпитеты к тому или иному действующему лицу, книжник определял к нему свое отношение и соответствующим образом ориентировал читателя. Несмотря на типологическую и качественную неоднородность, все выше перечисленные эпитеты имеют положительную семантику. Негатив-

¹ Бибиков М.В. Генезис и парадигматика идеи власти в Византии // Репрезентации верховной власти в средневековом обществе (Центральная, Восточная и Юго-Восточная Европа): Тез. докл. М., 2004. С. 13.

ное отношение к Святополку проявилось и в эпитетах прилагаемых к нему: *окаянный, законопреступный, немилосердный и льстивый, грешник, окаянный сын* (Чтение); *окаянный, отрекшийся, злой сообщник дьявола, братоубийца* (Сказание). Эти эпитеты имеют ярко выраженную негативную семантику.

Как видно из проделанного анализа, в отношении языческих князей книжники применяли эпитеты связанные непосредственно с княжой деятельностью, а в отношении князей-христиан (исключение – Владимир и Борис) – эпитеты «христианские». Данное обстоятельство может свидетельствовать о сакральном значении княжеской власти, поскольку, с точки зрения христианина, главное качество правителя определяется христианскими ценностями. Именно от того, насколько князь являлся добродетельным христианином, зависел успех его правления и сакральная защита вверенной ему Господом в управление земли. Сходным образом свою миссию понимали и князья, по крайней мере – лучшие представители рода Рюрикова. Поэтому Владимир Мономах в своем Поучении предстает, в первую очередь, добропорядочным христианином, старающимся воплотить христианские заветы в практику княжой деятельности.

Социальные добродетели были подчинены *христианским* и вытекали из них. В то же время, такие качества как *справедливость, милосердие* по отношению к обездоленным (судя по тому, что они прилагаются в Чтении к Владимиру-язычнику), не являлись только христианскими, однако составляли неотъемлемую добродетель христианина, тем более – князя.

Несмотря на христианские воззрения, древнерусский книжник идеализировал древность, языческую по своей сути, идеализировал древних князей-язычников (естественно, как князей, а не как язычников). Встречающееся противопоставление Владимира-язычника и Владимира-христианина (ПВЛ, Н1Л и, особенно, Память) предназначалось для того, чтобы показать благотворное влияние святого крещения на князя, а не для того, чтобы бросить тень на древних князей-язычников. Показательно, что для повышения статуса Бориса – князя-святого, автор Сказания пытается ввести его в круг древних князей. В идеализации последних «родовое» чувство книжника оказывалось сильнее религиозного, как и у большинства его соплеменников.

Важная информация о своих героях могла закладываться древнерусскими авторами в параллели с персонажами ветхозаветной и христианской традиции. Для читателя, сведущего в Священном Писании и Святоотеческой литературе, знавшего

историю распространения христианства такие параллели говорили о многом, формировали в его сознании сакральную иерархию русских князей. В *таблице 1* (см. ниже) сведены воедино библейские параллели к главным персонажам рассматриваемых произведений.

Табл. 1	Слово	Память	Житие	Чтение	Сказание
Владимир	Апостолы (Петр, Павел, Иоанн Богослов, Фома, Марк), Константин Великий, Давид	Авраам, Иаков, Моисей, Давид, Иезекия, Иосия, Константин Великий		Константин Великий, Евстафий Плакида, Авраам, Исаак, Иаков	
Ярослав	Соломон				
Борис				Иосиф; подвиг уподоблен подвигу Христа	Иосиф, Дмитрий Солунский, Страстотерпец и угодник Христов
Глеб				Вениамин, Давид; подвиг уподоблен подвигам Захарии и Христа.	Вениамин, Дмитрий Солунский, Страстотерпец и угодник Христов
Святополк Окаянный				Каин, Юлиан Отступник; собирательный образ «старшего брата» Иосифова и Вениаминова	Каин, Ламех, Юлиан Отступник
Святослав Ярославич			Каин		

Больше всего параллелей приходится на Владимира – крестителя Руси и родоначальника ветви христианских князей, дом которого будет править на Руси несколько столетий. Сравнения Владимира с апостолами и Константином Великим, проводимое Иларионом, следовали в русле борьбы за канонизацию князя, признания его равноапостольным. В этом же ключе нужно рассматривать аналогичные параллели Владимира с Константином в Памяти и Чтении. Сопоставление Нестором князя-крестителя с Евстафием Плакидой важно было для того, чтобы показать бла-

годать Божию, низошедшую на князя, открывшую ему путь спасения через святое крещение.

Более интересным представляется другое сравнение Илариона: сын Владимира, Ярослав, завершил дело отца, подобно тому, как Соломон завершил начатое Давидом. Сравнивая Владимира с Давидом, Иларион может намекать на то, что он, подобно Давиду являлся младшим сыном Святослава и не сразу стал великим князем киевским. При нем все восточнославянские земли («племена») оказались под рукою киевского князя, подобно тому, как при Давиде были объединены под одной властью все колена Израилевы. Как и Давид, Владимир вел победоносные войны и как Давиду ему под конец жизни довелось испытать неверность сыновей (Ярослава и Святополка). Дабы положить предел попыткам сыновей захватить власть, Давид передал и власть, и чертежи храма сыну Соломону, после чего мирно скончался. Владимир не передавал власть Ярославу, более того хотел вступить с ним в открытое противостояние. Почему же Ярослав сравнивается с Соломоном? В силу мудрости своего правления и завершения дела Владимирова в сфере крещения Руси и строительства храма? (Владимир, в отличие от Давида, тоже построил храм. Но главным храмом, подобно храму Соломона, стал Софийский собор, построенный Ярославом). Или может быть такое сравнение, с одной стороны, должно было подчеркнуть правопреемство власти Ярослава с властью отца и легитимность занятия великокняжеского стола, а с другой – затушевать его неповиновение родителю, что по тем временам являлось весьма серьезным проступком? Сейчас об этом можно только гадать с большей или меньшей степенью вероятности.

Согласно Иакову Мниху, Владимир подражал святым царям Давиду, Иезекии, Иосии и Великому Константину, подобно им послужив «Богу всимъ сердцемъ и всею душею». В то же время он подражал Аврааму, Иакову, Моисею, Давиду, Константину Великому «поревновав святых мужей делу и житию их». Заложена ли какая то особая информация в таком противопоставлении (цари – святые мужи)? Или это два несвязанных никак перечня, учитывая повторение в каждом из них Давида и Константина? Иезекия – царь иудейский, боровшийся с идолопоклонством; Иосия – царь иудейский, восстановивший почитание истинного Бога. Авраам и Иаков – праведники и родоначальники народа Израилева. Сравнение Владимира с Иаковом можно рас-

смаатривать как в плане родоначала¹ и праведности, так и в плане обстоятелств завладения правом первородства. И Иаков, и Владимир – младшие сыновья, похитившие право первородства у старших братьев. Сравнение с Моисеем, возможно, у древнерусского книжника создавало аллегорический образ чудесного спасения из плена, только не египетского, а плена дьявольского обольщения. Подобно тому, как Моисей вывел свой народ из египетского рабства на землю Обетованную, Владимир вывел своих людей из рабства невежества открыв им путь спасения во Христе. Кроме того, Владимир, подобно Моисею – первый законодатель русского народа. Таким образом, в параллелях Иакова Мниха можно увидеть указания как на праведную деятельность Владимира–правителя (святого царя), так и на его первосвященническую роль и роль родоначальника.

В Чтении Нестора встречается сравнение Владимира с Исааком. Возможно, оно навеяно Словом Илариона, в котором можно увидеть косвенное сопоставление Владимира и Исаака: и тот и другой – олицетворение «благодати», противопоставляемой «закону». Несмотря на то, что, согласно основной логической линии Слова, напрашивалось другое сравнение (Измаил–Владимир) в проводимой параллели Владимир–Исаак была своя логика. И тот, и другой, являлись младшими сыновьями, и тот и другой оказались избранниками Божьими. В этом смысле Владимир, подобно Исааку, мог рассматриваться как рожденный *по духу*, в отличие от рожденных *по плоти*² Естественно, что князь-креститель, на котором почилла Благодать Божья, не мог, в представлении русских мыслителей, родиться *по плоти*, несмотря на то, что мать его была ключницей.

Параллели в отношении Бориса, Глеба и Святополка в Сказании и в Чтении близки. Борис и Глеб сопоставляются с младшими сыновьями Иакова – Иосифом (Борис) и Вениамином (Глеб)³. Святополк уподоблен Каину и Юлиану Отступнику. С Каином Святополка сближал грех братоубийства, а с Юлианом

¹ Как показал И.Н. Данилевский, перечень сыновей Владимира в ПВЛ под 6488 г. восходил к перечню сыновей Иакова (Данилевский И.Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М., 2004. С. 169–172). С сыновьями Иакова авторы Борисоглебского цикла сравнивали Бориса, Глеба и Святополка.

² Ап. Павел писал: «Но как тогда рожденный по плоти [Измаил. – В.П.] гнал рожденного по духу [Исаака. – В.П.], так и ныне» (Галат. 4: 29).

³ Аналогичные сопоставления в ПВЛ (см.: Данилевский И.Н. Указ.соч. С. 169–172).

Отступником – тяжесть наказания за совершенный грех. Однако имеются и различия. В Чтении более четко проведена иерархия святости между Борисом и Глебом: Борис подражает Христу, Глеб – мученику Захарии; накануне смерти Борис молится Богу Отцу, а Глеб – Богу Сыну. Правда, в финале произведения и Борис, и Глеб названы подражателями Христу. Кроме того, Глеб уподоблен Давиду. Только Давид спас «сынов Израилевых» от поругания иноплеменика, а Глеб спас «сыновъ рускихъ» от поругания дьявола. Сравнение напрашивалось, видимо, и в другом смысле: и Давид, и Глеб – младшенькие; христианское имя Глеба – Давид. В Чтении Святополк, помимо сравнения с Каином и Юлианом Отступником, – собирательный образ старших сыновей Иакова.

В Сказании проводится параллель между свв. братьями и Дмитрием Солунским. Параллель эта важна для автора в плане манифестации святости Вышгорода (находившегося под защитой Бориса и Глеба) и сравнения его с Солунью (находившейся под защитой св. Дмитрия). Кроме того, в Сказании, как и ПВЛ, Святополк сравнивается с Ламехом, который убил братьев Еноха, за что понес наказание более тяжкое чем Каин. Ведь Каин, не ведал о мщении, поэтому единую кару принял, а Ламех, знавший о судьбе Каина в семьдесят раз тяжелее наказан. Здесь, собственно, осуждался не столько Святополк, сколько предупреждались возможные его последователи. Если кто впредь совершит подобное Святополку, то понесет еще более тяжкую кару, поскольку уже знает о возмездии, доставшемся Окаянному¹.

Таким образом, на основе анализа сравнений князей с библейскими персонажами и христианскими подвижниками реконструируется сакральная иерархия русских князей, в формировании которой не последнюю роль играл генеалогический фактор.

Отмеченные представления не могли не сказаться на воззрениях древнерусских книжников рассматриваемого времени на порядок замещения княжеских столов. Законным и естественными способами занятия княжеского стола в Житии, Чтении, Сказании и Сказании чудес считались воля отца (либо старшего в роде князя) и родовое старшинство. При этом правило стар-

¹ Происхождение данного отрывка не выяснено. На самом деле Ламех, судя по всему, никого не убивал (Иллюстрированная полная популярная Библейская энциклопедия: Труд и издание архимандрита Никифора. М., 1891. С. 421–422; Данилевский И.Н. Указ. соч. С. 101), а «история с братьями Еноха, судя по всему, вообще носит апокрифический характер» (Данилевский И.Н. Указ. соч. С. 101).

шинства не ограничивало волю отца, которой отдавалось предпочтение (Житие, Чтение, Сказание и Сказание чудес). Сыновья рассматривались как наследники отца и преемники престола (Сказание чудес). Все эти четыре произведения пытались обосновать тот принцип замещения столов, который нашел отражение в «Ряде Ярослава» ПВЛ. Подвиг Бориса и Глеба, собственно, служил внешней санкцией для «Ряда Ярослава». В то же время, отдавая должное принципу родового старшинства, ни один из авторов не являлся сторонником единодержавия¹. Более того, попытка Святополка сконцентрировать власть в одних руках, устранив своих братьев, и в Чтении, и в Сказании рассматривалась как преступление, как акт противный Господу. Идеал книжников – наследственная власть всех сыновей по отцу. Власть над Русью одна, но делится она между князьями – наследниками своего отца². Особенно последовательно эта мысль проводится в Сказании. В то же время, в Житии, как о само собой разумеющемся, присутствует информация о призвании князя жителями Тмутаракани при посредничестве Великого Никона. Сказание чудес сообщает о призвании киевлянами Мономаха. В нем акт призвания, судя по всему, воспринимается не как естественный процесс (типа родовый преемственности от одного поколения к другому), а как следствие хаоса, дестабилизации, являющимися следствием народного мятежа, вспыхнувшего после смерти Святополка. Необходимым условием прекращения такого хаоса и становится приезд в город князя.

Принцип наследования власти, видимо, наиболее близок и Илариону, который акцентированно указывает на генеалогическую преемственность Владимира со Святославом и Игорем, Ярослава – с Владимиром. Иаков Мних также подчеркивает, что Владимир сел в Киеве на месте своего отца Святослава и деда Игоря. В то же время, Иларион больше делает упор на сакральную составляющую передачи власти: Господь сделал Ярослава наместником власти отца, и князь должен «без блазна же Богомъ даныа ему люди управивышу», за что, после смерти, даст отчет Всевышнему.

¹ На это обстоятельство обращал внимание А.П. Толочко: «Полагаем, что общественной мыслью Руси самовластье как будто бы не поощрялось. По крайней мере, в большинстве случаев стремление к нему осуждалось» (Толочко А.П. Указ. соч. С. 73).

² Принципиально важно подчеркнуть, что по представлениям книжников делится не *Русская земля*, а власть над нею.

Представления о сакральном способе приобретения власти, покоящиеся на фундаменте провиденциализма, естественны и для других авторов. В трактовке Иакова Мниха, Божьей помощью Владимир побеждал врагов и вокняжился в Киеве. Согласно Сказанию чудес, Бог вверяет князю власть и землю, и вверенным он должен распорядиться надлежащим образом. В Сказании и Чтении эта мысль прямо не выражена. Согласно Сказанию, Ярослав победил Святополка соизволением Божьим и помощью святых, после чего принял всю Русскую землю. В трактовке Нестора, Богу неуютен был Святополк, и он избавил землю от него, а после его смерти власть принял Ярослав. Соблюдение принципа родового старшинства, уважение к старшим, угодно Богу; несоблюдение этого принципа карается Господом.

Среди княжеских функций особо выделяются сакральная, социальная и военная. Правда, авторы, как правило, не акцентируют на этом внимание и общая картина их представлений на этот счет реконструируется из «сопутствующей», по большей части, информации. Особый интерес представляют сочинения Илариона и Иакова Мниха. Согласно представлениям Илариона, князь обеспечивает, прежде всего, сакральную защиту земли и народа, как при жизни, так и после смерти, спасая тем самым от бед (войны, пленение, голод и др.), насылаемых Господом на народы за грехи их. Главный же труд князя и обязанность перед Богом – пасти вверенный ему народ – сопоставляется с трудом праведников.

Особое внимание Иларион уделяет обеспечению князем социального благополучия в своей земле, обильно перечисляя и восхваляя щедроты и милостыни князя по отношению к обездоленным. Однако за вполне христианскими по форме благодеяниями Владимира, память о которых сохранялась в народе и во времена написания Слова, просматривается не столько нищелюбие христианского государя, сколько щедрость вождя варварской эпохи.

Важную роль для понимания основных функций князей, как защитников Руси от внешнего врага («владыке наши огрози странамъ») играет «Молитва» Илариона.

Иаков Мних, как и Иларион, главной функцией князя считал сакральную защиту Русской земли. Руками князя Владимира сокрушалось идолослужение и утверждалось служение Господу. Князь, подобно устам Божьим, победил прельщение дьявольское, «свободи всяку душу, мужескъ полъ и женескъ, святого ради крещения» «и всю землю Рускую исторже изъ устъ дьявольъ».

Главный залог успеха князя, согласно Иакову, – боголюбие, добрые дела и исполнение Божественных заповедей. Другая важная функция князя – оборона своей земли и устрашение ее врагов.

Сакральные функции князя также достаточно полно отражены в Борисоглебском цикле, прежде всего – в Сказании, на примере свв. Бориса и Глеба. Отошедшие в мир иной князья продолжают оставаться членами княжеского рода и выполнять свои функции, помогая Русской земле и своим сородичам, защищая и от козней дьявола, и от неприятеля (выступая прочным забралом и острым мечом Русской земли). Причем, речь идет не только о помощи со стороны святых Бориса и Глеба, но и со стороны Владимира, еще не канонизированного церковью. В Чтении мотив защиты Русской земли со стороны Бориса и Глеба не звучит, не отмечены свв. братья и в качестве помощников Ярославу в борьбе со Святополком. Нестор акцентирует внимание на благодати и даре чудесного исцеления, которых сподобились Борис и Глеб от Господа. Сакральные функции выполняют и тела умерших братьев, обеспечивая особый статус Вышгорода среди других городов (Сказание, Чтение). В то же время в Чтении сакральное значение князя для земли и народа ярко предстает на примере Владимира Святославича, на которого падает Божий выбор и который становится орудием Божьей воли в деле крещения Руси. Тогда как в Сказании лишь упоминается, что Владимир святым крещением просветил всю землю Русскую.

Показательно, что сами князья сходным образом понимали свою значимость и тот же Владимир Мономах гордился тем, что спас многих христиан своей милостью и отцовской молитвой.

Сакральные функции князя прослеживаются также в храмо-строительной деятельности (отмечаемой всеми авторами, за исключением Сказания) и установлении новых религиозных праздников (Чтение, Сказание чудес). При этом создается впечатление, что роль княжеской власти здесь значимее, чем власти духовной.

Представления об отношениях в сакральном княжеском роде характеризует эпизод на литургии (Чтение, Сказание чудес), по случаю перенесения мощей свв. Бориса и Глеба в церковь, построенную Изяславом Ярославичем. Фактически, св. Борис (Чтение) или св. Глеб (Сказание чудес), оставив свой ноготь на голове Святослава Ярославича, особо выделил и благословил черниговского князя и его потомство. Даже Нестор, не благоволивший к Святославу, признал, что «на благословение ему» святой оставил ноготь. Показательна подача материала автором Сказания чудес (отрицательно относившегося к Изяславу и его потомству) и

Нестором (негативно воспринимавшим, как видно из Жития, Святослава). В Чтении, митрополит благословил рукою святого всех: Изяслава, Святослава, Всеволода, всех князей и всех людей, а ноготь остался на голове у Святослава. В трактовке автора Сказания чудес, ситуация воспринимается по другому: митрополит благословил Изяслава и Всеволода, потом Святослав взял у митрополита руку прикладывал ее к нарыву на шее, темени (где и остался ноготь святого) и глазам. Таким образом, получалось, что не митрополит благословил Святослава рукою св. Глеба, а сам Глеб. Тем самым усиливался мотив благословления со стороны святого родственника. Можно думать, что благословление святого произвело большое впечатление на общество и на самих князей, было воспринято Святославом как благословление на киевский стол, который он вскоре не преминул занять, изгнав Изяслава.

Определенные сакральные функции князя можно увидеть и в организации системы обеспечения церкви. Анализ рассмотренных источников позволяет приоткрыть новые грани данной проблемы. Особенно ценным является известие Иакова Мниха (опиравшегося на летопись, предшествующую Начальному летописному своду), согласно которому десятина которую дал Владимир собору пресв. Богородицы, предназначалась не только на содержания храма и духовенства, но и для помощи социально необеспеченным слоям свободного люда. В пользу такого предположения может свидетельствовать и сообщение Чтения о десятине, данной Ярославом церкви свв. Бориса и Глеба, при которой, как видно из дальнейшего текста, пребывали нищие и убогие. Правда, и Чтение, и Сказание сообщает о том, что нищие и убогие получали милостыню от христиан, приходящих в храм. Не ясна и дальнейшая судьба десятины, выделенной Ярославом. Однако храм должен был в любом случае, в той или иной степени, участвовать в обеспечении обездоленных, искавших при нем приют. В том, что такая практика имела место, свидетельствует известие Жития о строительстве Феодосием близ монастыря двора, где давался приют «нищимъ и слепымъ и хромымъ и трудоватымъ», получавшим на содержание десятую часть от монастырского имущества. Напрашиваются параллели этой десятины, с десятиной, упомянутой Иаковом Мнихом. Возможно предположение, что практика выделения церковными учреждениями десятой части от своих доходов на содержание социально необеспеченных слоев населения имела достаточно широкое распространение. Это могло быть выполнением правила, отра-

женного в Святом Писании и трудах отцов церкви, о необходимости отдавать десятую часть от «произведений своих» Господу. Если князь давал десятину Господу в церковь, то само духовенство могло дать таковую только *нищим и убогим*.

В советской историографии активизация интереса к проблеме церковной десятины наблюдается с середины 1960-х гг. Однако в силу постановки вопроса, проблема рассматривалась даже не столько с точки зрения обеспечения церкви, сколько с точки зрения характеристики социальной сущности института десятины. Так, Я.Н. Шапов, положивший начало дискуссии, настаивал на том, что церковная десятина является разновидностью постоянной феодальной ренты в централизованной ее форме, образуемой путем раздела ренты-налога между государством и церковью¹. Ему возражал И.Я. Фроянов, полагавший, что церковная десятина не имеет никакого отношения к феодальной ренте, поскольку «дань на Руси X в. не может быть зачислена в разряд феодальных повинностей»². Эти две точки зрения обозначили две основные позиции, определявшиеся отношением исследователей к концепции «государственного феодализма»³, но не касавшиеся реального содержания рассматриваемого института. Такой односторонний подход в начале 1990-х гг. попытался преодолеть Б.Н. Флоря. Исследователь детально проанализировал проблему становления и эволюции церковной десятины и других форм материального обеспечения духовенства, в контексте восточно- и западнославянских сравнительно-исторических параллелей⁴.

¹ Шапов Я.Н. Церковь в системе государственной власти древней Руси // Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Чернин Л.В., Шушарин В.П., Шапов Я.Н. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 297–325; Он же. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 83–85 и др. Эта точка зрения получила поддержку в советской историографии (см., напр.: Котляр М.Ф., Голомозда К.Ю., Головкин О.Б., Коринний М.М. та ін. Запровадження християнства на Русі. Київ, 1988. С. 99–100).

² Фроянов И.Я. Киевская Русь: Очерки социально-экономической истории. Л., 1974. С. 81–82.

³ О концепции государственного феодализма см.: Фроянов И.Я. Киевская Русь: Очерки отечественной историографии. Л., 1990. С. 213–318; Алексеев Ю.Г., Пузанов В.В. Проблемы истории средневековой Руси в трудах И.Я. Фроянова // Исследования по Русской истории и культуре: сб. ст. к 70-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова / отв. ред. Ю.Г. Алексеев, А.Я. Дегтярев, В.В. Пузанов. М., 2006. С. 3–23.

⁴ Флоря Б.Н. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М., 1992. С. 5–50. – См. также: Петрухин В.Я. Христианство на Руси

Проведенный в настоящем исследовании анализ позволяет предполагать, что церковная десятина являлась не просто средством содержания церкви, платой ей за выполняемые общественно-полезные функции. Десятина должна была материально обеспечивать надлежащее выполнение этих функций, в том числе и функции «социального обеспечения». В условиях развития социальной стратификации и постоянного увеличения контингента обездоленных, церковная организация в определенной степени компенсировала ограниченные возможности княжеской власти в деле централизованного обеспечения нуждающихся за счет своей инфраструктуры – более разветвленной и централизованной, по сравнению с княжеской. Часть средств на это закладывалось государством (князем) в десятину, часть, видимо, церковь выделяла из иных своих доходов. Такое назначение десятины следовало в русле социальных обязанностей князя, который должен был материально содержать дружину, духовенство, социально-незащищенные слои населения.

Глубина отражения сакральной роли князя в жизни древнерусского общества зависела, по-видимому, не только от личных убеждений книжников (вряд ли здесь были существенные различия), их литературного таланта, но и от характера произведения. В этом плане показательны сочинения Нестора. В отличие от Чтения, в Житии сакральные функции князя четко не выражены: выбор Святославом места под строительство храма и закладка первой траншеи под фундамент, видение ему в момент смерти Феодосия огненного столпа, который дано было видеть только князю – вот, пожалуй, все, что можно выделить в этом плане. Такой подход, однако, связан не с убеждениями автора (что видно из Чтения), а с характером сюжета, в котором главную сакральную роль играет преподобный Феодосий и иноки, а князья «приземлены». Именно черноризцы обеспечивают благополучие земли, и именно их исход грозит земле бедами.

Имело место и другая причина. Несмотря на то, что в древнерусской книжной традиции, как не раз отмечалось в литературе¹, порой трудно разделить функции святого и князя, некото-

во второй половине X – первой половине XI в. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / отв. ред. Б.Н. Флоря. М., 2002. С. 94–97.

¹ «В древнерусском сознании между святыми и несвятыми князьями, по сути, нет никакой разницы; князь, так сказать, святой уже потому, что он – князь» (Толочко О.П. Русь: держава і образ держави. Київ, 1994. 19). Князь – «Imago Christi, он рождается для аналогичной миссии: страстей и жертвы».

рую закономерность формирования княжеских образов можно выявить. Сакральными чертами, в первую очередь, наделяется князь Владимир и, естественно, свв. Борис и Глеб. Особый статус Владимира объясняется рядом причин: креститель Руси (апостол во князьях); старший в роду; русская церковь (а книжники стояли на острие идейных баталий) вела борьбу за канонизацию князя. Поэтому сыновья Владимира (даже Борис и Глеб, в плане милосердия и милостыни) – подражатели своему отцу. Данным обстоятельством может объясняться несколько бледный портрет Ярослава Мудрого – основателя главной ветви рода Рюриковичей: Ярослав не мог, видимо, по литературным и нормативным канонам, в рамках единого литературного сюжета ставиться вровень с родителем (тем более – крестителем; он лишь мог, согласно Илариону, завершить дело отца, подобно тому, как Соломон завершил начатое Давидом) и святыми братьями. А его сыновья и внуки, в свою очередь, не могли превосходить отца и деда. Тем более, что в рассматриваемых произведениях главными героями являются, соответственно, Владимир (Слово, Память), Борис и Глеб (Чтение, Сказание, Сказание чудес), преп. Феодосий (Житие). В то же время, в отдельных произведениях, либо летописных «панегириках» и «некрологах», главное действующее лицо, независимо от реальной святости¹ и места в княжеской иерархии может наделяться чертами, являющимися признаком святости. Показательный пример – Давыд Святославич в «Слове о князьях». Конечно, Давыд не рядовой князь, но и не выдающийся на фоне своего поколения Рюриковичей. Не удивительно, что Владимиру Мономаху в деле защиты народа от врагов, по его же признанию, помогала «молитва отня».

От характера произведения зависела и трактовка материальной стороны бытия князей. Особо ярко она выражена в Житии и Сказании. Для Нестора важно было, путем противопоставления

Его смерть, неважно мученическая или нет, «является жертвой, искуплением грехов земли». Не случайно «в панегириках в отношении многих князей находим формулы, свойственные житийному жанру» (*Там же*. С. 24–27). Л.А. Андреева, анализируя послание епископа Даниила к Владимиру Мономаху, приходит к следующему выводу о представлениях древнерусского автора: «Судя по контексту, великий князь есть образ Божий не столько в силу того, что он христианин, а в силу именно своего статуса правителя» (*Андреева Л.А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский запад и православный Восток*. М., 2007. С. 190).

¹ На примере солнечного света, исходящего, в представлении книжников, от князя это хорошо показал А.П. Толочко (*Толочко О.П. Русь: держава і образ держави*. С. 18–20).

Феодосию, показать, что князья и бояре, в отличие от преподобного, приверженцы, прежде всего, ценностей сего мира. Автор Сказания стремился продемонстрировать читателю от каких благ княжения «сего мира» Борис отказался в пользу «царства небесного». Прием контрастного противопоставления не только усиливал мотивацию и значимость духовного подвига Бориса, но и, так сказать, от обратного, гиперболизировал истинные, вечные, ценности по сравнению с преходящими – земными, материальными.

Анализ Жития и Сказания не оставляет сомнений в том, что и сами книжники, и население Древней Руси главную отличительную черту княжого быта видели в необычайном материальном богатстве. Согласно Нестору, все, что только можно представить в этом мире, можно найти во дворе князем. Одним из важнейших и престижных маркеров достатка и социального статуса являются обильные, разнообразные и дорогие яства. Сказание устами Бориса рисует своеобразную иерархию этого вещного мира, составляющего необходимый атрибут «славы мира сего»: *багряницы* (княжьи одежды) – символ княжеской власти; *бярчины* (шелковая ткань, парча) – символ знатности, высокого социального статуса; *серебро и золото* – символ большого богатства; *вина, меды, яства обильные* – символ изобилия и достатка. *Резвые кони* символизировали не только богатство, но и высокий, связанный с ним социальный статус; конь должен соответствовать социальному статусу хозяина. Как и *дом* – князья живут не просто в больших домах, но *красноукрашенных*. *Дани* это и неистощимый источник, *напоющий* богатства княжеские, и символ власти и подчинения. Княжеская власть неразрывна с *почестями бесчисленными* и *похвалой* «боярами своими». Величие же князя, его сила основываются на *богатстве, множестве рабов и славе мира сего*. И в Житии, и в Сказании повседневная жизнь князя ассоциируется со сплошным весельем, вечным пиром. Во дворце Житие изображает князя в окружении рабов, ему прислуживающих и музыкантов, его развлекающих, а за пределами двора – в сопровождении бояр и отроков.

Косвенно эти воззрения подтверждает и Владимир Мономах, заботящийся о своем престиже хозяина, и соответствующем реноме сыновей¹.

Мотив злоупотребления властью силен в древнерусской литературе. Вряд ли это был литературный топос. Берестяные грамо-

¹ «...Да не посмеются приходящие к вам ни дому вашему, ни обеду вашему» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246, 251).

ты, например, свидетельствуют о том же. Однако в обществе было не только понимание этой проблемы, но и попытка решать ее на разных уровнях: от князей¹ (творивших правый суд и назначавших праведных судей) и духовенства (заступавшегося за несправедливо обиженных перед представителями власти²), до простого народа (время от времени устраивавшего расправу над неудобными представителями власти). Становилось ли от этого несправедливости в обществе меньше? Может быть, и нет. Но если бы общество не пыталось бороться с этим злом, его было бы еще больше.

Анализ древнерусской литературы рассматриваемого времени показывает, что взгляды древнерусских книжников и самих князей на место и роль князя в обществе совпадали.

Таким образом, основными несущими конструкциями политической системы Древней Руси являлись *князь и город*. В князе персонифицировалась сила и удача племени, а потом *земли* (города-государства). Иерархия князей в сакральном княжеском роду определялась родовым старшинством и личными качествами. Иерархия между городами также отражалась в терминах родства (*старший, младший*). Поэтому старейшинство того или иного города, как правило, на начальном этапе древнерусской государственности, персонифицировалось в княжении в нем старейшего, а потом – наиболее удачливого представителя сакрального княжеского рода. Равным образом, союз (федерация) земель персонифицировался в союзе князей (правлящем княжеском роде)³.

Завершение процесса формирования городов-государств, рост политической активности и влияния городских общин внесли определенные коррективы в эти идеологические кон-

¹ Владимир Мономах учил детей: «Избавите обидима, судите сироте, оправдайте вдовицу» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 243); «...И вдовицу оправдате сами, а не вдавайте сильным погубити человека» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 245).

² Как показали Б.Н. Флоря и А.А. Турилов, «судебная деятельность князей и их “мужей” вызывала в среде русского духовенства сильное недовольство» (см.: Флоря Б.Н., Турилов А.А. Общественная мысль Древней Руси в эпоху раннего средневековья // Общественная мысль славянских народов в эпоху раннего средневековья / отв. ред. Б.Н. Флоря. М., 2009. С. 60–64). – Видимо, все же, в первую очередь, общество было недовольно княжими мужами (см.: Фроянов И.Я. Киевская Русь: Очерки социально-политической истории. Л., 1980. С. 38–39).

³ См.: Пузанов В.В. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск, 2007; Он же. Образование Древнерусского государства в восточнославянской историографии. Ижевск, 2012. С. 71–74.

струкции. Раньше других новые политические реалии осознал Владимир Мономах, который в своих произведениях и практической деятельности отстаивал новый принцип княжого первенства, основанный не на родовом старшинстве, а на *Божьей воле* (фактически же – на личных качествах), умении сформировать привлекательный образ князя в общественном сознании. Здесь имели место и дань новым общественно-политическим реалиям, связанным с усилением городских общин, и попытка практической реализации библейских принципов в княжой деятельности. Несмотря на то, что вокняжение Мономаха в Киеве привело к временному усилению и Киева, и власти самого князя, объективно деятельность Владимира способствовала усилению центростремительных тенденций и знаменовала начала новой эпохи в системе взаимоотношений князь – земля, народ – власть, эпохи независимых городов-государств (*земель*).

В литературе XI – начала XII в. представления о социальной структуре древнерусского общества находились в стадии формирования. Сколько-нибудь цельное видение социальной структуры представлено в Слове, Памяти и Сказании чудес. В Слове выделяются четыре критерия социальной стратификации: **свободные** <—> **несвободные**, **знатные** <—> **простые**, **богатые** <—> **убогие**, **духовенство** <—> **миряне**. Основополагающим являлся первый, тогда как другие были вторичны, обозначавшие градацию в рамках господствующей группы древнерусского населения – свободных. С точки зрения идеологической ключевую роль играло деление на **духовенство** (пастырей) и **мирян** (словесных овец Христовых), невзирая на социальный состав последних. Для изображения современной ему социальной картины Иларион использует книжные термины. Представителей высшего социального слоя называет обобщенно книжным термином *боярин*, в смысле – *знатный* человек (в противоположность *простому* человеку). Гораздо больше внимания уделяется самому низшему слою свободных. Они также не имеют еще конкретных *социальных имен*, тем не менее более конкретизированы и дифференцированы автором – *убогие*, *вдовы*, *сироты*, *нуждающиеся* и т. п. Данное обстоятельство, думается, свидетельствует о начальной стадии процесса социально-имущественной дифференциации и об особенностях их восприятия обществом того времени.

Об этом же свидетельствует и положение *несвободных*, которых Иларион также именует книжным термином (*рабъ*, *работные*). Тем не менее, за всей книжностью, даже за пересказом библейского сюжета, проявляется жесткое противостояние сво-

бодный-раб, видна огромная пропасть, разделяющая эти два состояния. Однако, эта огромная пропасть, как следует из рассуждений Илариона о *должныххъ*, была легко преодолима, и не только для *убогих* и им подобным. В долговом рабстве, как мы знаем из других источников, мог оказаться, практически, каждый. Князья пытались этому помешать, что следует из рассказа о благодеяниях Владимира. Но на этом поприще они могли реально поднять свой социальный престиж, но не могли кардинально изменить ситуацию. По-крайней мере, до восстания 1113 г. и устава Владимира Мономаха.

Если Иларион описывает структуру общества в бинарных формах, то Иаков Мних выделяет три социальных слоя, которые находились на княжеском содержании: *духовенство*, *дружина*, *нищие* и *убогие*. Поэтому в этой схеме не нашлось места для основной массы свободного населения.

В то же время, у Иакова содержится уникальная информация, позволяющая предполагать, что помимо раздачи милостыни нищим, Владимир осуществлял престижные раздачи старикам и больным, путем доставки на дом продуктов со своего стола, обеспечивая тем самым соучастие их в общественном княжеском пире. География княжеских раздач в Памяти шире, чем летописная и охватывает не только Киев, но всю землю, города и села. Это может свидетельствовать о тесной связи города с сельской округой, равноправии сельского населения (по-крайней мере – определенных поселений) с городским.

В Сказании чудес представлена троичная модель общества: *духовенство* – *вельможе* и *все боярьство/боярьство* – *люди* (*множьство*). Словосочетание *вельможе* и *все боярьство* является литературным штампом и может заменяться на просто *боярьство*. На современном языке эту структуру можно представить как ***духовенство*** <-> ***знать*** (*вельможе=бояре/боярьство*) <-> ***простое свободное население*** (*люди=множьство*). Последние, в свою очередь, делятся на *богатых* и *убогих*, *здоровых* и *больных*... Сюда же, судя по всему, относятся *большии* и *нарочитые мужи*, под которыми, вероятно, понимаются верхи городского населения.

Бинарные модели в Сказании чудес представлены по принципу *духовенство* <-> *миряне*, *митрополит* <-> ***духовенство***, *князь* <-> *люди*. Для обозначения низших групп свободного люда используется и традиционный топоним *нищие*, *сырые*, *вдовицы* (синоним – *убогие*).

Таким образом, если трансформировать в социальный иерархический ряд бинарные оппозиции Слова и заполнить недостающую (однако явно напрашивающуюся) ячейку в Памяти, во всех трех рассмотренных произведениях мы получим тричную модель деления свободного населения: **духовенство** <—> **знать** <—> **простое свободное население**). Здесь нет места **несвободным**. Это могло быть следствием того, что *несвободные*, в отличие даже от *нищих* и *убогих*, не являлись субъектом социальных отношений, поэтому не попадали в конструируемые книжником социальные иерархии.

В произведениях Нестора и Сказании цельные модели социальной структуры отсутствуют, однако от этого представленные в них трактовки не становятся мене интересными.

В Житии фигурируют и свободные и несвободные (*рабы, слуги*). Из свободных, помимо духовенства (*черноризцев, игуменов, епископов, попов/прозвутеров*), понятийно обозначаются только верхи общества (*князья, бояре, вельможи, властелины городов*) и низы (*убогие, нищие, вдовицы, сироты, больные* и т. п.). Единожды упомянуты *купцы*. Присутствует оппозиция *убогие*— *богатые, люди* — *бояре*. Основная масса свободного населения, в соответствии с древнерусской литературной традицией, скрывается за неопределенным: *люди, некии, мнози, верьнии, аще кто, вся приходящая* и т. п. В то же время содержится редкая информация о рядовых общинниках, которые, в полном соответствии с нормами Русской Правды, ведут в город на суд связанных разбойников, пойманных ночью на одном из дворов.

В Житии *вельможи* и *бояре* — синонимы, применяются в значении *знатные люди*. Упоминается один способ приобретения данного социального статуса — происхождение. *Бояре* и *вельможи* тесно связаны с князем: они либо названы *боярами* того или иного князя, либо окружают князя, либо едут к княжескому двору, либо отправляются с ним на войну, либо выполняют роль посредников между князем и Феодосием. Другой отличительной чертой *вельмож* и *бояр* является богатство. Бояре ходят в «боярских» одеждах, ездят на богато украшенных конях, в окружении своих отроков. Дома они окружены рабами и рабынями. Бояре облачены властью. *Знатность, богатство, обладание властью* — признаки общие для князей и боярства, сближающие, их до определенной степени. Однако более низкий статус боярства виден во всем, в том числе и в их окружении. Если князья окружены *боярами* и *отроками*, то бояре — *отроками*. *Отроки* при боярах выполняют те же функции, что сами бояре

при князе: используются как эскорт и как дружина, способная выполнить любой приказ своего господина.

Чтение позволяет уточнить представления Нестора о социальной стратификации. Особую ценность представляет информация о простых свободных людях, отсутствующая в Житии и вообще редкая для древнерусских произведений. *Люди* в Чтении – основная масса свободного населения, противопоставляемая как *вельможам* (знати), так и *убогим* (маргинальным слоям общества), по принципу бинарных оппозиций: *вельможи* – *все люди*, *убогие* – *все люди*. Кроме того, понятие *люди* может использоваться в широком смысле, для обозначения всех свободных: как совокупность знати (*боляр/вельмож*), основной массы свободного населения (собственно *людей*), маргинальных слоев свободного люда (*нищих, вдовиц и убогих*). К собственно *людям* относятся упоминающиеся в Чтении *мужи* (свободные мужчины), *граждане, суседи* (в данном случае те же *граждане* – жители городов, объединяющиеся в общины). По профессиональному признаку выделены *древodelи*, объединяющиеся в ремесленную корпорацию во главе со *старейшиной*, а по конфессиональному – *вернии людие* (христиане).

На низу социальной лестницы в группе свободных стоят *нищие, сироты, вдовицы, болящие, убогие*. *Убогие* находят приют при храмах. Они представляются инородным элементом в системе социальных связей, ущербным и мало защищенным. На этом бедственном фоне положение дворни у состоятельных людей кажется более надежным и защищенным. (Тем не менее, *нищие* и *убогие*, являлись субъектом правоотношений того времени, пусть и ущербным, поскольку были свободными, тогда как несвободная челядь – лишь объект вещного права).

В Сказании нет четкой картины социальной иерархии: информация об отдельных социальных категориях «рассыпана» по всему сюжету. Упоминаются *кыяне, бояре, дружина, отроки и вои, вышгородские мужи* (они же, видимо *Путьшина чадь*). *Бояре* при князьях выполняют что-то вроде представительских функций (князья своими *боярами* гордятся/кичатся/хвалятся). Функции *дружины* и *воев* более конкретны и материализованы – они орудие княжой власти и опора ее.

Не меньший интерес представляет упоминание *рабов*. В словах Глеба, обращенных к посланным на него убийцам, заложена нормативная модель, не противоречащая историческим реалиям того времени: если противнику дарили жизнь – он становился рабом победителя. Имеет место и социальная оппозиция *госпо-*

дин–раб. Множество рабов – неотъемлемая составляющая княжеского материального быта, наряду с богатыми одеждами, дворцами, конями и иным *именем* многим.

Особо следует остановиться на княжеских *отроках*, как они изображены в Чтении и Сказании. Создается впечатление, что они не относятся к *дружине* и вообще не являются воинами, а представляют собою ближайших слуг князя, прислуживавших ему в повседневной жизни. Они не в состоянии защитить князя оружием (да и не пытаются этого делать), а могут лишь закрыть своим телом, подобно отроку Георгию, закрывшему собою господина и принявшего вместе с ним мученическую кончину.

Представляет интерес *прозвутер (пресвитер)* Сказания (он же – *попинъ*), служивший Борису, подобно тому, как отроки служили господину. Это дает основание предполагать, что этот *попин* был из числа несвободных.

В литературе XI – начала XII в. представления о социальной структуре древнерусского общества находились в стадии формирования. У древнерусского книжника превалировало не целостное, а дискретное восприятие социума, представлявшее собою набор бинарных оппозиций по самым разным признакам: *духовенство–миряне, свободный–несвободный, богатый–нищий, знатный–простой* и т. д. Однако имелось и цельное, системное видение социума. Реконструкция социальной структуры по рассматриваемым произведениям дает четырехчастную модель: **духовенство <—> знать <—> простое свободное население <—> рабы**. Однако у самих книжников, в цельном, системном виде фигурирует троичная модель (**духовенство <—> знать <—> простое свободное население**), в которой места для **несвободных** не находилось. Это могло быть следствием того, что *несвободные*, в отличие даже от *нищих* и *убогих*, не являлись субъектом социальных отношений, поэтому не попадали в «перечни» социальных групп (конструируемые книжником социальные иерархии). Иными словами, книжник не считал нужным упоминать о *рабах* среди присутствующих, скажем, на переносе мощей. Не говоря уже о княжьем пире, куда *несвободных*, в отличие от *нищих*, *убогих*, *сирот*, *вдовиц* и иже с ними, естественно, не допускали (вернее, допускали, но в качестве прислуги). *Несвободные*, обычно, упоминались в казуальном плане либо оттеняли социальный фон знати. Кроме того, несвободные могли попасть на страницы рукописей в контексте дискретного восприятия социума, в рамках бинарной оппозиции *свободный–несвободный*.

Имеется существенное различие между отдельными произведениями. Особо зримо противостояние по линии свободный-несвободный отражено в Слове. В Сказании чудес рабы упоминаются как обычное социальное явление и содержится уникальный рассказ о дорогобужской рабыни и ее исцелении. В Памяти несвободные вообще не упоминаются.

Это связано с особенностями и произведения, и эпохи, когда оно писалась. Иларион являлся очевидцем процесса распада традиционных структур и формирования института рабства из соплеменников. Поэтому акцент на выкупе должников. Кроме того, ему было важно показать наглядно отличие закона и *благодати* и он заострил паулианские сравнения под современную ему действительность. О том, что Иларион был прав, свидетельствуют иностранные сочинения, отмечающие большие масштабы рабства в Древней Руси.

Древнерусский книжник, как следует из Слова и Сказания чудес, особое внимание обращал на рабов, оказавшимися в таком состоянии вследствие долга или самопродажи. Иными словами, его интересовали *соотечественники/соплеменники*, которые оказывались в кабале и сам процесс закабаления. Купленные рабы, рабы-пленники если его и интересовали, то только в том плане, если это были соотечественники, попавшие в рабство в другую страну или землю, что видно, например, из «Молитв».

Кроме того, рабы могут быть выделены книжником в плане отсутствия должного благочестия (рабы Изяслав, чья служба постоянно с грехом сочетается; извозчик Святославов, заставивший преп. Феодосия вместо себя править лошадьми /Чтение/) и т. п. Указанные эпизоды, помимо прочего, свидетельствуют о неоднозначности института рабства, порождавшего достаточно дерзкие и даже наглые элементы, отдельные из которых вполне могли поднять руку на свободного (от чего их сурово предостерегала Русская Правда).

Среди свободных слоев населения лучше представлены верхи, и низы общества. Это объясняется как социальными предпочтениями авторов-христиан, каноническими традициями, так и составом контактной группы мирян, с которой наиболее активно общались представители духовенства. Христианство не пустило еще глубоких корней в глубинах народных. Наиболее христианизированными оказались верхи общества, в силу своего господствующего социального статуса, предусматривавшего приверженность господствующей религии, и низы – наименее социально защищенные, шедшие под покровительство князя и церкви. Есте-

ственно, вследствие этого, равно как и в силу своего бедственного положения, наиболее восприимчивые к христианству.

Возможно, повышенное внимание к низам свободного люда объясняется особенностями восприятия в обществе процессов социально-имущественной дифференциации. Оппозиция *знатный–простой*, являлась традиционной, и, в силу этого, не обращала на себя особого внимания в условиях той переходной эпохи, сочетавшей элементы старого и нового. Другое дело – постоянно увеличивавшаяся в результате общественных трансформаций масса обездоленного, выпадавшего из системы традиционных социальных связей люда, не характерная для родоплеменного строя. Это было и ново, и страшно, и не вполне привычно. Вся эта масса незащищенная и в то же время социально опасная требовала особого попечения, которое и легло на плечи князя, а потом и церкви. Возможно, одной из попыток централизованного решения проблемы и являлось упоминавшееся учреждение церковной десятины.

Из упоминающихся социальных групп наиболее градуировано представлено духовенство и низы свободного люда. При этом отдельные термины могут взаимозаменяться: *нищие*, *сирые*, *вдовицы* на *убогие* (Сказание чудес); *сироты* на *убогие* (Чтение).

Известия Жития и Сказания чудес позволяют вести речь о том, что в Древней Руси нищета приравнивалась к физическим недостаткам. Она рассматривалась как особая разновидность болезни, поскольку физически дееспособный человек своим трудом вполне мог самостоятельно скопить определенный достаток. Показательный пример – черноризец, часто покидавший по душевной нестойкости обитель, накопивший тканием полотна «имения мало» из Жития, или *убогая вдова*, из Чтений. Эта вдова, хотя и называет себя *убогой*, противопоставлена *нищим*. У нее свой дом, свое хозяйство, в котором она работает в религиозный праздник, считая это естественным для своего состояния. Она может позволить себе, судя по золотым кольцам в ушах, приодеться, идя в церковь либо «на люди». Несмотря на отсутствие мужа и родственников, она социально защищена, поскольку является членом городской общины. Именно уличанская община берет на себя заботу о ней в период болезни. Положение вдовы куда надежнее и *убогого* из церкви свв. братьев, и *нищих* – обездоленных, и незащищенных.

Для изображения социальной структуры в литературе XI – начала XII в. использовались, в основном, книжные термины.

Исключение – князья, отроки, купцы, граждане, древоделы. Отдельные книжные понятия накладывались на реальные, порождаемые жизнью социальные персонажи (*сироты, вдовицы, убогие...*), другие – постепенно становились социальной реальностью. Речь не только о терминах, обозначавших иерархию духовенства, но и, например, о понятии *бояре*, которое впоследствии не только будет обозначать конкретную социальную группу, но и станет нарицательным в речевом обиходе.

На Руси XI – начала XII в., как и в раннесредневековой Европе¹, общество рассматривало свою структуру в дуалистичных формах². Реконструируется и троичная схема: **духовенство** <—> **знать** <—> **простые люди**. Однако она имеет другую основу, чем знаменитая трехфункциональная схема западноевропейского «высокого средневековья»: **молящиеся** <—> **воюющие** <—> **пахущие** (работающие)³. Русская триада соответствует дофеодальному, варварскому обществу с его делением на *знать* и *простых людей*. Включение в эту бинарную схему третьего социального элемента – *духовенство* – выделенного по функциональному принципу, усложняло представления о структуре социума, но пока не меняло их существенно.

* * *

Восточные авторы свидетельствуют о большом удельном весе различных форм рабской зависимости. О значительном удельном весе рабов в социальной структуре Древней Руси имеются краткие известия и в западноевропейских источниках⁴. «Киевское письмо» не только позволяет отодвинуть на более

¹ См.: Історія європейської ментальності. С. 63.

² Это не является особенностью средневекового сознания. Человек вообще «склонен представлять себе реальность в терминах противоположностей. Другими словами, поток ощущений членится в соответствии с четко противопоставленными категориями: свет и тьма, жар и холод — верх и низ [...] ...Эта одержимость полярностями имеет глубокие биологические корни, поскольку человеческое сознание сравнимо с компьютером, работающим на основе логики да/нет, все/ничего» (Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы: Морфология и история: сб. статей: пер. с ит. С.Л. Козлова. М., 2004. С. 135–136).

³ Эта трехфункциональная структура выходит «на первый план» в начале второго тысячелетия «наряду с дуалистическими структурами или вместо них» (Історія європейської ментальності. С. 67).

⁴ См.: Гервазий Тильберийский. Императорские досуги // Матузова В.И. Английские средневековые источники IX–XIII вв.: тексты, пер., коммент. М., 1979. С. 66; Титмар Мерзебургский. Хроника. VII, 32 // Назаренко А.В. Немецкие латиноязычные источники IX–XI веков: тексты, пер., коммент. М., 1993. С. 143 (см. также выше, с. 32–33. прим. 4).

раннее время появления долгового рабства, появление которого знаменовало важный этап в развитии общества (именно этот канал стал первым и являлся основным источником порабощения соотечественников), но и демонстрирует развитые механизмы публично-правового обеспечения данного института¹. Все эти документы дополняют сведения русских источников, но не противоречат им.

О значительном удельном весе рабства свидетельствует и позиция церкви, которая не сразу определилась в своем отношении к челяди, «разрываясь» между христианскими нормами и древнерусскими реалиями. Показательно в этом плане ответы митрополита Киевского Георгия на вопросы игумена Германа, дошедшие в списке XV в.², но относящиеся ко второй половине (третьей четверти) XI в.³. Согласно этому документу, продавший «поганым» крещеного челядина подлежал годичному церковному покаянию⁴, а убивший челядина, принимал епитимию подобно разбойнику⁵. Тем самым, фактически, убийство челядина церковь приравнивала к убийству «в разбое». В то же время, мясо взбесившейся скотины предписывалось отдать челяди и сиротам, в том случае, если они не находятся под церковным покаянием⁶. Данный ответ интересен тем, что, фактически, ставит христиан низкого социального статуса (*челядь* и *сирот*) ниже остальных христиан, что не характерно ни для церковной традиции в целом, ни для традиций Русской Православной Церкви более позднего времени.

¹См.: Пузанов В.В. «Киевское письмо» как источник по истории древнерусского права (К вопросу о корреляции с русскими источниками и особенностях средневекового законодательства) // *Слов'янські обрії*. Київ, 2006. Вип. 1. С. 370–381; *Он же*. Древнерусская государственность... С. 487–500.

²Турилов А.А. Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «вопрошание» // *Славяне и их соседи*. Славянский мир между Римом и Константинополем. Вып. 11. М., 2004. С. 211.

³*Там же*. С. 217–219, 225.

⁴Неведомы(х) словесъ. изложено Георгиемъ митрополито(м) Кіевськимъ. Герману игумену выпрашающу. оному поведающу // *Там же*. С. 235–236 (13).

⁵*Там же*. С. 240 (36).

⁶*Там же*. С. 241 (40).

ПРИЛОЖЕНИЕ

ВОСТОЧНЫЕ СЛАВЯНЕ И «ИНИИ ЯЗЫЦИ» В ИЕРАРХИИ ЭТНИЧЕСКИХ СТАТУСОВ ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ

В истории можно найти немало примеров, когда те или иные народы возводят свою родословную к славным предкам. Кто бы таковыми ни были (троянцы, римляне и т. п.) ясно одно – родство с ними является престижным и тешит «национальное» самолюбие. Напротив, с некоторыми народами родство, пусть даже вполне реальное, а не вымышленное, считается нежелательным, а порой и позорным. Посему таковое отвергается на разных уровнях – от официального до бытового. Другими словами – у каждого этноса имеется своя градация других этносов по уровню престижности и, в той или иной степени, разработанная система представлений о собственном месте в этой иерархии. Сказанное справедливо как к этносам в целом, так и к правящим в них элитам.

Собственная шкала этнических ценностей сложилась и в Древней Руси. Оставив в стороне «далекие», тем более, «мифические» народы, рассмотрим место в иерархии славян, варягов, хазар и финно-угорских народов.

Важнейшим признаком градации племен и народов для летописца является конфессиональный (христиане /православные – католики/, мусульмане, язычники) и этнокультурный¹ (славяне – не славяне, «чистые» и «нечистые» народы, кочевники – оседлые народы и др.). Кроме того, неславянские этнические образования, упоминаемые в ПВЛ, можно подразделить на: те, которые некогда подчиняли славян и брали с них дань (*волохи, угры, обры, варяги*); те, «иже дают дань Руси»; соседей, с которыми воевали (*печенеги, половцы*); далекие и легендарные народы и т. п.

¹ Этнокультурная традиция включает в себя конфессиональную составляющую, но не ограничивается ею.

Для древнерусской книжности характерен высокий уровень славянского этноцентризма. ПВЛ не исключение. Летописца интересовали в первую очередь славяне¹, их происхождение, расселение, приобретение славянской грамоты, принятие христианства и противостояние с другими *языцами*. Даже в описании народов полиэтничной Руси ПВЛ, как представляется, отмечает *иные языцы* в большей степени для того, чтобы четче подчеркнуть, что «се бо токмо словенескъ языкъ в Руси...». Налицо оппозиция: славянская Русь – неславянские этносы, «иже дань даютъ Руси»².

Среди восточнославянских «племен» в ПВЛ существует собственная иерархия. Высшую ступень в ней занимают *мудрые и смысленые* поляне, противопоставленные древлянам, радимичам, вятичам, северянам и *прочим поганым*, не ведущим «закона Божия»³. Согласно И.В. Ведюшкиной, «радимичи и вятичи, наряду с древлянами, северянами и кривичами, оказались в большой группе восточнославянских племен, противопоставленных полянам... Резкость летописца по отношению к ним сравнима разве что с высказываниями о нравах половцев и антимогометанским пассажем, предвещающим речь философа»⁴. Данное наблюдение требует пояснений. Летописец, на наш взгляд, не стремится поставить здесь на один уровень славянские и неславянские «племена». Его задача обозначить градацию в рамках собственно славянских «племен» по принципу *поляне – неполяне*. Среди *неполян* особое место занимают *словене* ильменские, которые не рассматриваются в негативном ракурсе и характеризуются скорее

¹ «Для русского летописца славяне – главный объект описания, сделанного “изнутри”, из “полянского” Киева...» (Петрухин В.Я. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. Смоленск; Москва, 1995. С. 35).

² Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1997. Т. 1. Стб. 10–11; ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 1998. Стб. 8.

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 10–14; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 7–10. – В ПВЛ получался нонсенс: мудрые и смысленые поляне, такие же язычники (т. е. – *поганые*), противопоставлялись *прочим поганым* «не ведающим закона Божия». В этом плане более логична конструкция Новгородской первой летописи, согласно которой поляне, конечно, «беша мужи мудри и смыслене», но «бяху же поганее, жрущее озером и кладязем и рощениемъ, якоже прочии погани» (ПСРЛ. Т. 3. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов (далее – Н1Л). М., 2000. С. 105).

⁴ Ведюшкина И.В. Этногенеалогия в Повести временных лет // Древнейшие государства Восточной Европы: материалы и исслед.: 2002 год: Генеалогия как форма исторической памяти. М., 2004. С. 54–55.

положительно, чем нейтрально¹. Например: 1) «Словени же... прозвашася **своимъ имянемъ**»². (Сохранение исконного племенного имени черта положительная, отражающая избранность); 2) В перечне славянских племен, расселившихся в Восточной Европе, только в отношении *полян* и *словен* говорится о построении ими города (Наличие градов – более высокая стадия развития, указывающая в ПВЛ на особость полян /построивших Киев/ и словен /построивших Новгород/)³; 3) Только земли *словен* и *полян* отметил своим посещением и вниманием апостол Андрей⁴; 4) Летописец косвенно признает, что *словене* пришли в Восточную Европу раньше *полян*⁵; 5) В отличие от вятичей, древлян, радимичей и других «племен», *словене* ни разу на страницах ПВЛ не покоряются киевскими князьями, более того – они сами призывают князя-родоначальника. Последнее обстоятельство обусловливало, с позиций того времени, особый характер взаимоотношений с князем и особое место в иерархии «племен»: одно дело «племена» побежденные, другое – призвавшие князя.

Особенность *словен* новгородских проявляется и в том, что они, как и *поляне*, связываются летописцем с *русью*, за право преемства с которой боролись киевская и новгородская летописная традиции⁶. Характерно при этом, что и киевская (*полянская*) и новгородская (*словенская*) традиции, при всем собственном этноцентризме, основывались на сложившейся иерархии этнических общностей и признавали высокий статус друг друга.

Некая особость *словен*, признавшаяся киево-полянским летописцем, могла обуславливаться не только реальным их местом в иерархии восточнославянских «племен», но и спецификой племенного имени: писать плохо о *словенах* (славянах) книжник не мог. Высокий уровень общеплеменного самосознания средне-

¹ Это отличает словен от других племен, в отношении которых в ПВЛ нет ни *негатива*, ни *позитива*.

² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 6; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 5.

³ Показательно, что в ПВЛ *полочане* прозвались так не по городу Полоцку, а по реке Полоте (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 6; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 5).

⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 8–9; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 6–7. – См.: Пузанов В.В. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск, 2007. С. 167–168.

⁵ Во время освящения апостолом Андреем киевских гор поляне там еще не проживали, тогда как на севере апостол с любопытством наблюдал за тем «како ся мыють» словене (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 8–9; ПСРЛ. Т. 2.. Стб. 6–7). – См.: Пузанов В.В. Указ. соч. С. 167–168.

⁶ См.: Пузанов В.В. Указ. соч. С. 264–265. – О восприятии самой *руси* см. там же.

вековых славянских народов (по крайней мере, отраженный в книжной традиции) неоднократно отмечали исследователи¹.

В формируемых под пером летописца иноэтничных образах бросаются в глаза существенные отличия в восприятии народов германского круга, с одной стороны, и тюркского – с другой. Наглядно это видно при описании взаимоотношений восточных славян с аvaraми и хазарами, с одной стороны, и варягами – с другой. Авары, в народном сознании, отличались от нормальных людей как внешним видом и непомерной гордыней (были «телом велици и оумомъ горди»), так и необычайно изощренными издевательствами в отношении покоренных народов. Автор ПВЛ писал по мотивам народных преданий о том, как обры (авары) «воеваху на словенех, и примучиша Дулебы, сущая Словены, и насилье творяху женамъ Дулепскимъ: аще поехать будяше Обьрину, не дадяше въпрячи коня ни вола, но веляше въпрячи 3 ли, 4 ли, 5 ли женъ в телегу и повести Обьрена, и тако мучаху Дулебы»². Сюжет с запряганием людей является одним из наиболее распространенных в народных представлениях об издевательствах завоевателей над побежденными³. Уподобление побежденных скоту – что может быть более тяжелым и оскорбительным для народной гордости, особенно в языческую эпоху. Тяжесть позора удваивалась, если объектом издевательства становились женщины. Поэтому когда пал каганат, народная память с удовольствием и не без злорадства закрепила этот факт в поговорке: «погибоша аки Обре». Летописцу же, писавшему спустя несколько столетий после этих событий, особое удовольствие доставляло то, что «помроша вси, и не остана ни единъ Обьринъ», что «ихже несть племени ни наследька»⁴.

Сходным образом, как тяжелое рабство, воспринималось и хазарское господство. Здесь нет сюжетов, подобных аварскому запряганию женщин. Однако летописец-христианин нашел другое, еще более сильное, с точки зрения христианина, средство передачи всей тяжести хазарского ига. В свое время А.П. Новосельцев обратил внимание, что «зависимость от хазар Повесть временных лет подчеркивает достаточно ясно и даже

¹ См.: Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. – Ср.: Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 170–186.

² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 11–12; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 9.

³ См.: Котляр Н.Ф. Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах. Киев, 1986. С. 36–37.

⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 12; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 9.

проводит историческую аналогию с библейскими событиями: легендой о том, как египтяне поработили евреев, а затем сами погибли от Моисея»¹. Приведенная аналогия с библейскими событиями показательна, ведь в понимании христианского книжника «египетский плен» являлся своеобразной квинтэссенцией рабства. Вряд ли может возникнуть сомнение в том, что во времена летописца помнили «хазарское пленение», которое и большинством бывших данников, далеким от ученой книжности, воспринималось как рабство².

Таким образом, квинтэссенцией иноземного ига в понимании восточных славян стали аварское и хазарское завоевания: согласно языческой традиции (ассоциации с запряганием) – первое, христианской (сравнение с египетским пленением) – второе. Не случайно об аварском и хазарском иге так долго помнило восточнославянское население. Особо показателен данный факт при сравнении с отношением древнерусской традиции к варяжскому господству, от эпохи которого летописца и его современников также отделял существенный хронологический период.

Если авары и хазары воспринимались однозначно как враги, то восприятие летописцем варягов было двояким. С одной стороны, это агрессоры, от набегов которых откупаются и которых, при первой возможности, изгоняют за море. С другой – наемные дружины на службе у русских князей, союзники в борьбе с Византией, печенегами, да и в междоусобных войнах. Воины отменные, но алчные, не брезгающие самой грязной работой (наемные убийцы), буяны, нередко доставляющие массу хлопот тем, помогать кому были призваны. Имеются среди них и преданные слуги (образец таковых – Варяжко), и добродетельные

¹ Новосельцев А.П. Древнерусско-хазарские отношения и формирование территории Древнерусского государства // *Феодализм в России* / отв. ред. В.Л. Янин. М., 1987. С. 196.

² Здесь уместно привести пример из более позднего времени, показывающий, что и спустя почти столетие после свержения ордынского ига оно продолжало восприниматься русскими как тяжелое рабство. Например, Андрей Курбский, обвинял Ивана Грозного в казнях «сильных во Израили... и воевод», которые «прегордые... царства разорили... у них же прежде в работе были праотцы наши» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993. С. 7). Показательно, что и беспристрастные посторонние наблюдатели отмечали суровый характер хазарского ига над славянами: «Хазары и царь их все иудеи, а славяне и все, кто соседит с ними, (находятся) в покорности у него (царя), и он обращается к ним (словесно), как к находящимся в рабском состоянии, и они повинуются ему с покорностью» (Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / пер. и коммент. А.П. Ковалевского; под ред. акад. И.Ю. Крачковского. М.; Л., 1939. С. 86).

христиане-мученики (убиенные киевлянами-язычниками отец и сын). Наконец, варяги это и «русь», пришедшая с Рюриком по зову туземных племен, от которых «прозвася Русская земля», и которых летописец попытался генеалогически связать и со словенами, и с полянами¹.

Какими критериями пользовались летописцы, чтобы отделить *варягов-русь* от остальных *варягов*?. Для Н1Л *Русь* в X в. это, прежде всего, территория и население подвластное русским князьям, получившие свое название от призванных ранее варягов. *Варяги*, с одной стороны, часть этой *Руси* (давшая название целому), с другой – скандинавские отряды, грозившие вторжениями (от которых следовало откупаться), либо наемники на службе Рюриковичей².

Более «концептуальна» и заполитизирована схема ПВЛ, которая пытается четко отделить *Русь* (призванных, «своих», *варягов*) от остальных *варягов*. Под пером летописца *Русь* относится к числу варяжских племен, так же как «Свие, ... Оурмане, Ангыляне, ... Гъте...». То есть это *часть варягов*. Чтобы снять сомнения и недоразумения, летописец выводит «всю Русь» с первоначальной родины и поселяет в Восточной Европе, на территории призвавших племен, откуда она потом разойдется и даст название Русской земле: «И избрашася 3 брата с роды своими, [и] пояша по собе всю Русь, и придоша... И от техъ [Варягъ] прозвася Руская земля...». Таким образом, *Русская земля* прозвалась от конкретных варягов – *Руси* (остальные *варяги* к этому не имеют отношения). В этой связи понятно и последующее использование термина в широком плане (для всей территории и племен, находящихся под властью Руси) и в узком (к одному из участников общих мероприятий, в отличие от полян, словен, просто варягов и т. п.). *Русь* в узком смысле – господствующая часть населения «Руси» и, одновременно, в широком смысле – страна, территория и племена, подвластные русским князьям³.

Не все так просто и с восприятием первых наших князей-варягов. С одной стороны, они «отбараху Руския земле, и ины страны придаху под ся...⁴ не збираху многа имения, ни твори-

¹ Подр. см.: Пузанов В.В. Древнерусская государственность... С. 264–270.

² См.: Там же. С. 267–268.

³ См.: Там же. С. 268–270.

⁴ Ср.: В «Повести об ослеплении Василька Теребовльского» киевляне препятствуют разгорающейся княжеской междоусобице и заявляют князьям: «...Не можете погубити Русьские земли. Аще бо възмете рать межю собою, погани имуть радоватися и возмуть землю нашу, иже беша стяжали отци ваши и деди ваши

мышь вирь, ни продаж въскладаху люди»¹; готовы погибнуть, но не посрамить «земле Рускіе»² и т. п. В то же время, Игорь сравнивается с волком, который «восхищая и грабя» и противопоставляется древлянским князьям, «иже распасли суть Деревьску землю»³, а Святослав, призывавший воинов не посрамить землю Русскую, упрекается киевлянами в том, что бросил ее на произвол судьбы⁴. Таким образом, с точки зрения потомков данников, первые киевские князья являлись волками-грабителями⁵. Да и киевляне помнили, что для первых князей интересы Киева мало что значили и они готовы были променять его на более удобное разбойничье гнездо, как только представится удобный случай. Ситуация изменится лишь в правление Владимира⁶.

Интересный анализ стереотипов восприятия викингов на Западе и Востоке Европы осуществили Е.А. Мельникова и В.Я. Петрухин. Исследователи пришли к выводу о значительных различиях «в отношении к скандинавам в этих регионах, что указывает, по их мнению, на различиях в характере связей с ними местного населения. Для Западной Европы типичен образ викинга-грабителя, для восточной – воина-наемника на службе русских князей»⁷.

Приведенные сопоставления не вполне корректны. Ведь с одной, «западной», стороны – непосредственные очевидцы норманнских вторжений, с другой, «восточной» – авторы, писавшие в эпоху, когда наиболее болезненные явления норманнского присутствия на территории Восточной Европы были «новокаи-нированы» временем. Историческая память сохраняла наиболее живые образы поры Ярослава Мудрого, когда варяги действительно выступали, прежде всего, в качестве воинов-наемников и

трудом великим и храбрѣствомъ, побарающе по Русьскѣи земли, инѣ земли приискиваху...» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 263–264).

¹ НЛ. С. 104.

² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 70; НЛ. С. 122; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 58.

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 56; НЛ. С. 111; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 44.

⁴ «Ты, княже, чужою земли ищещи и блудещи, а своею охабивъ...» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 67; НЛ. С. 119; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 55).

⁵ См.: Пузанов В.В. У истоков восточнославянской государственности // История России: Народ и власть. СПб., 1997. С. 31–32.

⁶ См.: Он же. К вопросу о генезисе восточнославянской государственности // Актуальные проблемы дореволюционной отечественной истории: Матер. науч. конф. посв. 20-летию юбилею Удмурт. гос. ун-та. Ижевск, 23 октября 1992 г. / отв. ред. В.В. Пузанов. Ижевск, 1993. С. 35–38.

⁷ Мельникова Е.А., Петрухин В.Я. Норманны и варяги. Образ викинга на Западе и Востоке Европы // Славяне и их соседи: Этнопсихологические стереотипы в средние века / отв. ред. Б.Н. Флоря. М., 1990. С. 54–63.

находились под жестким контролем русской администрации. Появлявшиеся на Руси в период начального летописания представители варяжского мира мало чем напоминали «грабителей и разбойников» эпохи викингов, а княжеский род и многие представители нобилитета, не стесняясь, вели свою родословную от варяжских предков, более того – гордились ею¹. Поэтому варяги эпохи викингов воспринимались летописцем через призму современных ему варягов, причем «своих», таких, например, как Шимон, а не «латиняне»-католики. Положительный отблеск на восприятие варягов древнерусскими книжниками отбрасывало и то обстоятельство, что первые христиане, согласно летописной традиции, вышли из варягов². Славян-христиан в период до крещения Руси летописец не знает.

Создается впечатление, что для книжной традиции, при определенных исключениях, характерна тенденция на формирование положительного образа варяга на Руси. Иным был этот образ в фольклорной традиции. Именно в летописных сюжетах фольклорного происхождения чаще всего встречается отрицательный образ варяга (о взимании дани варягами, бесчинствах в Киеве и Новгороде, убийстве Ярополка, «древлянский сюжет», в котором Игорь уподобляется волку). Определенное негативное отношение к варягам проявляется и в предании об отроке кожемяке³.

Летописцу тоже, порой, претили самодовольство и спесь северных воителей. Показательно описание «лепого» Якуна, прибывшего со своими варягами на помощь Ярославу Мудрому, щеголявшего плащом (лудюю), расшитым золотом. Потерпев поражение от Мстислава, и Ярослав, и варяжский князь бежали с поля боя. Однако если наш князь, по выражению летописца, просто «побеже с Якуномъ», то последний «ту отбеже луды златое». Именно последние слова летописца и указывают на негативное восприятие им Якуна: пестрый щеголь, щеголявший не личными достоинствами, а одеждой (одежда – важный маркер социального статуса, но здесь, видимо, девиантный случай, когда одежде придается внимания сверх всякой меры), посрамленный бежал, потеряв то, чем щеголял – что может быть смешнее и гротескнее.

¹ Варяги, по справедливому замечанию Е.А. Мельниковой и В.Я. Петрухина, «при составлении... генеалогий... могли рассматриваться в качестве престижных предков» (Мельникова Е.А., Петрухин В.Я. Указ. соч. С. 63).

² Ср.: Там же. С. 61–62.

³ См.: Пузанов В.В. Формирование политических элит в эпоху становления Древнерусского государства: этнокультурный аспект // Гражданогенез в России. Кн. 2 / под общ. ред. В.Д. Мехедова, В.Ф. Блохина. Брянск, 2010. С. 31.

Заметно и насмешливое отношение к варягам, пришедшим с Якуном. *Север* то они секли, но дружина Мстислава посекала их самих. Получилось, что дружина Мстислава так же секла варягов, как те *север*. Только если варягам это удавалось с трудом («*тудишася* Варязи секуще Северь»¹) то Мстислав просто «*нача сечи* варяги»². Превосходство Мстислава и его дружины подчеркивается и описанием финальной картины сражения: «Мьстислав же, о свет заоутра, видевь лежащие сечены от своих Северь и Варягы Ярославле, и рече: “Кто сему не радъ? Се лежить Северянинъ, а се Варягъ, а дружина своя цела”»³.

Негативное отношение к варягам проявилось и в том, что именно они лишили жизни св. Бориса⁴. Показательно, что св. Глеба «зареза... акы агня непорочно» его повар «именемъ Торчинъ»⁵. Видимо, символично, что нить жизни первых русских святых была оборвана руками представителей варяжского и тюркского миров – главных противников восточных славян на раннем этапе их государственной истории.

Таким образом, с одной стороны, борьба за преемственность с *русью*, варяжской изначально, если верить летописцам. С другой – двойственное, с неким негативным акцентом, отношение к *варягам*. Ответ на это противоречие можно найти проанализировав особенности использования летописцем понятий «варяги» и «русь»⁶.

Финно-угорские народы внесли весомый вклад в становление Киевской Руси и формирование древнерусской народности. Однако в литературной традиции, заданной Начальным летописным сводом (далее – НЛС) и ПВЛ, эти «племена», несмотря на признание роли некоторых из них в становлении и укреплении Руси, занимают невысокие ступени в этнической иерархии. Исключение составляют венгры, имеющие достаточно высокий статус, хотя их влияние на этно-политические и социальные

¹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 136; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 148.

² Там же.

³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 148–149; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 136.

⁴ Путша и вышгородские «болярьце», при всем негативном отношении к ним летописца, не лишили Бориса жизни. Раненного князя они повезли к Святополку. Тому пришлось посылать для этой цели двух варягов, которые профессионально и хладнокровно довершили дело (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 133–134; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 120). Из анализа текста создается впечатление, что Путша и вышгородцы, на каком то этапе, отказались убивать Бориса, поскольку Святополк узнал о том, что Борис жив и послал к нему более надежных убийц.

⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 136; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 123.

⁶ См.: Пузанов В.В. Древнерусская государственность... С. 260–275.

процессы в Восточной Европе в рассматриваемый период было менее весомым. Причины такого положения дел заключаются в особенностях средневекового менталитета и определяемых ими «этнических предпочтениях» древнерусского книжника.

Финно-угорские народы Восточной Европы, как и славяне, принадлежат к колену Яфетову¹. Как и славяне, они, согласно ПВЛ, первопоселенцы в Восточной Европе², поэтому по праву живущие здесь³. *Чудь, меря, весь* – союзники восточных славян по противостоянию варягам, по призванию князей⁴, соратники по походам, организуемым первыми русскими князьями⁵ и по защите общерусских границ⁶. Они стоят у истоков *Руси* и, наряду с восточнославянскими и рядом других финно-угорских племен, – составная часть *Руси*. Вместе со словенами и кривичами, *чудь* и *весь* участвует в призвании *варягов-руси*, от которых «прозвася Руская земля»⁷. Эта первоначальная *Руская земля* маркируется городами Ладога, Изборск, Белоозеро, Новгород, Ростов, Муром, где сидели Рюрик с братьями и которые, впо-

¹ «Въ Афетови же части седить Русь, Чюдь и вси языце: Меря, Муром, Всь, Мордва, Заволочьская Чюдь, Пермь, Печера, Ямь, Югра, Литва, Зимгола, Корсь, Сетьгола, Либь» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 4; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 4); «И се суть инии языце, иже дань дают Руси: Чудь, Вось, Меря, Муром, Черемись, Мордва, Пермь, Печера, Ямь, Литва, Зимегола, Корсь, Нерома, Либь: си суть свой языкъ имуще, от колена Афетова, иже живут на странахъ полунощныхъ» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 8–9; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 11).

² «...Первии населници в Новегороде Словене, и в Полотьске Кривичи, Ростове Меряне, Белеозере Вось, Муроме Муромы» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 14; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 20).

³ Право первопоселения – одно из древнейших и уходит в родоплеменную эпоху. – Подр. см.: Пузанов В.В. Древнерусская государственность... С. 167–171.

⁴ «В лето 6367. Имаху дань Варязи, приходяще изъ заморья, на Чюди, и на Словенехъ, и на Меряхъ и на Всехъ, Кривичахъ [...] В лето 6370. И изгнаша Варягы за море, и не даша имъ дани, и почаша сами в себе володети» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 13–14; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 19–20).

⁵ «В лето 6390. Поиде Олгъ, поемъ вои свои многы: Варягы, Чюдь, Словены, Мерю, Вось, Кривичи» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 16; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 22–23); В лето 6415. Иде Олегъ на Греки... Поя же множество Варягъ, и Словень, и Чюди, и Кривичи, и Мерю, и Поляны...» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 21; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 29); «В лето 6488. ...Володимиръ же събра вои многы, Варягы и Словены, и Чюдь и Кривичи, и поиде на Рогъволода. [...] и уби Рогъволода... И поиде на Ярополка» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 64; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 76).

⁶ «И рече Володимерь: “Се не добро есть: мало городовъ около Кыева”. И нача ставити городы... И поча нарубати мужи лутши от Словень, и от Кривичъ, и от Чюдии, и от Вятичъ, и от сихъ насели и грады; бѣ бо рать от Печенегъ. И бе воюяся с ними и одоляя имъ» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 106; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 121).

⁷ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 14; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 19–20.

следствии, Рюрик роздал своим мужам. Таким образом, по смерти братьев, *кривичами, словенами, мерей, весью и муромой*, т. е. – территорией тогдашней Руси, «обладаше Рюрик»¹.

Важное значение для реконструкции летописного восприятия места финно-угорских «племен» в формировании Киевской Руси и древнерусской народности имеет сюжет об утверждении Олега в Киеве: «Поиде Олгъ, поемъ вои свои многы: *Варягы, Чюдь, Словены, Мерю, Весь, Кривичи* [...]. И седе Олегъ, княжа в Киеве, и рече Олегъ: “Се буди мати городом Русскимъ”. И беша у него *Словени* и *Варязи* и *прочии*, прозвашася *Русью*»². Се же Олегъ нача города ставити, и устави дани *Словеном*, и *Кривичемъ* и *Мерямъ*, и устави *Варягомъ* дань даяти от Новгорода 300 гривенъ на лето, мира деля...»³. Как видим, *чудь, меря* и *весь* не только активные участники похода Вещего князя, но и объекты государственного строительства, важнейшими составными которого, согласно древнерусским воззрениям, были возведение городов и наложение дани. Вместе со *словенами, варягами*, в числе «*прочих*» они названы «*русью*». Перед нами внешняя санкция, своеобразное введение Олегом (родственником Рюрика), подвластных племен в свой род, почему они и стали «*русью*»⁴.

Представления летописца об этническом составе *руси* наглядно проявляются в описании похода Олега на Византию: «Иде Олегъ на Греky... Поя же множество Варягъ, и Словень, и Чюди, и Кривичи, и Мерю, и Поляны, и Северо, и Деревляны, и Радимичи, и Хорваты, и Дулебы, и Тиверци, яже суть толковины; си вси звахуться Великая Скуфь. И съ семи всеми поиде Олегъ на конехъ и в кораблех... И приде къ Цесарюграду [...] и повоева околело города, и много убийство створи Греком [...] и ина многа зла творяху Русь Греком, елико же ратнии творять»⁵.

Здесь «Великая Скифия» выступает в качестве синонима «Руская земля», равнозначна понятию *Русь* в территориальном смысле. Напротив, «*русь*» в этнополитическом смысле включает в

¹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 14–15; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 20.

² В НЛ, после утверждения Игоря в Киеве, «беша у него Варязи мужи Словене, и оттоле прочи прозвашася Русью» (НЛ. С. 106–107).

³ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 17; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 23–24.

⁴ «Согласно очень общей европейской модели, в первом тысячелетии н.э. этническая принадлежность, приписываемая правителю, приписывалась его подданным независимо от их происхождения, языка и культуры» (Янссон И. Русь и варяги // Викинги и славяне: Ученые, политики, дипломаты о русско-скандинавских отношениях. СПб., 1998. С. 38).

⁵ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 21; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 29–30.

себя *варягов* (имеются ввиду «свои варяги»¹), *словен, чудь, кривичей, мерю, полян, северян, древлян, радимичей, хорватов, дулебов и тиверцев*. При этом характерно, что первыми в перечне идут представители первоначальной, *северной Руси (Руси Рюрика)*: *варяги, словене, кривичи, чудь и меря* (не упомянуты *весь и мурома*), которые подчинили Киев (после чего он стал *матерью городам русским*) и занимали в составе *Руси Олега*, по крайней мере на первых порах, господствующее положение².

О том, что в *русь*, входят как славянские, так и неславянские народы свидетельствует и более ранний перечень «племен», завершающий повествование об основателях Киева: «И по сей братъи почаша держати родъ ихъ княжение в Поляхъ, а въ Деревляхъ свое, а Дръговичи свое, а Словене свое въ Новегороде, а другое на Полоте, иже и Полочане. От сихъ же и Кривичи, иже седять на верхъ Волгы, и на верхъ Двины и на верхъ Днепра, ихъже и городъ есть Смоленескъ... Таже Северо от них. На Беле озере седять Весь, а на Ростове озере Меря, а на Клещине озере седять Меря же. А по Оце реце, где втечетъ въ Волгу, языкъ свой – Мурома, и Черемиси свой языкъ, и Мордва свой языкъ. Се бо токмо словенескъ языкъ в Руси: Поляне, Деревляне, Новъгородыци, Полочане, Дръговичи, Северо, Бужане, зане седять по Бугу, послеже незъ Волянине. И се суть инии языще, иже дань даютъ Руси: Чудь, Весь, Меря, Мурома, Черемись, Мордва, Пермь, Печера, Ямь, Литва, Зимегола, Корсь, Нерома, Либь: си суть свой языкъ имуще, от колена Афетова, иже живутъ на странахъ полунощныхъ»⁴.

Хотя этот перечень находится в недатированной части ПВЛ, он отражает уже более позднюю этническую иерархию Руси, чем известие о походе Олега. Речь может идти об эпохе не ранее времени правления Владимира Святославича, когда завершилось объединение славянских и части финно-угорских племен под властью Киева – с одной стороны, а славяне стали господствующим этносом – с другой. В НЛС этот сюжет отсутствовал и вставлен в летопись составителем ПВЛ.

¹ Т. е., осевшие на Руси, в отличие от «заморских варягов», в том числе и временно пребывающих на Руси. – См.: Пузанов В.В. Древнерусская государственность... С. 267.

² См.: Фроянов И.Я. Мятёжный Новгород: Очерки истории государственности, социальной и политической борьбы конца IX – начала XIII столетия. СПб., 1992. С. 112–117; Пузанов В.В. Древнерусская государственность... С. 246–253.

³ В Лавр. – *послеже же* (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 11).

⁴ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 8–9; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 10–11.

Таким образом, во времена создания ПВЛ **русь** состояла из славянских («словенескъ языкъ») и неславянских («инии языще») этнических образований. К тому времени славяне занимали уже господствующее положение. Это нашло отражение и в особенностях самоидентификации *славянской руси*, следы которой сохранились в более поздних источниках. Так, с целью отличить себя от *неславянской руси*, восточнославянское население XII–XIII в. (о более раннем времени можно только строить предположения) использовало самоназвание **словене**¹. В свете вышесказанного, дополнительные основания получают выводы Н.И. Толстого, согласно которым у «Нестора... было религиозное сознание (христианское), общеплеменное (славянское), частноплеменное (полянское) и сознание государственное (причастность к Русской земле). Среднеплеменное сознание его – русское – еще созревало и не занимало ключевой, доминирующей позиции»².

Являясь законными жителями Восточной Европы по праву первопоселения, финно-угорские народы были данниками Руси³ по праву завоевания⁴. На страницах ПВЛ они постоянно побеждаемы Русью⁵. Лишь один раз победа досталась мордве¹. Отсюда

¹ См.: Пузанов В.В. Древнерусская государственность... С. 174–175; Он же. «Бе же тогда нужда велика от иноплеменикь...»: образ врага в «Житии Александра Невского» // Россия и мир глазами друг друга: история взаимовосприятия: Тез. докл. Всерос. науч. конф., Москва, 25–26 ноября 2008 г. / отв. ред. А.В. Голубев. М., 2008. С. 24–28.

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

³ «И се суть инии языче, иже дань дают Руси: Чудь, Вель, Меря, Муром, Черемись, Мордва, Пермь, Печера, Ямь...» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 8–9; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 11).

⁴ Мотив добывания, приобретения земель «трудом великим» в отношении древних князей и зримо, и незримо, присутствует на страницах ПВЛ (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 149–150, 337–238; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 161, 263–264). Согласно представлениям древнерусских книжников, Русская земля собрана и завоевана древними князьями: «И единоподержець бывъ [Владимир. – В.П.] земли своеи, покоривъ подь ся округняа страны, овы миромъ, а непокоривыа мечемъ» (Иларион. Слово о законе и благодати // Библиотека литературы Древней Руси (далее – БЛДР). Т. 1. XI–XII века. СПб., 2000. С. 44). – См. также выше, с. 218, прим. 4.

⁵ «В лето 6538. Ярославъ взя Белзь... Сего лета иде Ярославъ на Чюдь, и победи я, и постави городъ Юрьевъ» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 187; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 149); «В лето 6550. Иде Володимиръ, сын Ярославль, на Ямь, победивъ я» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 141; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 153); «В лето 6624 [...] Мьстиславъ Володимеричъ ходи на Чюдь с Новгородчи и со Псковичи, и взя городъ ихъ именемъ Медвежа Глава, и погость бе-щисла взяша, и възвратишася въсво-яси съ многомъ полономъ» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 283).

двойственное отношение к ним летописца: они, с одной стороны, входят в состав Руси, а с другой стороны – платят дань Руси. Они *русь* в том смысле, что находятся под властью *русских князей*, но они не могут быть *русью*, поскольку данники (данническая зависимость позорна и *русь* дани не платит, дань платят ей) и, что особенно стало важно после крещения, – язычники. Поэтому летописец включает *чудь, мерю, весь, муromу* и в состав *руси*, и в состав племен, плативших дань *руси* (возможно, речь идет о том, что *чудь, меря, весь, муroma* входили в состав государства-Руси и платили дань господствующей в нем этнической группе – *руси*). При этом перечень данников состоит из народов как входивших, так и не входивших² в состав государства-Руси³.

Финно-угры Восточной Европы – язычники. После смерти, в отличие от славян, им не будет спасения: их боги, сидящие в бездне, туда же утащат и их души. Показательно, что они сами признают это⁴. Такая «самокритичность» «чуди» объясняется

¹ «В лето 6611. [...] бия Ярославъ с Моръдовою месяца марта въ 4 день, и побежень бысть Ярославъ» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 256; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 280).

² Но плативших дань Руси.

³ О том, какие «племена»-данники входили в состав Руси, по мнению составителя ПВЛ, а какие нет, видно из цитировавшегося выше фрагмента: «На Беле озере седять *Весь*, а на Ростове озере *Меря*, а на Клещине озере седять *Меря* же. А по Оце реце... языкъ свой – *Муroma*, и *Черемиси* свой языкъ, и *Мордва* свой языкъ. Се бо токмо словенескъ языкъ в Руси... И се суть инии языце, иже дань дают Руси: *Чудь, Весь, Меря, Муroma, Черемись, Мордва*, Пермь, Печера, Ямь, Литва, Зимегола, Корсь, Нерома, Либь: си суть свой языкъ имуще, от колена Афетова, иже живут на странахъ полуночныхъ». Из наложения перечней «племен» следует, что *весь, меря, муroma, черемись, мордва* (под вопросом *чудь*) занимают особое место среди данников и, судя по всему, летописец их включает в состав Руси.

⁴ «Яко се скажемъ о зоре ихъ и о омрачении их. В си бо времена и в се лета приключися некоему новгородцю прити в Чюдь. И приде кудесьнику, хотя волхвованія от него. Онъ же по обычаю своему нача призывати бесы въ хramину свою. Новгородцю же седящю на пороге тоя хramины въ стороне, кудесникъ лежаше оцепь, и шибе имъ бесъ. Кудесникъ же, вставъ, рече новгородцю: “Бози наши не смеють внити, нечто имаши на собе, егоже бояться”. Онъ же помяну крестъ на собе и, отъшедь, повеси кроме хramины тоя. Онъ же нача изнова призывати бесы. Беси же, метавше имъ, поведаша, что ради пришелъ естъ. По сем же нача просити его: “Что ради бояться его, егоже носимъ на собе – крестъ?” Онъ же рече: “То естъ знамение небеснаго Бога, егоже наши бози бояться”. Онъ же рече: “То каци суть бози ваши, кде живутъ”. Онъ же рече: “Бози наши живутъ въ безднахъ. Суть же образомъ черни, крилати, хвостъ имущи; всходятъ же и подъ небо, слушающе вашихъ боговъ. Ваши бози на небесе суть. Аще кто умреть от вашихъ людей, то возносимъ естъ на небо, аще ли от нашихъ умираеть, но носимъ естъ к нашимъ

тем обстоятельством, что соответствующий летописный пассаж содержится в комплексе рассказов о волхвах, скомпонованных в статье под 1071 г., и следует в русле жанра «поучений» против язычества.

Автор ПВЛ не опускается до пересказа народных преданий, демонизирующих «чудь» и других «первонасельников» Восточной Европы. В то же время, он, в определенной мере, отдает дань простонародным представлениям, органично переплетающимся у него с книжной традицией. Это проявляется, например, в передаче расхожих воззрений о соседстве наиболее «дальних» финно-угорских «племен» с мифическими народами и странами. Так, *югра* обитает рядом с «нечистыми народами», закрытыми в северных горах Александром Македонским¹. За *Югрой* и *Самоядью* находится также край чудес, в котором из туч рождаются дикие звери². В первом случае информатором для летописца был новгородец Гурята Рогович (чьи сведения книжник наложил на соответствующий текст из «Откровения» Мефодия Патарского), во втором – ладожане.

В то же время финно-угорские народы не попали в сюжет ПВЛ об обычаях племен и народов, в котором имеются известия и о восточнославянских «племенах», и о половцах, и о легендар-

богомъ въ бездну”. Якоже грешници въ аде суть, ждуще муки вечныя, а праведници въ небеснемъ царствии и въ жилищи вьдворяются съ ангелы» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 168–169; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 179–180).

¹ «Се же хоцхо сказати, яже слышахъ... яже сказа ми Гурята Роговичь, новгородецъ, глаголя сице, яко “Послахъ отрока своего в Печеру, люди, иже суть дань дающе Новугороду. И пришедшу отроку моему к нимъ, и оттуде иде въ Угру. Угра же суть людье языкъ немъ и съседятся съ Самоедью на полунощныхъ сторонахъ. Угра же рекоша отроку моему: ‘Дивно находимъ мы чудо ново...: суть горы заидуче в луку моря, имъже высота акы до небеси, и в горахъ тыхъ кличъ великъ и говоръ, и секутъ гору, хотяще просечися. И есть в горе той просечено оконце мало, и туда молвятъ. Не разумети языку ихъ, но кажутъ железо и помавають рукою, просяще железа; и аще кто дасть имъ железо – или ножъ, или сокиру – и они даютъ скорою противу...”. Мне же рекшу к Гуряте: “Се суть людье, заклеплене Олександромъ, макидонскомъ цесаремъ, якоже сказа о нихъ Мефедий Патарийскъ...”» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 224–226; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 234–236).

² «...Еще мужи старии ходили за Югру и за Самоядь, яко видивше сами на полунощныхъ странахъ: спаде туча, и в той тучи спаде веверица млада, акы топерво рожена, и възрастъши, и расходится по земли. И паки бываетъ другая туча, и спадають оленци мали в ней, и възрастають и расходятся по земли». Сему же ми есть послухъ посадникъ Павелъ ладожкый и вси ладожане» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 277–278).

ных племенах¹. Это объясняется вовсе не высоким мнением летописца об обычаях автохтонных жителей Восточной Европы. Скорее, можно вести речь о том, что они находились на периферии интересов книжника, стремившегося, прежде всего, обозначить градацию в рамках собственно славянских «племен» по принципу *поляне–неполяне*. Свои построения летописец подкрепил вставкой из Хроники Георгия Амартола о нравах и обычаях бактриан, рахманов, халдеев, амазонок, гилиев, вавилонян и др. реальных и легендарных народов, и собственным рассуждением о половцах. Группировка материала по принципу *славяне–далекие и легендарные народы–половцы* свидетельствует, что именно половцы, из всех окрестных иноплеменников, находились в центре внимания летописца и его соплеменников. Это, конечно же, объясняется особым драматизмом русско-половецких отношений эпохи написания ПВЛ.

Венгры (*угры, черные угры* русских летописей), в отличие от финно-угров Восточной Европы, занимали свои земли по праву завоевания, а не первопоселения. Являлись ли они племенем колена Афетова, откуда пришли, где их первоначальная родина – ПВЛ умалчивает. Восприятие их двойственное. Венгры – с одной стороны, сродни кочевым народам. Летописец не только их сравнивает с половцами², но и их переселение в Панонию вписывает в историю передвижения кочевых народов в Европе: «Словеньску же языку, якоже ркохом, живуцю на Дунаи, придоша от Скуфъ, рекше от Козаръ, рекомии Болгаре, и седоша по Дунаеви, населнице словеномъ беша. А посемъ придоша Оутре Белии и наследиша землю Словеньскую, прогнавши Волохы, иже беша прияле землю Словеньску... В си же времена быша и Обре... Си же Обри воеваша на Словены и примучиша Дулебы, сущая Словены[...] По сихъ бо придоша Печенизе, и паки идоша Оугри Чернии мимо Киевъ послеже при Ользе»³. Однако венгры, в отличие от половцев, не принадлежат к колену Измаилову и не посланы на испытание христианским народам, они – сами стали христианским народом.

Кроме того, венгры относятся к кругу этносов, некогда покоривших славян. Но хотя *угры* завоевали славянскую прародину

¹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 10–12; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 13–16.

² «В лето 6406. Идоша угре мимо Киевъ горою, еже ся зоветь ныне Угорьское, и пришедше къ Днепру, сташа вежами; беша бо ходяще, яко и половци» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 17–18; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 25).

³ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 9; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 11–12.

(вернее – часть ее)¹, отношение, к ним, вообще-то, сдержанное. Если *волохи* «насиляющимъ имъ» (т. е. – славянам), *обры* «при-мучиша Дулебы, сущая Словены, и насилье творяху женамъ Ду-леськимъ», то венгры – «прогнаша Волохы, и наследиша землю ту, и седоша съ Словеньми, покоривше я подъ ся»². Как видим, отношение летописца к тому или иному этносу, покорившему славян, определяется характером его взаимоотношений с побежденными. В этом ключе можно вести речь о своеобразном противопоставлении болгарского и угорского завоевания, с одной стороны, волошскому и, особенно, аварскому – с другой (отличие от последнего, противостояние славян с венграми и болгарами не оставило негативного следа ни в летописи, ни, видимо, в народной памяти)³. Такое отношение к венграм, вероятно, связано с тем, что они христиане, что они прогнали волохов⁴ и что еще серьезных военных столкновений (на момент написания ПВЛ) у Руси с ними не было. Даже стоянка их под Киевом во время продвижения в Панонию не отложила в народной памяти как военное противостояние⁵. Кроме того, венгры времени составления ПВЛ, уже не воспринимались как кочевники. Венгрия – соседняя европейская страна, христианское государство, равностатусное Руси, Польше, Чехии, Болгарии⁶. Поэтому рус-

¹ «По мнозехъ же временехъ селе суть Словени по Дунаеви, кде есть ныне Оугорская земля и Болгарская. От техъ словенъ *разидошася* по земли и прозвашася имены своими, кде седше на которомъ месте» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 5; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 5–6); «Седяху бо ту преже словени и волхъве, прияха землю Словеньску. Посемъ же Оугри прогнаша Волхъи, и наследиша землю [ту], и седоша съ Словены, покоривше я подъ ся. [И] оттоле прозвася земля Оугорьска» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 25; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 18).

² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 11–12, 25; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 9, 18.

³ Болгары «населниче Словеномъ беша», угры – «наследиша землю ту, и седоша съ Словеньми, покоривше я подъ ся» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 9, 18; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 11, 25).

⁴ Кто такие волохи здесь сказать трудно.

⁵ Воевать, согласно ПВЛ, угры стали уже после того, как перешли через Карпаты: «Идоша Оугре мимо Киевъ... и придоша къ Днепру, стаха вежами... ..И устремившася чересь горы... Оугорьския, и почаша воевати на живущая ту...» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 17–18; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 25).

⁶ «В лето 6477. Рече Святославъ къ матери своей и къ боярам своимъ: “Не лю-бо ми есть в Киеве жити, хочю жити в Переяславци в Дунаи, яко то есть среда земли моей, яко ту вся благая сходяться: от Грекъ паволокы, золото, вино и овощи различньни, и и-Шеховъ и изъ Оугоръ – серебро и комони, изъ Руси же – скора, и воскъ, и медъ и челядь”» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 55; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 67); «И бе [Владимир – В.П.] живя с князи околными его миромъ: с Болеславомъ

ские княжны отдавались за представителей венгерского правящего рода¹, тогда как подобное невозможно было ни в отношении половцев, ни, тем более, данников Руси – финно-угорских племен Восточной Европы.

Хотя к *уграм*, как и другим финно-угорским народам, в ПВЛ не применяются элитные эпитеты², положительные герои-венгры на страницах летописи присутствуют, что отражает определенное отношение книжника и к этносу в целом. Речь идет об отроке Георгии, который своим телом пытался закрыть Бориса от копий убийц, посланных Святополком³. Показательно, что *угрин* защитил Бориса, а *торчин* (представитель тюркского этноса, номадов) – зарезал Глеба⁴. (Кстати – к *уграм* бежать пытался Святослав Владимирович, но на пути его перехватили посланцы Святополка⁵).

Случай с Георгием – первое из двух эмоционально окрашенных известий, имеющих в ПВЛ, где речь идет об *уграх*. Второе известие содержится в «Повести об ослеплении Василька Теребовльского», охватывающем события с осени 1097 по 30 августа

Лядьскимъ, и съ Стефаномъ Оугорьскимъ и съ Ондрикомъ Чышьскимъ. И бе миръ межи има и любы» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 111; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 126).

¹ «В лето 6612. Ведена дщи Володарева за цесаревича за Олексинича Цесариюграду... В том же лете ведена Передьслава, дщи Святополча, во Оугры за королевча...» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 256; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 280). – В этом сообщении показателна пара **Византия–Венгрия**.

² Об элитарных эпитетах и принципах их применения книжником к представителям отдельных социальных групп либо этносов см.: Пузанов В.В. Древнерусская государственность... С. 564–573.

³ «И се нападоша... аки зверье дивии... и насунуша и копы, и прободоша Бориса и слугу его, падша на немъ, прободоша с нимъ. Бе бо съ любимъ Борисомъ. Бяше бо отрокъ съ родомъ Оутринъ, именемъ Георгий, егоже любляше повелику Борисъ; бе бо възложи на нь гривну злату, в нейже престояше ему. Избиша же отроки многи Борисовы. Георгиеви же, не могуще сняти вборзе гривны съ шей, и усекнуша главу его и тако сняша гривну ту, а главу отвергше прочь, темже не обретоша послеже тела его въ трупы» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 120; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 133–134). Согласно «Сказанию о чудесах святых стратостерпцев Христовых Романа и Давида», за свой подвиг отрок Георгий был удостоен на том свете быть рядом со святыми Борисом и Глебом и носить свечу перед ними (см.: Съказание чудесе святоу стратотърпыцю Христову Романа и Давида // Милотенко Н.И. Святые князья-мученики Борис и Глеб. СПб., 2006. С. 322).

⁴ «Оканный же Горясеръ повеле вборзе зарезати Глеба. Поваръ же Глебовъ, именемъ Торчинъ, выньзъ ножъ, зареза Глеба, аки агня непорочно» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 123; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 136).

⁵ «Святополкъ же оканный, злый уби Святъслава, пославъ къ горе Оугорской, бежащу ему въ Оугры» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 126; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 139).

1100 г. и включенном в ПВЛ под 6605 (1097) г.¹ В нем повествуется о славной победе небольшого русско-половецкого войска над 100-тысячным полчищем венгров, пришедших войной, по зову Святополка, на Володаря Ростиславича и Давыда Игоревича: «Ярославъ, сынъ Святополчъ, прииде съ Оугры, и король Коломанъ и 2 епископа, и сташа около Перемышля по Вягру, а Володаръ затворися въ граде. Давыдъ же... посади жену свою у Володаря, а самъ иде в Половце. И усрете и Бонякъ, и воротися Давыдъ, и поидоста на Въгры. Идущима же има и сташа нощлегу, и яко бысть полунощи, и въставъ Бонякъ отъеха от рати и поча выти вольчьски, и отвыся ему волкъ, и начаша мнози волци выти. Бонякъ же, приеха, поведи Давыдови, яко “Победа ны есть на Въгры”. И завѣтра Бонякъ исполчивъ вои свои; Давыдово 100, а Бонякъ у 300 стехъ², и разлели³ на 3 полкы и поиде ко Оутромъ. И пусти на ворогъ Алтунопу въ 50, а Давыда постави подъ стягомъ, а самъ разделися на два полка, по 50 на сторону. Оугре же исполчихася на заступы: бе бо Оугоръ числомъ 100 тысящъ. Алтунопа же пригна къ первому заступу и, стриливше, побегну передъ Оугры, Оугре же погнаху по нихъ, мняху Боняка бежаща, а Бонякъ гнаше, сека у плещи. Алтунопа взвотився⁴ успясть и не допустяху Оугръ опять, и тако множицею избиваше я. Бонякъ же разделися на 3 полкы, и сбиша Оугры в мячъ, яко соколь галице збиваетъ. И побегоша Оугре, и мнози истопоша у Вягру, друзии же в Сану. И бежаще возле Санъ у гору, и спихаху другъ друга, и гна по нихъ два дни, секущи я. Ту же убиша епископа ихъ Купана и от боляръ многи, якоже глаголаху, погыбло убьено 40 тысящъ»⁵.

Высказывалось предположение, что здесь русский книжник использовал половецкое предание, в частности песнь в честь Алтунопы, широко известного своим мужеством⁶. Вероятно, автор опирался и на рассказы русских очевидцев («якоже глаголаху, погыбло убьено 40 тысящъ»). В любом случае, и у автора повести, и у его читателя рассматриваемый сюжет вызывал соб-

¹ См.: *Лихачев Д.С.* Комментарий // Повесть временных лет / под ред. В.П. Андриановой-Перетц. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1996. С. 533.

² В Хлебниковском (далее – Х) и Погодинском (далее – П) списках – «въ трехъ стехъ», в Лаврентьевском (далее – ЛЛ) – «а у самого 300».

³ В ЛЛ, Х, П – «раздели».

⁴ В Х и П – «възвратився», в ЛЛ – «възвратяшеться».

⁵ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 245–246; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 270–271).

⁶ См.: *Приселков М.Д.* Летописание Западной Украины и Белоруссии // Учен. зап. ЛГУ. Сер. ист. наук. Вып. 7. Л., 1941. С. 10–11; *Лихачев Д.С.* Указ. соч. С. 536.

ственные ассоциации и интерпретации, определяемые, в первую очередь, русской, а не половецкой этнокультурной традицией. В выстроенном в повествовании ассоциативном ряду особое внимание привлекает сравнение половцев с соколом, а венгров с галками. Образ сокола имеет положительную семантику в восточнославянском народном восприятии, а галки – отрицательную. Сокол ассоциировался с храбростью, молодецкой удалью, тогда как галка – птица не храбрая и глупая. Но была и более глубинная семантика. В славянских обрядах и фольклоре сокол символизировал солнце¹, тогда как галки – загробный мир, царство тьмы, ад². Поэтому здесь мог присутствовать и аллегорический мотив: 1) как лучи солнца разгоняют ночную тьму, так и сокол разгоняет галок; 2) победа жизни (сокола/солнца) над смертью (галкой/тьмой преисподней).

Положительные, элитарные эпитеты, прилагаемые в цитированном отрывке к половцам – следствие не механического пересказа половецкого предания, а того факта, что на этот раз они выступали соратниками русских князей и, по мнению автора повести, боролись за правое дело. Показательно, что в «Слове о полку Игореве» с соколом ассоциируются русские князья, а с воронами – половцы³. Видимо, сравнение «наших» с соколами, а противника с воронами или галками – широко распространен-

¹ Славянская мифология. Энциклопедический словарь / науч. ред. В.Я. Петрухин, Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая. М., 1995. С. 363.

² Для славян характерны представления о нечистоте птиц, имеющих черную или серую окраску: воробей, семейство вороновых (ворона, грач, галка и т. п.) (см.: Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 431). Ворон, вороны, галки и пр. – «зловещие птицы, связанные с миром мертвых», «душами грешников и преисподней», дьяволом. Восточные славяне верили, что галки на зиму улетают в ад (*Там же*. С. 431, 434–435).

³ Об этом может свидетельствовать и последующее поверье, согласно которому стаи воронов и ворон предвещали набег татар (Славянские древности... С. 436). Можно предполагать, что до татар такие воззрения распространялись на другие степные народы – печенегов, половцев. Это неудивительно, поскольку «черные птицы» считались предвестниками смерти и несчастий вообще (*Там же*). Кроме того, «хищность, кровопролитие, разбой» – отличительные черты ворона и вороны, объединяющие их, в народных поверьях, с волком (тотемным животным половцев) (*Там же*. С. 411, 435). Эти же качества – хищность, кровопролитие, разбой – свойственны были, по мнению славян, кочевым народам. Напр.: «...Половци законъ держать отецъ своихъ: кровь проливати, а хвалящеся о семь...» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 11; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 16).

ная восточнославянская эпическая традиция, проникающая в ПВЛ в составе литературной вставки.

Более традиционно сравнение половцев с волком: Боняк выезжает в поле и воет по-волчьи, а ему отвечают волки. Здесь, несомненно, отражены тотемные обряды половцев. Волки каким-то образом напороочили победу Боняку. Однако русские это могли воспринимать с точки зрения собственных представлений: волк – хтоническое существо, связанное с миром мертвых¹, и ничего удивительного, поэтому, что это «родня» «поганым» половцам², к которой те обращаются за советом. Не удивительно, что волки могут предвидеть победу и поражение, что их вой, в данном случае, предвещает гибель врагам. В «Слове о полку Игореве» также присутствуют ассоциации половцев с волками: «Гзакъ бежитъ серымъ влькомъ»³; «Коли Игорь соколомъ полете, тогда Влуръ влькомъ потече...»⁴.

Негативное отношение к венграм на подсознательном уровне могло провоцироваться эпитетом «черный» (*черные угры*), который содержал в себе выраженную отрицательную эмоциональную нагрузку. Возможно, венгров считали предрасположенными к войнам, кровопролитию. Особая воинственность венгров прослеживается по многочисленным известиям ПВЛ, описывающим походы и сражения угров⁵, в чем они являются прямой противоположностью финским племенам Восточной и Северной Европы, а также, в известной степени, славянам, которые ценили мир выше

¹ «...Он посредник между этим и тем светом, между людьми и Богом, между людьми и нечистой силой», связан с мертвыми. Определяющим в его символическом «является признак “чужой”» (Славянские древности... С. 411–412).

² Таким же хищником (см. выше, с. 232, прим. 3).

³ Слово о полку Игореве // БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 2000. С. 256.

⁴ Там же. С. 266.

⁵ «И пришедше от вѣстока и устремившася чересь горы великия, иже прозвахася горы Оугорскыя, и почаша воевати на живущая ту... Посемъ же Оугре прогнаша Волохы, и наследиша землю ту, и седоша съ Словеньми, покоровше я подъ ся. ...И начаша воевати Оугре на Греки... И начаша воевати на Мораву и на Чехы» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 18; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 25); «В лето 6410. Леонъ цесарь на Оугры на Болгары. Оугре же, нашедше, всю землю Болгарскую пленоваху. Семеонъ же, уведавъ, на Оугры възвратися, Оугри противу поидоша и победиша Болгары, яко одѣва Семеонъ въ Деръстеръ убежа» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 20; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 29); «В лето 6442. Первое придоша Оугри на Цесарьград и пленяху всю Фракию. Романъ же створи миръ со Оугры» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 33; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 43); «В лето 6451. Паки придоша Оугре на Цесарьград и миръ створивше с Романом...» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 34; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 45).

войны¹. Показательно, что все известия о войнах венгров внесены в текст составителем ПВЛ и в НЛС отсутствуют.

В материальном плане Венгрия ассоциировалась у книжника, прежде всего, с хорошими лошадьми и серебром (для сравнения – Византия с роскошными тканями, золотом, вином, фруктами и овощами, а Русь – с мехами, воском, медом, челядью²).

Финно-угры оставили заметный след в ономастике и топонимике Киева: ПВЛ упоминает Чудин двор, Чудина и его брата Туки³, гору «Оугорское»⁴.

Хорошо зная о родстве полян, древлян и других славянских «племен», как восточнославянских («Се бо токмо словенескъ языкъ в Руси...»), так и всех славян («Словеньску же языку, якоже ркохом, живуццо на Дунай...») летописец не догадывался о родстве финно-угорских народов («И се суть инии языце иже дань дают Руси: Чудь, Вель, Меря, Муромъ, Черемись, Мордва, Пермь, Печера, Ямь, Литва, Зимогола, Корсь, Нерома, Либь: си суть свой языкъ имуще...»⁵). Таким образом, получалось, что славянскому единству противостояли разрозненные племена чуди, мери, веси и др. Не подозревал летописец, несмотря на явное созвучие этнонимов, и о родстве *угров* с берегов Дуная и *угры* (*югры*).

Таким образом, составителя ПВЛ в первую очередь интересовали славяне и, прежде всего, «словѣнескъ языкъ в Руси». На них и ориентирована престижная шкала этносов, представленная в летописи. На высшей ступени этнической иерархии ПВЛ

¹ Характерно, что оба поединка, описанные красочно в ПВЛ (кожемяича – с печенежином, Мстислава – с Редедей) преследовали цель предотвратить войну, кровопролитие (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 106–108; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 122–124).

² ПСРЛ. Т. 2. Стб. 55; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 67. – Подр. см. с. 229, прим. 6.

³ Городъ же бьяше Киевъ, идеже есть ныне дворъ Гордятинь и Никифоровъ, а дворъ княжь бьяше в городе, идеже есть ныне дворъ Воротиславль и Чюдинъ...» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 44; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 55); «...Рече Туки, Чюдинъ брат, Изяславу: “Видиши, княже, людье възвыли, послѣ, ать блюдутъ Всеслава”» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 160; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 171); «Бе бо тогда держа Вышегородъ Чюдинъ, а церковь Лазоръ» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 172; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 182); «Всеволодъ же изиоде противу има на Съжици, и побидиша половце русь, и мнози убьени быша ту: убьень бысть ту Иванъ Жирославичъ, и Туки, Чюдинъ братъ» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 191; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 200).

⁴ «И приступль под Оугорское, похоронивъ вои свои, и посла къ Асколду и Диру... И убиша Аскольда и Дира, и несоша на гору, и погребоша на горе, еже ся ныне зоветь Оугорское...» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 16–17; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 23); «Идоша угре мимо Киевъ горою, еже ся зоветь ныне Оугорское» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 17–18; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 25).

⁵ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 8–9; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 11.

стояла *Русь*, пришедшая с Рюриком, и собственно *славяне*¹. Градация среди самих восточных славян, в несколько упрощенной троичной конструкции, может быть представлена так: *поляне–словене–остальные*. Из иноэтничного окружения особое место занимали представители Византии, тюркского и германского миров, во многом определявших политические процессы в Восточной Европе VIII – начала XI в. Но если авары и хазары воспринимались однозначно как враги, то восприятие варягов было двояким: среди них были и *свои*, и *чужие*. Отношение к варягам, во многом, как к *своим* объясняется не только соответствующим происхождением значительной части древнерусской правящей элиты, но и большей этнокультурной близостью, более высокой позицией, занимаемой ими в выстроенной общественным сознанием иерархии этносов. *Свои варяги*, судя по элитным качествам (*смысленные, храбрые*), которыми характеризуются их представители в ПВЛ, стоят выше основной массы восточнославянских «племен», но уступают полянам (*смысленным и мудрым*). Показательно, что эпитеты высшего качества (*смысленный и мудрый*) прилагаются еще к византийцам и не прилагаются к представителям тюркских (аварам, хазарам, печенегам) и восточнославянских (кроме полян) этнообразований².

Принадлежность к финно-угорским «племенам» Восточной Европы, на момент составления ПВЛ, не могла быть престижной как с точки зрения язычника (данническая зависимость и постоянные поражения – показатель отсутствия удачи/счастья), так и с точки зрения христианина (язычники находились на низшей стадии конфессиональной иерархии того времени). Более того, эти данники Руси, судя по всему, теряли свой статус. Если во времена первых князей они являются составной частью *руси*, активно участвующей в защите общего государства и совершающей сокрушительные походы на соседей, то в момент написания летописи нисходят на нижнюю ступень в этнической иерархии Восточной Европы: ниже кочевников-половцев. Поэтому, если за половецких ханов своих дочерей русские князья не отдавали, но на половчанках охотно женились, то о каком либо родстве с финно-угорскими племенами вопрос не мог стоять в принципе. Такая ситуация объясняется не только отсутствием *счастья/удачи*, по понятиям того времени, но и низким уровнем развития у них по-

¹ См.: Пузанов В.В. Древнерусская государственность... С. 267–269, 567–570.

² См.: Там же.

тестарных институтов, что не позволяло воспринимать их на уровне самостоятельной этнополитической силы.

Важным водоразделом, разделившим «русь», стал религиозный вопрос: *славянская русь* обратилась в христианство, а *не-славянская* – осталась языческой. Но хотя *финно-угорская русь* «поганая», как и половцы, в отличие от последних, она не рассматривалась в качестве Божьей кары для православной Руси. Кроме того – она принадлежала к колену Яфетову (т. е. – дальние родственники славян), тогда как половцы были измаильтянами¹ (т. е. – из колена Симова). Следовательно, по понятиям христианского книжника, первые проживали в своем жребии, а вторые пришли в чужой, нарушив завет своих предков «не переступати никомуже въ жребий братень»².

На другом полюсе этнической иерархии находились венгры как с точки зрения христианской (христиане), так и с точки зрения языческой (воинственные, обладающие счастьем/удачей). Иным у них был и уровень политической организации: Венгрия – христианское государство, равностатусное Руси и другим государствам Европы, что наглядно отразилось и в зеркале междинастических связей. Обращает на себя и сходство в происхождении названий двух стран: *Руская земля* «прозвася» так после того, как к восточным славянам пришли варяги–*русь*, а *земля Оугорьска* «прозвася» после того, как к балканским славянам пришли *угры*³.

¹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 213, 222–224; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 223, 232–234. – Приход потомков Измаила, по мнению летописца, предвещал конец света, который наступит с приходом «нечистых народов», запертых в горах Александром Македонским: «И Измаило роди 12 сына, от нихъже суть торькмени, печенежи, и торци и половци, иже исходить от пустыне. И по сихъ... къ кончине века изидуть заклепани в горе Олександромъ Макидоньскомъ нечистыя человеки» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 224; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 234).

² «Симъ же, и Хамъ и Афеть, разделивше землю, и жребии метавше, не переступати никомуже въ жребий братень, и живяху кождо въ своей части» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 4; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 4–5).

³ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 14, 18; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 20, 25.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Очерк 1. «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона.....	13
Очерк 2. Память и похвала князю русскому Владимиру Иакова Мниха.....	44
Очерк 3. Житие Феодосия Печерского.....	53
Очерк 4. Чтение о житии и о погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба.....	86
Очерк 5 Сказание о Борисе и Глебе.....	121
Очерк 6. Сказание о чудесах святых мучеников Романа и Давыда.....	138
Очерк 7. Идеальный образ князя в «Поучении» Владимира Мономаха.....	156
Очерк 8. Известия Ибн Фадлана и ал-Гарнати о древнерусском социуме	170
(Вместо заключения) Представления древнерусских книжников XI – начала XII веков о стране/земле, власти, социуме.....	178
Приложение. Восточные славяне и «иные языци» в иерархии этнических статусов Повести временных лет.....	213

Виктор Владимирович Пузанов

**ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО ДРЕВНЕЙ РУСИ
ГЛАЗАМИ СОВРЕМЕННОКОВ
(X – начало XII века)
историко-антропологические очерки**

Монография

Дизайн обложки В.В. Долгов

Авторская редакция
E-mail: vvpuzanov@gmail.com

Подписано в печать 12.12.2012
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная
Уч.-изд. л. 14,0. Усл. печ. л. 13,83
Тираж 300 экз. Заказ № 2266
Издательство «Удмуртский университет»
426034, Ижевск, Университетская, 1, корп. 4
Тел./факс: +7(3412) 500–295, e-mail: editorial@udsu.ru