Борис Романов

Люди и нравы Древней Руси

Люди и нравы Древней Руси

Борис Романов

Ломоносовъ
издательство

Борис Романов

Люди и нравы Древней Руси

Издательство «Ломоносовъ»
Москва • 2013

УДК 94(47).027
ББК 63.3(2)41
Р69

Scan By Vitaliius & Kali

Иллюстрации И. Тибиловой

ISBN 978-5-91678-155-7

© ООО «Издательство «Ломоносовъ», 2013

От автора

Предлагаемые историко-бытовые очерки посвящены тому («киевскому») периоду истории нашей страны, которому весьма посчастливилось в советской историографии. До начала 30-х годов в этой сфере неустанно работали такие крупные историки, как А. Е. Пресняков и С. В. Юшков[1]. В начале 30-х годов к работе над киевским периодом примкнул Б. Д. Греков, в связи с чем в 1939 году С. В. Юшков, пересмотрев и переработав свои прежние исследования, подвел им итоги в «Очерках по истории феодализма в Киевской Руси», открывших полемику с Б. Д. Грековым[2]. Тем самым проблема древнейшего периода истории России, можно сказать, вышла на авансцену советской исторической науки и до сего дня привлекает к себе внимание историков. Так явилась потребность в подведении неко-

торых обобщающих итогов накопившегося запаса наблюдений и выводов по вопросу образования древнерусского государства не только киевской, но и докиевской поры; первый опыт в этом направлении сделан В. В. Мавродиным[3].

Работы моих предшественников (и особенно Б. Д. Грекова) избавили меня от необходимости в какой-либо мере ставить и пересматривать вопрос об общественной формации, в недрах которой складывались, действовали и развивались на протяжении XI-XIII веков (до монгольского нашествия) те «люди» и те «нравы», которые являются предметом моего изучения. Но мне представилось возможным и своевременным поставить задачу, которая не имелась в виду моими предшественниками, попытаться собрать и расположить в одной раме разбросанные в древнерусских письменных памятниках (хотя бы и мельчайшие) следы бытовых черт, житейских положений и эпизодов из жизни русских людей XI–XIII веков — будь то известные «исторические» личности или реконструируемые исторические типы, отразившиеся в том или ином документе или литературном памятнике эпохи. Иными словами, как люди жили на Руси в это время (и чем кто дышал сообразно своей социальной принадлежности и тому капризу своей судьбы) — таков основной вопрос, который я постоянно имею в виду.

Попытка ответить на этот вопрос связана с трудностями, которые обусловлены и ограниченным количеством, и свойствами общеизвестных письменных памятников той эпохи.

Памятники эти преимущественно двоякого рода: одни — повествовательного, более или менее учительного уклона (например, летописи, жития), другие — открыто карательно-запретительного или директивного, законодательного в известной степени характера («Русская Правда», церковные уставы, поучения, правила). В первом случае камнем преткновения является ничем не сдерживаемая тенденция пишущих либо к идеализации, либо к осуждению, даже опорочиванию описываемого действия, лица или группы. Во втором — зачастую приходится идти путем умозаключения от наличия запрета или кары к распространенности запрещаемого или караемого действия и от наличия совета или предписания — к отсутствию в повседневном быту предпи-

сываемой нормы поведения или к обычности ее нарушения. В обоих случаях, даже когда приходится отказаться от поисков подлинного факта, все же остается ценить возможность всмотреться в мелочи жизни, в людей, в черты быта и нравов эпохи именно сквозь призму близкого ей современника (хотя бы иной раз он и пользовался не своими, а чужими словами и когда-то заимствованными формулами). Привычные оценки и скрытые за ними правила возмещают в известной мере нехватку конкретных примеров поведения: ведь вопрос о том, как жили люди той или иной эпохи, тесно соприкасается с вопросом о том, как, по их мнению, надлежало жить.

При указанной разнородности наших памятников объединить их вокруг одной задачи и заставить заговорить на одном языке — языке жизненной правды — представляло значительную трудность.

Наконец, наши памятники почти все связаны своим происхождением с христианской церковью. Отсюда возникает и еще одна трудность, связанная с необходимостью учета особенностей «содержания сознания» их авторов — людей своей эпохи и своего класса.

Перед лицом этих трудностей мне оставалось либо, отказавшись от их преодоления, отказаться и от попытки решения поставленной задачи, либо поискать такой комбинации приемов исследования и построения, которая никогда еще мной не применялась. В плане профессионально-историческом (и даже в плане техники нашего исторического ремесла) мной руководило «чувство нового», и по мере того, как подвигалась работа, меня все больше увлекала постановка опыта мозаичной реконструкции древнерусской жизни с помощью комбинированного применения ряда приемов.

Один прием напрашивался сам собой — при работе над летописными текстами. После того, что сделано в изучении русского летописания А. А. Шахматовым (в плане литературоведческом) и А. Е. Пресняковым и М. Д. Приселковым (в применении к задачам исторического построения), мне оставалось только отказаться от «протокольной» трактовки летописных повествований в наивно-реалистическом роде и применить к ним метод литературного анализа, рассматривая их не как счастливо сохранившееся подобие «газет-

ной» (хотя и бедной) хроники, а как литературное произведение данной исторической секунды, отразившее прежде всего именно эту секунду с ее злобами дня, полемиками, тенденциями и борениями, трактуя *автора* летописной записи как одного из тех «людей», которых я имею в виду в моем исследовании, то есть как безымянное *действующее* (в данном случае — пишущее) лицо. Беря летописный текст как призму, через которую преломляется прежде всего *литературный* факт, я позволяю себе осторожно пользоваться силуэтными отображениями в этом тексте так называемых *исторических* фактов.

Второй прием, в известной мере аналогичный первому, я применяю к юридическим памятникам — преимущественно к «Русской Правде». Это прием литературной трактовки литых юридических формул — я задаюсь каждый раз вопросом, какие конкретные варианты *житейских ситуаций* имелись в виду авторами этих памятников. Памятуя крылатые слова Ключевского: «Русская Правда — хорошее, но разбитое зеркало русского права XI–XII веков», я думаю, что они применимы не только к праву, но и ко всему многообразию реальной жизни, которую законодатели тщились уложить в прокрустово ложе своей воли. Только точнее бы сказать не о зеркале, а опять же о призме.

Третий прием требует некоторого пояснения.

Мне с самого начала была видна неизбежность распределения моего материала («людей», их «быта» и «нравов») по отстоявшимся социальным категориям: народные массы, вовлеченные в сеньорию (челядь), они же, оставшиеся в составе общины (смерды), и феодалы двух видов — светские и церковные. Но это грозило придать всему построению статический характер. Чтобы этого не случилось, мне представилось необходимым ввести в композицию каждой главы мотив динамики *во времени*. А кроме того, передо мной вставала облеченная в плоть и кровь фигура субъекта, способная *к социальной передвижке* — на деле или в потенции, все равно. В сложном и извилистом ходе этого процесса, завязывающего и рвущего узлы в жизни «людей», есть своя не только продольная, во времени, но и, так сказать, поперечная динамика, мятущая людей как в географическом, так

и в социальном пространстве — пока их прочно не прибьет к тому или иному берегу, общественному стандарту. А раз так — стоило задаться вопросом: неужели в литературе эпохи не отразилась жизненная ситуация, когда резко менялся социальный статус человека?

В поисках подобных ситуаций бесполезно идти привычным путем. И я решил *реконструировать* человека, недоставшего среди вовлеченных в мое исследование «людей», — я решил реконструировать *читателя*, на которого было рассчитано произведение и для которого оно имело животрепещущий интерес. Этот прием, если бы он удался, позволил бы мне ввести найденный *культурно-исторический тип* в мое изложение как действующее лицо и как своего рода реактив при пользовании теми или иными историческими памятниками с их стандартными формулировками. Я попробовал применить этот прием к произведению, которое еще в давние времена задело мое воображение, — к «Слову Даниила Заточника», довольно позднему, но зато итоговому и разностороннему, острому и вдумчивому «человеческому документу» из литературного наследия эпохи (XII–XIII века).

Не только анализ содержания «Слова», но и родство его с отдельными элементами современных ему русских памятников привели меня к построению понятия под условным названием «заточничества» (ничего общего не имеющего с представлением о «заточении» куда бы то ни было) как широко распространенного *общественного явления* XII–XIII веков. И я на протяжении всего моего изложения пользуюсь реконструируемой мною силуэтной фигурой читателя «Слова» («заточника», «заточников»). Это не предусмотренная никакими юридическими стандартами разновидность субъекта процесса классообразования (а часто его жертва), это фигура, которую конкретная историческая случайность может поставить в то или иное общественное положение в зависимости от обстоятельств. Само же содержание «Слова Даниила Заточника» служит мне еще одной призмой, через которую преломилось немало картин русской жизни XII–XIII веков.

Таковы приемы, которыми я пользовался в своих исследованиях. Сочетание этих приемов отразилось как на композиции книги, так и на ее содержании.

В первой главе («Мизантроп» XII–XIII веков) дан анализ «Слова» и «Послания» Даниила Заточника и реконструируется культурно-исторический тип человека, оторвавшегося от своего общественного стандарта и перебирающего в мыслях возможные выходы из создавшегося для него трудного положения. Это позволило мне, как бы на малой вертящейся сцене, показать читателю ряд подводных камней, подстерегавших человека той эпохи, и ряд житейских положений, к которым можно было стремиться, чтобы выбиться из беды и занять прочное положение в феодальном обществе. А затем я вывожу читателя на большую арену русской жизни, характеристика которой дается по четырем основным общественным категориям: феодальная «челядь» (глава вторая), «свободные» смерды (глава третья), светские феодалы (глава четвертая) и «отцы духовные» (глава пятая). Я не упускаю здесь из виду в надлежащих случаях и «заточника», показанного в качестве кандидата на попадание в любые общественные положения.

В главе пятой (об «отцах духовных») я даю детальную и конкретную характеристику *работы* церкви по строительству феодального общества и внедрению церкви в самую ткань (слой за слоем) этого общества через личную, семейную жизнь прихожан, — работы, которая единственно и может конкретно объяснить подлинное значение церкви, какое она приобретала тогда на целые века существования русского общества и государства.

При этом в отношении господствующего класса уже от того времени сохранилось достаточно материала для попытки (которую я и делаю в главе шестой) дать представление о «жизни человека», как она строилась силами церкви и отчасти государства, от момента рождения ребенка через его детство, юность, возмужалость, зрелую пору жизни и до самой смерти, — дать представление *о семье*, основной ячейке феодального общества, в рамках церковной морали, гигиены и права, с бытовыми отклонениями от внедряемых норм.

И наконец, в заключительной, седьмой, главе я вновь возвращаюсь к «заточнику» первой главы, чтобы на этот раз именно его провести по тем кругам жизни, которые были характеризованы в предшествующих главах. На этом единичном, но примелькавшемся теперь уже примере я хочу

еще раз показать один из *типических* случаев, приключившийся с человеком «на распутье» (так назвал я эту главу), и показать, как средствами, свойственными *феодальной формации*, могла быть разрешена и разрешалась эта ситуация — «на распутье».

Я ставил перед собой задачу написать не столько «специальное исследование», сколько научно-популярную книгу, которая помогла бы читателю почувствовать и понять далекую, хоть и родную ему эпоху через знакомство с ее людьми, — а для этого взялся, как толмач, перевести старинные слова[4], которыми они сами про себя когда-то рассказали, на язык моего читателя и сделать это в той последовательности и в таких сочетаниях, какие подсказывались мне требованиями исторической правды.

Поэтому и в плане исследовательском я больше значения придавал *убедительности* общего *построения*, чем *доказательности* в отдельных *деталях*. Историк Древней Руси никак не может обойтись без догадок и предположений, без сопоставлений и противопоставлений, даже иной раз без приемов как бы музейной экспозиции, памятуя, что «доказательство» в его обиходе — термин слишком претенциозный, если держаться прямого его математического смысла. Доказательство, конечно, и для него является условием «необходимым» (когда оно возможно), но оно совершенно «недостаточно», чтобы ответить на запросы широкого читателя-непрофессионала, для которого предназначены мои очерки. Что же касается *обоснования* фактической части моего изложения, то этой цели служат мои примечания. Они предназначены для специалиста-историка по преимуществу.

Я не скрываю от себя риска, сопряженного с попыткой в одном «историческом повествовании» посчитаться с интересами одного и с требованиями другого вида моих возможных читателей. Я глубоко убежден все же, что задача преодолеть противоположение «научного» и «популярного» в области исторической науки разрешима. Почва для того до известной степени подготовлена нашей отечественной историографией, и меня воодушевляла возможность примкнуть к этой родной традиции.

Глава первая
«Мизантроп» XII–XIII веков

Один из представителей господствующего класса запечатлелся в русской литературе XII–XIII веков под именем Даниила Заточника[5]. Он потерпел жизненное крушение: подпал под княжескую опалу, боится «похуления» княжеского, но, памятуя о былом к себе «добросердии» князя, прибегает к «обычней» его «любви». «Слово» Даниила, дошедшее до нас в двух редакциях (XII и XIII веков), разрабатывает эту житейскую ситуацию в форме собственной речи человека, пострадавшего и ищущего выхода из своего «художества», то есть бедственного положения, в какое он попал в середине жизненной карьеры. В афористической форме Даниил предается размышлениям на тему о способах возвращения в жизнь из своего общественного небытия.

Автору «Слова» удалось найти исключительно удачную литературную форму, в которой содержание приобретало двоякий интерес и двоякое значение. Читатель его, не связанный последовательно развивающимся рассказом, живо и по-своему мог представить героя «Слова» с его собственных слов, верил в его реальность и переживал личную его драму, как свою. А это помогало ему самому осмотреться и задуматься над разнообразными житейскими положения-

ми, которые носились перед воображением воображаемого Даниила и слагались в некую жизненную панораму, в показе которой Даниил играл роль гида, становился советчиком.

Несомненно, что именно этот житейский и автобиографический характер «Слова» должен был стяжать ему читательскую популярность. На протяжении веков текст «Слова» жил живой литературной жизнью, не только видоизменяясь в зависимости от внимательности переписчика, но и пополняясь и сокращаясь по намерениям редактора, за которым можно видеть и того «среднего» читателя, к вкусам которого приспосабливался текст. Недаром в одном из списков редакции XII века «Слово Даниила Заточника, еже написа своему князю Ярославу Владимировичу» обратилось в «Слово о мирских притчех и бытейских вещех, подобно есть сему житье наше и како ся в нем льстим», оторвавшись от первоначальной, может быть, и подлинно личной, автобиографической своей основы.

Бывший слуга князя или дружинник, притом уже не «отрок», а «муж», у которого «отрочество» было за спиной, а «упость», то есть молодость, еще не прошла, — Даниил оказался «как дерево при дороге: многие обрубают ему ветви и в огонь кидают; так и я всеми обижаем, ибо не огражден страхом грозы твоей» (княже). Словно «как трава чахлая, растущая под стеною, на которую ни солнце не сияет, ни дождь не дождит». Окружающее повернулось к нему своей оборотной стороной, иными глазами пришлось ему взглянуть на жизнь и различить в ней то, чего не видишь, проделывая свой жизненный путь по накатанному. Отсюда трещина в мироощущении, настороженность и недоверие к жизни.

Почему отвернулись от потерпевшего «друзья» и «ближнии»? Потому, что он не «поставил перед ними трапезы многоразличных брашен [яств]». Более того — «многие ведь дружат со мной и за столом тянут руку со мной в одну солонку, а в несчастье становятся врагами и даже помогают подножку мне поставить; глазами плачут со мною, а сердцем смеются надо мной». Отсюда вывод: «Потому-то не имей веры к другу и не надейся на брата». Это рассчитано явственно на читателя-мизантропа. Но и южнорусский летописец, большой мастер реалистического описания не только феодаль-

ных войн, но и эпизодов всякого вида политической борьбы и интриги, при одном таком описании вложил в уста одной княжой дружине такую сентенцию: «Зол бо человек противу [сравнительно] бесу — и бес того не замыслит, еже зол человек замыслит»[6]. Заточник, значит, вовсе уж не такое редкое явление со своим пессимизмом относительно людей.

Между тем в изгнании Даниил лишен всего, он «нищий», и это-то и создает весь ужас его положения. Теперь он уже не думает, что то было красное словцо или гипербола, когда князь Ростислав в свое время говорил ему, Даниилу: «Лепше [лучше] ми смерть, нижели Курское княжение» (ему предложенное). Даниил и сам теперь может сказать про себя, как и про всякого «мужа»: «Лепше смерть, нежели продолжен живот [продолжать жить] в нищети». Может быть, впервые перед ним встала теперь проблема «богатых» и «убогих», с первых же шагов подхваченная церковью на заре феодализации, с ее «творимыми» (подстраиваемыми) вирами и продажами, «резоимством» (ростовщичеством), порабощением и закабалением всяческих «сирот». Призывая в руководство себе мудрость Соломонову («ни богатства, ни бедности не дай мне, Господи: если буду богат, — гордостью вознесусь, если же буду беден, — задумаю воровство или разбой, как женки распутство»), Даниил просит князя своего избавить его от нищеты («пусти тучю на землю художества моего»), потому что познал связанное с ней унижение — «богатый муж везде ведом — и на чужбине друзей имеет, а бедный и на родине ненавидим ходит. Богатый заговорит — все замолчат и после вознесут речь его до облак; а бедный заговорит — все на него закричат». По одежке протягивай ножки — «чьи ризы светлы, тех и речь честна».

Не идти же ему от его нищеты воровать: с одной стороны, «аще бых украсти умел, то только бых к тобе не скорбил [тебе не жаловался]», а с другой — «девиця бо погубляет красу свою бляднею, а мужь свое мужество татбою» (воровством). Это — достойный быть отмеченным двоящийся еще взгляд на воровство как на искусство, которое могло бы разрешить житейскую проблему Даниила, если бы он им владел, и в то же время как на акт, не совместимый с достоинством свободного человека («мужа»). На мысль, что за этим стояла,

может быть, мораль «не пойман — не вор», наводит и ответ попу Кирику новгородского епископа Нифонта (XII век): «Аже будет, рече, татьба велика, а не уложат ее отаи [не уладят дела без огласки], но силну прю составят перед князем и перед людьми [доведут дело до публичного разбирательства в княжом суде], то не достоит того ставити дьяконом; а ожели окрадется [проворуется], а то уложат отаи, то достоит»[7]. Для Даниила это не выход. И ему остается один путь — княжеской милости.

Как далеко его представление о князе от классического облика первых, еще языческих властителей империи Рюриковичей, данного в церковных записях «Повести временных лет». Это не Игорь, павший под Коростенем жертвой собственных хищнических приемов примучивания славянских племен «многими» данями и соревнования на этой почве между отдельными группами предводимого князем воинствующего союза дружин. Это и не Святослав, герой дружинного эпоса, гроза степей и «варвар», в своих широких политических планах оторвавшийся от родной почвы, образец увлекательной личной храбрости и чемпион походного искусства, поплатившийся собственным черепом («лбом», из которого была сделана чаша убившими его печенегами) за тот трепет, в котором умел держать саму Византийскую империю. В церковной интерпретации непослушный сын и беззаботный отец, Святослав перешел в историческую традицию как прототип запорожца XVI–XVII веков, неотделимым от коня и меча, верным членом дружинного товарищества: «Когда Святослав вырос и возмужал, стал он собирать много воинов храбрых, и быстрым был, словно пардус, и много воевал. В походах же не возил за собою ни возов, ни котлов, не варил мяса, но, тонко нарезав конину, или зверину, или говядину и зажарив на углях, так ел; не имел он шатра, но спал, постилая потник с седлом в головах, — такими же были и все остальные его воины, И посылал в иные земли со словами: “Хочу на вас идти”»[8].

У Заточника князь — фигура иного масштаба, иных бытовых ассоциаций, потому что и иной исторической ступени. «Когда веселишься за многими яствами, меня вспомни, хлеб сухой жующего; или когда пьешь сладкое питье, вспомни

меня, теплую воду пьющего в незаветренном месте; когда же лежишь на мягкой постели под собольими одеялами, меня вспомни, под одним платком лежащего, и от стужи оцепеневшего...» Мыслится он в масштабах одного города, отнюдь не всей «Русской земли»: «Дуб силен множеством корней, так и град наш — твоим управлением». Правда, и он «многими людми честен и славен по всем странам», но «Русская земля», мысль о которой держит на себе весь идейный строй «Слова о полку Игореве», и близко не лежала к словарному составу и запасу понятий Даниилова «Слова».

Конечно, и теперь «добру» князю принадлежит роль военного вождя, ибо «часто из-за беспорядка полки погибают... огромный зверь, а головы не имеет, так и многие полки без хорошего князя». Это — то же, что у южного летописца, объяснившего одну военную неудачу тем, что «не бяшеть [было] ту князя, а боярина не вси слушают»[9]. Но истинной пружиной княжеской политики и поведения у Заточника оказываются «думцы», советники: «князь не сам впадает в вещь, но думцы вводят», как и корабли топит не море, а ветры. А главное, предмет этой политики и стимул этого поведения — всего только добывание столов в феодальной войне между отдельными группами разросшейся Рюриковой династии: «С хорошим советчиком совещаясь, князь высокого стола добудет, а с дурным советчиком и меньшего лишен будет». Конечно, богатство такого князя представляется Заточнику неисчерпаемым («ни чашею бо моря расчерпати, ни нашим иманием [просьбами] твоего дому истощити»), когда он призывает князя не «сгибать» руки «на подание убогим», «не воздержать злата ни сребра», но «раздавать людем».

Речь шла не о той милостыне, творить которую неустанно рекомендовала церковь как средство держать в руках массу выкидываемых на большую дорогу или во власть голодной смерти «сирот и вдовиц от велмож погружаемых» (которых и без совета Заточника князь «оживлял» «милостию своею»). Когда Заточник говорит о «нашем имании» и об «убогих», это рассчитано на читателя, весьма далекого от тех «нищих», которых церковь с самого начала наметила в число своих «церковных людей» и за которых в XII веке шла еще борьба между церковью и мирянами, а там и тут их неудержи-

мо влекло в невольное состояние[10]. Речь здесь идет даже не о таких «убогих», как он, опальный, а о весьма распространенной тяге свободной молодежи к «службе» в княжеском дворе: «мнози бо оставляют отца и матерь, к нему прибегают» — и если князь «щедр», он становится «отцом» «слугам многим», у которых есть шанс «хорошему господину служа, дослужиться свободы». «Слуги многие» — это низшего ранга мелкие княжие слуги, которые, чтобы стать на ноги, могли рассчитывать только на щедрость своего князя.

Однако же источник повседневного существования этого княжего двора, его хозяйственная база — уже не столько военная добыча, не кормление в полюдье, а «княжое село» с тиуном и рядовичами. И для тех из «убогих», кто устремляется также осесть на землю и обрести хозяйственную самостоятельность в «держании» сел, Заточник предназначает свое знаменитое предостережение: «Не имей себе двора близ царева двора и не держи села близ княжого села: ибо тиун его — как огонь, на осине разожженный, а рядовичи его — что искры. Если от огня и устережешься, то от искр не сможешь устеречься и одежду прожжешь».

Сфера щедрот и милостей княжих — его стольный дворец с теремами, гридницами, сенями и казной, складом золота и серебра и всякого узорочья, всего того, что добывается службой княжих «мужей», преимущественно как военная добыча, откуда (в сознании Заточника) и неписаное, так сказать моральное, право на получение движимого из княжой казны: «воины золото добудут, а золотом воинов не добыть». Эти слова — не выдумка заинтересованных современников Заточника; они имеют почтенную давность, так как сказаны были в незапамятные времена еще царю Езекии послами вавилонскими. В этой сфере князь может быть «щедр» — и тогда это «река текущая без берегов через дубравы, поит не только людей, но и зверей»; но он может оказаться и «скуп» — и тогда это «река в берегах, а берега каменные: нельзя ни самому напиться, ни коня напоить».

Как видим, совсем не то — сфера княжого землевладения и земледельческого хозяйства. По самой своей природе, независимо уже от личных свойств князя, «щедр» он или «скуп», оно агрессивно, грозит искалечить или забить вокруг

себя все, что с ним не связано, и претендует на самостоятельное существование. Очевидно, распространение этих княжеских осиных гнезд и сила роста их, отмеченные в приведенном предостережении, — это злоба дня в жизни феодального общества XII века. Заточник в краткой образной форме передал здесь не экономическую, а именно бытовую и несомненно хорошо известную его читателю сторону процесса «окняжения земли». Скромная фигура княжого «рядовича», отмеченного «Русской Правдой» XI века в штрафной шкале княжого домена на последнем месте и оцененного в пять гривен, подобно холопу и смерду, выдвигалась у Заточника в повседневных мелочах жизни свободного «мужа» на первый план как злейший разносчик бесправия и насильничества, питаемого феодальными привилегиями. Армии подрядившихся с воли на княжую землю работных людей под командой княжого тиуна — сельского приказчика, как тучи, заволакивали горизонты мелкого «свободного» землевладения и землепользования[11].

«Правда Ярославичей»[12], взявшая под защиту жизнь рядовича, отметила его только на княжой земле. Но позднейшая приписка в так называемой «Пространной Правде» XII века к ст. 13 о княжом рядовиче («такоже и за бояреск») свидетельствует о вызревании и боярской привилегированной вотчины и довольно точно регистрирует момент, когда можно говорить уже о боярском землевладении как массовом явлении общерусского масштаба с полным социально-политическим весом[13]. Наблюдение А. Е. Преснякова, отметившего в «Пространной Правде» «выдвижение всего боярского» и по ряду других ее статей, не позволяет оставить без внимания того обстоятельства, что и старейшая редакция «Слова» Заточника только мимоходом упоминает о «боярине» как просто спутнике щедрого и скупого князя: «Боярин щедрый — как колодезь с пресной водой при дороге: многих напаивает; а боярин скупой — как колодезь соленый». Она не принимает еще в расчет боярского феодального двора как возможного прибежища для своего героя. Не то что позднейшая, так называемая редакция XIII века, — «Посла-

ние» Заточника, обращенное к князю Ярославу Всеволодовичу (умер в 1246 году).

Нечто подобное тому, что произошло с текстом «Правды Русской», повторилось и с сравнением «Слова» XII века: «Паволока, расшитая разноцветными шелками, красоту свою показывает; так и ты, княже, множеством своей челяди честен и славен во всех странах являешься». В «Послании» XIII века имеем здесь механическую (как и в «Правде») вставку: «...тако и ты, княже наш, умными бояры [уже не просто "людьми"] предо многими людми честен еси и по многим странам славен явися». Или, например, не совсем ясное место в ст. 65 «Пространной Правды» XII века о наказании холопа, ударившего свободного мужа, не находит, себе никакого объяснения в афоризмах «Слова» Заточника. А в позднейшем «Послании» его появляется изречение, тоже механически вставленное в древнейший текст с помощью слова «рече» (сказал, да и неизвестно, кто сказал), — изречение, словарно родственное ст. 65 «Пространной Правды» и делающее понятным ее смысл. В соответствующей статье «Краткой Правды» (Ярославовой) XI века (ст. 17) про такого холопа сказано, что «где его налезуть [найдет] удареный той муж, да бьють его»; в ст. 65 «Пространной Правды», что «Ярослав был [было] уставил убити и [его], но сынове его по отци уставиша на куны [ввели денежное возмещение], любо бити и [его] розвязавше, любо ли взяти гривна кун за сором».

Долгое время гадали исследователи, не соглашавшиеся читать в ст. 17 «убьют» вместо «бьют», как предлагали иные, какая разница между этими двумя операциями («бьют» в ст. 17 и «бити» в ст. 65), ибо ст. 65 ясно гласила, что операции эти различны, что одна заменила другую. И долгое время полагали, что «розвязавше» — это или «раздев до нага» или «освободив от оков» (арестованного), пока В. И. Сергеевич не обратился к тексту «Послания» Заточника, где упомянутое вставное изречение гласит: «...рече: дай мудрому вину, и он премудрее явится; а безумнаго, аще и кнутьем бьешь, развязав на санех, не отъимеши безумия его»[14]. Что В. И. Сергеевич правильно указал благодаря этому сопоставлению разницу между простым самоуправным избиванием («бьют») холопа в ст. 17 «Краткой Правды» и квалифицированным

наказанием в ст. 65 «Пространной Правды» («бити», привязавши к саням врастяжку), подтвердила находка, сделанная в литовско-русских текстах и опубликованная Н. А. Максимейко уже в наше время: «...а то знаки на руках и на ногах, коли ее [подсудимую] кат [палач] на драбине [лестнице] розвезавши тягнул»[15].

Подобные мелкие аналогии сами по себе были бы ничтожны, если бы не то, что боярский двор в «Послании» XIII века в отличие от «Слова» Заточника XII века введен в текст как существенное звено в биографических злоключениях потерпевшего героя. Именно туда спланировал Даниил на первых порах после жизненного своего крушения: «се бо был есми в велицей мнозе нужи и печали и под работным ермом [ярмом] пострадах, все то искусих, яко зло есть». Работное ярмо — это холопское состояние в самом широком и юридически расплывчатом смысле. Это вовсе еще не принадлежность к корпусу наследственных и потомственных рабов.

Настаивать здесь на том, что сам автор этой редакции «Послания» — холоп, ссылаясь на мольбу его к князю: «Не отрини раба скорбящаго... яко аз раб твой и сын рабы твоея», — затруднительно уже по одному тому, что здесь же можно найти и другую мольбу в том же первом лице: «Не остави мене, яко отец мой и мати моя остависта мя». Принимая оба эти текста за конкретное автобиографическое указание, мы вынуждены были бы принять тогда и следующую парадоксальную житейскую ситуацию: потомственный княжеский «раб», сын четы княжеских рабов, сбежавшей, когда он был ребенком, и бросившей его на произвол судьбы, искусственно, таким образом, осиротив, находит приют далее в боярском дворе, из которого просится обратно к князю на любых условиях, а тот его не хочет. При таком понимании пошла бы насмарку вся борьба за разыскание беглого холопа, ради которой усиленно работала юридическая мысль феодальных господ, как то видно по «Правде Русской» (не говоря уже о том, что и само «Послание» в иных местах называет Даниила «мужем»): перебежка, перекупка и переманивание холопа — одна из главных опасностей, подтачивавших самые устои феодального общества[16]. Что здесь существенно, так это то, что «Послание» сравнительно со «Словом» рас-

ширяет свой читательский круг, усложняя положение своего героя (а не автора), подводя под него трясину подневольного труда, но и не лишая его «мужества».

Теоретически и в боярском дворе, «добру господину служа», можно дослужиться до «свободы», а «злу господину служа», можно дослужиться и до «большие работы». Однако «Послание» XIII века не останавливается на разработке этих теоретически мыслимых возможностей, а имеет в виду, что «смысленый» его герой сумеет сделать успешную карьеру в замкнутом круге холопьей службы в боярском дворе без выхода на волю. Но его тогда засосет этот быт, из которого ему субъективно станет уже не под силу выйти на волю. Природа именно «мужа» и сказывается здесь в том, что «лучше бы ми нога своя видети в лыченицы [в лапте] в дому твоем [княже], нежели в черлене [красного сафьяна] сапозе в боярстем дворе; лучше бы ми в дерюзе служити тебе, нежели в багрянице [пурпурной одежде] в боярстем дворе»; «лучше бы ми вода пити в дому твоем, нежели мед пити в боярстем дворе, лучше бы ми воробей испечен приимати от руки твоея, нежели баранье плечо от государей [то есть господ] злых».

Ничто не может в глазах бывшего свободного «мужа» компенсировать утраты личной свободы: «Хоть котлу проденешь в уши золотые цепи, а как на дне избегнуть копоти и гари? Так же и холопу, хоть он и без меры горделив и буен, укоренья не избегнуть именем своим холопьим». В позднейшей переделке этой редакции «Послания» добавлена антитеза: «...что бых в твоем дворе затыкою торчал, нежели бы у боярина домом владел [то есть правил], с ключом ходити». Это тот самый «боярский тиун дворской» «Пространной Русской Правды» (ст. 66), на которого за отсутствием «свободных» свидетелей можно «возложить послушество» лишь «по нужи», то есть в случае крайней нужды; не приходится сомневаться, что во главе боярских рядовичей он, «горделивый» и не знавший удержу в расправе, играл ту же роль в наступательной политике боярской сеньории, что и княжой тиун в княжих «селах». Это его жизнь оказалась в ст. 1 «Пространной Правды» оценена в 40 гривен наряду со свободным «купцом», княжим «гридем» и «мечником». И все же

служба в боярской сеньории для Заточника, так сказать, второго поколения — тоже не выход.

Да и сам он проделал некоторую эволюцию и приобрел теперь (XIII век) более четкие социальные очертания: он «дворянин». Прежде того же Заточника легко представить себе переходящим из дружины Игоревой в дружину какого-нибудь Свенельда: ведь именно жалобы на то, что «отроки Свенелжи изоделися суть оружием и порты, а мы нази», подвигли, по преданию, Игоря на ограбление древлян. Личные качества дружинного вождя и его успехи в предприятиях, связанных с риском, определяли и тягу к нему дружинных элементов. Наследственное боярство, явившееся в процессе феодализации на смену Свенельдам, тяжелело, прирастало к земле, переставало быть гибкой опорой князя, с которым когда-то было связано лично.

К концу XII века налицо уже четкое деление прежнего дружинного товарищества на «бояр думающих» и «мужей храборствующих»[17] — эволюция, дававшая себя знать в таких эпизодах, как описанный летописцем случай с князем, задумавшим нападение на другого без совета с боярством: «И рекоша ему дружина его, о себе [то есть без нас] еси, княже, замыслил, а не едем по тебе», а тот, «возрев на децки» (служилую молодежь своего двора), сказал: «А се будут мои бояре»[18]. Калибр и природу «бояр думающих» и «мужей храборствующих» можно представить себе для самого начала XIII века по записи об основании одного монастыря в Рязанском княжестве: села и земли для содержания его были пожалованы несколькими «боярами», земельная же площадь для постройки монастырской церкви и зданий была приобретена на стороне вскладчину «мужами», собравшими между собой в среднем по две гривны с человека (две гривны — стоимость одной крестьянской лошади)[19]. Как и наш Заточник, несомненно, эти «мужи» не все были безземельными и, может быть, «держали села», но швыряться ими не могли. В массе у них село было скорее предметом социального вожделения, чем заурядного обладания.

Заточник XIII века и выступает с заявкой князю не только личного права на «милость», но уже и группового на «честь»: «Княже мой, господине! Всякому дворянину име-

ти честь и милость у князя». Но то обстоятельство, что еще не сложилось у этого дворянина стандарта, выдвигается тут же как преимущество: «Никто же может, не оперив стрелы, прямо стрелити, ни леностию чести добыти. Зла бегаючи, добра не постигнути... горести дымные не терпев, тепла не видати. Злато бо искушается огнем, а человек напастми... человек, беды подъемля, смыслен и умен обретается. Аще кто не бывал во многих бедах... несть в нем вежества» (то есть знания жизни). А отсюда и для самого Заточника открывалась далеко идущая историческая перспектива. Беда постигла «храборствующего мужа» (в этой редакции) в профессиональной сфере: ему изменила как раз храбрость. Но «если я на рати не весьма храбр, так в умных словах крепок; потому собирай храбрых и соединяй умных». Этого мало. Это закон природы: «Умен муж не велми бывает на рати храбр, но крепок в замыслех». Отдельно и надо «собирати мудрые». И это не выдумка поскользнувшегося дворянина, что «луче един смыслен [один разумный], паче десяти владеющих грады властелин без ума»; ибо это было подтверждено и библейским авторитетом: Соломон говорил дословно то же («Лучше один разумный, чем десять владеющих без ума, ибо мудрых мысль добра»); вторил ему и Даниил-пророк («Мудрых полки крепки и грады тверды, храбрых же полки сильны, но глупы — не их бывает победа»).

Нож острый оттачивался здесь против боярства задолго до того, как повиснуть над ним в рамках уже единого национального государства. В последующей литературной своей истории «Послание» Заточника в два штриха довело свою противобоярскую агитацию до логического конца: 1) «У боярина служити, как по бесе клобук мыкати [таскать]; то же [попробуй-ка] у боярина что добыти!» и 2) «Конь тучен, яко враг, сапает на господина своего; тако боярин, богат и силен, смыслит [умышляет] на князя зло». Воистину перевернуться в гробу должен был бы покойный Ян Вышатич (умер в 1106 году), увидев пущенное им (через летописца) деление дружины на «смысленых» и «несмысленых» поставленным на голову[20]. В свое время Ян ворчал по поводу первых попыток князей (Всеволода Ярославича, конец XI века) «любити смысл уных» (новых) дружинников и пренебрегать «пер-

выми», то есть прежними, стариками, и под «смыслеными» разумел как раз стариков. Теперь у Заточника в «смысленых» оказались дворяне, ставившие прицел на управление «градами» на смену «властелинам без ума», боярам — наместникам князя.

Это далеко еще не Ивашка Пересветов, дворянский памфлетист времен опричнины XVI века. Но отмеченные только что два штриха, положенные в процессе переписок старейшего текста, легли на этот текст так, как будто органически выросли из первоначального противобоярского зерна, заложенного еще в «Послании» XIII века. Приблизительно в это же время и северо-восточный летописец в тон с Заточником вписал в некролог Всеволода Большое Гнездо похвальные слова о том, что этот князь (отец адресата «Послания») «судил суд истинен и нелицемерен, не обинуяся лица силных своих бояр, обидящих менших и работящих сироты и насилье творящих»[21]. Агитация против службы в боярском дворе, особенно после катастрофического насильственного конца, постигшего Андрея Боголюбского (1175 год), могла находить опору в самых недрах княжеского двора. Заточник не впал здесь в анахронизм и, как и в иных случаях, не стоит одиноко.

Направляя острие своей агитации против боярской службы, «Послание» Заточника останавливается и еще на двух вариантах устройства судьбы своего героя без помощи и милости князя. И тоже далеко не в эпическом роде.

Один вариант — уйти в монастырь и там найти себе пожизненное прибежище. «Или скажешь, княже: в чернецы постричься?». — «Лучше бы мне жизнь свою кончить, чем в монашеском образе Богу солгать... Нельзя Богу солгати, ни вышним играти». Пишет это мирянин, тот же самый «смысленый»: представить себе хоть на минуту, что он чернец, — как увидеть «черта на бабе ездяща», «мёртвого на свинье», «от дуба смоквы», «от липы изюма»; это просто чепуха, никто не поверит. Да он и не выдержит монашеского обета, хотя стоит целиком на церковной платформе и слишком уважает церковь, чтобы играть святыней. Ему просто не дано совершить подвига в стиле, например, Феодосия Печер-

ского, проходившего свой «отроческий» стаж в окраинном непривлекательном Курске у местного «властелина» при его церкви. Не осудил бы Заточник и ни одного из попавших на страницы «Печерского патерика» иноков-бедняков, включая даже, вероятно, и безымянного «портного швеца», над которым Феодосий проделал суровый опыт «послушания», прежде чем тот после ряда уходов на волю и возвращений осел-таки прочно в монастыре[22]. Но он, Заточник, не создан для подобных подвигов, он просто лояльный христианин. Не то, что другие многие, против которых, собственно, и направлен резкий выпад в следующих строках «Послания» XIII века: они «отшедше мира сего во иноческая, и паки возвращаются на мирское житие, аки пес на своя блевотины, и на мирское гонение» (скитание); они «обидят [обходят] села и домы славных мира сего, яко пси ласкосердии», то есть обращаются в странствующих приживальщиков богатых домов. А в результате — безобразное, непристойное бытовое явление: «Иде же брацы и пирове, ту [там, тут как тут] черньцы и черницы и беззаконие: ангельский имея на себе образ, а блядной нрав, святительский имея на себе сан, а обычаем похабен».

Нет нужды видеть здесь какую-либо цитату, как то часто бывает у Заточника. В выпаде этом нет ничего и противоцерковного или противомонастырского. Это именно то, что являлось предметом забот, осуждения и беспокойства у самих древнерусских церковников, начиная с митрополита Иоанна (XI век). За чернецами и черницами «Послания» Заточника стояла весьма многочисленная и грозная бродячая Русь, отмечаемая памятниками XII–XIII веков как широкое бытовое явление. Странствующий чернец стал необходимой принадлежностью быта господствующего класса — это было существенным достижением христианской церкви, может быть, не меньшим, чем констатированное митрополитом Иоанном в конце XI века внедрение в быт того же класса церковного брака, «благословения и венчания»[23].

Венчальный брак — это последний вариант избавления от бед для нашего героя: «Неужели скажешь мне: “Женись у богатого тестя, чести ради великой; у него пей и ешь”?»

Отвергая и этот вариант, «Послание» XIII века исходит, по существу, из церковно-политической схемы: «Женам глава мужи, а мужем князь, а князем Бог», не связывая ее, однако, ни с каким церковным авторитетом и упоминая о ней даже вне прямой связи с темой о брачном варианте. Наоборот, «Слово» XII века еще не выдвигает этой церковно-политической схемы и предпочитает связать свою тему непосредственно со словами апостола Павла: «Крест есть глава церкви, а муж жене своей», значительно тщательнее и шире трактуя эту тему.

«Послание» явственно сокращает пространный и темпераментный текст «Слова» и, хоть и не целиком, отказывается от фигуры «злой жены», однако же активно фиксирует внимание на «злообразной жене» и на неравном браке по расчету: «Блуд во блудях, кто жену злую заимеет, приданого ради или ради тестя богатого. Лучше мне корова в доме моем, нежели жена злообразная»[24]. Ясно, что именно неравная имущественная база брака должна будет опрокинуть его идеальную схему: «Ни птица в птицах сыч, ни в зверех зверь еж, ни рыба в рыбах рак, ни скот в скотех коза, ни холоп в холопех, кто у холопа работает, ни муж в мужех, кто жены слушает, ни жена в женах, которая от мужа блядетъ...» Муж окажется в этой ситуации стороной не только подчиненной, но и накрепко прикрепленной к отвратительному существу, на описание которого «Послание», не в пример «Слову», и устремляет свою литературную энергию: «Видел злато на жене злообразной и сказал ей: злату сему тяжело»; «злообразная жена болячки хуже, и сюда болит, и туда свербит»; обычно в таком браке она старше самого героя: «Еще видел жену старую, злообразную, кривозракую, черту подобную, ртастую, челюстастую, злоязычную и к зерцалу приникшую, и сказал: "Не в зерцало зри, пора в гроб смотреть. Не достойно злообразной на уродства свои в зеркала смотреть, себя позорить, лишь большой тоски, печали добиваться"».

Конечно, такая «злообразная» жена неизбежно и «злая», но то обстоятельство, что «зла жена» «до смерти сушит» и что «со злою женою быти» хуже, чем «железо варити», находит себе объяснение именно в приведенном ярко намалеван-

ном образе отвратного чудища, а не во внутренних свойствах «жены».

Такая узкая трактовка предмета в «Послании» — несомненно результат тенденциозной переделки первоначального текста «Слова», где «злообразна жена», мелькнув в начале тирады в охорашивающейся («мажущися») позе перед зеркалом, далее начисто уступает место «злой» жене, а брак, по началу неравный, незаметно превращается в арену борьбы двух сторон, независимо от имущественной его базы, и сама жена — в красавицу-чаровницу; почему и соответствующая «мирская притча» в тексте «Слова» звучит резче и с иным смыслом: «ни муж в мужах, если над ним жена властвует». Отпадают внешние черты и выступает психологический момент: «бурый вол», например, оказывается предпочтительнее в доме, чем «зла жена», потому что «вол бо не молвит, ни зла мыслит, а зла жена бьема [когда ее бьешь] бесется, а кротима [когда хочешь взять ее кротостью] высится» (берет еще большую власть) — и это независимо от того, «в богатестве» ли происходит дело (тогда она еще большую «гордость приемлет») или «в убожестве» (тогда она «иных осужает»). При этом «злая» не значит просто «злобная». Злая — это источник всякого зла, дурная. Это — «мирский мятеж, ослепление уму, начальница [источник, заводчица] всякой злобе, в церкви бесовская мытница [даже в церкви собирает дань в пользу беса, как мытник при перевозке товара через феодальную заставу — "мыт"]... засада [ловушка] спасению».

Церковный, венчальный брак для такой жены не узда и не управа, тем более если и сам муж пасует перед ее чарами: «Если какой муж смотрит на красоту жены своей и на ее ласковые и льстивые слова, а дел ее не проверяет, то дай Бог ему лихорадкой болеть, и да будет он проклят». Здесь «трясца» (лихорадка) прописывается читателю в придачу к «злой» жене за слабость характера; в «Послании» ту же «трясцу» автор сам готов призвать на себя взамен «злой» жены, лишь бы избежать участи приживальщика в доме богатого тестя при жене, которая «до смерти сушит», тогда как «трясца», «потрясчи, пустит» (потрясет, отпустит). На оси одного и того же поэтического образа (трясца) в двух редакциях у Заточника сцена поворачивается в каждой по-своему,

и в «Слове» на ней стоит полная противоположность «злообразной» своей преемницы, «злая» красавица-притворщица со словами: «Господине мой и свет очей моих! Я на тебя и взглянуть не могу: когда говоришь со мной, тогда смотрю на тебя, и обмираю, и слабеют все члены тела моего, и падаю на землю». А тот верит этой «льсти»!

Если такая «злая» жена — знакомая читателю Заточника бытовая фигура, то «жена» вообще — это еще непочатый в XII веке предмет церковной и мужней обработки. «Слово» Заточника обращается к обоим участникам брака. Сначала к жене: «Послушайте, жены, слова апостола Павла: крест — глава церкви, а муж — жене своей. Жены, стойте же в церкви и молитесь Богу и Святой Богородице, а чему хотите учиться, то учитесь дома у своих мужей». Впрочем, церковь, само церковное здание, куда зовут женщину для обуздания молитвой, — оружие обоюдоострое. Недаром такое странное разделение: молиться Богу в церкви, а учиться уму-разуму дома, у мужей. Должно быть, скопление женщин в помещении церкви представлялось своего рода школой злословия, женского взаимного обучения, направленного, в свою очередь, против злых мужей, о которых христианская, да к тому же (кстати сказать) мужская, литература не могла сохранить ничего аналогичного тому, что понаписано было о злых женах.

Церковь, по Заточнику, оказывалась по меньшей мере бессильна бороться за «добрую» жену, и задача эта переходила к самому «мужу»: «А вы, мужья, в законе храните жен своих, ибо нелегко найти хорошую жену». «Добра жена» — в готовом виде — это редкая находка: чаще, чтобы жена стала «доброй», мужу предстоит «по закону водить» ее, и в случае успеха «добра жена» явится «венцом мужу своему и беспечалием».

Однако же упор всего изложения «Слова» в этом пункте приходится на такую жену, которая «зла» насквозь и не поддается никакому «одабриванию» или исправлению. Это — еще одна гримаса жизни, на которой автор фиксирует внимание все того же своего читателя-мизантропа: «Лучше камень бить, нежели злую жену учить; железо переплавишь, а злой жены не научишь». Эта разновидность женщины подобна

стихийному бедствию, несущему с собой не только «лютую печаль», но и «истощение дому»: «Червь дерево точит, а злая жена дом своего мужа истощает». Нет такой силы в мире, которая была бы на нее управой: «Ибо злая жена ни ученья не слушает, ни священника не чтит, ни Бога не боится, ни людей не стыдится, но всех укоряет и всех осуждает». И нет на земле такой «злобы», которая была бы «лютей женской злобы». «Что злее льва среди четвероногих и что лютее змеи среди ползающих по земле?» А «всех тех злее злая жена».

Не приходится отрицать, что сказано это очень сильно. Но это и не сильнее, чем приведенные нами выше слова летописца о бесе и «злом человеке» «мужеска» пола. Это не женоненавистничество: речь здесь идет только о злой жене при признании возможности существования и «доброй». Это все та же мизантропия. «Вставка» о женах (как принято называть всю эту тираду в литературе) по настроению органически входит в состав «Слова». Она нащупывает в жизни своего читателя еще одну бедственную житейскую ситуацию и не жалеет средств, чтобы заострить ее до предела в рассказе о человеке, который по смерти своей жены «начал продавать детей. И люди сказали ему: "Зачем детей продаешь?" Он же ответил: "Если родились они в мать, то, как подрастут, меня самого продадут"». В двух строках — подлинная трагедия.

Но не пропустил ли просто этот человек момент для развода? «Церковный устав» Ярослава предусматривал случай, когда «жена у мужа крадеть, а [он] обличить ю [ее]» или она «клеть покрадеть» или даже у свекра крадет, но не разрешал развода по этим поводам, ограничиваясь штрафом с жены в три гривны в пользу митрополита и предоставляя мужу «казнить», то есть наказать ее домашними средствами. Здесь «злая» жена становится уже на путь «истощения дома» мужа своего, но пока по мелочам. Но вот, «аще подумает жена на своего мужа зелием [сама] или иными людьми [замыслит отравить его через третьих лиц], а она иметь ведати, что мужа ея хотят убити или уморити, а мужу своему не скажет, а напоследок объявится», то «сею виною» (по этой причине) «Устав» разрешал развод («разлучити мужа с женою»)[25]. В примере у Заточника нечто большее, чем домашняя клетная татьба, но еще и не преступное умышление на жизнь

мужа, и под развод эту безвременно скончавшую свои дни жену герою нашему было не подвести. Этот конкретный пример, вероятно, должен иллюстрировать еще одну общую «злым женам» черту: «Лучше в дырявой ладье плыть, нежели злой жене тайны поведать: дырявая ладья одежду замочит, а злая жена всю жизнь мужа своего погубит».

Возможно, что в эпизоде с продажей детей — «продать» означало (применительно к «злой» жене) «предательство» с ее стороны. Здесь Заточник заговорил на языке мужа, пришедшего в ужас от мысли, какая власть над ним может при случае оказаться в руках «злой» жены и он попросту окажется с сомкнутым ртом под невидимым хлыстом супруги.

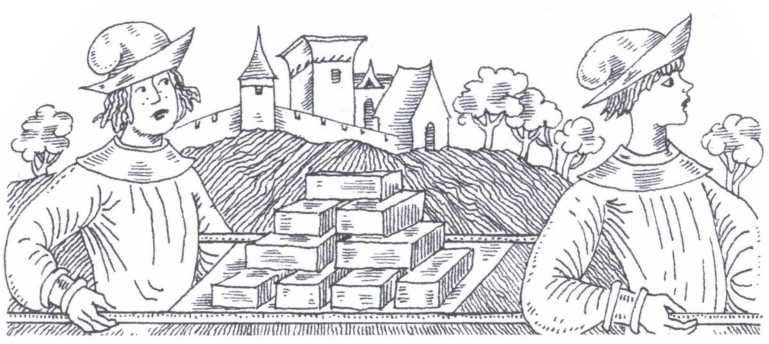
Этот панический пункт «Слова» XII века начисто исчез в «Послании» XIII века. В дальнейшем будет показано, как это могло произойти и откуда в «Слове» могла явиться описанная озлобленная чисто мужская мысль в тираде о «злых» женах. Мы увидим, что такая трактовка женской темы не сваливалась, как снег, на голову читателя XII–XIII веков с чуждых ему высот церковного аскетизма — она находила у него живое восприятие благодаря почве, подготовленной бытовыми условиями. Что было в ней текстуально «заимствовано», что «оригинально» — не имеет никакого отношения к вопросу о том, была ли она жизненна для XII–XIII веков.

По собственному признанию Заточника, он «ни за море не ездил, ни у философов не учился, но был как пчела — припадая к разным цветам и собирая мед в соты; так и я по многим книгам собирал сладость слов и смысл их и собрал, как в мех во́ды морские». Он как бы и не автор, а так себе, просто коллекционер-любитель. Но собирал он эту «словесную сладость», чтобы с ее помощью крепко задуматься над личной судьбой героя своего времени. Сам «смысленый», он в своем памфлете рассчитывал не тем, так другим захватить своего читателя и приобщить его к лику «смысленых».

Так, если пристально всмотреться, и получилось у него на небольшом полотне нечто вроде панорамы общественной жизни и быта эпохи. Можно ее расширить, дополнить, углубить и уточнить с помощью иных источников. Но другой такой панорамы современная древнерусская литература нам

не сохранила. Панорама эта полна советов и предостережений, адресованных тому читателю, который явился, слагался и множился в условиях, в которых развивалась жизнь русского общества, как она описана в последующих очерках. Было бы неправильно в дальнейшем упустить из вида этот культурно-исторический тип лишь потому, что он поддается только косвенной реконструкции, и потому, что он не целиком принимал в свое время окружающую его жизнь и иной раз от того впадал в мизантропию.

Глава вторая
Феодальная «челядь»



Бывает, что мимоходом брошенные в источнике мысль, образ, аналогия скажут больше, чем обстоятельное повествование, и неожиданно для самого автора осветят то, чего он вовсе и не имел в виду.

Вот, например, «Слово о полку Игореве», призывая князя Всеволода Суздальского помочь своим южным братьям и желая оценить громадное значение такого вмешательства Всеволода, поэтически выразило свою мысль словами: «Еже бы ты был [здесь на юге], то была бы чага [раба] по ногате, а кощей [раб] по резане». Это, вероятно, и не придумано самим автором, а просто поговорка, вроде позднейшей: «Дешевле пареной репы». Сам он не гонялся за коммерческой точностью, хотя это и значило, что средняя цена раба («урок» «Правды Русской» XII века) в пять гривен упала бы в 250 раз, а средняя цена рабы в шесть гривен упала бы в 120 раз (гривна равна 20 ногатам, то есть 50 резанам)[26]. Ногата — это цена поросенка или барана, а резана — это стоимость постного второго блюда, даже и не целого обеда[27]. Это — просто дешевка. А дешевка эта была бы результатом колоссального выброса на рынок плененных Всеволодовыми полками половцев. Значит, аудитория, к которой обращался автор

в ценах живого товара, походя и легко могла схватить масштаб силы «великого» Всеволода.

Это значит, что перед нами тут привычная категория рабовладельческого мышления, замешавшаяся в поэтический образ. А образ этот явственно имел в виду не продавцов, на которых нагнал бы панику, а покупателей, к которым обращено все «Слово»: «Здравы будьте, князья и дружина, выступая за христиан против полков поганых! Князьям слава и дружине!» Певец обращался не к работорговцам, а к землевладельцам, не к перекупщикам, а к потребителям, которых памятники XII — начала XIII века изображают нам в лихорадочных поисках рабочей силы.

Выше показано, как один из таких возможных покупателей волей неверной судьбы был сам низвергнут в «работное» состояние и лично глотнул полынной горечи в мире трудящихся, «искусил» «зло» подневольного труда. Язык у Даниила, как и в «Слове о полку», отразил еще одну привычную категорию мышления древности. «Работа» (производительный труд) противополагается у него «свободе» (дослужиться «свободы» или «большие работы»). Да и самое слово «работа» в основе своей имеет «раба»: «работа» означает и «рабство»; «работное ярмо» — это и рабское и трудовое иго, «работать» (трудиться) и «работать» (порабощать) — одного корня. Работа — это страдание: «страда», «страдать» — то же, что труд, работать.

Все ли категории труда влекли за собой формально-юридически рабское состояние, об этом еще будет речь дальше. Но какие бы оговорки и ограничения ни вводило феодальное право, это ничего не меняло в бытовом плане, и личный труд в сознании «свободного» мужа неизменно котировался как признак подчинения и неволи[28]. Соответственно и «свободный» муж как-то не мыслился без раба, раб — это непременная принадлежность *быта* «свободных»[29]. А те, кто рабов не имел, стремились ими обзавестись всеми правдами или неправдами.

Эта пара, свободный и челядин, фигурирует как в дохристианских договорах Руси с греками (912 и 945 годы), так и в «Древнейшей Русской Правде» («Правде Ярослава», то

есть в ст. 1–18 «Краткой Правды»), относимой летописцем к XI веку. И там и тут имеем еще дохристианскую схему правовых норм и бытовых положений. Только в договорах место действия специфическое — иностранная (византийская) территория, а «Древнейшая Правда» же имеет в виду территорию отечественную, русскую. Убийство, увечье и оскорбление действием, кража — вот тематика быта свободных мужей в этих памятниках. Ей неизменно сопутствует тема либо бегства, либо увода, либо продажи чужого челядина. Договоры рисуют его бегущим («ускочит») даже из Руси в Византию, а не только тогда, когда он привезен свободными мужами русскими в Константинополь и скрывается из предместья Св. Мамы, где обычно останавливалась торгующая русь[30]. Русский (в частности, вероятно, киевский) рабский рынок X века, видимо, сильно страдал от утечки рабов по названным трем каналам за границу в пределы недосягаемости. Тем более, очевидно, распространено было это бытовое явление в масштабах местных.

«Древнейшая Правда», редактировавшая, как думают, какой-то киевский текст применительно к новгородской территории (1016 год), рассматривала не громоздкую транспортировку рабов за тридевять земель (в Византию), а случай, когда челядин «скрыется либо у варяга, либо у колбяга», где он обычно оказывался в условиях экстерриториальности (на особом дворе, где стояли в Новгороде эти иноземцы). Ст. 11 «Правды» ограничивает эту экстерриториальность и, предлагая спокойно выждать два дня, чтобы дать время укрывателю по собственной инициативе «вывести» скрывшегося и передать его общественной власти для возвращения владельцу, разрешает потерпевшему на третий день самому «изымати» своего челядина и штрафует укрывателя тремя гривнами «за обиду»: трехдневный срок здесь удостоверял злостность содержания челядина в укрытии под защитой привилегии укрывателя.

Но вот челядин пропал без вести, и много времени спустя господин (который в самой общей форме называется здесь просто «кто») встречает («познает») его и хочет его тут же схватить («пояти»). Ст. 16 «Древнейшей Правды» исходит из мысли, что, раз челядин не ушел за границу, его новый

господин, возможно, владеет им добросовестно, и потому предписывает посредством «свода» челядина от покупателя к покупателю доискиваться того, кто первый завладел челядином недобросовестно и перепродал его первому покупателю. Любопытная бытовая подробность всей этой процедуры заключается в том, что «свод» останавливается на третьем покупателе (считая с конца) и коренной господин раба дальше избавляется от этих обременительных хождений. Он говорит «третьему»: «Вдай ты мне свой челядин, а ты своего скота [денег] ищи при видоце» (свидетеле своей покупки), подразумевается — на четвертом и т. д. покупателе.

В «Пространной Правде» XII–XIII веков эта ситуация разработана конкретнее (ст. 38): господин берет у «третьего» покупателя в залог его челядина, а этот «третий» получает найденного-украденного («лице»), с которым и продолжает хождение «до конечного свода» (то есть до обнаружения укравшего): «потому что он не скот, нельзя ему говорить: "Не знаю, у кого я куплен", но идти по показаниям челядина до конца»; «когда будет выявлен истинный вор», то есть дойдя до укравшего, «третий» покупатель возвращает украденного челядина его коренному господину в обмен на оставленного в залог своего челядина. При этом «конечный тать» оплачивает все издержки («протор») по этой процедуре (и, кроме того, 12 гривен уголовного штрафа князю).

Таким образом, перед нами здесь картина работорговли с довольно быстрым оборотом и пример строгой внимательности к индивидуальным интересам владельца: все потерпевшие и вовлеченные в эту сомнительную сделку цепко держатся за «своих» челядинов, которые считаются не взаимозаместимыми предметами сделок перепродажи, а скорее предметами целевых покупок для личной эксплуатации. Подразумевается при этом, что каждый купивший краденого челядина обычно имеет и других рабов.

Что здесь идет речь о рабе, осевшем в конце концов во дворе или хозяйстве господина, видно из того, что «Древнейшая Правда» тут же (ст. 17) рисует нам сценку из жизни этого раба именно в господском дворе: «Если холоп ударит свободного человека и убежит в господский дом, а господин его не будет выдавать, то холопа господину взять (пояти),

и пусть уплатит господин за него 12 гривен, а после того, где тот ударенный человек встретит его, пусть убьет его».

Этот холоп, конечно, не мимолетная, проходящая фигура, какой был челядин у профессионального работорговца. Этот холоп прочно вошел (и прочно себя там чувствует) в состав «челяди», «дома» своего свободного господина и привык к тому, что в стенах господского двора он недосягаем и фактически безответствен, если господин станет на его защиту. Если такой холоп и старина, то старина, которая и не думает отмирать на наших глазах. «Пространная Правда» (ст. 65) приписывает Ярославичам (хотя в их «Правде» нет тому следа) запрещение расправы с чужим холопом, ударившим свободного, и введение альтернативы — либо телесного наказания его, либо уплаты одной гривны «за сором», с очевидной целью охранить интерес холоповладельца. Но та же «Пространная Правда» в ст. 89, вводя охрану жизни холопа в виде назначения за его убийство «урока» в пользу господина и «продажи» князю в 12 гривен, все же признает убийство холопа незаконным лишь в том случае, если холоп «без вины убиен», то есть без уважительной причины, предоставляя, очевидно, суду разбираться в этом вопросе. Самая же структура этой статьи исходит из презумпции не в пользу холопа: «А в холопе и в робе виры нетуть [т.е. убийство холопа как несвободного не оплачивается вирой]; но еже будет без вины убиен, то...» Значит, подразумевалось, что убить холопа можно и что обычно это ему и поделом; только столкновения на этой почве между интересами свободных мужей выдвигали необходимость искать выхода в оговорке о неуважительной причине как об исключении из правила.

Отсюда ясно, что сам господин волен был распорядиться жизнью своего холопа абсолютно по собственному усмотрению. Отмеченная выше другая оговорка, что челядин «не скот», не означала какое-либо изменение в общественной оценке холопа, а подчеркивала лишь то техническое удобство, что челядин обладает органом речи, что и облегчает процедуру «свода». В остальном на бытовом языке холоп — тот же «скот». «Ополонишася челядью и скотом» — одно из самых распространенных языковых сращений, стандартная

формула в летописных описаниях как внешних, так и внутренних войн XI–XIII веков. То же и у Мономаха в «Поучении»: «идохом... к Меньску, изъехахом [то есть прочесали вдоль и поперек] город и не оставихом у него ни челядина, ни скотины»[31].

Парное бытование этих слов повело к тому, что женский род слова «скотина» переходит иной раз и на челядина: «сыну, его же [кого] купи ценою [за деньги], имей себе челядиною, а кого же еси не купил ценою, того челядиною не зови»[32]. То же и в праве. Ст. 99 «Пространной Правды» об опеке над малолетними предоставляет опекуну пускать в оборот принадлежащий им «товар» и пользоваться прибылью как вознаграждением за исполнение опекунских обязанностей: но «яже от челяди плод или от скота, то то все поимати лицем», то есть весь приплод (как четвероногих, так и двуногих) в натуре принадлежит опекаемым, а «что ли будет ростерял [опекун], то то все ему платити детем тем», то есть не найденное в натуре при ликвидации опеки возмещается опекуном в денежной форме.

Этот пережиток патриархального рабства (полноту власти господина над холопом) целиком приняла и церковь («Правосудие митрополичье»: «Аще ли убиет осподарь челядина полного, несть ему душегубства [это не убийство], но вина есть ему от бога»)[33]. Отсюда, казалось бы, вытекало, что раб — это неодушевленный предмет, только обладающий даром речи; за рабом отрицаются какие бы то ни было права личности, гражданской дееспособности. Его свидетельские показания не имеют никакой силы (ст. 66 «Пространной Правды»). Он не имеет никакой собственности и не подлежит каким-либо государственным штрафам (ст. 46 «Пространной Правды»). За него отвечает господин, который, разумеется, волен восполнять издержки, связанные с этой ответственностью, за счет раба (ст. 63–64 и 116 «Пространной Правды»).

Но жизнь делала свое дело, и эта идеальная (и не специфически русская) правовая конструкция подтачивалась ею настолько, что само же право иногда вынуждено было искать компромисс с реальностью.

Холоп слишком заполонил повседневный быт господствующего класса, чтобы без него можно было обойтись

даже в запретных для него по закону житейских положениях. В вопросе о свидетельских показаниях, мы уже видели, было сделано исключение в пользу боярского тиуна. Но присказка этой, 66-й, статьи «А свидетельства на холопа не возлагают; но если не будет свободного, то по необходимости возложить на боярского тиуна, а на других холопов не возлагать» (сама по себе свидетельствующая этим запрещением о распространенности запрещаемого), — на деле оказывалась плохим барьером.

Вот, например, ряд житейских казусов. Двое свободных повздорили до того, что у потерпевшего оказалась выдранной борода, или был выбит зуб, или весь рот в крови. Или бобр украден из силка, или стерты именные знаки на бортном дереве в лесу, или уничтожена межа «бортная» в лесу и «ролейная»[34] в поле, перегорожена тыном межа «дворная», срублены дуб, служивший пограничным знаком, или бортное дерево, или выдраны из его дупла дикие пчелы с медом, украдена ладья, испорчен в лесу «перевес» (снасть охотничья), украдены дикие птицы из него или домашние птицы со двора, увезены запасенные в поле или в лесу сено или дрова, зажжено гумно или со зла («пакощами») зарезана скотина — все тяжбы по таким делам следовало вести при участии «свободных» послухов[35]. Но это требование, очевидно, часто не было выполнимо, потому что законодателю (ст. 85 «Пространной Правды») приходится допустить, что единственными свидетелями происшествия могут быть холопы, и условно принять их показания. Для этого истец при задерживании ответчика должен только произнести хитрую формулу: «Задерживаю тебя по показанию этого холопа, но задерживаю тебя я, а не холоп». Если в дальнейшем испытание железом подтвердит холопье показание, то процесс считается выигранным в пользу истца; если нет — то истец платит ответчику специальный штраф «за муку», «зане [потому что] по холопьи речи ял и» (задержал его по показанию холопа). Казусы эти — как видим, главным образом из сельской жизни, и без свидетеля-холопа, оказывается, в них не обойтись. Законодателю приходилось выкручиваться, чтобы, уступая жизненному факту, сохранить хоть какую-нибудь форму.

Холоп вездесущая фигура, и нельзя обойтись без него и в делах далеко не таких повседневных и даже на высотах церковной иерархии. В первый же год княжения Изяслава Ярославича в Киеве и Новгороде «клевета бысть на епископа [новгородского] Луку от своего холопа Дудикы; и изыде [епископ] из Новагорода, и иде Кыеву, и осуди митрополит Ефрим, и пребысть тамо 3 лета»[36]. И только когда клевета разъяснилась, Лука «прия свой стол в Новегороде и свою область; Дудице же холопу оскомины быша: урезаша ему носа и обе руце, и бежа в Немцы».

Наши памятники не знают церковных «холопов». В перечне «людей церковных» в уставах Владимира и Всеволода XII века они места себе не нашли. «Пространная Русская Правда» XII века (ст. 46) знает только холопов «черноческих» (не монастырских, а монашеских)[37]. И в данном случае с Дудикой вероятнее всего предположить, что он был холопом Луки еще до его епископства или стал монашеским холопом, когда тот занял епископскую кафедру.

Во всяком случае, «рабы» сопровождали своего господина, уходившего в монастырь, не останавливаясь перед его порогом. Вот, например, сценка из жизни такого строгого монастыря, каким был в XI–XII веках Киево-Печерский. Некий молодой человек, Пимен, болел от рождения «недугом», благодаря которому «чист бысть от всякиа скверны, и от утробы матерня и не позна греха». Сам он хотел постричься «в иноческый образ», родители же его не теряли надежды, что он будет их «наследником» (то есть будет способен продолжить род их), и противились этому. В доме создалась невыносимая атмосфера, и, когда Пимен дошел до «отчаяния» и занемог, его принесли в монастырь — чтобы там его исцелили или постригли. Но борьба продолжилась и здесь. Родители переселились в монастырь и хлопотали об исцелении; он же молился о продлении недуга и тем перебивал старания «преподобных отцов», «много потрудившихся» над его исцелением, и «ничто же пользова его» именно в силу его молитвы. Наконец дело решило чудо: однажды ночью, когда все спали, в келию, где помещался Пимен, вошли «аки [точно] скопци светлии» с свечами, евангелием, одеждой и куколем и невидимо для всех

постригли его. Звуки пения разбудили братию монастыря, но, когда иноки всей толпой пришли в келию больного, они нашли там всех спящими: «...отца же и матерь его, и рабы». Мы не знаем дальнейшей судьбы этих рабов, хотя, по-видимому, для дальнейших услуг при больном они не остались: за ним ходили, и ходили небрежно, другие[38].

Странно было бы, конечно, ждать от поучительных повествований «Патерика» о чудесах прямого признания участия холопов в жизни монастыря. Тем изумительнее указание в одном из них мимоходом на наличие в монастыре не то что рабов, но даже и «рабынь», на обязанности которых лежал помол монастырского зерна[39].

Не менее ценны еще три эпизода, на которых останавливается «Патерик»; по существу, речь идет о наборе подсобной рабочей силы для монастыря. Все три эпизода связаны с именем монаха Григория, который жил в монастыре, сохранив с воли ценную библиотеку («книгы») и привычку к собственному огороду и саду, которые и развел в своем «малом оградце». Это-то и навлекло на него несколько посещений «татей». Рассказ о трех таких налетах имел целью показать чудесное перерождение «татей» в добрых тружеников.

В первый раз их привлекли книги: они засели у кельи Григория ночью в ожидании, когда тот уйдет к заутрене, но Григорий, «ощутив» приход их, умолил Бога подать им сон на пять суток, по истечении коих при всей братии разбудил татей, накормил, потому что они так оголодали, что не могли двинуться, и отпустил их. Каким чудом прознал о том «градской властелин» (тиун киевский) — неизвестно, но, прознав, «нача мучити тати», то есть начал следствие. Григорий же «вдасть книгы властелину, тати же отпусти», то есть откупил их; тати же «покаяшася» и «вдаша себе Печерьскому монастыреви» в работу.

Во второй раз другие тати ограбили «оградец» Григория, но, «угнетаемы бремены» (тяжелым грузом), не могли сдвинуться с места в течение двух суток. Опять Григорий «умилился о них» и сказал: «Отселе будете работающе на святую братию, и от своего труда на потребу их приносите». Эти тати «скончаша живот свой в Печерьском монастыри, огра-

ды предержаще» (то есть держа огород), но, по мнению рассказчика, «их же... и ныне изчадия [их потомки] суть» при этом огороде.

И наконец, третий раз один из пришедших за яблоками татей упал с дерева и, повиснув на ветке, удавился, прочие же просили прощения, и Григорий «осудил их на работу Печерскому монастырю, чтобы теперь, трудясь, свой хлеб ели они, и достанет им, чтобы и других питать от своих трудов». И тоже пожизненно и наследственно: «...так они и окончили жизнь свою, с детьми своими работая в Печерском монастыре»[40].

Это и есть то, что в «Русской Правде» носит название чернеческих холопов и что на более позднем языке можно бы назвать «добровольным холопством». Рядовичами их не назовешь, потому что «ряда» здесь и помину нет. Да и добровольность здесь следует понимать весьма условно. Недаром терминология рассказа от раза к разу становится все решительнее: первые тати «вдашася», вторым «сказано», а третьих Григорий уже просто «осуди».

То, что все они сели на землю, отнюдь не меняет дела. Холопы в сеньории на сельскохозяйственных работах — явление в это время обычное, такое же обычное, как холоп для личной службы во дворе. Как-то князь Изяслав Ярославич, завсегдатай и любимец Печерского монастыря, спросил за трапезой Феодосия: «Холопы мои постоянно готовят разнообразные и дорогие кушанья, и все же не так они вкусны. И прошу тебя, отче, поведай мне, отчего так вкусны яства ваши?» Феодосий ответил противопоставлением: в монастыре «все дела их совершаются с благословением. А твои холопы, как известно, делают все ссорясь, подсмеиваясь, переругиваясь друг с другом, и не раз бывают побиты старшими. И так вся служба их в грехах проходит»[41]. Христианская верхушка феодального общества второй половины XI века пользовалась рабской силой, не тронутой еще христианством и державшейся только страхом телесного воздействия.

Вот другой пример такой дворовой рабской обслуги. Некий Варлаам, сын «первого в боярех» Иоанна (современника князя Изяслава), ушел против воли отца в Печерский

монастырь и затем насильственно возвращен был отцом «в дом свой» и отведен «в своа храмы» (покои) под наблюдение отцовых «отроков», где жене Варлаама «повелено» было «прельстити» отрока-мужа и где отец «повеле... служити пред нимь рабь же множеству»[42]. Святоша (князь Святослав, постригшийся в Печерский монастырь в XI веке) отвечает на уговоры покинуть монастырь: «Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас... И жену, и детей, и дом, и власть, и братьев, и друзей, и рабов, и села, — оставил я ради Христа, чтобы чрез то сделаться наследником жизни вечной»[43]. Это те же рабы и села, о которых рассказывается в житии Феодосия, который с тринадцати лет «вместе с рабами своими выходил в село (поле) и работал там с великим смирением»[44]. Эти Феодосиевы рабы, может быть, живут на городском господском дворе и выходят на страду на окрестные пахотные участки (село — значит и участок земли). Но передачи «сел с челядью» и «земель с челядью и со скотиной» засвидетельствованы для XII века как летописью, так и документами[45].

Жизнь заполняла понятие холопства, как видим, весьма разнообразным содержанием; но и холопство давало ростки, можно сказать, по всем направлениям. Нечего и говорить об администрации феодальной сеньории, находившейся в руках тиунов, сельских и ратайных старост, с конюхами, поварами, тиунами огнищными, дворскими и конюшими; но и интимная семейная жизнь феодала не была закрыта для холопа, например в лице кормильцев (воспитателей) и кормилиц (иначе «доилиць»), «лечьцев» и даже попов. На последний случай имеем категорическое запрещение в «Правилах» митрополита Кирилла 1274 года «раба на священичество привести», если только господин его не «отпустить предо многыми послухы с грамотою, и пустить, аможе хощеть [куда тот захочет], и по поставлении да не присвоить к собе» (то есть отпуск на волю не явится фиктивным)[46]. «Правило» Кирилла по сравнению с предшествующими ему кодексами церковных правил и наставлений отличается вообще строгостью и категоричностью, и можно думать, что все, отвергаемое в приведенной цитате, имело место в быту в предшествующее время, то есть что холопы ставились в попы по

желанию господ без всяких условий, что они освобождались в других случаях с тем, что будут поставлены, а затем на деле не отпускались на волю и т. п.

Наконец, массовое распространение получил брак холоповладельца с рабой, параллельный браку со свободной; известный еще в X веке в княжеском быту, для XII века он засвидетельствован как массовое бытовое явление в ст. 98 «Пространной Правды»: «Аже будут робьи дети у мужа, то задници [наследства] им не имати, но свобода им с матерью» (после смерти отца).

На корню патриархального рабства, как видим, в XI–XII веках вырос внутри феодального общества сложный холопий мир, приспособленный обслуживать все разновидности его потребностей. Показателем масштаба дифференциации, происходившей в самом этом холопьем мире, является и приведенная в «Послании» Заточника XIII века «мирская притча» (поговорка): «не холоп в холопех, кто у холопа работает». Такой холоп точно так же, как муж, который «жену слушает», был, очевидно, бытовым явлением к XIII веку.

Памятники XII–XIII веков, однако, вопиют о том, что этот корпус потомственных рабов, извне пополняемый за счет покупки и плена, оказывался количественно совершенно недостаточным для удовлетворения растущего спроса феодального общества на рабочие руки. Эти памятники, как всегда отставая от жизни, вскрывают картину создания новых форм зависимости, новых методов закабаления и насилия. Совершенно очевидно, что необходимость зафиксировать и различить эти новые формы в праве возникла именно из того, что некоторое время в реальной жизни новые трудовые отношения заинтересованной стороной трактовались как холопье состояние.

Можно сказать, что уже к началу XII века ни слово «холоп», ни слово «челядин» без дополнительной квалификации не выражали ничего, кроме того, что это человек, работающий на господина. Чтобы дать понять, что речь идет о рабе как говорящем животном, теперь надо было прибавить: холоп — «обельный» или сказать просто «обель»; челядин — полный[47].

«Правосудие митрополичье» рисует такую сценку: «А се стоит в суде челядин наймит, не похочет быти а осподарь [у господаря], несть ему вины [это не преступление], но дати ему вдвое задаток [если вернет задаток в двойном размере]; а побежит от осподаря [не вернув задатка], выдати его осподарю в полницу [в полное холопство]. Аще ли убиет осподарь челядина полного, несть ему душегубства [это не преступление убийства], но вина есть ему от Бога [только грех перед Богом]. А закупнаго ли наймита [убьет] — то есть душегубство»[48]. Здесь перед нами два челядина — полный и неполный. О первом и речи нет, что он может «не похотеть быти у осподаря», — ему остается только тайное бегство, он вечный раб. Для второго вечное рабство уготовано, если только он обратится в бега тайком; а пока у него есть верный способ развязать свою связь с «осподарем» — через суд. Отсюда ясно, что бытовые условия исключали для такого неполного челядина фактическую возможность рассчитывать на добрую волю «осподаря» получить причитающееся и отпустить расплатившегося по задатку челядина. Но из приведенного текста явствует и то, что «осподарь» обычно трактует такого челядина как «полного» — вплоть до убийства. А убийство раба в условиях рабского труда — явление заурядное. Недаром «Заповеди» митрополита Георгия (XI век) наряду с запрещением в Великий пост «седети нога на ногу заложивше» грозили: «Аще кто челядина убиет, яко разбойник епитемью приимет» (это и было наказанием «ему от Бога») [49].

Церковь христианская за века своего существования накопила громадный опыт по части ориентировки в разных общественных ситуациях. На русской почве это должно было сказаться в трезвом и бытовом подходе к решению задач молодого феодального общества со всеми его противоречиями.

Так, вставал вопрос о крещеном челядине: можно ли продать его в руки некрещеного «купца» (покупателя)? Чем реже на первых порах встречался такой челядин, тем категоричнее был ответ: «...крестьяна человека ни жидовину, ни еретику [не] продати», а такого «купца» (купившего христианина и затем продавшего его) «достоит отврещи [отвратить] сего злаго начинания наученьем и наказаньем многым, аще

не послушает, яко иноязычник и мытарь имети» (отлучить от церкви) [50]. Но и продажа «поганым» (язычникам) челядина вообще (независимо от его крещения) тоже осуждалась как грех и сопровождалась лишением причащения на год и присуждением дюжины поклонов на каждой заутрене и каждой вечерне в течение года[51].

Одним из требований к кандидату в священство, дьяконство и даже причетничество было, чтобы это не был человек, который «челядь друча [томил] голодом и наготою, страдою [работой] насилье творя»[52]. Также и священнику запрещалось принимать «принос» (приношение) «в божий жертвенник» как от «неверных», «корчемников» и «волхвов», так и от «томящих челядь свою гладом и ранами», если они не покаются; и сам священник в личной жизни призывался «строить» дом свой «нетомительно» и «нищих на свою работу без любве не нудить»[53].

Особый подход рекомендовался священнику к «несвободным» и в вопросе о посте: «великим людям» в посту не полагалось по вторникам и четвергам «дважды днем ясти», устав разрешал это только «старым и немощным и сиротам и молодым детям», а не «совершеным» (то есть совершеннолетним) и «свободным» (противопоставлено «сиротам»)[54]. Душегубцев, то есть убийц, церковь карала в зависимости от обстоятельств различными епитимьями; например, даже смерть ребенка, которого не окрестили «небрежением родитель», каралась трехлетним постом «за душегубье». Один священник прямо задал епископу (Нифонту) вопрос: а если «в роботе суть душегубци» (то есть если убийство несвободного случилось во время работы)? Епископ повелел ему «на полы дати» (дать епитимью в половинном размере) и даже «льжае» (легче), и пояснил: «Не волни бо, рече, суть» (ибо не по воле это сделано) [55]. В XIII веке всякому «исповедающемуся», то есть мирянину, преподавался совет «миловать» «свою челядь»: «...дажь им потребная; наказай же я на добро [учи их добру] не яростию, но яко дети своя»[56].

Мотив голодания и холодания дворовой челяди, звучащий в приведенных наставлениях, несомненно отражал подлинную черту жизни «дома» господствующего класса, хотя у Заточника эта черта связывается специально с дурным

домоводством «гордой и величавой» жены, которая «дом у мужа своего разоряет и раб своих не удержает» (не бережет, не старается удержать), и рабы «единогласно» про нее говорят: «Дай же Бог той жене спесивой сухотою болеть, что она нас не бережет»[57]. Но ведь и «злая жена» заняла такое видное место у Заточника потому, что в жизни не была редкостью (и не слушала учительных предостережений церковника).

У нас нет никаких данных судить об успехах этой церковной проповеди непосредственно в массе господствующего класса. Но нельзя сомневаться, что его руководящая верхушка, пытаясь смягчить социальные противоречия, полностью могла опираться на авторитет церкви и пользоваться ее идеологической поддержкой. Два ценнейших памятника социального законодательства XII века — «Устав о закупах»[58] и «Устав о холопах», — кодифицированные в «Пространной Правде» и сохранившие нам живые черты бытовой обстановки в сфере трудовой жизни русского народа, явились результатом именно этой церковной политики.

«Задушный человек» (то есть освобожденный перед смертью господина на помин его души раб) еще в церковном уставе Владимира был записан в число «церковных людей». В X веке это было только еще извне принесенное задание, поставленное перед церковниками в их обработке духовных своих детей, но позже, в XII веке, ст. 109 «Пространной Правды», среди других «уроков» (пошлин) установившая урок «от свободы 9 кун» (вариант: «освободивше челядина»), ясно свидетельствует о заметном распространении практики освобождения холопов. Да и замечание Заточника, что, «доброму господину служа» (в XII веке), можно «дослужиться и свободы», самой своей формулировкой подчеркивает моральный, добровольный момент подобного господского акта, и его следует относить за счет церковного воздействия.

Сколько-нибудь четко представить себе формальное отношение к церкви таких освобожденных холопов (как и вообще «церковных людей» в виде нищих, калек и т. п.) возможности нет. Несомненно, однако, что церковь должна была вести твердую линию на пополнение этой своей, хотя бы и резервной армии труда, высматривая все новые категории людей, выбрасываемых из их насиженных гнезд

и общественных группировок. «Церковный устав» князя Всеволода Мстиславича (первая половина XII века) среди таких новых категорий наметил одну, имеющую ближайшее отношение к нашему предмету, — это случай, когда «холоп из холопства выкупиться» (несомненно, что его имела в виду и ст. 109 «Пространной Правды» с ее «от свободы 9 кун»)[59]. Вероятно, этот житейский случай — не просто теоретически мыслимая возможность хотя бы в той прослойке холопства, которая сама вкусила уже эксплуатации в своих интересах холопьего труда («холоп у холопа работает»). Выкуп, существовавший и ранее как средство приобретения рабочей силы, в XII веке вторгся в быт работных людей как способ освобождения — и получил правовое признание в «Пространной Русской Правде» XII века.

Не сохранись до нас эта «Правда», мы бы и не знали, какие сети были расставлены перед свободным земледельцем или горожанином, вынужденным искать средств производства и работы у феодала: закуп (наймит), начав работать в хозяйстве своего господина, попадал в положение раба — под всю полноту власти господина, без всяких оговорок и ограничений. В частности, всякая отлучка закупа почиталась бегством и сопровождалась обращением его в полного («обельного») холопа. Всякая порча или потеря хозяйского инвентаря, происшедшая хотя бы в отсутствие закупа (даже в отсутствие по поручениям самого господина), обращалась целиком на его счет, и эта система штрафов затягивала кабальную петлю на шее человека. Условленная сумма (купа), за которую закуп вступал в работу к господину и из которой при вступлении обычно он получал лишь «задаток», произвольно уменьшалась (или внезапно прекращался ее платеж), равно как произвольно же отрезалась земля от участка, который закуп получал в надел от господина или с которым вступал в сеньорию. Как и раба, господин бил его почем зря в пьяном виде и подвергал телесному наказанию по усмотрению; наконец, господин попросту продавал его при случае в рабство, а бывало, по-видимому, что отдавал временно и в наймы[60]. При этом сделки продажи совершались между владельцами запросто без послухов и в отсутствие продаваемого. О случаях же, когда бедняк

шел на работу к господину без всяких условий, припертый нуждой, из одного хлеба или из того, что дадут, чтобы как-нибудь протянуть голодный сезон, нечего и говорить; этот сорт людей к середине XII века трактовался как предмет легкой наживы, как живой товар[61].

В господском дворе встречались и перемешивались со старым контингентом вечных холопов не только смерды, покидавшие — волею или неволею — свои села и пепелища, но и свободные городские элементы из опутанных ростовщическим капиталом купцов. Недаром «одолжавший» купец записан в Всеволодовом церковном уставе в число «изгоев» — «людей церковных», «богадельных» — наряду с выкупившимся холопом. Это про него ст. 54 и 55 «Пространной Правды» рассказывают, в какой последовательности удовлетворяются его кредиторы, когда он будет выведен на «торг» и там «продан» и пущен по миру ободранный, как липка, в буквальном смысле слова без «тех самых портов», которые были на нем в этот момент.

Тема о «свободном» и «челядине» неудержимо сплеталась с темой о «богатом» и «убогом». Описанные процессы втягивали в свой водоворот все более широкие круги феодального общества, ломая судьбы и тех, кто еще недавно чувствовал себя хозяином своей жизни, и проникала в литературу в виде темы о хождении по мукам, как у Даниила Заточника.

Тогда же приблизительно переплетение этих тем выдвинуло вопрос о вмешательстве феодального государства в жизнь господского двора и регулировании стихии порабощения. Этого требовала сама жизнь, в которой все сильнее ощущалось недовольство народных масс. Летописное описание событий, при которых происходило вступление Владимира Мономаха на киевский стол в 1113 году, разумеется, лишь в слабой степени отражает масштаб и конкретные проявления этого недовольства. И последующее социальное законодательство, приписываемое Мономаху, можно без преувеличения назвать (как то делал А. Е. Пресняков) попыткой «самозащиты социальных верхов от народного раздражения»[62], то есть попыткой верхов путем самоограничения сохранить и укрепить на прочных основаниях

самую возможность дальнейшей феодальной эксплуатации народных масс. Новое и старое мастерски для своего времени были разделены и переплетены в этой законодательной ревизии бытовых устоев феодального общества.

Положение, что бегство любого работного человека — это главная опасность для феодала, остается и теперь в новом социальном законодательстве основным мотивом.

Если закуп «бежить от господы» — «то обель», то есть становится полным его холопом («Пространная Правда», ст. 56). А если и «холоп бежить», то вокруг него нужно образовать кольцо, из которого ему не будет иного хода, как вернуться к господину. Господину только надлежит о том сделать публичную заявку (она обычно делалась громогласно на торгу — «Пространная Правда», ст. 32 и 112). Если после этого кто-нибудь — слышал ли он этот «закличь» сам или узнал о нем с чужих слов — даст беглому хлеба или «укажеть ему путь», подскажет, по какой дороге лучше скрыться, то он платит ровно столько, сколько за убийство холопа (пять или шесть гривен в зависимости от пола бежавшего). Простой акт человечности — это прорыв рабовладельческого бойкота. Поскольку это акт бескорыстный, дело ограничивается только возмещением рабовладельческого ущерба, но возмещение это полноценно (ст. 112).

Этого законодательству мало. Необходимо поощрить добровольцев по части задержания беглого. Отсюда такса: всякий, кто задержит его и «дасть весть» о том господину, получает за «переем» (поимку) гривну. «Перейми» два раза, и купишь лошадь, поскольку средняя цена лошади две гривны. Здесь не взывали к классовой солидарности, а стабилизировали профессию «переимщика»; это видно по тому, что если задержанный холоп вторично сбежит уже от «переимщика», который его «не ублюдеть», то последний отвечает за ротозейство в полной мере, как и милосердная душа по ст. 112, — в размере пяти-шести гривен. Профессия требует полного овладения ее техникой: мало поймать, надо удержать. Но здесь предполагается, что «переимщик» не заинтересован в присвоении чужого холопа и действует тоже добросовестно; поэтому и в случае, если он «не ублюдеть» пойманного, его право на «переемную» гривну сохраняется,

наличными он платит за вычетом ее четыре-пять вместо пяти-шести гривен (ст. 113). Надо думать, что и до того «переимщик» — бытовая фигура; но раньше он действовал добровольно, на авось и без гарантии вознаграждения; теперь неверный заработок сменила такса.

Помимо добровольцев, к услугам господина выступает также княжая администрация в лице посадника[63]. Подразумевается, что посадник может узнать о местонахождении бежавшего через своих отроков; но это — редкий случай, потому что отрок предпочел бы заработать свою гривну в качестве «переимщика». Бытовой вариант иной: сам господин производит розыски бежавшего и сам нападает на его след. Достойно внимания, что речь идет только о самом господине: этому господину некого послать на это дело — не посылать же холопа. Очевидно, здесь имеется в виду не крупный боярин, за которого легко мог действовать хотя бы дворский его тиун, голова которого ценилась, как и голова свободного, в 40 гривен.

«Устав о холопах» в середине XII века имеет в виду более широкую среду мелких холоповладельцев. Подразумевается (в ст. 114), что господин действует в одиночестве и не может сам справиться с выслеженной жертвой. Ему рекомендуется поэтому обратиться к посаднику за помощью — «пояти же ему отрок от него». Посадничий отрок выступает тут в качестве правительственного агента, помогающего господину связать пойманного, за что получает уже не «переим» (как, вероятно, было обычно раньше), а только «вязебную пошлину в 10 кун» (в пять раз меньше). Зато дальше господин действует опять в одиночестве, «гонит» домой связанную жертву без отрока. Если при этом он «упустит» его, то убыток целиком падает на него. Последнее объяснение обращено как бы к отроку: оттого тебе и не платят «переемной гривны», что, «увязав», дальше уже ты вышел из игры и ни за что не отвечаешь. Значит, доброволец-переимщик работал на господина, что называется, с доставкой на дом.

Итак, можно сказать, что техника борьбы с бегством холопов делала тут шаг вперед и даже закрепила, оформила новый общественный тип. А он, пожалуй, — главная опасность, подстерегавшая холопа, как только тот переступал

границы господской территории без разрешения своего владельца.

Но вот холоп ушел с господского двора с разрешения и даже по прямому поручению господина — и на воле перед нами инициативная фигура в двух, очевидно типичных, положениях: когда холоп решил, помимо порученного, поработать и на себя, иногда не раскрывая своего холопьего звания, или же, наоборот, иной раз даже выставляя его на вид, если это могло прибавить вес действиям его как лица, пользующегося доверием владельца. В обоих случаях, умело применяя, смотря по обстоятельствам, то тот, то другой прием, ему удавалось занять денег, «вылгать куны» — разумеется, под ростовщический процент, — а затем скрыться от кредитора и вернуться как ни в чем не бывало домой (ст. 116). Если потерпевший кредитор «будет не ведая вдал», то есть был введен в заблуждение и полагал, что кредитует свободного, его иск к господину удовлетворялся полностью: тот либо «выкупал» своего холопа-мошенника (возвращал «вылганное»), или отступался от холопа в пользу потерпевшего. Это вводило в быт на будущее время в сферу необеспеченного кредитного оборота среднюю цифру — не более пяти гривен: кто даст больше и попадется, в лучшем случае получит холопа по цене, какой он не стоит.

По аналогии со ст. 46 «Пространной Правды», еще раньше установившей двойную ответственность господина за татьбу, совершенную его холопом («двоиче платить ко истцю за обиду»), можно думать, что и здесь «Устав о холопах» зафиксировал практику безусловной ответственности господина за мошенничество своего холопа. Но теперь ответственность ограничивалась: если потерпевший «ведая будет дал», то сам виноват, «а кун ему лишитися». Это — жесткая мера против той разновидности ростовщичества, за которой скрывается доверие на денежном рынке к оборотистости легально странствующего холопа, выработавшееся, очевидно, на длительный и широкой практике. Здесь перед нами холоп коммерческого уклона — наиболее, вероятно, распространенный тип кандидата в категорию «холопов, из холопства выкупившихся». В описанном с ним казусе нельзя преуменьшить роль его показаний в исковом разбирательстве

на суде — «ведая» или «не ведая» действовал истец, потерпевший. Устанавливалось это, конечно, не без «холопьи речи».

Другая ситуация с этого типа холопом предусмотрена в ст. 117 «Пространной Правды». Это случай, когда оборотистость его использует сам господин, «пуская» холопа «в торг», то есть давая ему прямое поручение по торговой части — продать, купить и вновь продать. Здесь сами интересы холоповладельца не терпели бы ограничений в сфере кредита. Поэтому если такой холоп в торгу «одолжает», то есть запутается в кредитных операциях, совершаемых от имени владельца, то надлежит «выкупати его господину, а лишитися его нелзи» — нельзя отделаться выдачей холопа, ибо подразумевается, что господский долг превышает рыночную цену этого холопа. А тогда очевидно, что в первом случае, когда кредитор давал холопу деньги, «не ведая», что он холоп, господин вправе был отступиться от своего холопа не потому, что там дело шло о меньшей сумме, а потому, что сделка совершалась на имя самого холопа.

Спрашивается — кому естественнее всего мог поручить вести свои торговые операции господин, как не бывшему «купцу», если бы ему удалось заполучить к себе в «работное ярмо» такого («одолжавшего») несчастливца-профессионала? А тогда в нашем первом случае неведение кредитора о холопстве кредитуемого могло объясняться иной раз простой недогадкой, что этот человек с явными ухватками купца — обельный холоп.

Именно такого оборотистого холопа рассматривает «Устав о холопах» в ст. 118 и 119. Имеется следующий житейский казус: холоп «бежал» от «господина» и обнаружен им у другого, который утверждает, что «купил» холопа. Казалось бы, отсюда вытекает необходимость «свода», который и приведет к обнаружению кого-то третьего, укрывателя-продавца. Ничего подобного. На сцене только двое: потерпевший и новый обладатель. Если этот последний пойдет «роте» (то есть поклянется), что «купил» холопа, «не ведая» (что он холоп), то «первому господину холоп пояти [взять], а оному [то есть второму] куны имати» (получить деньги, уплаченные за холопа). Спрашивается: с кого? Будь на сцене третий, продавец, у которого второй купил бы заведомо краденое, убы-

ток, вероятно, пал бы на обоих. Но о третьем нет тут и речи. Тогда на вопрос: с кого? — можно ответить: только с первого господина. Он берет холопа обратно и платит столько, сколько получил со второго его холоп при самопродаже[64].

Это тот холоп, артист своего дела, которого первый господин сам же поставил ответственными и дальними поручениями перед соблазном бегства; но такой холоп и стоит того, чтобы заплатить за него лишка. Посредством добросовестной или недобросовестной сделки он выбирает себе нового господина, у которого и продолжает разворачивать привычные операции. Ст. 119 именно разъясняет этот момент создававшейся в таких случаях ситуации: «Если холоп, убежав [от нашего "первого" господина], приобретет товар, то господину [платить] долг, господину же [принадлежит] и товар, но холопа не лишаться». Таким образом, спор не ограничивался вопросом о способе восстановления холопа в первобытное состояние. Возникал, кроме того, вполне естественный вопрос о товаре, добытом холопом, когда он служил второму господину, — кому этот товар принадлежит?

Как видно из текста ст. 119, вопрос разрешался в пользу первого господина не просто потому, что второй вообще действовал незаконно или неосмотрительно, а исходя из дополнительного — и решающего — соображения: ведь если бы вместо добытого товара на холопе повис бы долг (хоть это и маловероятно, почему такая возможность серьезно и не рассматривается в уставе), то второй господин сам, по ст. 117[65], пожелал бы переложить его на первого. За всем этим видно старинное патриархальное представление о рабе и ответственности за него главы «дома», как за всякого домочадца: закон всегда на стороне «первого» господина, но на нем же лежит и вся ответственность за этого члена его «дома».

По этой же причине господин несет безусловную ответственность и за другую разновидность бежавшего холопа (ст. 120) — того, «кто бежал» и украл «у соседей что-либо или товар»; за него надлежит «господину платити» тому, у кого холоп «взял», независимо от того, найден бежавший или нет. Сам виноват, что держал такого холопа и вовремя не принял мер. Одна из этих мер сейчас же и указывается (в ст. 121).

«Если холоп обкрадет кого-либо», то господину открывается равная возможность: либо выкупить пойманного на месте преступления холопа у потерпевшего, либо (подразумевается случай, когда цена украденного значительно превышает стоимость холопа) выдать с ним и тех, «с кем он крал» (подразумевается, что такая кража не обходится без соучастников). Ранее, очевидно, исходили из мысли, что ближайшие соучастники — непременно жена и дети холопа; теперь «жене и детям [отвечать] не надо»; только, если они действительно «с ним крали и прятали, то всех [их] выдать»; а в случае, если не захочет господин их выдать, то он должен их выкупить. Вот господину возможность безубыточно, дотла уничтожить воровское гнездо на своей территории: «всех выдати»!

Идея о неответственности жены и детей за отца и мужа родилась, конечно, в интересах холоповладельца. Но за этим, возможно, стоит и новый бытовой факт — широкий приток на господскую территорию новых холопов через брак с рабой, представительницей потомственной господской челяди; этот факт отмечен в ст. 110 «Пространной Правды» как один из трех источников пополнения мужской половины корпуса холопов. Ст. 121 предусматривает и тот, очевидно, рядовой случай, когда «с ним [холопом] свободные крали и прятали»; тогда эти свободные «платят князю судебный штраф». Это след не порвавшихся еще связей холопа, недавно пришедшего с воли, с теми свободными, которые, промышляя кражей, еще не надели на себя холопьего ярма. Жену-рабу не так-то легко втянуть в такие операции, да еще с детьми: так считают авторы холопьего устава.

Положение рабы вообще отлично в то время от положения холопа: она, естественно, не столь легкий на подъем и более ценимый (шесть гривен против пяти) элемент; кстати, пример свободной женщины, через брак с холопом попавшей в положение рабы, не известен ни правовым, ни литературным памятникам эпохи. Феодальное право довольно рано берет под охрану женскую честь рабы. Договор Новгорода с немцами 1195 года гласит: «Оже кто робу повержет насильем, а не соромит, то за обиду гривна, пакы ли [если же] соромит — собе свободна» (то есть опозоренной рабыне полагалась вольная); договор смоленско-

го князя Мстислава Давидовича с немцами 1229 года: «Если насилует робе, а будут на него послуси [показания], дати ему гривна серебра»[66]. Можно, разумеется, видеть в этом охрану прежде всего интересов владельца, сосредоточенных вокруг рабы-наложницы и рабы-матери тех «робьих детей», но этим вопрос не исчерпывается.

В ст. 110 со всей определенностью устанавливаются три источника «обельного» холопства, и среди них брак с рабой, не оговоренный никакими условиями («второй вид холопства: женитьба на робе без договора»); однако ему тут же противополагается, по последствиям для мужской стороны, брак, основанный на договоре: «если с договором, то как договорились, так на том и стоять». Раба является здесь не просто приманкой для уловления свободного в обельное холопство, а объектом договора со свободным, открывавшего ей и их детям перспективу освобождения и, вероятно, несколько иные бытовые условия жизни под крышей свободного рядовича.

Возможность повышения общественного статуса рабы в результате брака со свободным, согласно этой оговорке, тем более вероятна, что точно такая же оговорка введена в ст. 110 и по поводу поступления свободного в тиуны или ключники, то есть на одну из высших должностей в холопьей иерархии. Господин в поисках подходящей кандидатуры на эту должность иной раз готов был не настаивать на «обельности» холопства («а это третий вид холопства: служба тиуном без договора или если [кто] привяжет себе ключ без договора, если же с договором, то как договорятся, на том и стоять»). Такая же готовность заключить особый договор в случае с рабой могла определяться двумя разнородными причинами: или господин высоко ценил качества претендента на рабу, или же дело шло о рабе, восприявшей «сором» с оглаской и потому неспособной уже привлечь в господское хозяйство нового работника на основе брачного союза иначе, как посредством особого (льготного в пользу поряжающегося) ряда (договора)[67].

Некоторые указания на бытовую оценку «сорома» можно найти в памятниках XII–XIII веков. Например, в договоре с немцами 1229 года: «Аже латинскый человек учинит

насилье свободне жене, а будет преже на ней не было сорома, за то платити гривен 5 серебра... аже будет первее [прежде] на ней сором был, взяти ей гривну серебра за насилье». Или ответ епископа Нифонта на вопрос Кирика: «А оже дьяк пойме [возьмет] жену и уразумее, оже [что] есть не девка? — Пустивше [то есть разведя], рече, тоже стати» (остаться в дьяках) [68].

Две оговорки в ст. 110 понадобились, очевидно, потому, что на практике подобного рода договоры господами не соблюдались.

Не вызывает сомнений бытовое значение формулировки третьего источника обельного холопства, занимающего в ст. 110 первое место: «Если кто купит [человека] хотя бы до полугривны [то есть хотя бы за пустяк], представит свидетелей и ногату [то есть мелкую монету] даст перед самим холопом» (то есть в присутствии холопа, и тот не возразит) [69]. Тут две картины: 1) самопродажи (хотя бы фиктивной) свободного в холопы, обставленной формальными удостоверениями добровольности сделки, и 2) действительной продажи человека в холопы третьим лицом в той же обстановке. А за ними два бытовых явления: 1) широкое предложение свободных рабочих рук за бесценок и 2) массовые заочные сделки купли-продажи в обельное холопство по дешевке рабочих рук, совершаемые с глазу на глаз между рабовладельцами. Приведенной формулировкой такие заочные в отсутствие продаваемого сделки запрещаются; кроме того, чтобы быть действительными, они должны быть надлежащим образом оформлены. О ком тут шла речь, можно видеть из следующей далее ст. 111 «Пространной Правды», формулированной как прямое пояснение к ст. 110.

Ст. 111 гласит: «А за дачу [то, что дается господином на определенных условиях] не холоп, ни за хлеб не превращают в холопы, ни за то, что дается сверх того [дачи или хлеба]; но если [кто] не отработает установленный срок, то вернуть ему, что получено; если отработает, то ничем более не обязан»[70]. Здесь перед нами совершенные бедняки, которые ищут, как бы перебедовать надвигающийся на них голодный год в ожидании лучшей конъюнктуры. В литературе распространено мнение, что «год», о котором ст. 111 «Рус-

ской Правды» говорит, что его нужно «доходить», то есть прослужить полностью, это — не круглый календарный год, а «срок». Но в том-то и дело, что о сроке в ст. 111 речи быть не может. Срок подразумевает договор, «ряд», а здесь идет речь о людях, которые работают именно без ряда. Ст. 110, как мы видели, твердо стоит на том, что те, кто работает у господина без ряда, являются холопами обельными. А далее закон ограничивает этот тезис и в ст. 111 отметает конкретный случай работы без ряда, когда все же работник — «не холоп». Его не покупали в холопы, хотя бы за полгривны, и никак не оформляли его вступления в работу. Он ест господский хлеб; что будет дано ему сверх того — является «придатком», «милостью». Это его «дача»; «в даче не холоп», дача не делает человека холопом[71]. А господа считали, что делает, и «роботили» его (превращали в раба) — и «за хлеб», и за то, что давалось «сверх», полагая, что и то и другое давалось безвозвратно.

Что значит конкретно «роботили»? Это значит, во-первых, что не отпускали его ни до истечения года, ни по истечении года: потому теперь и разъясняется, что «если [кто] не отработает установленный срок, то вернуть ему, что получено», а «если отработает, то ничем более не обязан», то есть по прошествии года долга на нем не остается, все отработано, и он свободен. «Роботили», во-вторых, значит, что продавали его и до и (чаще, конечно) по истечении года: продавали без его ведома и согласия. Отсюда отмеченные только что формальные требования ст. 110: ногату дать «перед самим холопом» и представить свидетелей («послухи поставить»). Отсюда же и уступительное «хотя» в определении цены: купит «хотя» «до полугривны», то есть продавец сбудет товар не по его обычной рыночной стоимости, потому что он им и не был куплен по ней.

Ст. 111, таким образом, тоже показывает нам новый общественный тип, настолько новый, что для него нет еще и названия и приходилось для его описания прибегать к новым (для языка «Правды») терминам (дача, милость, придаток). Многочисленные старые переписчики текста «Русской Правды» из столетия в столетие переписывали ст. 111, как обычно, не разделяя слов, буква к букве: «Авда-

ченехолоп...», пока в XV веке один из них не поставил после «ч» на месте «е» мягкий знак «ь» (который в иных случаях передавал звук «е»). Отсюда явилось подобие нового слова: «вдачь», и в наше время некоторые ученые заговорили о существовании в XII веке общественной категории «вдачей» (а на украинском языке однажды это было переведено даже так: «людина, "що вдалася"»)[72]. Древность, однако, не умела назвать эту категорию. И не назвала, в частности, ни «закупом», ни «наймитом». Последний, мы видели, получал, когда его закупали в работу, «задаток» и в случае желания уйти от господина должен был возвращать «вдвое задаток», переплачивая за расторжение договора. Здесь же нет ни задатка, ни договора, а «милость», которая при уходе среди года возвращается в ординарном размере, а съеденный хлеб зачитывается за проработанное время день в день.

За всем этим нельзя не заметить и еще одного бытового явления, только в жизни господствующего класса. Это демократизация, если можно так выразиться, рабовладения, мимоходом уже отмеченная нами выше. В XII веке рабовладение становится доступным самым широким слоям «свободных» мужей из числа тех «неимовитых», которые в условиях крайнего обострения противоречий в рождающемся феодальном обществе при случае и сами опрокидывались в бездну описываемого работного мира. Этим, может быть, отчасти и объясняется, что законодательствующие верхи этого общества с такой легкостью и определенностью стали на защиту этих милостыников в ст. 111 «Пространной Правды». Ведь до «Устава о холопах» это был самый дешевый способ, походя и втихомолку, обзавестись обельным холопом и вечно его эксплуатировать, если бы он выдержал годовое испытание, или перепродать его, если опыт оказался бы неудачным.

Зато с закупами киевские юристы оказались в положении куда более сложном. Задача была здесь не только в том, чтобы бытовое порабощение «закупа» отменить в законе и, пользуясь привычными терминами холопьего права, сформулировать его закабаление, но и в том, чтобы уловить при этом общие черты довольно разнообразных в жизни положений. Отсюда чрезвычайные чисто языковые трудности,

которые и преодолевались позднейшими переписчиками «Устава о закупах» каждым на свой манер, плодя у них описки и бессмыслицы. Отсюда же и многообразие ученых толкований.

Перед составителем «Устава» висел вопрос, который на житейском языке господ можно формулировать так: «Неужели закуп так-таки совсем и не холоп?» Ответ мы уже знаем: как только побежит — холоп обельный (ст. 56). Отсюда простой вывод: доведи его до бегства — и все будет в порядке. Но после выхода «Устава» это уже не метод: закуп может побежать «ко князю или к судиям», как раз вследствие обиды, понесенной от своего господина, — и «за это его не превращают в холопы», а дают «правосудие». И ведь не отличишь, зачем побежал, хотя побежал, конечно, по-прежнему крадучись, тайком. Этого мало. Он может и не побежать, а «пойти» от господина «искать кун», то есть денег, чтобы рассчитаться с господином по долгу, заранее заявив о том властям. Это уже вопрос факта, кончится ли это хождение переходом к другому господину, если тот даст закупу денег на выкуп, или выходом в полную независимость на основе простого ростовщического кредита, или возвращением ни с чем. Но и последнее не решало дела: поиски кредита могут быть возобновлены, и в случае удачи закупа господин в любой момент рисковал вовсе потерять работника.

То, что раньше для наймита было главной опасностью — продажа его в обельное холопство, — сейчас обращается в единственную для него возможность избавиться от всяких денежных обязательств по отношению к господину и, следовательно, освободиться (ст. 61: «Если господин продаст закупа в полные холопы, то наймиту под проценты свобода во всех кунах» (взятых в долг деньгах). Господин же еще и штраф должен будет уплатить князю (там же: «...а господину за обиду платити 12 гривен продажи»). Можно не сомневаться, что это вошло в новый быт закупа: побежал — сам себя охолопил, продан — освобожден. Капризные узоры в жизни закупа могли найти место только между этими двумя крайностями, и на поставленный вопрос: неужели закуп так-таки совсем не холоп? — могли пойти различные ответы тоже лишь в пределах этих двух крайностей.

Вот господин избил закупа. Для свободного в праве предусмотрены были различные варианты — до крови ли он избит или до синяков, была ли это просто потасовка («если человек толкнет человека к себе или от себ»), пришелся ли в ней удар по лицу, пущена ли была в ход палка («жердь») или только кулаки («пясть»), наконец, кто был зачинщиком[73]. С закупом совсем иначе.

Открыто «Устав» и мысли не допускал, чтобы закуп поднял руку на господина. Инициатор всегда господин. А вариантов только два. Господин «пьян» и бьет, уже ничего не соображая («не смысля»); если это доказано, господин платит «якоже в свободнем», «такоже и в закупе». Второй вариант: «Аже господин бьет закупа про дело, то без вины есть». Что значит: «про дело» — «за работу» или «за дело»? По-видимому, здесь попытка в одной формуле охватить и то и другое: ведь господин мог быть не пьян и бить не за дефекты в работе, а «Устав» молчит об этом третьем варианте. Значит, в данном случае подразумевается и он. Здесь выступала патриархальная старина, и презумпция была полностью в пользу господина; конечно, в трезвом виде он бьет поделом. Значит, и в суде презумпция будет та же. Но важно то, что между закупом и господином стоит еще княжой суд. Это ближе к свободе.

Дальше опять узоры жизни. Закон пытается уловить их в сфере имущественных отношений закупа. И здесь что ни слово, то неясность или двусмысленность, а отсюда и множество ученых догадок и толкований. Не принимая всего, что было высказано в научной литературе, приходится считаться с тем, что здесь отразилось многообразие бытовых ситуаций.

Закупить человека, разумеется, можно на любую работу, но практически «Устав» предусматривает использование закупа только на сельскохозяйственной страде — и в двух основных положениях. Первое — закуп живет вне господского двора и работает на себя (ст. 57). Обычно он работает на себя своим инвентарем и, кроме того, отбывает барщину («орудье»); но «если дал ему господин плуг и борону», то он взимает оброк («емлеть купу») натурой за пользование этим мертвым инвентарем и, кроме того, «отсылает»

закупа «на свое орудье». Такой закуп назван в ст. 57 «ролейным», но тут же подчеркнуто, что не всякий закуп ролейный (если у господина ролейный закуп, то к нему и применяется ст. 57). Бывает и иное положение, иной закуп. О нем говорит ст. 58 и, чтобы не было сомнений, прибавляет в заголовке: «О закупе же»[74]. Этот второй вид закупа — сельскохозяйственный рабочий на господском дворе; работает он на господском поле, на господской скотине, которую ежедневно с работы приводит на господский двор и там затворяет, «где ему господин велит». Но на этой же скотине работает он и для себя («орудия своя дея»).

С точки зрения судебно-юридической в обеих статьях рассматривается вопрос об ущербе, какой может потерпеть господин от гибели рабочего инвентаря, и об ответственности здесь закупа. Варианты в жизни, варианты и в текстах. Но последние не исчерпывают первых. Например: если у господина ролейный закуп «погубит *свойский* конь, то [господину] не надо платить ему». Непосредственный производитель со своим инвентарем (конем), однако же потерявший его, — это не то, на что шел господин, когда принимал его в ролейные закупы. Отсюда раньше и вытекал штраф. Теперь «Устав» его отвергает. А раньше это влекло за собой возрастание долга закупа, если не немедленное взыскание. Закон и теперь не отменяет возмещения господского убытка за плуг и борону, если их «господин дал».

К сожалению, мы имеем дело с обычной краткостью языка «Русской Правды»: полнее бы сказать о «свойских» коне, плуге и бороне, а потом о господском коне, плуге и бороне. Ведь есть и другой вариант: если «погубит *войский* конь». Значит, не своего коня, а «военного», то есть господского[75]. Не исключен, теоретически говоря, случай, что закупу сдан боевой конь в мирное время на постой. Практически немыслимо, однако, снятие ответственности с закупа за такого коня: это повело бы к массовой распродаже господских боевых коней. Поэтому отмечена попытка понять термин «войский» как указание, что закуп теряет этого коня на войне, куда хозяин выступает в окружении холопов и закупов[76]. Но в обоих случаях непонятно тогда противопоставление: «Но если господин дал ему плуг и борону... то, погу-

бив их, он платит», откуда явствует, что коня господин не давал[77].

Сомнительно, чтобы закупов можно было представить себе в «свите» господина на войне и чтобы при этом «многие из них» были «на конях, конечно, господских», как думает С. В. Юшков. Закупы ведь в массе своей — те же смерды, только вступившие в частно-правовую зависимость. А от времен Мономаха в летописях сохранился весьма выразительный рассказ о судьбе коней смердов в пору крупного военного предприятия (против половцев в 1103 году) [78]. На съезде князей и их дружин шла тогда речь о предстоявшем весеннем походе: «И стала совещаться дружина Святополкова и говорить, что "не годится ныне, весной, идти, погубим смердов и пашню их". И сказал Владимир: "Дивно мне, дружина, что лошадей жалеете, которыми пашут; а почему не подумаете о том, что вот начнет пахать смерд и, приехав, половчанин застрелит его стрелою, а лошадь его заберет, а в село его приехав, возьмет жену его, и детей его, и все его имущество? Лошади вам жаль, а самого не жаль ли?"». Автор этого повествования, очевидно, исходил из обыденного представления о мобилизации лошадей смердов для нужд военного похода, а не об участии в нем самих смердов[79]. Но лошади смердов (в Ипатьевской летописи — «кобылы») — едва ли боевые кони. Это, конечно, подсобный вид транспорта.

Из трех известных нам по летописным рассказам разновидностей коней, используемых в походе: коней «поводных» (верховых), «сумных» (вьючных) и «товарных» (обозных), то есть упряжных, — кони смердов, вероятно, преимущественно набирались в обоз и в крайности шли на нужды городского ополчения, когда в городе производилась всеобщая мобилизация и безлошадные горожане кричали: «Дай, княже, оружье и кони», как то было в Киеве в 1068 году. Как и смерд, ролейный закуп шел в поход, конечно, только в самых крайних случаях, а о смердах нам известно, что они тогда, в этих крайних случаях, выступали на походе «пешцами».

В пользу варианта «свойский» (то есть свой) и отнесения его к понятию «ролейный закуп» говорит еще и то соображе-

ние, что основной смысл ст. 57 и 58 касается общего вопроса о живом и мертвом инвентаре и его сохранности. В быту при плуге и бороне тяга была несомненно не всегда конная. Далеко и ходить не надо, чтобы видеть, что конь в ст. 57 — частность. Например, в ст. 63 и 64 разбирается случай, когда закуп «выведет [украдет] что». И опять в пример приводится «конь»: если холоп обельный «выведет конь чий-либо», то господин платит за него 2 гривны (ст. 63), если закуп «выведет что» (и, подразумевается, сбежит), то господину за это не платить, и только если закупа задержат где-нибудь (и иной раз не будут выдавать господину как своего рода заложника) или господин сам поймает его, господину придется заплатить за «конь или что будет ино взял», — и тогда, конечно, закуп становится «ему [господину] холоп обельный». Но вот господин не захочет «платити за нь» (за него, то есть за закупа) из своих средств — тогда пусть «продаст и [его]», но прежде должен заплатить «или за конь, или за вол, или за товар, что будет чюжего взял», а «прок [остаток] ему самому взяти собе» (ст. 64). Как видим, автор закона только к концу разговорился и перестал держаться за одного только коня, и мы узнаём, что закуп льстился не только на коня, а и на вола, и на движимое неодушевленное имущество (товар).

Впрочем, и без того ясно, что вол как рабочая скотина столь же в ходу в сельском хозяйстве, как и «конь», и «лошадь», и «кобыла». Задавшись вопросом, как обстояло дело в жизни ролейного закупа с ответственностью за целость рабочего вола, остается подставить вола на место коня в ст. 57, как делали, конечно, и судьи-современники. Но что тогда делать с «боевым» волом или с закупами в свите господина на господских волах верхом?

Что термин «войский» (в смысле «воинский», а следовательно, господский) здесь не исчерпывал того, что надо было охватить автору «Устава», явствует из формулировки ст. 58: «Если из запертого хлева [скот] выведут, то закупу за это не платить; но если [он] погубит [скот] на поле, не загонит [его] во двор или не затворит, где ему велит господин, или во время работы на себя, и погубит его, то за это ему платить». Кого или что «выведут» — не сказано. И не сказа-

но потому, что и без того ясно, что любую рабочую скотину, притом, по-видимому, не закрепленную за этим не ролейным закупом, — сегодня одну, завтра другую: она и содержится в хлеве во дворе господина не одна и под охраной других лиц. Потому и закуп не отвечает за нее, как только она попала в хлев и заперта.

Значит, и в ст. 57 конь — это частное вместо общего: всякая скотина, *принадлежащая* закупу, противополагается мертвому инвентарю, *данному* закупу господином. Пади или пропади она — и ролейному закупу, сохранявшему еще из своего смердьего прошлого особность своего (от господского) хозяйства, грозило бы перейти на дворовое положение закупа (ст. 58). Таким образом, записывая стихийное бедствие, постигшее ролейного закупа, в лицевой счет его долга, господин бил по лежачему, а не защищал себя от злостной или простой небрежности с животным, какую имела в виду ст. 58 со стороны закупа не ролейного. С этим последним господин проделывал (до «Устава») столь же вопиющую операцию — штрафовал его в случае пропажи скотины из усадебного хлева, к охране которого этот закуп не имел никакого отношения (что теперь и запретил «Устав»).

Казус с рабочей скотиной в быту не ролейного закупа один только и разработан в ст. 58. Казус же с мертвым инвентарем разрешался в быту этого закупа так же, как в ст. 57, то есть господский инвентарь в случае утраты или порчи оплачивался за счет закупа. За этим умолчанием надо видеть вообще практику господских штрафов, которая стремилась к конечному закабалению закупа. Ст. 59 пробует обобщить вытекающие из этой тенденции «обиды», причиняемые господином закупу. Их две: господин может «увередить» «купу» его и либо 1) уменьшить условленную между ними сумму, выдача которой закупу начиналась с «задатка», — непосредственно или посредством вычета чего-либо «погубленного», либо 2) увеличить долг, который закуп обязан вернуть, когда захочет развязаться с господином. Но господин может покуситься на жизненный уровень закупа, уменьшив его отарицу[80], и прежде всего участок, который закуп обрабатывает на себя.

О ролейном закупе давно уже было высказано предположение, что он вместе с собой влек в зависимость «и землю»[81]. Это весьма вероятно, так как ст. 57 разворачивает действие на иной сцене, чем ст. 58: в первом случае господское «орудье» рассматривается как нечто топографически стороннее «ролье», на которой оперирует закуп со своим или данным ему инвентарем; во втором — действие происходит во дворе или на поле господина, а на стороне этот закуп делает «свое орудье». У этого закупа отарица — участок, выделенный господином закупу, как выражалось много позднее литовско-русское право, на «присевок». Та и другая обида (из-за «купы» и из-за «отарицы») карается низшим государственным штрафом в 60 кун — как кража скота в поле (ст. 42).

Показателем того, насколько разнообразен мог быть жизненный уровень закупа, является обида, скупо описанная в ст. 60: «Если [господин] возьмет на нем больше денег, то вернуть ему деньги, которые взял [сверх меры], а за ущерб ему платить 3 гривны штрафа князю». Значит, в иных случаях господину удавалось выжать («принять») из закупа наличные деньги (хотя бы по линии штрафов). Однако текст статьи допускает и другое толкование — в иных случаях господин мог «принять» (получить) деньги через отдачу закупа в наем или в заклад третьим лицам. Что в ст. 60 господин штрафуется за это тремя гривнами, показывает масштаб «обиды»: речь тут идет о суммах больших, чем в ст. 59, но меньших, чем три гривны.

Остается вопрос о размере сделки по закупничеству: за какую сумму в среднем смерды шли в феодальную зависимость от господ? Намек на это можно извлечь из ст. 64 о краже закупом коня или чего другого. Господин не отвечал за него (в отличие от холопа) только в том случае, если закуп сбежал с украденным и не найден. Если же его задержали, господин либо платил из своих, либо платил из суммы, реализованной от продажи закупа. Ясно, что, продав закупа за пять гривен (средняя цена холопа на рынке) и уплатив потерпевшему за коня две гривны, господин считал выгодным оставить себе разницу в три гривны потому, что и сам считал безнадежным получить с этого закупа больше трех гривен при нормальной ликвидации отношений. Этот закуп

занял или способен был вернуть три гривны и меньше. Но, оставляя себе закупа «обель» за две гривны, которые пришлось уплатить потерпевшему за коня, господин рассчитывал получить больше трех гривен за счет того имущества закупа, которым завладеет при этой операции. Значит, купа закупа в среднем мыслилась и менее трех гривен, но вступали в закупничество иной раз не только дотла разоренные смерды, а и обладатели имущества, ценность которого превышала три гривны. Таким образом, мнение С. В. Юшкова, что «закуп коня не имеет и... не может иметь, иначе он не был бы закупом», так как при наличии коня «не было смысла идти в закупы», а «был больший смысл продать коня, нежели идти в полную кабалу», не может быть принято, как не охватывающее всех возможных ситуаций и, в частности, игнорирующее вопрос, что бы дальше делал смерд-земледелец, продавший свою рабочую скотину[82].

Угроза разорения, помимо того, могла нависнуть над смердом еще до потери или распродажи инвентаря внезапно и в масштабе, не покрываемом продажей лошади или вообще скотины. Но вероятен и такой вариант, когда смерд прибегал к займу именно ради восстановления живого инвентаря, с которым он и мог поступить в *ролейные* закупы. Этот вариант должен был иметь место в случае стихийных бедствий (прохождения вражеских военных сил, пожаров и т. п.), жертвой которых в первую очередь и становился скот. Больше того: разорение целых районов во время внутренних феодальных войн в Древней Руси — бытовое явление в жизни сельского населения, неоднократно отмеченное в летописных записях.

Но рост закупничества будет недостаточно объяснен, если упустить из виду и еще одно отличие закупа от свободного смерда: закуп свободен от «продаж» (государственных штрафов), по-видимому, так же, как и холоп. «Устав» прямо об этом не говорит просто потому, что основная тема его — это выяснение отличия закупа от холопа, а не сходства. Однако из ст. 64 о краже явствует, что речь здесь идет только о возмещении ущерба потерпевшему, об «уроке», а не о «продаже». Между тем смерд с половины XI века живет, можно сказать, окруженный системой государственных штрафов — в регу-

лярном соприкосновении на этой почве с представителями княжеской администрации. Эта система пришла с Ярославичами вовсе не на смену полюдью и дани, а легла дополнительным грузом на всю массу «свободного» сельского и городского трудящегося населения, безжалостно и быстро разоряя его, вынуждая (поодиночке, но в массовом порядке) менять свою «свободу» на феодальную зависимость в поисках хоть какой-нибудь защиты.

Глава третья
«Свободные» смерды

Что такое «продажа», хорошо объяснено в договорах Руси с греками. По Олегову договору, если русин ударит мечом или бьет гречина каким-нибудь «сосудом», «за то ударение или убьение да [пусть] вдаст литр 5 сребра по закону рускому, аще ли, будет неимовит [неимущий] тако створивый, да вдаст елико может и да соимет с себе и ты самыа порты [одежду] своя, в них же ходят, а опроче [кроме того] да роте ходит своею верою [пусть поклянется], яко никако же иному помощи ему [если некому ему помочь]...» В договоре Игоря 945 года употреблено и самое слово «продажа», только в глагольной форме: «Аще ли есть неимовит, да како может, в только же *продан* будет [пусть будет продано все его имущество], яко да и порты, в них же ходит, да и то с него сняти, а опроце да на роту ходит по своей вере, яко не имея ничтоже, ти тако пущен будет»[83]. Иными словами, если виновный не может заплатить за нанесенную обиду всего, что причитается, идет с молотка весь его скарб вплоть до носильного, лишь бы обиженный был удовлетворен полностью.

В международном договоре с Византией, государством, где месть уже не почиталась за легальный способ удовлетворения потерпевшего, необходимо было оговорить, что делать

в случае несостоятельности обидчика. В «Древнейшей Русской Правде» 1016 года в подобном случае на первом плане еще месть: если обидчика не настигнут (чтобы отомстить), тогда — платить 12 гривен (ст. 3). Случай несостоятельности здесь не оговаривается; но разрешался он, конечно, и на русской почве тоже продажей имущества на указанную сумму, а в случае нехватки — помощью третьих лиц.

Широкие размеры эти продажи могли, однако, получить лишь после так называемой отмены князьями Ярославичами мести, то есть введения системы денежных штрафов в пользу князя за уголовные правонарушения. Внедрение этой системы в жизнь не могло произойти сразу, и в первую очередь борьба пошла за введение «вир», штрафов за убийство, в особенности за убийства княжих мужей. Но и «продажа» как обозначение штрафа за воровство, например, является впервые также в «Правде» Ярославичей же (ст. 35, 36, 40). «Пространная Правда» XII века уже полностью освоила этот термин и определила продажу именно как княжую «казнь», то есть наказание: за кражу, совершенную холопом, господин «двоиче [то есть в двойном против цены иска размере] платит ко истцу за обиду», потому что холопов «князь продажею не казнит» (ст. 46). Отсюда и «продать» — равносильно «наказать».

К концу XII века практика судебных «продаж» создала этому глаголу («продать») совершенно определенную славу — политической меры масштаба стихийного бедствия. Описывая борьбу за Киев между Ярославом Изяславичем (из Мономаховичей) и Святославом Всеволодовичем (из Ольговичей), во время которой Ярослав был изгнан из Киева Святославом (семья же и дружина его были взяты в плен, а затем Ярославу вновь удалось въехать в Киев), летописец заключил свое повествование следующей сценой: вернувшись в Киев, Ярослав «на гневех замысли тяготу кияном [киевлянам], река [сказав]: “подвели есте вы на мя Святослава, промышляйте, чим выкупити княгиню и детя”; онем же не умеющим [то есть не знающим], что отвещати ему; и *попрода* [Ярослав] весь Кыев, игумены и попы, и черньце и чернице, латину и госте»[84]. Это вовсе не контрибуция, наложенная на город общей суммой без вмешательства в ее раскладку. Это

насильственный и нарочито разорительный сбор с каждой категории населения в отдельности с тем, чтобы никому не было «повадно» (как говорилось потом на московском языке), — в размере чем больше, тем лучше.

Новгородский летописатель XIII века сделал под 1209 годом следующую запись. Всеволод Большое Гнездо, отпуская новгородцев после своего рязанского похода, «вда им волю всю и уставы старых князей, его же хотеху новгородци, и рече им: "Кто вы добр, того любите, злых казните"... Новгородци же, пришедше Новугороду, створиша вече на посадника Дмитра и на братью его, яко ти повелеша на новгородцах сребро имати, а по волости куры [описка: куны] брати, по купцем виру дикую, и повозы возити, и все зло»; а в результате этого веча было подвергнуто грабежу и конфискации все имущество виновных и поделено по 3 гривны «по зубу», то есть на душу, не считая погрaбленного[85]. Писавший это (вероятно, из духовных) смотрел на мир глазами свободного новгородца, и «дикая вира» и подводная повинность были для него самыми острыми примерами «всяческого зла», причиняемого человеку государственным аппаратом.

Фигура вирника, то есть сборщика вир, выдвигалась в XI веке в быту массы как городского, так и особенно сельского населения на первый план. «Русская Правда» с именем Ярослава Мудрого связывает попытку регламентировать положение и деятельность вирника в так называемом «поконе вирном» (ст. 42 «Краткой Правды»). Приезжая на место сбора вир, вирник мог требовать с местного населения на неделю 7 ведер солоду, барана или половину говяжьей туши либо деньгами 2 ногаты; в среду и пятницу полагалось ему по сыру, ценой в резану; ежедневно, кроме того, по 2 куры; а хлеба и пшена вдосталь («колко могут изъясти» он со своими спутниками). Ехал вирник на 4 конях, ставившихся на полное овсяное довольствие на месте. В переводе на деньги все недельное содержание приезжих обходилось более полугривны (15 кун). В течение недели вирнику полагалось кончить всю процедуру сбора.

Наивно было бы думать, что этот регламент выполнялся на практике во всей строгости и был действительной сдержкой для аппетитов вирника и сопутствовавших ему отро-

ка и метельника (мечника). Несколько позднее (в XII веке) составленное положение о сборщике «продаж» (ст. 74 «Пространной Правды»), сохранив прежнюю мясную дачу и, правда, снизив норму коней до двух, об «ином корме» постановляло брать его столько, сколько и «что» им «чрево возмет», и умалчивало уже о недельном сроке. На практике княжой сборщик производил свой сбор не «до недели» (то есть в течение недели), а «дондели же»[86], то есть пока не соберет все причитающееся (даньщик Ян Вышатич пригрозил белозерцам, что просидит у них весь год, если они не выдадут ему скрывавшихся от его преследования ярославских «волхвов»). Твердым и определяющим в этих регламентах было одно — доля, какая полагалась сборщику с каждой собранной им виры или «продажи»: с 40 гривен — 8 гривен, с 80 гривен — 16 гривен, с «продажи» в 12 гривен — 2 гривны 20 кун. Эти 20 процентов и были самым существенным, движущим моментом в работе вирника на месте, потому что это определяло его прямой денежный доход. Отсюда — практика высиживания и менее тонких насильственных способов сбора.

Самый механизм сбора довольно ясно изображен в «Пространной Правде». Дело происходит в территориальной общине, верви. На ее территории найден лежащим труп («голова») княжого мужа или людина (безразлично, разница только в цифре штрафа). Убийца, «головник», должен быть найден силами этой верви. «Ищют» или не «ищют» его — это не меняет дела. Если убийца не найден, виру платит вервь. Это «дикая» вира: именно виновник-то убийства и не платит ее[87]. Но он может быть и еще искан и наконец разыскан: это не останавливает общинного платежа, только производится он в рассрочку, в течение нескольких лет. Здесь гарантия, что вервь сделает все, чтобы сыскать убийцу-чужака.

Не так уж сильно меняется дело, если убийца — член этой верви и находится налицо: если его не хотят назвать, общиной уплачивается та же «дикая вира»; если его готовы выдать, виру, то есть собственно княжой штраф, «помогает» убийце платить вся община, потому что до этого момента он участвовал во всех общинных платежах; сам убийца платит только обычную свою долю, остальное из 40 гривен платит община. Только «головничество», частное вознаграждение

родичам убитого, платит головник; эта сумма не определена, и власть ею не интересуется; но княжие мужи оценены вдвойне, и в эту 80-гривенную виру вошло уже головничество.

У верви есть возможность снять с себя платеж, если убийца совершил свое убийство тайно с целью грабежа, а не в открытой схватке: «За разбойника люди не платят, но выдадят и [его] всего с женою и с детми на поток и на разграбление». Если же убийство произошло в драке («сваде») или совершено у всех на глазах («явлено»), «на пиру» в пьяном виде, то вервь обязана «помогать», а значит, платить[88].

Чрезвычайно любопытная презумпция открывается в оговорке (ст. 8), что вервь не обязана помогать тому, «кто не вложиться в дикую виру», а пусть такой «сам платит». Кого разумели здесь? Логически эта оговорка разрушала весь механизм круговой ответственности общины по линии убийства. Немыслимо, однако, чтобы закон шел на это. Не иначе как здесь разумелся либо чудак, мнивший себя застрахованным от житейской ситуации, когда хочешь не хочешь, а придется ему попасть в убийцы, либо «имовитый» человек, не нуждающийся ни в какой помощи на этот случай. Потому что убийство — это самое заурядное явление в описываемую эпоху самозащиты и самоуправства, не говоря уже о разбое. Но и самый «разбой» — термин двуликий. Есть, правда, представление о таком человеке, который «стал на разбои без всякоя свады»; это профессионал разбоя, очевидно, с целью грабежа — от такого все отрекаются, выдают его князю на поток и разграбление со всей семьей, рвут с корнем (ст. 7). Но та же «Пространная Правда» говорит и об убийстве «в разбое», по которому виновник расплачивается с помощью соседей (ст. 3–5). Или вот, например, в «Заповеди» митрополита Георгия (XI век) при всей ее строгости вообще говорится: «иже разбой сотворит нехотя» (невольно, невзначай), и назначается за это покаяние на 5 лет[89]. Разбой здесь — просто убийство.

К пролитию человеческой крови церковь, конечно, относилась с осуждением, и даже тому, «кто убиет разбойника или ратного, на нь пришедша», те же «Заповеди» назна-

чали епитимью «за поллета [на полгода] за пролитие крови», правда, «засмотривше житие его»[90]. Но убийство — это повседневный факт, от него не застраховано даже помещение церкви: «Аще убиют или срежутся в церкви, да не поют в ней 40 дний, потом вскопают мост [помост] церковный и высыплют [залитый кровью слой земли]; аще и на стене будет кровь пала [попала], да омывают водою, и молитву створят, и водою покропят святою» — и тогда только «почнут нети» (служить)[91]. Тем более возможно убийство в таких общественных ситуациях и в таких местах, которые находятся вне церковного контроля и глаза и где царят «бесовская» «обычая треклятых еллин» (язычников), где «в божественыя праздникы» устраиваются «позоры [зрелища] некакы бесовскыя», «с свистанием и с кличем и с воплем» и с участием «пьяниц» и где бьются «дреколеем до самыя смерти», «взимающе [то есть а потом снимают] от убиваемых порты»[92]. Это все тот же «беззаконный бой», от которого еще в XII веке епископ Илья наставлял попов «уимать [унимать] детей своих» (то есть прихожан); а если при этом «кого убьют», то «в ризах не петь» (над убитыми) и не поминать[93]. Но убийство, по его мнению, может совершить любой: «Аже пригодится кому душегубство [если кому случится убить], то возбраняйте ему церковного входа»[94]. «Пригодится» — это то же, что «нехотя» у митрополита Георгия.

Практиков церковных разве что смущал житейский казус, когда «душегубцем» оказывался холостой; относительно такой ситуации церковники не имели указаний. Надо бы наложить епитимью, но для холостого она недействительна, не уследишь, и поэтому епископ Нифонт посоветовал отсрочивать епитимью, «пока состареются»[95]. Если верить преданию, записанному в «Повести временных лет» под 996 годом о попытке церкви при Владимире ввести наказания за убийство («казнити разбойников»), о том, что Владимир убоялся «греха» и затем перешел к взиманию денежных штрафов, то и здесь можно видеть отражение описанной общественной оценки убийства как обыденного факта[96].

Теперь, после реформы Ярославичей, когда штрафы за убийство стали источником государственного дохода, практически выступила презумпция, что всякий может убить,

если заплатит, и тот убийца, кого будут в этом «клепать», то есть обвинять. Пока «оклепанный» не выставит послухов и те не «выведут виру» (не снимут с него обвинения), он — убийца[97]. Над вервью же повисала платежная ответственность в любом случае, когда на ее территории обнаруживались человеческие кости, а тем более труп.

Что и это был заурядный случай, видно по тому, что он попал в «Пространную Правду» XII века и с верви снята была обязанность платить «по костех и по мертвеци», «аже имене не ведают, ни знают его»[98] (за найденные на ее территории кости или неведомо чей труп). Понадобилось, как видим, много десятилетий, чтобы прекратить эту жестокую практику княжеских судов, открывавшую легкую возможность вымогательства и шантажа. Оборотной же стороной этого нововведения в жизни общины явилось то, что теперь отпадала необходимость очистки общинной территории от безвестных трупов и костей, и уже во второй половине XII века у Кирика находим правило: «Если где кости мертвых валяются, то великая мзда тому человеку [подразумевается, в той жизни], который погребет их». Другие побуждения очиститься от костей теперь отпали[99].

Недаром в договоре с греками упомянута клятва, что у продаваемого нет никого, кто мог бы ему помочь. Если бы «продажа» поражала только непосредственного виновника правонарушения, она не вошла бы в литературу того времени со значением всеобщего и незаслуженного бедствия.

Вот, например, классическая картина бытования «продажи» в условиях деревенской жизни, данная в «Пространной Правде» XII века. Если кто украдет бобра, то 12 гривен «продажи»; если при этом будет разрыта земля, или будет налицо другой знак, что кто-то его ловил, или будет налицо сеть, то вора искать общине посредством гонения следа, или община же платит «продажу»[100]. То же, если и борть будет сломлена или пчелы выдраны, за что положено 3 гривны «продажи» и особое возмещение потерпевшему. Если при этом не будет налицо татя, то «по следу женут» (гонят); если же следа не будет замечено ни к селу, ни к торговому каравану на дороге, а сами общинники не отведут от себя следа,

или не поедут на след, или «отобьются», то им надлежит платить и «татьбу» (возмещение потерпевшему), и «продажу»; если же след будет обнаружен общинниками, но они потеряют его на большой караванной дороге, не доходя «села», или на пустыре, где не будет ни села, ни людей (то есть исчерпают все свои возможности), то они не платят ни продажи, ни татьбы[101].

Это — картина, типичная для жизни прежде всего смердов, «которые живут на селе»[102]. Любая кража у соседа-феодала ставила на ноги всю сельскую общину, и, чтобы избавиться от платежа, смерды гнали след до его потери под контролем третьих лиц («а след гнати с чюжими людми, а с послухы» — «вести расследование с другими людьми и со свидетелями»).

Так, виры и «продажи» на первых же порах обратились в раскладочный государственный сбор, падавший на общину в дополнение к той дани, которую князья продолжали собирать с нее в полюдье (оно известно еще и в конце XII века)[103], — сбор, сопряженный предварительно с розыскными действиями, вторгавшимися нежданно-негаданно в трудовую жизнь свободной деревни. В результате уже современники Мономаха могли дать две краткие, но весьма выразительные записи в летописях конца XI века, рисующие обстановку, в которой работала феодальная машина закабаления и порабощения свободного земледельца. Один вложил «смысленым» советникам князя Святополка Изяславича совет воздержаться от похода на половцев по той причине, что «наша земля оскудела есть от рати и от продаж»[104]. Другой вспоминал, «како быша древнии князи и мужие их, и како отбараху [защищали] руския земли, и ины страны придаху [покоряли] под ся; теи бо князи не збираху много имения, ни творимых вир, ни продаж воскладаху на люди; но оже [если] будяше правая [справедливая, а не «творимая», подстроенная] вира, а ту возмя, дааше дружине на оружье. А дружина его кормяхуся, воююще ины страны [а не свою собственную!] и бьющеся и ркуще: "братие, потягнем по своем князе и по Руской земле..." Они бо не складаху на своя жены златых обручей, но хожаху жены их в сребряных, и расплодили были землю Руськую» (то есть: беспечили процветание)[105].

Как позже московские писцы, производившие описание новгородских земель в конце XVI века, откровенно объясняли массовое «запустение» дворов одинаково и «от морового поветрия» и «от опришнины», так и теперь из недр самого господствующего класса новая финансово-карательная система вир и продаж уподоблялась военному набегу и опорочивалась, как просто сбор «многа имения» посредством искусственно вызываемой лихорадки поклепных обвинений и необоснованных приговоров[106]. Средство против этого было предусмотрено в ст. 20 «Пространной Правды»: кто «свержеть» (отведет) с себя виру, платит гривну отроку за оправдание, а кто «клепал», дает отроку «другую гривну». Но две гривны были меньше восьми, отчислявшихся в пользу сборщика с 40-гривенной виры. В наших источниках нет никаких данных, чтобы реформа Ярославичей сопровождалась разделением финансовой и судебной функций; подвижная группка княжих агентов («мечников», «отроков» и «детских») одновременно исполняла обе функции, как то видно и на единственном попавшем в литературу примере Яна Вышатича, собиравшего дань и одновременно судившего от имени своего князя[107]. Так было в деревне. Так было и в городах, где действовали посадники, тиуны и те же мечники.

Южная летопись сохранила нам яркое описание народного восстания в Киеве в 1146 году против Игоря Ольговича; гнев народный в первую очередь обрушился на двух городских тиунов — киевского Ратшу и вышегородского Тудора — и на мечников по той причине, что они «погубили» управляемые ими города своим неправедным судом. Откуда и требование к князю: «Аще кому нас будет обида, то ты прави» (сам суди)[108]. Северо-восточная летопись в рассказе об убийстве Андрея Боголюбского дала такую же картину, только уже не в городском, а в волостном масштабе. Весть о дворцовом перевороте в Боголюбове развязала широкое народное восстание по всей Суздальской земле: «...и много зла створися в волости его, посадник его и тиунов его домы розграбиша, а самех избиша, детцкые и мечникы избиша, а домы их пограбиша». Осуждая эту расправу с княжеской администрацией, летописец указал, в сущности, ту же

ее причину, что и его южный собрат: «идеже [где] закон, ту и обид много»[109].

Разорение народа от неправедного суда можно считать, таким образом, показателем того, чем стал для народных масс феодальный порядок, пошедший от реформы Ярославичей по Русской земле. Нельзя забывать, что наши летописные записи вовсе не газетная хроника, ставящая задачей педантичное собирание сведений, вроде приведенных выше, и тем более надо ценить подобные случайные летописные упоминания: они дают право по громким и как будто редким взрывам судить о том, что за ними скрывалось и молчаливо накапливалось изо дня в день в народной жизни на протяжении многих десятилетий. Чем дальше от крупных центров и питательных артерий, тем злее, сотни маленьких Игорей внедрялись в повседневный быт народных масс со своим «законом» и сопутствовавшими ему «обидами», расточая вокруг себя «гибель» и разорение беззащитному смерду, который как данник и непосредственный производитель держал на своем хребте всю киевскую государственность.

Присмотримся, отразилась ли и если да, то как отразилась эта ситуация в сознании боровшегося за укрепление этой государственности господствующего класса, пороемся в документах и памятниках, вышедших из его среды.

Пропасть лежала между смердом и господствующим классом феодального общества. Бытовая реальность была такова, что отношения между ними строились в XI–XII веках как отошения победителя и побежденного[110]. Смерд, с точки зрения господ, — это вроде как бы и не человек. Из их среды пошла пословица: «Холоп не смерд, а мужик не зверь»[111]. Речь о том, что нельзя обращаться с мужиком, как со зверем, а с холопом, как со смердом; что мужик все-таки не зверь же, а холоп все ж таки не смерд. То есть: если холоп почти равен мужику, то смерд почти равен зверю.

Когда в «Правде» Ярославичей (ст. 26) жизнь смерда была оценена во столько же, сколько было назначено и за холопа, это была, пожалуй, первая попытка защитить его жизнь, и это было его первое правовое признание (в сфере княжого права): смерда подымали до холопа. Через века, по мере

роста московского самодержавия, тех, кого раньше называли смердами, стали звать «христианами», а московские бояре в стиле политического самоуничижения стали называться перед царем «холопами». Пока же, в описываемое время, для самоуничижения в ходу был термин «смерд», и побежденной югре летописец приписывал «льстивые» слова, как униженную мольбу к победителям о пощаде: «...а не губите своих смерд и своей дани»[112]. Наоборот, для свободного горожанина этот термин — оскорбление, и только «исполнившись дерзких намерений и высокомерных слов», только в порыве заносчивости можно было выразиться, как выразился у летописца знаменитый Олег Гориславич Черниговский, отказываясь идти в Киев для заключения договора с Мономахом: «Невместно судить меня епископу, или игуменам, или смердам»[113].

В праве, в «Русской Правде», которая тянула смерда кверху и ставила под защиту княжого суда его самого и его имущество, смерд прописан первым: «А в смерде и в холопе 5 гривен» (ст. 26)[114]. В литературном же языке мысль рассказчика (о междукняжеских переговорах) бежит наторенными путями, и на первом месте там не смерд, а холоп: «...а холопы наша выдайте и смерды»[115]. В языке Мономахова «Поучения» «худый смерд» и «убогая вдовица» — социологически двойняшки: они одинаково бесправны и беззащитны от «обид» «сильных» людей, и это предмет гордости Мономаха, что он «не давал» в обиду тех и других[116]. Мономах, правда, — известный пропагандист смердолюбия. Но вот язык людей, не затронутых этой пропагандой. Галицкий летописец (XIII век), рассказывая о двух крупных откупщиках, получивших в держание богатейшие Коломыйские соляные разработки, говорит о них презрительно и негодующе, как о «беззаконниках, от племени смердья»; они для него, так сказать, «смердье отродье»[117].

Даже во второй половине XII века для церковника смерды — это далеко еще не освоенный мир, требующий сугубо осторожного подхода. У церкви были свои более или менее твердые представления о пищевом режиме, которого надлежит держаться доброму христианину, чтобы остеречься греха, и посты, в частности, были предназначены в помощь чело-

веку, чтобы облегчить ему в положенное церковным календарем время поднимать строй своей душевной жизни до требуемого его личным спасением уровня. Но у церкви было представление и попросту о «нечистом», чего «ясти» было никак нельзя, никогда и ни при каких обстоятельствах, не рискуя «опоганиться», скатиться в язычество и вновь начать жить «звериньским образом». Вот, например, пес «налочет» (полакает) приготовленную пищу, или сверчок в нее «впадет» (попадет), или «стонога», или жаба, или мышь — тут достаточно только «молитву створити». Но мышь или жаба может попасть в посудину и опуститься на дно незаметно, а когда будет замечена, уже «сгниет и разыдется гноем»: то уже несъедобно («то не ясть»), а кто невзначай съест, пусть «попостится 8 дний». Если невзначай и хомяк или «ино что скверно» «впадет в яденье», нет епитимьи; а если в колодезь попадет жаба дохлая, или тот же хомяк, или мышь — вылить из него 40 ведер, а колодезь «покропить святою водою»[118]. Что касается пищи, то будь то «от пса, ли от звери, или от орла, или от иноя птицы», если «не зарезано будет человеком», а просто сдохнет («омирает»), — того «не подобает ести»[119].

И вот практически отсюда возникал вопрос — как быть с животным или птицей, удавившимися в силке, с так называемой «удавлениной»? Вокруг этого предмета ходил слух, что иные епископы давали совет: если «застанешь в силце уже удавившеся, ту [тут же] зарежи не вынимая», ведь и «силец того деля [ради] есть поставил». Так оно, вероятно, и было, хотя епископ Нифонт и отрицал категорически это во второй половине XII века[120]. Попам и епископам митрополит Георгий строжайше запрещал охоту: «Аще поп ловит звери или птици, да извержется сана», а епископ подвергался той же каре даже если только «носил ястреб на руце [охотничья птица], а не молитвеник»[121].

Не ради них, значит, появились в «Пространной Правде» ст. 80 и 81, защищавшие от злостной порчи расставленные вдали от жилья веревочные «перевесы» (сети) для ловли всяческих птиц. Кирик ставил свой вопрос Нифонту об удавленине, имея в мыслях только смерда («...о смердах молвил, которые живут на селе, а каются у нас») и притом уже христианина[122].

«Устав» Ярослава, имея в виду более высокие сферы, запрещал есть «кобылину или медведину»[123]; здесь же, касательно смерда, речь шла всего только о «веверичине», о белке, только, видимо, и доступном для народной массы мясном лакомстве. Нифонт всего лишь и ответил, что это, конечно, большое зло — есть «давленина»: вот если бы «веверичину» ели, но только «недавлено», то это была бы не беда и гораздо легче был бы грех[124]. Но то был риторический вздох, при котором поднимают глаза кверху и беспомощно разводят руками. Перед епископом вставал бытовой факт, к которому втуне было бы применять и то снисходительное правило, которое в общей форме гласило: «а сиротам не мозите великой епитимьи давати... сущим под игом работным наполы [вдвое меньше] даяти заповеди» (налагать наказание), не «отягчати заповедию, оть [т. е. чтобы] вси каются»[125]. Не значит ли это, что «свободный» смерд и в конце XII века, по старой памяти, почитался все еще ниже того «сироты», который попал в феодальную зависимость от господина?

За всем этим было по меньшей мере сто лет работы церкви на русской почве и уже некоторое завоевание: среди смердов были уже и кающиеся христиане. Но стоит отступить на сто лет назад — и в середине XI века со смердами церковь оказывается совсем еще в исходном положении: это маловедомый для нее полулегендарный мир языческого «поганьства», люди не люди, звери не звери, но совсем не то, что «мы». Автор «Повести временных лет» стоит именно на этой позиции в своем знаменитом вводном этнографическом очерке к «Повести»[126]. Рассказав (по греческому хронисту Амартолу), сколь различны бывают обычаи у разных народов, он заключает: «так вот и при нас теперь половцы держатся закона отцов своих: кровь проливают и даже хвалятся этим, едят мертвечину и всякую нечистоту — хомяков и сусликов, и берут своих мачех и невесток, и следуют иным обычаям своих отцов». И противополагает этим дикарям: «Мы же, христиане всех стран, где веруют во святую Троицу, в единое крещение и исповедуют единую веру, имеем единый закон, поскольку мы крестились во Христа и во Христа облеклись».

Для патриота-киевлянина «мы» в отношении к прочим славянским племенам в XI веке — это поляне, «живуще осо-

бе» от этих прочих; поляне ведут свое начало от мужей «мудрых и смысленых» незапамятных времен Кия, Щека и Хорива, и дожили они в Киеве «и до сего дне». Это люди (да он и сам из них) особой закваски: у них и «обычай» «кроток и тих», у них и «стыденье [стыдливое отношение] к снохам своим и к сестрам, к матерей и к родителем [то есть отцам] своим, к свекровем и к деверем велико стыденье», у них есть и «брачный обычай»: жених не ходит за невестой, а ее приводят накануне вечером, а наутро приносят «по ней что вдадуче» (ее приданое). Хоть, может быть, дошедший до нас текст «Церковного устава Ярославова» и очень позднее творение церковных рук, но основа его, несомненно, в каком-то виде была известна уже и автору «Повести», в частности известен был список караемых церковью «блудных» казусов: когда «сблудят» «свекор со снохою» (ст. 20), «деверь с падчерицею» (ст. 22), «деверь с ятровью» (ст. 23), пасынок с мачехой (ст. 24), брат с сестрой (ст. 13). Выходило на поверку, что поляне — это воплощенный христианский идеал в сфере семейного быта, и унаследован этот «обычай» ими еще от «отец своих». Автор, конечно, не хотел этим сказать, что у полян с внутрисемейным «блудом» практически было покончено в быту, но этот «блуд» был давно осужден в их моральном кодексе, и «христианам» оставалось только практиковать этот кодекс.

И вот стоило воображению нашего автора отступить за границу своей маленькой полянской Киевщины и оказаться всего в нескольких десятках километров в соседних лесах, борах и болотах Древлянщины, как ему представал мир двуногих зверей и скотов, который тянулся и далее на север, восток и запад в бесконечное пространство, в ожидании своего культурного завоевания, а может быть, и нового покорения. «А древляне [уж на что ближе], — продолжает летописец, — живяху звериньскым образом, живуще скотски; убиваху друг друга [точно призрак убийства не висел и над полянской «Русской Правдой»], ядяху все нечисто, и брака у них не бываше, но умыкиваху [похищали] у воды девиця». Это значило, что в эти леса идти с церковной меркой нечего было и думать. Но и дальше не лучше. «И радимичи, и вятичи, и север [северяне] один обычай имя-

ху: живяху в лесе, якоже всякий зверь, ядуще все нечисто, и срамословье в них пред отци и пред снохами; браци не бываху в них, но игрища межю селы, схожахуся на игрища, на плясанье, и на вся бесовская игрища, и ту [там] умыкаху жены собе, с нею же кто съвещашеся [сговаривался], имяху же по две и по три жены». А вятичи еще «и ныне» практиковали трупосожжение. «Си же творяху обычая кривичи и прочии погани, не ведуще закона божья, но творяще сами собе закон».

Во всем этом этнографическом очерке что ни слово, то мотив для церковной пропаганды — прежде всего среди господствующего класса на знакомом всем современникам нашего автора материале живой сельской, деревенской действительности: все эти древляне и прочие — это на вашей памяти покоренные ваши данники-смерды, которых придется, может быть, покорять еще и еще, пока не сломишь их «звериньских» обычаев; хотите и вы жить, как они, этим смердьим «звериньским» обычаем? Вот, например, данщик Святослава Ярославича Ян Вышатич в далеком Поволжье на своем опыте познал, какая опасность таится в этих обычаях, всем своим комплексом связанных с язычеством и его носителями-волхвами из тех же покоренных смердов. Ян истребил волхвов, как смердов своего князя, не просто за их языческую идеологию, а за то, что они во главе голодных толп избивали по погостам «лучших жен» и «отымали» у них «именье», причем обставляли это некоторым ритуалом (может быть, коренившимся еще во временах матриархальных), своим авторитетом заставляя родичей приводить к ним своих сестер, матерей и жен, «в мечте» (символически) взрезая у тех заплечья и вынимая оттуда «либо жито, либо рыбу». Но здесь была и борьба двух идеологий двух миров. Ян совершал свою данщическую поездку в полюдье с небольшой свитой, в которой, кроме 12 отроков, был и «попин»; именно «попин» и был убит «волхвами», отбившись от своих в лесу[127].

Приведенные летописные записи, вероятно, отражают борьбу течений внутри господствующего класса по основным вопросам внутренней политики феодального государства

в XI веке[128]. А вопрос о смердах был именно таким. Слишком уже пригнан — и литературно и по существу — рассказ о смердах-волхвах, записанный, несомненно, со слов самого Яна Вышатича, к двум существеннейшим постановлениям «Русской Правды» — о муке смерда (ст. 33 «Краткой Правды») и об отмене мести Ярославичами (ст. 2 «Пространной Правды»). И читать этот знаменитый рассказ надо, присматриваясь к нему именно с этой стороны.

Прибыв на Белоозеро за данью и от белозерцев же узнав, что «кудесники» во главе 300 своих сторонников, пройдя от Ярославля Волгу и Шексну, остановились в окрестностях города, Ян первым делом осведомился, «чьи они смерды», и, получив ответ, что «Святослава», потребовал от их спутников выдачи волхвов, «яко смерда еста моего князя». Получив отказ, Ян с вооруженными отроками своими выступил против ослушников и после схватки, в которой едва не получил смертельный удар топором, загнал их в лес, где они были окружены белозерцами, и волхвы приведены были к Яну на суд.

Суд якобы обратился в дискуссию. «Чего ради погубиста толико человек?» — начал Ян допрос. «Потому, что те держат запасы ["обилье"], и, если истребим их, будет всего вдоволь; хочешь при тебе вынем жито или рыбу или что иное?» — «Врете вы, Бог сотворил человека из земли, состоит он из костей и кровяных жил, ничего другого в нем нет, а что и есть, никто того не знает, один только Бог знает». — «А мы знаем, как сотворен человек!» — «Ну, а как?» — спросил Ян. «Бог мылся в бане, распотелся, отерся ветошкой и бросил его с неба на землю; тут сатана заспорился с Богом, кому сотворить человека, и кончилось тем, что сатана сотворил человека, а Бог в него душу вложил, почему по смерти тело его идет в землю, а душа к Богу». — «Поистине прельстил вас бес! Какому богу веруете?» — продолжал Ян. «Антихристу». — «А он где?» — «Сидит в бездне». Ян разошелся: «Какой же это бог, раз сидит в бездне? Это бес, а Бог на небе, сидит на престоле, славимый ангелами, в страхе предстоящими Ему и не смеющими взглянуть на Него; один из них, кого вы зовете антихристом, за высокомерие и был свергнут с небес и пребывает в бездне до тех пор, пока Бог не сойдет с небес, не

свяжет антихриста и не посадит его вместе с его слугами и верующими в него; а вам [перешел к приговору Ян] и здесь придется принять муку [наказание] от меня и по смерти на том свете» («тамо»). Волхвы не смутились: «А наши боги говорят нам, ты ничего не можешь нам сделать». — «Врут вам боги!» Но дело было не в богах: «Наше дело предстать перед Святославом, а ты не имеешь права ["не можеши"] сделать [с нами] ничего».

И впрямь. В «Правде» Ярославичей (ст. 33) было записано: «Или смерд умучат, а без княжа слова, за обиду 3 гривны». На фоне нашего рассказа эта краткая правовая запись говорит вовсе не только об охране княжой прерогативы и не только о прямой защите смерда от расправы-наказания без прямого же полномочия княжой власти, но и о том, что это не такая уже новость в правосознании самого смерда. Не могло же быть так, что князья опубликовали закон, а смерды его прочитали и из него узнали о новом своем праве. Много крови и бедствий (и некоторое время) понадобилось бы для того, чтобы слух о новом, принятом в Киеве, решении облетел леса и болота, отделявшие смердов от киевского центра, где в узком дружинном кругу решались их судьбы, и чтобы слух этот крепко осел в сознании масс именно в этой формулировке и именно в дословном ее понимании. Для масс речь шла тут о личном суде князя, а не о суде его слуг. Рассказ Яна не затушевывает, а выпячивает это обстоятельство, влагая в уста волхвов юридически чеканную формулировку занятой ими позиции в отношении суда «без княжа слова». Эта четкость понадобилась Яну потому, что и в киевских верхах принималась эта, а не иная более широкая формулировка, вероятно, тоже не без умысла. В Киеве одолело решение придать ей декларативный характер — ради расширения и укрепления общественной базы княжой власти. Очевидно, Ян в этом вопросе стоял в оппозиции к новшествам политического курса. Его рассказ имеет в виду показать, в какое безвыходное положение неизбежно должен попадать княжой слуга в своей административной деятельности, если в центре будут и впредь упорствовать в смердолюбии. С его слов летописец, с видимым удовольствием, приводит дальнейшие подробности о том, как он, Ян, своим умом вышел

из создавшейся по капризу киевских педантов-теоретиков рискованной ситуации.

Первая: «Ян же повелел бить их и выдергивать им бороды». Это была не только пытка, это было специфическое унижение человеческого достоинства: «поторгание» бороды у свободного человека каралось высшей «продажей» в 12 гривен (ст. 69 «Пространной Правды») — практика, принятая и митрополичьим судом («Церковный устав Ярославов», ст. 32). Когда их били и выдирали расщепом бороды, спросил их Ян: «Что же вам молвят боги?». А те уперлись на своем: «Стать нам пред Святославом». Этим литературным приемом повторения вопроса-ответа дословное толкование ст. 33 «Краткой Правды» ясно связывалось в рассказе со всей идеологической установкой врага: это толкование исходило от его богов, и сломить упорство врага значило не дать потачки самому бесу.

Раз так, новая пытка: «И повелел Янь вложить рубли [металлический брус] в уста им и привязать их к мачте и пустил их перед собою в ладье, а сам пошел за ними». Те выдержали длительное лодочное путешествие в таком положении и сдали, став только на устье Шексны. На вопрос Яна, что им теперь говорят их боги, они ответили: «Так нам боги молвят: не быть нам живым от тебя». И взмолились о пощаде: отпустишь — «много ти добра будет», погубишь — «многу печаль приимеши и зло». У рассказчика ответ Яна явственно метил в его киевских противников: если пущу вас, зло мне будет от Бога, если погублю, «мзда [награда] ми будет» (не сказано — от князя, значит, от того же Бога).

В киевских же противников Яна метило и дальнейшее. Вопроса о вирах и головничестве в пользу потерпевших от волхвов Ян и не поднимал. Он обратился к старому обычаю, тоже и тогда же поставленному под удар в киевском центре, — к мести. Тут же среди «повозников», везших в порядке повинности («повоз») всю группу княжих данщиков во главе с Яном, оказались и потерпевшие: у кого была убита мать, у кого сестра или просто родственница. Ян приказал: «Мстите за своих» — и те убили замученных волхвов и повесили их трупы на дубе. Вот это была по справедливости Божья месть, заключил рассказчик: «отмщение получили они от Бога по

правде». «По правде» Божией, а не по «Правде», «уставленой Русской земли», как значилось в заголовке к «Правде» Ярославичей, с которой полемизировал Ян. Это был тоже камень в киевский огород.

В дальнейшем победа осталась, конечно, за единомышленниками Яна. «Пространная Правда» внесла в ст. 33 «Правды» Ярославичей соответствующую поправку: «Аже смерд мучит смерда без княжа слова, то 3 гривны продажи» (ст. 78), т.е. весь вопрос сведен был к вопросу о самоуправстве внутри смердьей общины, а не о расправе, учиняемой над смердом любым феодалом[129]. Но первоначальная тенденция, сказавшаяся в «Правде» Ярославичей, едва ли подлежит сомнению.

«Правда» Ярославичей, впервые выдвинувшая задачу правовой постановки смердьего вопроса и, вводя смердов в «союз княжой защиты», впервые же провозгласившая «свободу» этой убывающей смердьей массы, сделала признаком этой свободы личную ответственность смерда за преступления, платеж «продажи»[130]. Этим смерд резко отличен был от всякого вида холопов, что и было разъяснено в ст. 45 и 46 «Пространной Правды»[131]. Но такая «защита» таила в себе, как показано выше, трагическое для смерда противоречие. Слишком дорогой ценой приходилось ему покупать свою свободу. И это обстоятельство обратилось, конечно, в еще один лишний стимул, гнавший русского и нерусского смерда-земледельца при случае в зависимость от феодала тоже в поисках защиты, только иного типа. Отсюда в ст. 45 и 46 и оговорка о «свободе» смердов: «...оже [если] платять князю продажу». А если не платят, то они уже и не смерды (а феодальная «челядь», будь то холопы, рядовичи, закупы, сироты и т. п.) — в том общеупотребительном значении этого старинного и по происхождению, по-видимому, дорусского слова, с каким оно выступает в русских исторических памятниках XI–XIII веков, в частности в «Русской Правде», в летописях и в Мономаховом «Поучении».

Смердолюбие Мономаха не стоит одиноко, как может показаться с первого взгляда под впечатлением сохранившихся литературных свидетельств о нем. Скорее можно думать,

что в его политике оно выступало, так сказать, уже во второй редакции, значительно смягченной и компромиссной сравнительно со ст. 33 «Правды» Ярославичей, где оно носило характер острого политического лозунга. Недаром рассказ Яна уцелел в «Повести временных лет», тщательно пересмотренной и дополненной именно при Мономахе и именно в целях его прославления[132]. «Уцелел» потому, что дело шло уже о снятии этого лозунга. При этом признаком хорошего тона в кругах господствующего класса считается заступиться за интересы «худого» смерда, строго отличая его от смерда бунтующего.

Как правильно надо держать этот тон и как понимать истинную линию в этом больном вопросе, ясно показано в записях «Повести временных лет» о долобском съезде князей перед походом на половцев. Эти записи (под 1103 и 1111 годами) не раз подвергались микроскопическому анализу для выяснения социального облика смердов. Но трактовались они скорее как более или менее точный протокол совещания, «думы» князей со своей дружиной, а не как литературное произведение, вышедшее из-под политического пера летописца, который ставил целью прославление своего заказчика — Мономаха[133]. А ведь стоит присмотреться к этому летописному рассказу именно с такой стороны[134].

Показательно прежде всего то, что этот рассказ занесен в «Повесть временных лет» дважды, перед описаниями двух походов на половцев — в 1103 и 1111 годах. Первая его редакция принадлежит игумену Мономахова Выдубицкого монастыря Св. Михаила, Сильвестру, доведшему «Повесть» до 1110 года и заключившему свой труд записью, что это он, «игумен Сильвестр святого Михаила написал книгу эту, летописец, надеясь от Бога милость получить, при князе Владимире, когда княжил он в Киеве, а я в то время игуменствовал у святого Михаила в 6624» (в 1116 году). Предполагают с полным основанием, что вторая редакция этого рассказа (под 1111 годом) принадлежит неизвестному по имени летописцу, иноку Печерского монастыря, автору так называемой третьей редакции «Повести» 1118 года, отличавшемуся преданностью Мономаху. Это последнее условие только и позволило Печерскому монастырю, ведшему летописание до Мономаха

при Святополке, вернуть это дело в свои руки из рук Выдубицкого Михайловского монастыря, куда оно передано было Мономахом, как только он сменил Святополка на киевском столе (1113 год)[135].

Безымянный печерский инок в своей работе над годами, следующими за 1110 годом, воспользовался Сильвестровым рассказом 1103 года для своего описания похода 1111 года, лишь несколько его распространив и изменив. Это значит, что Сильвестру, переделывавшему Печерскую летопись Нестора времени Святополка, удалось попасть в тон настроениям княжого Мономахова двора и выставить своего князя в надлежащем свете. Печерскому компилятору оставалось только усилить это освещение, чтобы подчеркнуть способность своего монастыря, связанного раньше со Святополком, перестроиться в своих симпатиях и не хуже Сильвестра послужить политическим видам нового князя.

Рассказ Сильвестра начинался так: «Вложил Бог в сердце князьям русским, Святополку и Владимиру, и собрались на совет в Долобске»[136]. Вероятно, инициатором похода 1103 года был Святополк (в старом Несторовом тексте, с которым имел дело Сильвестр), и Сильвестр не взял греха на душу приписать эту инициативу Владимиру. Он отредактировал эту первую фразу, не уточняя, кто же из двух князей первый подал мысль о новой тактике в отношении половцев — бить врага на его территории в тот момент (ранней весной), когда он не ждет нападения.

Распределение светотени между князьями у Сильвестра начиналось дальше. «И сел Святополк с дружиною своею, а Владимир со своею в одном шатре. И стала совещаться дружина Святополкова и говорить, что "не годится ныне, весной, идти, погубим смердов и пашню их"». Возражение против смелого и опасного начинания и здесь приписано не самому Святополку, но все же его (и только его) дружине. Это было совещание соединенного штаба, и под «дружиною» здесь надо разуметь не все феодальное воинство обоих князей, а только «бояр думающих». Да и никакой шатер не вместил бы всю массу «храборствующих мужей» и «отроков», нанесших затем славное поражение половецкой орде[137].

Здесь были не просто воины, а люди, с которыми князья делали политику. Были ли они сплошь те, что оттеснили Яна и ему подобных и добросовестно проводили линию на смердолюбие, или замешались тут, прикусив губу, и Яны, — те и другие в равной мере могли бы выставить приведенное возражение, если бы хотели провалить весенний поход. Аргумент был пущен тяжеловесный — гибель всего смердьего хозяйства, так сказать, добровольное заведомое разорение всей «Русской земли», хоть сам поход и мог кончиться великим обогащением его участников (что и случилось: «...взяли тогда скот, и овец, и коней, и верблюдов, и вежи с добычей и с челядью»). Любой Ян пустил бы этот аргумент со злорадством. Любой «прогрессист» считал бы его неопровержимым. Чтобы снять его, надо было, казалось, пойти против не изжившего еще себя лозунга смердолюбия.

Так и расчистился путь (для официозного автора) к выяснению того, что такое истинное смердолюбие. Слово для этого рассказчик передавал далее своему герою — Мономаху. «И сказал Владимир: "Дивно мне, дружина, что лошадей жалеете, которыми пашут; а почему не подумаете о том, что вот начнет пахать смерд и, приехав, половчанин застрелит его стрелою, а лошадь его заберет, а в село его приехав, возьмет жену его, и детей его, и все его имущество? Лошади вам жаль, а самого не жаль ли?"». Блестящий ответ и тем, и другим. Первым: заставь вас, дураков, Богу молиться, вы и лоб разобьете; вторым: никто и не хотел никогда вместе с водой выплескивать из купели младенца. Ответ Мономаха годился на оба фронта, метко и начисто разоблачая и возможных тут коварных оппозиционеров-консерваторов, и усердных не по разуму болтунов-недодумов: «И ничего не смогла ответить дружина Святополка». И слово дальше перешло к самому Святополку. «И сказал Святополк: "Вот я готов уже". И встал Святополк, и сказал ему Владимир: "Это ты, брат, великое добро сотворишь земле Русской"».

Печерский редактор этого краткого, но выразительного текста, в котором один Мономах оказался способным формулировать мудрую политику смердолюбия, ввел (в свой новый рассказ под 1111 годом) ряд новых моментов в картину совещания. И все они были к вящей славе Мономаха.

Начать с того, что «вложил Бог [не "Святополку и", а одному только] Владимиру мысль в сердце понудить брата его Святополка пойти на язычников весною»[138]. Это было еще до долобского совещания, и Святополка, оказывается, пришлось самого «понуждать», уговаривать. Мысль редактора, однако, не в том, что дело тут в одном Святополке. «Святополк же поведал дружине своей речь Владимира». На этом киевском, местном совещании и было заявлено Святополку его дружиной вышеприведенное возражение: «Не время теперь губить смердов, оторвав их от пашни». Вопрос о соединенном совещании двух штабов поставил Святополк, явственно прячась за свой штаб: «И послал Святополк к Владимиру, говоря: "Нам бы следовало съехаться и подумать о том с дружиной". Посланцы же пришли к Владимиру и передали слова Святополка. И пришел Владимир, и собрались на Долобске. И сели думать в одном шатре Святополк с своею дружиною, а Владимир со своею».

Как видим, печерский редактор успел кое-что подбавить к изображению Владимира Мономаха, прежде чем дойти до пункта, с которого начинался рассказ его предшественника Сильвестра. В частности, слова дружины о смердах и пашне были уже им использованы в новом зачине; они отнесены были к предварительному киевскому совещанию Святополкова штаба, и долобское совещание в шатре приходилось перестраивать композиционно. На Долобске началось дело теперь с молчанья: «И после молчания сказал Владимир: "Брат, ты старше меня, говори первый, как бы нам позаботиться о Русской земле"». Владимир был вежлив, знал свое место младшего и вызывал высказаться старшего. «И сказал Святополк: "Брат, уж ты начни"» — у тебя есть своя программа, у меня ее толком нет. «И сказал Владимир: "Как я могу говорить, а против меня станет говорить твоя дружина и моя, что он хочет погубить смердов и пашню смердов"».

Здесь выходило уже, что против Владимира шла предварительная агитация в обеих дружинах и было уже готово обвинение его в пренебрежительном отношении к жизненным интересам народной массы, тех самых «худых» смердов, за которых обычно распинался он же сам. Добросовестная или недобросовестная была эта агитация, печерский редактор,

как и Сильвестр, не уточнил; но здесь позиция для Мономаха создавалась куда более эффектная, чем у Сильвестра: он оказывался один, как перст, в стане как чужих, Святополковых, так и своих дружинников, среди смердолюбцев — представителем бесчеловечности. Его речь, почти дословно воспроизведенная и в этой редакции рассказа, обрушивалась на головы противников как разоблачение не только их недомыслия, но и их сговора. Зато и действие ее вышло сильнее: противники не просто умолкли, а тут же единодушно и открыто признали свою неправоту. «И сказала вся дружина: "Впрямь, воистину так оно и есть"».

Мономах поднят до уровня своей прабабки, «мудрейшей из жен» Ольги, и читателю «Повести», конечно, вспоминалось тут красочное словцо, примененное в свое время к ней: Мономах одним метким ударом «переклюкал» своих близоруких противников в споре, направив против них их же аргумент, как та элегантно «переклюкала» самого византийского царя, не сказав ему дурного слова, дав ему предварительно окрестить себя и увернувшись от брачных его предложений ссылкой на канон, запрещавший брак между крестницей и крестным. Естественно в новом рассказе, наконец, было и то, что заключительная фраза Святополка оказалась с многозначительным дополнением: «Теперь, брат, я готов [идти на половцев] с тобою», и отпали благодарственные слова Мономаха за творимое двоюродным братом «Русской земле» «великое добро». Главное лицо здесь был Мономах: он задумал, он против всех провел смелый план, он и будет выполнять его, а Святополку ничего не остается, как к нему присоединиться («готов с тобою»), и только.

Что в работе у редактора при переделке прежнего рассказа были не только мудрость, смелость и находчивость Мономаха, но и смердовская проблема, можно заключить по одной последовательно соблюденной детали нового текста. У Сильвестра была обычная исходная мысль, что военное предприятие большого масштаба сопряжено с общей мобилизацией конского поголовья у окрестных смердов. У нового редактора в речь дружины вместо «погубим смердов и пашню их» (с последующим ограничительным разъяснением Мономаха о лошадях) вставлено: «Не время теперь

губить смердов, оторвав их от пашни». Что это — сознательное изменение текста, видно по тому, что и в ответ Мономаха вместо «дивно мне, дружина, что лошадей жалеете» вставлено «дивно мне, брат [и здесь еще лишний раз по Святополку персонально!], что смердов жалеете и их коней». Значит, мудрое смердолюбие прославленного князя готово было пойти и на вовлечение самих смердов во все опасности похода и по-прежнему оставалось бы подлинным смердолюбием. Это была бы, конечно, смелая мысль — повторить то, что проделал мудрый старый Ярослав в 1016 году, когда шел добывать Киев, подняв себе в помощь новгородских смердов[139]. Безымянный новый Мономахов официоз хотел сказать, что южных смердов повели бы теперь не на убой за чуждые им интересы князей и их грабительских дружин, а на защиту «Русской земли», как «свободных» людей, плательщиков княжой «продажи».

Таково отношение этого полюбившегося Мономаховым панегиристам сюжета в записях 1103 и 1111 годов к политическим мотивам рассказа «Повести временных лет» о смердах в эпизоде с Яном Вышатичем. Древнерусское летописание было не так далеко от жизни, чтобы не отразить той борьбы и тех дискуссий, какие вызывал вопрос о смердах в интересующую нас эпоху формирования феодальных отношений.

Изложенное понимание литературных текстов о долобском съезде исключает для меня возможность пользоваться ими как протокольной, точной записью о реальных подробностях конкретного факта княжеско-дружинного совещания начала XII века.

Я не могу присоединиться к Б. Д. Грекову, когда он привлекает текст не 1103, а 1111 года специально для того, чтобы, подчеркнув противопоставление Мономаху единодушия обеих княжеских дружин (чего как раз-то и нет в тексте 1103 года), объяснить «заинтересованность дружинников в смердах, в их конях и пашне» «тем, что эти смерды жили в селах дружинников и были обязаны отдавать часть прибавочного труда своим господам»[140]. Не могу именно потому, что подчеркнутой («обеих») Б. Д. Грековым детали нет в тек-

сте 1103 года. Между тем текст 1103 года, несомненно, первоначальный.

Тем более не могу я присоединиться к С. В. Юшкову[141], когда он привлекает в целях точно такого же объяснения «личной заинтересованности» дружинников «в смердьей ролье и вообще в смердьем хозяйстве» текст 1103 года и всю суть «конфликта» «между князьями и дружиной» видит в «вопросе о наборе смердьих коней», а всю суть съезда — в том, «чтобы заставить ее (дружину) дать согласие на набор», а вовсе «не в том, чтобы убедить дружину в целесообразности предпринимаемой меры» (то есть самого весеннего похода).

На пути толкования одной редакции рассказа в отрыве от другой С. В. Юшков приходит к заключению, что, «хотя доводы Владимира и были убедительны, дружина согласилась с ним скрепя сердце ("и не могоша отвещати дружина")», — между тем как последние слова рассказа только то и значат, что дружине нечего было ответить на эти доводы. Приходится С. В. Юшкову опускать здесь и ту подробность текста, что то была не просто «дружина» (как он обрывает цитату), а «дружина Святополка» (тогда как Мономахова дружина, сидевшая тут же, никак не проявила приписываемого ей и Б. Д. Грековым и С. В. Юшковым смердовладельческого инстинкта).

Если уж искать в этих текстах следы «частного» («если можно так выразиться», добавляет С. В. Юшков) смердовладения, то стоит обратить внимание, что ни тот, ни другой из редакторов-панегиристов Мономаха ни единым намеком не использовал этого, столь выигрышного для вырисовки своего героя момента: не вложил, например, в уста ни той, ни другой дружины, ни обеих их, вместе взятых, упоминания о «наших» смердах и не вставил в ответную речь Мономаха соответствующего, хотя бы косвенного упрека дружине в собственническом шкурничестве.

Мономах выигрывает в прениях исключительно благодаря хозяйственной и политической дальновидности и ораторской находчивости; дружина же пасует, изобличенная в неумении предусмотреть все последствия отказа от инициативы наступательных действий против половцев ранней

весной (март — апрель), наверняка суливших в случае удачи спокойный летний хозяйственный сезон всей «Русской земле», не говоря уже о громадной добыче, обычно делившейся между всеми участниками похода. Рассказчик явно удерживает здесь обсуждение смердьего вопроса в плане государственном, общем, а не землевладельческом, частном. Смерд, видимо, и для нашего рассказчика переставал быть смердом, как только входил в состав рабочего населения древнерусской сеньории.

В свое время я сам отдал дань протокольной трактовке Долобского летописного текста и выставил тезис о мобилизации на случай военных походов лишь смердьих лошадей, а не самих смердов[142]. Этого тезиса я не стал бы поддерживать сейчас в прежней категорической форме. Пристальный сравнительный анализ двух редакций Долобского текста вскрывает как привычное представление о смердьей лошади как предмете именно конской мобилизации, не исключавшей, конечно, и мобилизации людской; только в результате этой последней, насколько можно судить по другим текстам, смерды выступали в походах «пешьцами», и в целевом плане оба вида мобилизации были раздельны.

Материал, которым приходится пользоваться для изучаемой эпохи, меньше говорит о жизни народных масс, чем о жизни господствующего класса. Попытка игнорировать это коренное, фатальное обстоятельство и обращаться к литературным памятникам древности с прямыми требованиями прямых ответов на прямые вопросы, которые интересуют историка, но чужды автору древности, угрожает утратой исторической правды.

Глава четвертая
Светские феодалы

Насколько условно и относительно отмеченное выше противопоставление у летописца «тихого и кроткого» нрава полян «звериным» нравам древлян и прочих, можно убедиться, обратившись к так называемой «Древнейшей Русской Правде» В ней записано то дохристианское право, которое под именем «Закона русского» фигурирует в договорах Олега и Игоря еще в X веке. Оно хорошо отразило нравы той среды, в которой возникло и сложилось. Эта среда дружинно-купеческая. Если кто кого убил, мстят родственники («ближние убиенного» в договорах с греками): брат, сын, отец, племянник; а нет мстителя — убивший платит по таксе (40 гривен). А если тебя избили в кровь, или до синяков, или даже без этих знаков (только докажи свидетелем) — тоже месть; но если избитый мстить не в состоянии, виновник платит по таксе (3 гривны). На сцене предусмотрен даже медик — «а лечцю мзда».

Чем только не дерутся! В «Правде» целая картина с натуры: дерутся батогом, жердью, кулаком, чашей и рогом (очевидно, «в пиру»), мечом плашмя, рукоятью или всем мечом, только не вынимая его, без членовредительства; или, обнажив меч, рубят руки, ноги и калечат до «хромоты»; летят

пальцы, дело доходит до усов, до бороды; бывает, вспыхнет кто, схватится за меч, даже обнажит его, но опомнится и «не тнет», или в пылу спора «ринет» один другого, то есть дернет на себя или оттолкнет, — за все это платится по таксе, если обиженному или обидевшемуся не удалось тут же ответить тем же. Бывает, что и воруют: коней, оружие, одежду. У кого обнаружат, хватаются за свое и кричат: «Это мое», — а тот, оказывается, не украл, а купил. Закон тут предлагает процедуру «свода» (по следам покупок, перепродаж и перекупок), иначе — опять драка[143].

Это все владельцы тех холопов, о которых уже была речь[144]. Мы видели, что те, бывало, тоже задирают, даже бьют «свободных». И это считается не менее оскорбительным для чести дружинника или купца, чем удар, например, мечом плашмя (за то и другое один штраф — 12 гривен). Это единый кодекс чести независимо от расслоения дружины, служебного или имущественного. Холоп сильного человека — все-таки холоп, хотя бы у него были и свои холопы («холоп у холопа работает»).

Все это в свое время записано было в Киеве про «русина», южанина из полян, втягивавшегося в быт княжеско-дружинной верхушки. Росчерком пера при Ярославе в 1016 году, как думают, к этому праву приобщены были и новгородские «словенин» и «изгой», человек неясного, может быть и племенного, происхождения, укоренившийся в «словенской» столице[145]. Можно думать, что и раньше они входили в заметной пропорции в состав той воюющей и торгующей «руси», которая олицетворяла за границей, в Византии, страну северных варваров. В быт этой «руси», например, крепко вошла словенская привычка к «древеной» (деревянной) бане с ее паром, едким «квасом» и «прутьем» (свежим веником), где «бьют ся сами, и [до] того ся добьют, едва слезут ле [еле] живи, и облеются водою студеною и тако оживут». Будто бы еще апостол Андрей с изумлением рассказывал об этом в Риме и уверял, что это они «творят это постоянно, никем же не мучимые, но сами себя мучат, и то творят омовенье себе, а не мученье»[146].

Конечно, здесь передано впечатление константинопольского грека X столетия. В деловом плане оно отразилось

и в договоре Олега: «Когда приходят русские, пусть берут содержание для послов, сколько хотят; а если придут купцы, пусть берут месячное на 6 месяцев: хлеб, вино, мясо, рыбу и плоды. И пусть устраивают им баню — сколько захотят»[147]. В зените побед официальная (послы) и не официальная (гости) «русь» вдосталь могла намыться по-своему и на берегах Босфора, где ей гарантирован был и привычный для нее, не такой уже однообразный стол.

За новгородским обычаем тянулась и новгородская терминология. Когда понадобилось в праве же коротко назвать человека, принадлежащего к дружинному окружению князя, независимо от его должности и обязанностей, его назвали «огнищанином», то есть человеком, принадлежащим к княжому «огнищу», очагу, дому, двору. А это понадобилось, когда речь зашла уже не о том, что творится у дружинников «в своем миру» (ст. 13 «Краткой Правды»), а о том, как быть, когда дружинник столкнется с враждебным ему внешним миром на русской территории. Вот дорогобужцы как-то убили у Изяслава Ярославича «конюха старого у стада» — Изяслав и обложил их 80 гривнами виры. А вскоре трое Ярославичей — Изяслав, Святослав и Всеволод — на совещании с тремя своими выдающимися советниками приняли эту цифру для защиты жизни всех огнищан.

Когда же разбойники заберутся на самый княжой двор, в усадьбу, и там убьют огнищанина при исполнении им обязанностей у клети, или у коня, или у быка, или у коровы, то таких убийц надлежало убивать тут же, «в пса место», то есть как собаку (ст. 21 «Краткой Правды»). На всяком другом дворе Ярославичи тоже признали ненаказуемой ночную расправу с вором на месте преступления; однако, если его успели связать, а потом тут же прикончили, не отведя на княжой двор, это теперь провозглашалось нарушением прерогативы княжого суда и каралось штрафом[148]. Прощалось убийство только в случае, если оно случилось на княжом дворе, — тут же и княжой якобы суд.

Огнищанин у княжой клети — это, конечно, одно из многих бытовых положений. «Пространная Правда» не сохранила этого казуса; но это же бытовое положение отмечено ею в ст. 11 о 40-гривенной вире за княжого отрока, или

конюха, или повара. Это — «молодшая дружина», в противоположность старшей, боярам, «княжим мужам», к которым, собственно, и относилась 80-гривенная вира в XII веке. Конечно, в жизни не ограничивалось дело и этим двучленным делением.

Два примера. В «Повести временных лет» записано киевское предание об основании города Переяславля на Трубеже[149]. Печенеги, двигавшиеся на Киев, были встречены Владимиром Святославичем на этой реке, причем ни та, ни другая стороны не решались переходить в наступление. Князь печенежский предложил решить дело единоборством: «Выпусти ты своего мужа, а я своего — пусть борются. Если твой муж бросит моего на землю, то не будем воевать три года; если же наш муж бросит твоего оземь, то будем разорять вас три года». Поиски охотников в русском стане были безуспешны, и, когда наутро печенеги выставили борца, у русских его не оказалось. И вот на повторный вызов к Владимиру пришел «един стар муж» и предложил в борцы меньшого сына, кожемяку, оставшегося дома, пока отец с прочими четырьмя были в походе с княжеской дружиной: «С самого детства никто его не бросил еще оземь. Однажды я бранил его, а он мял кожу, так он рассердился на меня и разодрал кожу руками».

Юноше тотчас было устроено испытание, пущен мимо него бык, раздраженный каленым железом, и тот на всем ходу вырвал у быка на боку кусок кожи с мясом. Печенег был «превелик зело и страшен», а этот Иванушка русачок-сапожник (Ян-Усмошвец) — «середний телом», и тем не менее в схватке этот русский «удавил... печенежина руками до смерти. И бросил его оземь». Печенеги в страхе побежали, и русские гнали их по пятам, избивая, «и прогнаша я». В честь этого отрока (Переяслава) и назван был заложенный теперь на Трубеже город Переяславлем, «и сделал его Владимир великим мужем, и отца его тоже». Значит, из городского ремесленника благодаря случаю наш отрок превратился в княжого дружинника.

Другой пример, ему противоположный, рассказанный в «Печерском патерике»[150]. Варяжский «князь» Африкан побывал на Руси и бился за Ярослава Мудрого с Мстиславом.

Его сын Шимон был изгнан из своей области (в Скандинавии) дядей и пришел на службу тоже к Ярославу. Тот принял и держал Шимона «в чести» и дал его сыну своему Всеволоду, Мономахову отцу, «чтобы был он у него старшим, и принял Шимон великую власть от Всеволода». А затем «научен» был Феодосием Печерским, «оставил он латинское заблуждение и истинно уверовал в Господа нашего Иисуса Христа», то есть перешел в православие «со всем домом своим, около трех тысяч душ». Сын его звался уже по-русски Георгием, служил Мономаху в таком приближении, что тот дал «ему на руце» (поручил воспитание) сына своего Юрия (Долгорукого), сделал его «кормильцем», и между Юрием и Георгием установились отношения названного сыновства. Возмужав и сидя на киевском столе, Юрий «тысяцкому же своему Георгию, как отцу родному, поручил землю Суздальскую». Этот Георгий, надо думать, унаследовал от отца не только положение при князе, но и «весь дом», двор, дружину Шимона.

Во всяком случае, структура этой дружины вполне княжая. Георгий оказался верным почитателем Печерского монастыря и послал «на окование» раки покойного Феодосия 500 гривен серебром и 50 гривен золотом, выбрав для того «одного из подручных бояр своих, именем Василия». Путь был далекий и беспокойный, через вятичские леса, и боярин Василий поехал, «проклиная жизнь свою и день рождения своего» и недоумевая: «Что это задумал князь столько богатства погубить? И какая награда ожидает его за то, что он окует гроб мертвеца?» За такой скептицизм Василия действительно пограбили «тати», да и кони все пали в пути[151]. В лице Василия перед нами — «боярский боярин» XII века, входящий в многочисленный «дом» боярина Георгия, которого по масштабам его «дома» Василию не грех назвать про себя и «князем». Не для таких Георгиев служила защитой 80-гривенная вира, а для Василиев.

Чтобы оценить дар в 500 гривен серебра и 50 гривен золота, стоит привести две справки. 1400 гривен серебра были уплачены князем Владимирком Всеволоду Ольговичу по мировой после того, как они «раскоторовастася», а потом помирились при посредничестве князя Игоря Ольговича. Всеволод «с братьею» уже успел двинуться в поход на Вла-

димирка, и Владимирку приходилось взять на себя издержки — 1400 гривен были даны Всеволоду «за труд». По мнению летописца, это была крупная для Владимирка сумма («много заплатив»); она была роздана Всеволодом по «части» князьям Вячеславу, Ростиславу, Изяславу и «всей своей братии, кто же бяшет с ним был»[152]. А несколько раньше (в 1070 году) Святослав Ярославич дал Феодосию на постройку церкви Богородицы 100 гривен злата[153]. Значит, Георгий одарил монастырь истинно по-княжески. Он в один прием расстался ровно с половиной состояния, которое почиталось в XII веке за крупное: 1000 гривен серебра и 100 гривен золота оставил сыну в наследство один «муж» «от великых града того» (Киева), некий Иоанн[154].

Для такого Георгия приглашение к дружинному столу в княжой терем имело чисто ритуальное значение; оно сохраняло реальный бытовой смысл для неоперившихся Переяславов и им подобных «неимовитых» отроков, живших в княжом дворе-огнище на холостую ногу и на полном княжом иждивении. Между этими двумя крайними типами — Георгием и Переяславом — стояло, несомненно, несколько средних и переходных, располагавшихся, чем дальше, тем четче, в некую вассальную иерархию с тенденцией к наследственности в быту. «Церковный устав» Ярослава в статьях о женах и дочерях из господствующего класса делит их на три группы: больших бояр, меньших бояр и нарочитых, или добрых людей, не входящих в дружину[155].

Вот эпизод из жизни «большого» боярина. Варлаам, сын «первый из княжеских [Изяслава] бояр» Иоанна, задумал идти в Печерский монастырь: «оделся в праздничные и богатые одежды и, сев на коня, поехал к старцу [Антонию], и отроки его ехали подле него, а другие вели перед ним коня в богатой упряжи, и вот так торжественно подъехал он к пещере тех отцов. Они же вышли и поклонились ему, как подобает кланяться вельможам, а он в ответ поклонился им до земли, потом снял с себя одежду боярскую и положил ее перед старцем, и также коня в богатом убранстве поставил перед ним и сказал: "Все это, отче, — красивые соблазны мира сего, и сделай с ними что хочешь..."». Варлаам еще не боярин, хотя уже и не «отрок», потому что женат.

Но живет он в одном дворе с отцом под его полной властью и носит боярскую одежду. Поэтому Антоний и предостерег приехавшего: как бы отец твой, «пришед с многою властию», не увел тебя отсюда, а мы не сможем тебе помочь. Варлаам подтвердил: «Если даже начнет истязать меня отец мой, не послушаю его и не вернусь к мирской жизни». Уход Варлаама из дома отца едва не повел к княжеской расправе с монастырем: Изяслав разгневался и грозил «раскопать пещеру» и послать игумена и монахов «на заточение», да отстояла княгиня. Но это не остановило боярина-отца. Иоанн, как и ожидалось, «воспылал на них [иноков] гневом из-за сына своего, и, взяв с собой множество отроков, двинулся на святое стадо... распудив [разогнав] монахов». Он прямо вломился в пещеру и собственными руками выволок оттуда своего сына, содрал с него иноческую мантию и швырнул ее в ров, содрал и «шлем спасения» с его головы и, закинув его, одел сына вновь в светлую вельможескую одежду. Тот скинул ее, его опять одели, он опять скинул, и так много раз, пока отец не связал ему руки и в таком виде отвел его через весь город домой[156].

Таковы — большой боярин «со многою властию» и не вышедший еще из-под отцовской власти взрослый сын боярский. Умри отец, он станет во главе его «дома» и с тою же «властью».

А вот и боярин поменьше. Имени его мы не знаем. Он женат, живет не в Киеве, а в городке Василеве, в 50 поприщах от стольного города, успел с женой прижить сына (будущего Феодосия Печерского). Затем он переселяется по повелению князя в Курск, совсем на периферию. Родители не могли добиться, чтобы мальчик (Феодосий) ходил в «светлой одежде» и играл со сверстниками, однако желание его учиться исполнили и отдали его учителю.

Умер отец, на его место заступила мать. Мальчик пошел работать с рабами на село; мать запрещала, убеждая, что «своим видом он и себя срамит, и семью свою», и гнала его играть со сверстниками. Тот не слушался. Мать своеручно била его, «ибо была телом крепка и сильна, как мужчина»; кто не знал, что это она, слыша ее голос, был убежден, что это мужчина и есть. Сын ушел со странниками, обещав-

шими «проводить до святых мест». На третий день поисков, узнав, куда делся сын, мать погналась по его следам с младшим сыном и, догнав, в ярости схватила за волосы, швырнула на землю и била его ногами. В дом приведен он был связанный, точно злодей. Гнев так душил ее, что, едва вошедши в дом, она принялась опять колотить сына, пока не впала в изнеможение, и заперла его связанного. Два дня он не ел ни крошинки; на третий его накормили, но, «одержима» еще гневом, мать заковала ему ноги в «железа тяжка» «на много дний». А когда «умилосердилась», умоляла его не бегать от нее: оказывается, она «любяше его паче инех». Феодосий принялся за печение просфор. Однолетки-«отроки» высмеивали его, а мать не могла выносить, что сын ее пребывает в такой «укоризне», и опять просила его не «приносить укоризну на род свой». Конечно, и следующая его попытка ухода была пресечена тем же способом.

Вся описанная драма проходила на глазах у «властелина града того» (посадника), и тот «повелел» отроку «пребывать у его церкви», умилившись его «смирению». А отрок, воспрянув, заказал себе у кузнеца «железную цепь» для препоясания, до того узкую, что она вгрызалась в тело. И вот как-то в праздничный день Феодосий был вызван к властелину «прислуживать» на трапезе собравшимся там «всем града того вельможам» — это было обычное «отроческое» служение, прохождение дружинного стажа, при боярском (или княжом) дворе. При переодевании сына в «одежду чисту» мать и обнаружила по кровяным следам помянутые железные вериги. Поднялся опять гнев, рубашка была в ярости сорвана с сына, железа полетели в сторону, и сам он был опять и опять бит, после чего все же состоялось его служение за трапезой. А затем стоило матери, увлекаемой хозяйственными заботами, уехать в село и задержаться «там на несколько дней», как сын воспользовался этим и устремился с караваном купцов «на тяжело груженных подводах» в Киев, где и очутился в недосягаемости на расстоянии трехнедельного пути от материнского дома[157].

Так оборвалась обычная карьера отрока из «меньших бояр» и такова была «жена» той же категории, за пошибание и за развод которой полагалась по уставу гривна золота —

против пяти за жену «великих бояр». Весь описанный эпизод в этом слое, державшемся за свою родовитость, протекал уже вне какого-либо вмешательства княжой власти. Одним таким «отроком» меньше, очевидно, не такая уже была бы беда. Да и путь Феодосия лежал через «отрочество» не у князя, а всего лишь у некрупного «властелина градского», курского посадника. Это не путь к княжому двору и княжому боярству. Новость христианской эпохи здесь была в том, что отрок выдвигался «научен» «книжному учению» и курский посадник начал приближать его к себе не для административных поручений (по ст. 114 «Пространной Правды»), вроде «увязания» беглого холопа, и тем более не для подвигов ратных в стиле Переяслава, а для своих церковных нужд. Кстати, это не единственный пример старшего дружинника на наместничестве-посадничестве со вкусом к христианской культуре. Сюда же относится и тот киевский тиун, который начал было суд над татями, покусившимися на библиотеку печерского инока Григория, и прекратил дело, приняв от Григория в выкуп за подсудимых его же книги. Должно быть, этот тиун был сам книгочей.

Конечно, в XI–XII веках мы присутствуем при эволюции старого дружинного строя. Более ранние Переяслав, Святослав, Игорь, Свенельд, даже Владимир Святославич — это идеализированные призраки, поучительные примеры для летописателей времени Ярослава, Ярославичей и их потомков. Перед этими русскими летописателями стояли задачи, требовавшие новых, более сложных приемов.

С момента принятия христианства Русь становилась под Божие «заступничество», княжая власть получала новую опору в проповеди ее божественного происхождения, а христианская семейная мораль давала новое средство для поддержания общественного мира. Но эта же мораль служила и оправданию феодального раздробления Руси. Последнее и взято было под покровительство церковью, которая в свою очередь, питаясь уже византийскими внушениями, не могла ставить себе целью обращение Руси в слишком мощную державу, способную при случае (как в 1043 году) вновь обратиться против самой империи[158].

Такой переплет отношений выдвигал перед христианскими идеологами на Руси компромиссную программу и компромиссный идеал политической власти — династического союза князей для борьбы с внешней опасностью, основанного на началах семейной морали и права, опирающегося на общественное мнение в лице церкви и на дружинную организацию. Князь, который не заботится о церкви, не почитает черноризцев и не «подает» им «потребная», князь, который не «любит» дружину и не «дает» ей «на оружие», — какой же это князь? Но крепость дружинного союза, построенного на личной связи с князем, при многочисленности князей — один из устоев системы феодальной раздробленности страны.

Почему погиб Игорь? Да потому, что беспечно относился к интересам своей дружины, довел дело до ропота в ее среде, а потом поддался ее неразумным советам — пошел вторично по древлянскую дань. Святослав тоже оказался в плену у общественного мнения своей дружины и не внял советам матери, не принял христианства, боясь насмешек своих дружинников. А ведь какой был князь! Это был пример воинской доблести и выносливости — и «крепок на рать» вошло непременным качеством в любую княжескую характеристику-некролог, когда летописец хотел воздать хвалу покойному по всем статьям. Зато христианку Ольгу, которой посвящена в летописи не одна страница, рассказчик вывел вне дружинного окружения и дал читателю любоваться ее житейской сметливостью, дипломатическими выдумками, даже мстительной изобретательностью, как и организационной деятельностью, — точно она была тут сама себе голова и не имела советников. Для времени Владимира Святославича тема о советниках, и именно злых советниках, разработана у летописца даже в лицах и переплетена с темой о двух — языческом и христианском — князьях, которую можно было эффектно вместить в личность одного живого князя. Владимир дохристианский — одно, после крещения — совсем иное.

Из-за чего загорелся сыр-бор по смерти Святослава? Из-за пагубного пристрастия людей к охоте, к «ловам». Мы видели выше церковное отношение к ней: за пристрастие к охоте подлежали лишению сана и поп и епископ. Самое

допущение мысли, что человек даже в епископском чину не удержится от этой страсти, само по себе уже показательно для распространенности и глубокого внедрения ее в быт. В «Патерике Печерском» есть саркастическое место в рассказе о князе, обуянном страстью к наживе, который направился иа допрос блаженного инока Федора о местонахождении клада «со множеством вой», «аки на лов или на некоего воина крепка»[159]. Так вот, и после язычника Святослава Игоревича пошло взаимоистребление среди его сыновей из-за той же страсти.

Как-то Лют, сын Свенельда, «вышел из Киева на охоту и гнал зверя в лесу». А навстречу ему в том же лесу князь Олег Святославич из Овруча древлянского. Узнав, что это Свенельдич, Олег заехал Люту в тыл и убил его: «так как и сам охотился там же», — кратко и просто объяснил летописец. Отсюда пошла «ненависть» Ярополка Святославича (киевского) «на Ольга»; Свенельд жаждал мести за сына, побуждал Ярополка отнять у Олега Деревскую землю, которую тот получил от отца, и в этом успел: Ярополк пошел на Олега, победил и взял стольный Овруч. Олег при этом погиб, и не сразу удалось отыскать его тело. Ярополк плакал над трупом брата и попрекал Свенельда: «Этого ты и хотел!» Узнав о случившемся, третий Святославич, Владимир, сидевший далеко в Новгороде, бежал за море; а в Новгороде «посадил своих посадников» Ярополк. Больше он уже слез не проливал и «владел один Русскою землею»[160].

Наступил второй акт семейно-политической драмы — и перед читателями является еще один злой советчик. Владимир с варяжским войском вернулся в Новгород и пошел к Киеву убивать Ярополка («Не я ведь начал убивать братьев, но он. Я же, убоявшись этого, выступил против него»). По пути он убил полоцкого Рогвольда с двумя сыновьями, а дочь его Рогнеду, предназначавшуюся Ярополку, взял себе в жены. Стоя под Киевом, Владимир завязал сношения с воеводой Ярополка Блудом и склонял его на свою сторону обещанием «имети» его «во отца место» и воздать ему «многу честь». Блуд поддался, и летописец описывает его предательские приемы с великим негодованием: «...безумцы те, кто, приняв от князя или господина своего почести или

дары, замышляют погубить жизнь своего князя; хуже они бесов». Блуд посоветовал Ярополку покинуть Киев и засесть в городе Родне, где тот затем был осажден и откуда, по совету Блуда же, вступил в переговоры с Владимиром. Дружинник Ярополка, Варяжко, предупреждал, что ему грозит смерть, и советовал бежать к печенегам. Но Ярополк не послушал его и пошел к Владимиру в терем, а там у дверей два варяга подняли его «под пазухи» на мечи, причем Блуд сам затворил за ними двери снаружи и не пустил в терем спутников Ярополка. Ярополк был убит.

А как же Варяжко? Варяжко бежал к печенегам и долго вместе с ними «воевал Володимера», пока тот не привлек его к себе, «заходив к нему роте» (дав клятву), что не будет мстить[161]. Бывали в старину, значит, и добрые советчики, и верные люди. И здесь была мораль: исчерпав все средства, подчиняйся силе вещей, однако же соблюдая достоинство.

В рассказе этом Владимир — еще язычник, побежденный «похотью женскою»: силой взяв по пути в жены Рогнеду, в Киеве он овладевает красавицей гречанкой, беременной женой Ярополка (откуда и «зол плод» — Святополк Окаянный), заводит в Киеве языческий культ Перуна, женится на двух «чехинях» и «болгарыне», заводит целые гаремы с наложницами — 300 в Звенигороде, 300 в Белгороде, 200 в селе Берестовом, не щадя в своем «блудном несытстве» ни замужних, ни девиц. Но вот начинается испытание вер, и происходит оно при постоянных совещаниях с дружиной (боярами и старцами). Затем принимается христианство, и Владимир-христианин устанавливает еженедельные пиры в гриднице своей для дружины со «множеством мяс от скота и от зверины», «по изобилию от всего». С явным одобрением проходит у рассказчика сцена ропота дружины против деревянных ложек и заказ Владимиром серебряных, с мотивом: «...серебром и золотом не найду себе дружины, а с дружиною добуду серебро и золото, как дед мой и отец с дружиною доискались золота и серебра», и с пояснением: «...ибо Владимир любил дружину и с нею совещался об устройстве страны, и о войне»[162]. И немудрено, что с одобрением, — советчики тоже были теперь все христиане. Настали другие времена.

О Мстиславе Владимировиче, ненадолго пережившем отца, летописец отметил — помимо того, что он был «могуч телом, красив лицом, с большими очами, храбр на ратях, милостив, любил дружину без меры, имения для нее не щадил», — что он «ни в питье, ни в пище ничего не запрещал ей»[163]. Это еще не гостеприимство. Это — кормление, не обходившееся без властного регулирования князем потребления продуктов за общей дружинной трапезой из общей дружинной добычи. Для всех же последующих князей в летописных некрологах «не щадить именья» означало раздавать дружинникам «сребро и злато». Отпала исконная натурально-хозяйственная черта дружинного быта.

Киевское высшее общество XI–XII веков любило лечиться и у «врачов», и у «волхвов»; человек с медицинским опытом там не пропадал, несмотря на глухое сопротивление церкви этим конкурентам по части чудес. «Патерик Печерский» не раз с удовлетворением отмечает лечебные неудачи, постигавшие неисправимых пациентов. Вот «некто из богатых киевлян был прокаженным. И много лечился он у волхвов и у врачей, и у иноверных людей искал помощи и не получил, но лишь сильнее разболелся»[164]. Или Петр, родом «сурянин» (сириец), «лечец хытр велми», состоял врачом у черниговского князя Святослава Давидовича (умер в 1106 году), а когда князь постригся в монахи, пошел было за ним в монастырь, но не вынес «вольной нищеты», в какую впал его господин, «службу в поварне и у ворот», и ушел от него, и поселился в Киеве, «врачюа многы». Петр, однако, частенько навещал Святослава по поручению «братии» его (князей Изяслава и Владимира) и старался уговорить того вернуться в мир, а попутно давал и медицинские советы; кончил же тем, что сам заболел и, «рассчитывая на свое искусство и думая избавиться от болезни, выпил лекарство и едва жизни не лишился»; спасла его молитва Святослава, которая, однако, отсрочила смерть его всего на три дня[165].

Среди аргументов, которыми этот Петр отвращал князя от иночества, был и такой: «Вот и бояре твои, служившие тебе, думали когда-нибудь сделаться чрез тебя великими и славными; ныне же лишены твоей любви и пеняют

на тебя: поставили себе дома большие, а теперь сидят в них в великом унынии». Князь точно с ума сошел («многие считают, что ты лишился ума»). Это был неслыханный случай ухода князя в монашество. А с тем вместе оборвался и жизненный путь его бояр, только-только расположившихся на житье в своих новых домах.

Еще худшая участь ждала дружину и в случае поражения в междукняжеских войнах-усобицах. Победив Игоря Ольговича, Изяслав Мстиславич вошел в Киев, торжественно встреченный киевлянами, и началась расправа: «Бояры многы изоимаша, Данила Великаго и Гюргя Прокопьича, Ивора Гюргевича, Мирославля внука, и инех изоимаша много в городе Киеве, и тако тех на искуие пустиша [отпустили за выкуп]... и розграбиша кияне с Изяславом домы дружины Игоревы и Всеволоже, и села, и скоты, взяша именья много в домех и в монастырех»[166]. Это было планомерное разорение дружины врага, вплоть до изъятия монастырских вкладов; люди были пущены по миру и, должно быть, искали потом прибежища у черниговских родственников Игоря, потому что и сам он кончил плохо: был захвачен Изяславом и посажен в заключение.

Летописные рассказы о княжеских усобицах XI–XII веков молчат о предательствах, изменах или перебежках от одного князя к другому: нарушение феодальной верности не вошло еще в политический быт. Дружина терпит вместе с князем, рискует вместе с ним, выигрывает и продвигается вместе. А живет она с ним уже не «на едином хлебе», а в своих домах, владеет своими селами, куда и ездит «на свое орудие», по своим хозяйственным делам, как и сами князья. Но обычно в стольном городе бояре каждый день у князя во дворе, съезжаясь туда с раннего утра. Когда не запросто, князь (Святослав) едет в монастырь к Феодосию «с бояры». А запросто, «по обычаю», князь (Изяслав) «когда собирался ехать к блаженному, то распускал по домам всех бояр своих и отправлялся к нему с пятью или шестью отроками»[167]. Как-то Феодосий пришел к князю и застал у него пир горой: «увидел множество музыкантов, играющих перед ним: одни бренчали на гуслях, другие били в органы, а иные свистели в замры, и так все играли и веселились, как это в обычае у князей».

Только из уважения к блаженному в дальнейшем, при всяком появлении его у князя, было повелено музыкантам «стати и молчати»[168]. Это была бесовская музыка, и монахам, у себя в келье впадающим в искушение, первым делом чудились ее звуки, гусли, сопели и т. п. — верный признак, что тут не без беса. Таков уж быт. Святят церковь, переносят мощи — князь сзывает дружину, черноризцев, горожан добрых и творит пир: едят, пьют по три дня, бывает, подряд, в добром веселии, «хвалят» Бога и «святых мучеников» и разъезжаются «весели» «восвояси»[169].

Нечего и говорить, что известное число младшей дружины, отроков, жительствует во дворе, в гриднице, всегда под боком и под руками у князя. Сюда, вероятно, на первых порах и метил Даниил Заточник. Но и «седше, думати с дружиною» входит в расписание княжого дня у Мономаха в его «Поучении». Изяслав, очевидно, блюл это расписание, «распуская» бояр при экстренных своих приватных выездах.

«Ловы» по-старому процветают в XI и в XII веках, и летописец нет-нет да и ввернет упоминание о них в свой рассказ, то с тем, то с другим оттенком. Иной раз — это умилительная идиллия, например: «Святослав [с] сватом своим с Рюриком утишивша землю Рускую и половци примиривша [замирили] в волю свою, и сдумавша, и идоста на ловы по Днепру в лодьях, на устья Тесмени, и ту ловы деявша и обловишася множеством зверей; и тако наглумистася [навеселились вдосталь] и во любви пребыста и во весельи по вся дни, и возвратишася восвояси»[170]. Иной раз ловы мелькнут с намеком, что лучше бы все же без них: вот, например, «Мстислав изиде на ловы», да «разболеся и умре»[171]. Но от охоты иной раз могла пойти и настоящая усобица. В 1180 году черниговский князь Святослав «ловы деял», двигаясь берегом по черниговской стороне Днепра, и встретил Ростиславича Давыда за тем же делом, только «в лодьях». Святославу только что попал в руки суздальского Всеволода сын Глеб, посланный в помощь рязанским князьям, и он охотно «мстился» Всеволоду, если бы не эти киевские Ростиславичи, «пакостившие» ему в «Русской земле» (то есть на юге). И вот тут же на охоте Святослав, посоветовавшись с княгиней и с фавори-

том своим Кочкарем, переехал Днепр и ударил на обоз Давыда, так что тот едва успел прыгнуть в лодью с женой своей и каким-то чудом спасся, хоть в них и пошла стрельба. Зато дружина Давыдова и обоз достались Святославу. А между тем оба, Святослав и Давыд, незадолго перед тем утвердились между собой крестным целованием. Отсюда и пошла затем усобица[172].

Легко представить себе, что где-нибудь в далеких лесных краях (Рязанщины, например), еще малообследованных и не сплошь окняженных, ловы — это незаметный способ расширения своих владений. Набредет княжая охотничья рать на неведомое еще людское поселение и обложит его данью, устроит «становище», поставит «ловища», и, смотришь, возникнет новый погост с звериным же названием, вроде Заячин или Заячкова[173]. Про Ольгу, в разъездах проделывавшую, по преданию, подобную же операцию, летописец XI века мог писать с натуры, с быта[174].

Ловы — это существенный элемент княжого календаря и у Мономаха. Он оставил в «Поучении» даже нечто вроде своего специального охотничьего жизнеописания, статистическую сводку своих охотничьих подвигов.

Летописные записи показывают Мономаха как идеального христианского князя. Он украшен «добрыми нравы», прослыл «в победах», при имени его «трепетаху вся страны»; но он же и «потщася Божья хранити заповеди» (любить врагов своих и добро творить ненавидящим вас), не возносился и не величался, и Бог «вдал под руце его» «вся зломыслы его» (тайных врагов) и покорял «под нозе его вся врагы», а он «добро творяше врагом своим, отпущяше я одарены» (одарял их отпуская). Сам же он был наделен от Бога особым даром, был «жалостив», то есть чувствителен, почему и Бог «вся прошенья его свершаше, и исполни лета его в доброденьстве»[175]. Про дядю Мономаха Изяслава, любимца печерских иноков, сказано теплее, да не так: «незлобив нравом, ложь ненавидел, любя правду. Ибо не было в нем хитрости, но был прост умом [непосредственная прямая натура], не воздавал злом за зло». Это не политическая, а личная характеристика[176]. А Мономах — политик. Ученые находят в послании грека

митрополита Киевского Никифора к Мономаху в льстивой форме даже упрек, что-де он, будучи не в состоянии видеть все сам, слушает других: «...и в открытый слух твой вонзается стрела»[177]. Между тем Мономах по своим византийским связям — грекофил в русских церковных делах, и Никифору нельзя не верить.

Важнее то, что Мономах весь в эпохе феодальной раздробленности. Его автобиография, советы его «Поучения» — не уникальные, а приспособлены к среднему и типическому, пропитаны компромиссом и бытом. Его жизнь не похожа на житие. Поучая, он ни сам не лезет в герои, ни от поучаемого читателя своего не требует невозможного. Печать, скорее, добросовестной умеренности и аккуратности как гарантия политической мудрости и хладнокровия лежит на всем облике этого одинаково удачливого князя-труженика и удавшегося писателя. Мы видели уже, что он озаботился и о том, чтобы в летописании создать себе «хорошую прессу», оставить в памяти потомства о своей политической деятельности осмысленный след. Несомненно, его крупное значение в развитии, если не в создании феодальной политической идеологии. Его личная сила сказалась тут в том, что он сумел сделать эту идеологию доступной своему читателю, связать ее с жизненным опытом, запечатлеть ее в образах своего знаменитого «Поучения»[178].

Толчком к написанию «Поучения» выбран совсем злободневный уже для конца XI века повод. На Волге, в дальнем пути, настигли Мономаха послы от его «братьи» с предложением примкнуть к ним и «выгнать» двоюродных Ростиславичей из их волости: а «если же не пойдешь с нами, то мы — сами по себе будем, а ты — сам по себе», то есть не будет между нами ничего общего. Это и есть «усобица» («собе»). Династическое совладение потомков деда Ярослава скреплено было взаимным крестоцелованием. Их прадеды брали и удерживали власть по способу взаимоистребления. Теперь же пытались поставить семейную мораль и церковную клятву в основу политического союза земель-княжений. Мономах и ответил своим искусителям в соответствии с этой установкой: хотите — гневайтеся, а не могу пойти с вами, не могу «креста переступити». А затем, отпустив послов, погру-

зился в чтение Псалтыри, где и нашел не только утешение, но и мотивы для своего «Поучения».

Обращено оно к детям его «или иному кому» в расчете, что кто «примет» написанное «в сердце свое», тот не поленится «тако же и тружатися». Жизнь вообще и жизнь князя в частности — это «труд» (не работа, а именно труд). Его надо уметь организовать, дабы не впасть в леность. «Леность ведь всему мать: что кто умеет, то забудет, а чего не умеет, тому не научится». А надо наоборот: «Что умеете хорошего, то не забывайте, а чего не умеете, тому учитесь — как отец мой, дома сидя, знал пять языков», отсюда ведь и «честь от других стран».

Христианская заповедь вовсе «не тяжка», а кругом все исполнено «великих чюдес и доброт» Божиих. Солнце, луна, звезды, тьма, свет, земля, «положенная на водах», звери «разноличнии», птица, рыбы, наконец, сами люди, у которых «не у всех один облик, но каждый имеет свой облик лица, по Божьей мудрости», — все дивно («сему чюду дивуемся»). Уж на что птицы — и те идут к нам в руки, «и не поселяются в одной стране, но и сильные и слабые идут по всем землям, по Божьему повелению, чтобы наполнились [ими] леса и поля. Все же это дал Бог на пользу людям, в пищу и на радость». Только «не завидуй творящим беззаконие», и «лукавствующие исчезнут» сами собой; потерпи «еще мало» — «и не будет грешника», а «унаследят землю» (останутся на земле) одни «кроткии». Только молчи «при старых», слушай «премудрых», имей любовь со сверстниками и с «меншими», не «свирепствуй словом», «не хули беседою», много не смейся, «срамляйся» (стыдись) старейших, не беседуй с «нелепыми женами», держи «очи долу, а дупло горе», научись «очам управлению, языка воздержанию, ума смирению, тела подчинению, гнева подавлению, иметь помыслы чистые, побуждая себя на добрые дела», не мсти, терпи, сам избавляй «обидимых», сам суди «сироту», «оправдывай» вдовицу, — а то «люди, грешны и смертны, и если кто нам сотворит зло, то мы хотим его поглотить и поскорее пролить его кровь».

И всего-то три «дела» нужны, чтобы «избыть» всех подобных грехов: покаянье, слезы и милостыня — это «не суть

тяжка». Не «одиночеством» (то есть затворничеством), не чернечеством, не голодом, «но малым делом» этим можно «улучити [получить] милость Божию». Иными словами: не надо быть героем, чтобы чувствовать себя праведником. Да и в последующих житейских и практических, политических и бытовых советах «Поучения» — полная готовность на компромисс: «...аще не всего приимете, то половину». Вот и еще облегчение.

Советы Мономаха кратки, четки, жизненны, да и немногочисленны. В церкви и дома, перед сном («ложася») рекомендуется одна покаянная формула; ее нетрудно запомнить: «...якоже блудницю и разбойника и мытаря помиловал еси, тако и нас грешных помилуй». Еженощно земной поклон; если «неможется» — три поклона. Этой формулой («пеньем») и этим поклоном «человек побежает дьявола». Но главное, «что в день согрешит, а тем человек избывает» — греха как и не бывало.

И еще одно, видимо, дневное житейское положение — «на коне едучи». Тут два варианта. Первый: человек едет не один, и у него деловой разговор («орудье»). Другой: человек едет один, молча, или не один, но говорить не о чем. В этом втором случае рекомендуется, «аще инех молитв не умеете молвити», «зовете беспрестани, втайне (то есть про себя): "Господи помилуй"». Это — самая лучшая молитва, во всяком случае, лучше она, «нежели мыслити безлепицю, ездя». А если человек движется не на коне, а пешком? Это, по-видимому, нелепый, нежизненный вопрос. Он и не ставится.

Такова краткая гигиена личной внутренней жизни. Только ли князя? Конечно, нет — любого феодала. Любой всегда верхом на коне. Мы видели, что конь — это наравне со «светлыми» одеждами лучшее, что можно сдать игумену, отказываясь от мира. Посажение «на конь» вошло в обряд «постригов» княжого сына, достигавшего совершеннолетия[179]. Когда хотели сказать, что человек очень болен, говорили: «Не сдравуя вельми, яко не мощи ему ни на конь всести»[180].

А дальше — политические и административно-хозяйственные советы. «Не вдавайте силным погубили человека». Такова участь всех «убогих», их затопчут. Это не церковная проповедь, это политическое предписание: не только

«по силе кормите» их и «придавайте» (подавайте помощь) «сироте», но и «вдовицю оправдите сами» (обеспечьте ей личный свой суд).

Северо-восточный летописец в XIII веке писал некролог-характеристику Всеволода Большое Гнездо, имея перед глазами летописную характеристику Мономаха и отчасти дословно списывая с нее. Он развил только что отмеченный мотив «Поучения» и назвал вещи своими именами: Всеволод судил «суд истинен и нелицемерен, не обинуяся лица сильных своих бояр, обидящих менших и роботящих сироты и насилье творящих»[181]. Мономах сдержаннее, но пишет о том же: «Худого смерда и убогие вдовице не дал есмь силным обидети», «на посадников не полагаясь, ни на биричей, сам делал, что было надо». Заточник писал о том уже совсем свободно. Ст. 111 «Пространной Правды» вышла из этого же круга идей.

Историки русского права отмечают, что в древности оно не знало смертной казни. А Мономах наставляет: «Ни права, ни крива не убивайте, ни повелевайте убити его». Если будет и «повинен смерти», не губите душ христианских. Речь тут, конечно, не об убийстве в ходе феодальной войны: так был убит в войне с Олегом Святославичем Черниговским сын Мономаха Изяслав, и Мономах в письме к Олегу подчеркивает и от лица старшего своего сына Мстислава, и от себя, что тут «суд от Бога ему [убитому] пришел, а не от тебе» и что оба они не будут ему мстить[182]. В «Поучении» у Мономаха речь идет об убийстве по обдуманному решению, даже через третьих лиц. Но это и не суд. Что ж это такое? Два примера.

Печерский инок Григорий (тот самый, который занимался обращением татей) как-то пошел на Днепр за водой, помыть сосуд, «осквернênный» «от падениа животнаго» (из числа упоминавшихся выше мышей и сусликов). Да тут же приспел за печерским благословением на поход против половцев князь Ростислав Всеволодович, брат Мономахов. Отроки его, завидев старца, стали над ним издеваться, «выкрикивая срамные слова». Старец их и попрекнул: «вам следовало бы быть благочестивыми и призывать всех молиться за вас», а вы «зло творите». Попрекнул и предрек: «Вси вы в воде умрете и с князем вашим». Дошло это до кня-

зя Ростислава. Князь, «страха Божиа не имеа», в словах старца усмотрел просто чушь («пустошь глаголюща»): «Мне ли предсказываешь смерть от воды, когда я плавать умею?» Казалось бы, и делу конец. Однако же, «рассердившись, князь велел связать старцу руки и ноги, повесить камень на шею и бросить в воду». Старец и утонул. Не сказалась ли здесь у князя Ростислава исстаринная привычка подспудно все же верить всякому предсказанию? Во всяком случае, на похороны утопленного Ростислав в монастырь не пошел «от ярости», хоть они и состоялись через три дня и было ему время одуматься. А Владимир Мономах пришел — «молитвы ради». Так оно и вышло: князьям пришлось потом бежать от половцев. «Владимир, по молитвам и благословению святых, переехал реку; Ростислав же, по слову святого Григория, утонул со всем своим войском»[183].

Это — пример княжеско-дружинной расправы, убийства, так сказать, походя: началось (у отроков) просто с озорства, а кончилось (у князя) всерьез.

Другой пример. Он сложнее и злее, потому что тут замешался бес; он-то и был подлинным душегубцем, хотя и действовал, играя на княжеских страстях. Это — дело о кладе в Варяжской пещере, о котором знали печерские иноки Василий и Федор; последний и хранил его. Приняв облик Василия, бес нашел «между княжескими советниками лютого, и свирепого, и непотребного нравом, и делом, и всякой злобой» и явился к нему с сообщением о кладе, а советник привел мнимого Василия к князю Мстиславу Святополчичу (племяннику Мономаха). Бес в лице Василия посоветовал князю, если Федор не выдаст клада, применить пытку: «...устрашите его побоями и пытками; если же и тогда не даст, то пытайте его муками многими».

Привели Федора, и началась процедура. Сначала «ласканием» от имени князя предложили ему выдать клад с тем, что и ему будет выделена часть, и пообещали: «будешь ты отец отцу моему и мне». Федор отказался: «я же свободен от этого», то есть стяжательства, это «вы богатству служите». Князь «с гневом» приказал слугам «оковати [Федора] по руце и по нозе, и за трии дни не дати хлеба, ни воды». На втором допросе Федор заявил, что не знает, где скрыл клад. Опять

князь повелел «жестоко мучить его, так что и власяница омочилась кровью», а потом «подвесить его в большом очаге, связав руки назад, и огонь раздуть». А Федору хоть бы что — весь в огне, а не горит даже власяница. Это было похоже на чудо, и князь, «в ужасти быв», стал допытываться, чего тот «себя погубляет» и не выдает сокровища, «еже нам достойно» (то есть оно по праву должно достаться князьям). Оказалось, что, найдя в свое время клад, Федор тогда же благодаря молитве брата Василия лишился «памяти сребролюбия», которым страдал, и теперь не помнит места, где зарыт клад.

Послали за Василием, настоящим Василием, безвыходно сидевшим в своей пещере уже пятнадцать лет. Тут бы и вскрыться бесовскому обману, но Василию не поверили: ведь он сам приходил, и говорил о кладе, и научал, как пытать Федора. Князь разгневался и повелел и его «бити без милости», а потом, «захмелев от вина, и разъярившись, взял он стрелу и вонзил ее в Василия. И когда он проткнул его, Василий вытащил стрелу из тела своего, бросил ее князю и сказал: "Этой стрелой сам убит будешь"». Князь на ночь «повеле... затворити» обоих иноков «разно» (поодиночке), «чтобы утром предать их злым мукам». В ту же ночь на этой пытке оба и отдали душу Богу. Конечно, и князь впоследствии был «застрелен», когда стоял «на забралех» (стене) во Владимире в бою с Давыдом Игоревичем[184]. Начал-то бес, а кончил сам князь: замучивать, убивать нечистый совета не давал. Мономах писал и в этом пункте с натуры своих дней.

В обоих случаях это — не суд, а феодальное самоуправство.

То было время клятв — чуть что, «идут роте», каждый по своему «закону», по «своей вере». В «Пространной Правде» XII века есть специальная статья (109) об «уроках ротниих», пошлинах при судебном произнесении клятвы как доказательстве. Видимо, клялись на каждом шагу, на каждом слове, уже так, по привычке; нужно не нужно, а все клялись. И врали. В XIII веке «ротник», и «клеветник», и «поклепник», и «лжи послух» наряду с «разбойниками» и «грабителями» зачислены церковным правилом в число лиц, от которых церкви не следует брать никаких приношений, если не покаются[185]. Упоминает о том и Мономах: «речь молвяче» (то есть во время разговора), «не кленитеся Богом, ни хре-

стится, нету бо ти нужа никоея же» (ведь тебе и самому это ни к чему). А между тем как обойтись без крестоцелования в политике, не знает и сам Мономах: это единственное средство удержать мир феодальной «братии» в каком-то равновесии. «Заповеди» митрополита Георгия и разрешали идти «на роту» «по вине» (если то необходимо)[186]. И Мономах: «Если же вам придется крест целовать братии или кому-либо, то, проверив сердце свое, на чем можете устоять, на том и целуйте, а поцеловав, соблюдайте». Это призыв к тщательности при выработке междукняжеских соглашений.

У Мономаха вся политическая система русская зиждется полностью на договоре — совсем по В. И. Сергеевичу с его «договорной» теорией древнерусского строя. Но и вне политики Мономах — кровный сын своего времени. В письме к Олегу есть место, где Мономах говорит: «Не дай мне Бог видеть кровь ни от руки твоей, ни от повеления твоего, ни от кого-либо из братьев». И прибавляет: «Если же я лгу, то Бог мне судья и крест честной!» А ведь это-то и есть клятва, божба: да еще не «речь молвяче», когда клятва сама слетает с уст, а на письме![187]

На собственном опыте Мономах знал, что значит встретить оппозицию Печерского монастыря или не заручиться поддержкой епископа; церковные влияния были неплохо использованы им на пути к Киевскому великому княжению. Давая совет «с любовью взимать благословенье» от епископов, попов и игуменов, Мономах и не заикается о спасении души и т. п.: это тоже житейская мудрость, политическое правило. Отсюда и эпизоды в стиле Ростислава и Мстислава, которые, конечно, не редкость, а бытовое явление: если уж с печерскими иноками возможно было такое, то что же могло быть с рядовыми церковниками! Отсюда и Мономаховы формулировки относительно церковников: «по силе» «любите и набдите» и «не устраняйтеся от них». Последняя формулировка прямо связывается с обличением у летописца Мономахова же времени: «Се бо не поганьскы ли [по-язычески] живем, аще в усрящю [встречу] веруем? Аще бо кто усрящет черноризца, то возвращается... ли свинью». Такое же суеверие относительно встречи с черноризцем и свиньей, как вера «зачиханью», что оно «бывает на здравие

главе» (отсюда наше «на здоровье!»)[188]. Летописец беседовал, конечно, не с народом и не со смердами: эти языческие ужасы цвели в самых верхах. Понятное у упорного язычника Святослава Игоревича, теперь это «устранение» от церковников происходит просто от «гордости», засевшей и питаемой «в уме» и «в сердце».

У Мономаха тоже есть общее правило для своего круга: «Старые чти яко отца, а молодые яко братью». Легко понятная семейная мерка. Отсюда в дальнейшем, в XIV–XV веках, пойдет уже совсем условная, семейно-политическая терминология междукняжеской феодальной табели о рангах, об искуственном родстве: «яко брат», «брат молодший», «брат старейший», «отец», «сын» (а они вовсе и не родные).

Заточник приоткрыл, мы видели, завесу над ячейкой княжеского хозяйства в действии — с фигурой тиуна во главе. Мономах взывает к максимальной активности самого князя. Все надо самому «видеть», не полагаясь ни «на тивуна, ни на отрока», чтобы не ставить свой «дом» и свой «обед» на посмешище «приходящим к вам». Князь держит двери своего «дома» широко открытыми, к столу в любой момент могут быть гости — кто б они ни были, «или прост, или добр, или сол» (посол). Совет рассчитан на всякого князя и на всякий масштаб: «чтить гостя» «брашном и питьем» может и должен любой. Хорошо, конечно, чтить и «даром» (то есть одарить), но это может не всякий. Потому и оговорка: «аще не можете даром». А гость — это тогдашняя пресса. «Мимоходячи» он может «прославить человека» (сделать известным) «по всем землям, либо добрым, либо злым». Вне дома князь тоже постоянно на виду: надо «больного присетить» (навестить), «над мертвеця итти» (проводить повстречавшуюся похоронную процессию), быть приветливым со встречными, «добро слово ему дать».

Не забыл Мономах в этой связи предостеречь своих читателей и советом о «жене». Это не «злая жена» Заточника, а, вероятно, даже и «добрая». Это совет на все случаи: «Жену свою любите, но не дайте им над собой власти» (ср.: «Не муж среди мужей, над которым жена властвует» — у Заточника). Ответ за «дом» и за все держит князь сам. Выше было отмече-

но, что князь иной раз и сам втягивал жену в решение «политических» вопросов. Иной раз и сами княгини вмешивались в государственные дела, как княгиня Верхуслава, хлопотавшая о поставлении на епископскую кафедру Поликарпа[189].

Та же бдительность, тем более в походе. «На войну вышед» тоже «не зрите [не полагайтесь] на воеводы» и «не ленитеся». Старый Святослав тут уже недостижимый идеал. Но все же «ни питью, ни еденью не лагодите [не мирвольте], ни спанью». Сами расставляйте сторожевые посты и ночную охрану вокруг себя, если приляжете ненадолго, да и то не снимая оружия. Рядом же и совет «блюстися» на походе «пьянства и блуда». Здесь, как в зеркале, бытовая обстановка феодальной войны, а не степного дальнего похода, хотя и не в своих «землях». Но и «куда бы вы ни держали путь по своим землям, не давайте отрокам причинять вред ни своим, ни чужим, ни селам, ни посевам, чтобы не стали проклинать вас». Это попытка провести мысль об общей дисциплине для «своих» и для «боярских» отроков. А за нею скрывается картина паники в селах и потравы посевов — в порядке грабежа или озорства, на постоях или в «зажитьях» (фуражировках), с насилиями и с убийствами, должно быть.

И наконец, последний общий совет Мономаха — строить жизнь, не отрываясь от природы, как то делал отец, Всеволод, и все «добрый мужи свершении»: вставать до солнца и, «узревше солнце», «прославити Бога с радостью». А затем на выбор: «седши думати с дружиною», «людей оправливати» (творить суд), «на лов ехати», «поездити» (прогулка верхом); наконец, к полудню не только не грех «лечи спать», но оно даже и «от Бога присуждено» — все почивают «и зверь, и птици, и человеци». Чем не жизнь!

За всеми этими советами стоит собственный «труд» Мономаха, который он и предлагает в пример. А «тружался» он с тринадцати лет от роду, «пути и ловы дея». «Пути» — это всяческие разъезды мирного и военного характера по поручению или в обществе отца, а потом и самостоятельные походы. За Мономахом числилось 83 только «великих пути» по всей Руси, не считая «менших», в частности бесчисленных однодневных перегонов Киев — Чернигов и обратно. Тут и Смоленск, и Новгород, и Ростов, и Берестье, и Перея-

славль, и Владимир (южный), и Туров, и Полоцк, и Минск, и Новгород-Северский, и Польша, и половецкие степи до Дона и Белой Вежи, и вятичские леса — пока, уже после смерти отца (1093 год), Мономах не уступил двоюродному брату Святославичу, Олегу, его отчину Чернигов, а сам обосновался в Переяславле, тоже отчине своей. Здесь, в этом русском форпосте на степной половецкой границе, он с дружиной своей три года терпел голод. А потом обвык и продолжал свои «пути» еще и еще, то в усобицах, то в половецкой войне. Одних миров с половцами было им заключено до двадцати, а сколько своего «скота» и «портов» было попередано им за все время половецким князьям — и не перечесть! Зато и до сотни этих князей перебывало у него «в оковах», не считая «лепших» («лучших») мужей половецких и «кметей», которых в разное время «избьено» было до двухсот душ, а пятнадцать из них «живы вед [ведя живыми], исек, вметах в... речку...», — явственно гордясь этим, заключил Мономах рассказ о борьбе своей с половцами. Это лютый враг «Русской земли», и с ними своя мерка морали.

Ту же моральную проблему ставит и решает и Мономахов летописец. Пришел к Мономаху в Переяславль для мирных переговоров половецкий хан Итларь с «чадью» своею (с дружиной), и в это же время пришел туда из Киева Святополков тысяцкий с дружиной «на некое орудье» (по делу); «и начаша думати дружина Ратиборя со князем Володимером о погубленьи Итларевы чади». Мономах не только не сам задумал это коварное дело, но и воспротивился: «...како се могу створити, роте с ними ходив?» (связав себя клятвой). Но дружина убедила его: «Княже, нету ти в том греха, да они всегда к тобе ходяче роте, губять землю Русскую и кровь хрестьянску проливают бесперестани». Мономах «послуша их» — и далее со всеми подробностями рассказано, каким хитрым, обманным способом, где, при каких обстоятельствах и с каким поименно распределением ролей произведено «погубленье» Итларевой чади и как «зле [скверно] испроверже живот свой» (кончил жизнь свою) сам Итларь, получив через дыру в крыше «истобки» (оттуда современное «изба»), куда его пригласили на завтрак, удар стрелы в самое сердце[190]. Уступая справедливому общему требова-

нию, да еще в вопросе о Русской земле, можно поступиться прямолинейной верностью политической клятве: в «Поучении» Мономаху не было нужды что-то разъяснять, до такой степени это всякому было понятно.

Итак, про «пути» Мономаха можно сказать, что он «всю жизнь провел в дороге», пока не добился-таки приглашения на Киевский стол (1113 год), где и прокняжил последние двенадцать лет жизни, не вошедших, к сожалению, в «Поучение» как особый сюжет.

Личная ли это черта у Мономаха или тут знамение времени, но он, выдвигая «труд» своих «путей», не останавливается на описании своих ратных подвигов, каких-либо поучительных примерах личной храбрости или тактической находчивости. Черточки и элементы феодальной войны мелькают перед читателями без всякого акцента и оценки: он со Святополком «ожгоша Полтеск», «Всеслав Смоленск ожьже», а он «по Всеславе пожег землю», «идохом... к Меньску, изъехахом город и не оставихом у него ни челядина, ни скотины», — это все в порядке вещей. Единственным поучительным примером политического свойства стоит у Мономаха возвращение Олегу черниговской его отчины из жалости к «христианским душам и селам горящим и монастырям» и чтобы не «хвалились поганые» (половцы, воевавшие на стороне Олега). А пример этот — к торжеству феодального раздробления Руси с разрастанием фамилии Рюриковичей чуть ли не в целое «племя». Мономаха гораздо больше интересовала больная проблема: как сохранить мир в этом «племени», и этому предмету он посвятил пространное письмо к Олегу Черниговскому, тут же при «Поучении» включенное впоследствии в летопись.

Мотив личной храбрости зато ярко выступает у Мономаха в рассказе о «ловах». Здесь истинная школа выносливости, ловкости, терпения, отваги и мускульного развития: «своима рукама» вязать и «имать» коней диких в пущах и на речных берегах, побывать вместе с конем на рогах у тура или лежать под рогами либо под ногами оленя и лося, подпустить к себе вепря, дав ему «оттяти» меч с бедра, испытать медвежьи зубы на «подкладе» у своего колена, почувствовать на собственных бедрах «когти лютого зверя», дважды разбить

себе голову при падении с коня, «вередить» себе руки и ноги, «не блюдя живота своего, ни щадя головы своея», — во всем этом заразительный, профессиональный как бы азарт. Уж это-то совсем было доступно читателю. По этому примеру и с этого только можно было начинать прививку вкуса к личной активности, самостоятельности. То «мужьское дело», которое Мономах призывает «творить», «как вы [вам] Бог подасть», не боясь «ни рати, ни от звери», получает у него конкретное и животрепещущее раскрытие не на ратных примерах, а на ярком описании положений, в какие он сам попадал, «дея» свои «ловы».

Нет сомнения, что «Поучение» Мономаха находило себе читателей не только в узком династическом круге, хотя и рассчитано было на укрепление династического строя. Читатель «Поучения» — это любой представитель господствующего класса феодального общества, настроенный к поддержанию унаследованного от предков жизненного уровня. Это читатель того же географического диапазона и политического кругозора, что и читатель, к которому обращалось «Слово о полку Игореве». Это не читатель «Слова» Заточника, которому приходится начинать строить свой быт сызнова и в этих мучительных заботах дальше своего князя не видеть ничего. У одного оптимизм и широкое приятие жизни как она есть. У другого пессимизм, критика и приглядка к ее гримасам. Но как знать: пиши Мономах столетием позже, не оказалось бы у него дело сложнее?

А гримасы были и здесь, в быту княжого рода. Только одна была устранена в нем с появлением церкви довольно быстро и на довольно продолжительное время. Это — прямое убийство как условие овладения чужим столом и лишней властью. Святополк, убивший братьев Бориса и Глеба, один только пока и прослыл «окаянным». Прославление их памяти, как и торжественное перепогребение и крещение «костей» Ярополка и Олега Святославичей в Киеве, надолго осудили этот прием борьбы[191]. Это не значит, что состоялась «отмена мести» или что месть отмерла в княжом быту. Слова «мстить», «месть» не сходят в дальнейшем с языка при описании княжих раздоров: пожары, разорение, грабеж, плен,

избиение и тому подобные бедствия постигают население и территорию князя, которому «мстят». Если сам он при этом не бежал и пойман, его не убивают. Его можно обезвредить, искалечить, даже заморить, но не убить. Последнее простительно только в открытом бою. Галичский эпизод 1211 года не в счет: три князя были захвачены уграми, и галичане «молили» угров «да быша и повесили мьсти ради», но, во-первых, угров пришлось «убеждать» «великими дарми», а во-вторых, князья «предани быша на повешение» по требованию галичан; это не княжеское дело[192].

Исключение — избиение шести рязанских князей с их боярами Глебом Рязанским в 1217 году. Над Рязанской землей скопилось к этому моменту целых девять князей, за исключением одного (Ингваря), все в зрелом возрасте, а под боком в Суздальщине при Всеволоде Большое Гнездо образовался властный центр, грозивший поглотить Рязанщину. На очередном съезде братьев для «поряда» (пересмотра внутренних владельческих отношений в княжеской семье) у рязанского Глеба в шатре во время веселого пьяного пира все гости были перебиты с помощью служивших у Глеба половцев. Суздальская летопись резко осудила это как рецидив святополковщины[193]. Мы не знаем подлинной политической подкладки этого дела, но за ним была двухсотлетняя практика феодального раздробления, грозившего обратить Рязанщину в совершенное крошево.

Ярослав Мудрый первый ввел в княжую практику посажение противника в «поруб», «погреб» — зародыш тюрьмы: в поруб сел «оклеветанный» брат его Судислав. Он просидел там шестнадцать лет до смерти Ярослава и еще пять лет после, когда наконец (в 1059 году) его «высадили» (освободили) оттуда племянники, «заводивши» его, однако, «кресту» — «и бысть чернцем». Да ни на что другое он, вероятно, и не годился уже, хотя и протянул в монахах еще четыре года[194].

А вот поруб и без клеветы. Те же Ярославовы сыновья сами всадили в поруб Всеслава Полоцкого с двумя его сыновьями в завершение феодальной войны. Всеслав занял (под Изяславом) Новгород. Братья Ярославичи двинулись на него в поход, по дороге взяли Всеславов город Минск, где

перерубили всех мужчин, разбили Всеслава на реке Иемизе, а сам он бежал[195]. Под крестным целованием они вызвали его к себе под Смоленск, где он, доверчиво переехав через Днепр в лодье, был схвачен на пути к Изяславову шатру, отвезен в Киев и посажен в поруб. «Высадило» его из поруба через год уже киевское восстание 1068 года. Говорят, сидя в порубе, Всеслав молился кресту об освобождении из «рва». Поруб — это действительно глубокая темная яма, наглухо заделанная сверху деревом. Ее легко можно было иметь всюду, где понадобится. Один киевский князь, узнав, что сын его в Новгороде взят под стражу, повелел арестовать всех подвернувшихся в Киеве новгородцев и посадить в пересеченский «погреб». Там в одну ночь умерло их четырнадцать человек, они «задхлися» там[196]. Такой же поруб был и в Переяславле, в монастыре Св. Иоанна, туда был «всажен» Игорь Ольгович Изяславом (1146 год), просидев в бегах перед тем четверо суток в болоте. Немудрено, что вскоре он в порубе «разболелся велми» и, «не чая себе живота», взмолился перед Изяславом о «пострижении». Изяслав внял, и узника извлекли оттуда, перед тем «разоимав» «над ним» «поруб»[197]. Новгородская запись об этом эпизоде употребила и глагольную форму от этого слова: «порубиша» его вместо «всадиша в поруб»; это было, возможно, уже просторечие[198].

Иногда, впрочем, «всадить» в поруб значило спасти человека. Как-то князь Всеволод Юрьевич вернулся во Владимир с победой, ведя в плен князя Глеба с сыном и шурином. На третий день поднялся «мятеж» во Владимире: бояре и купцы требовали, чтобы князь «казнил» пленников. Всеволод и повелел «усадити их в поруб... абы утишился мятеж». Но сверх того послал в Рязань требовать выдачи еще и князя Ярополка. Рязанцы сочли дело безнадежным и сами привели Ярополка во Владимир, и там он попал тоже в поруб. За узников хлопотал черниговский Святослав, но Глеб от заступничества отказался и тогда же «мертв бысть» в порубе. Сына же его едва «выстояша» (отстояли от толпы), «целовавше крест». А зять Глеба и Ярополк так и остались в порубе: «...и потом изведше я и слепивше, пустиша»[199].

Ослепление — это тоже способ обезвреживания врага. Его применяли в Византии; но оно неплохо привилось и на

Руси, дожив до московского XV века. Первый случай ослепления (Василька Ростиславича) описан в летописи со всеми подробностями; последующие только регистрировались, да и то, конечно, не все[200].

Князья только что укрепились крестоцелованием на Любецком съезде (1097 год), как «сотона влез в сердце» некоторым мужам, уверившим князя Владимирского Давыда, что против него и киевского Святополка стакнулись Мономах с Васильком, князем Теребовльским. Отсюда возник план захватить Василька, когда тот приехал на поклон к св. Михаилу в Выдубицкий (связанный с Мономахом) монастырь, в канун Святополковых именин. Отказ его остаться на именины старейшего «в братии» был последним подтверждением наговора, и Святополк склонился схватить Василька обманом и передать его в распоряжение Давыда. «Не хочешь дожидаться именин, приходи сейчас, поцелуемся и посидим втроем с Давидом». Несмотря на предупреждение своего «детского», Василько принял зов и приехал на княжой двор, где встречен был Святополком, приведен в «истобку», и там началась беседа втроем. «Останься на святки». — «Не могу; уже и обоз отправил вперед». Давыд сидел, как немой. «Тогда позавтракаем». Василько согласился. «Посидите здесь с Давыдом, а я пойду распоряжусь». Те остались вдвоем. Василько заговорил, Давыд сидел молча и как бы не слыша. Наконец: «Где же брат?» — «Да вон стоит в сенях». — «Я пойду к нему, а ты, Василько, посиди». Давыд вышел. Василька заперли, потом оковали в двойные оковы, поставили стражу.

Наутро Святополк созвал бояр и киян и сообщил им о заговоре Василька с Мономахом. Ответ получился уклончивый: если это правда, надо наказать. Духовенство просило Святополка за Василька. Святополк все свалил на Давыда. Давыд же требовал ослепления. Василька свезли в Белгород и там посадили «в истобку малу». Оглядевшись, Василько тут же увидел торчина, «остряща ножь», — и понял все. Затем вошли два, Святополков и Давыдов, конюха (Сновид и Дмитр), разостлали ковер, взялись за Василька и хотели его повалить, но не справились, так отчаянно тот сопротивлялся. Пришла подмога, Василька повалили, связали и, сняв доску

с печи, положили ее ему на грудь; конюхи сели на оба конца доски, но никак не могли удержать; сняли другую доску с печи, и еще двое тоже уселись на нее, и так придавили плечи Василька, что затрещала. Тогда к жертве приступил торчин Берендей, овчюх Святополчий, с ножом в руках, хотел ударить в глаз, промахнулся и перерезал Васильку лицо (очевидец добавил, что рана эта видна и посейчас), потом все же попал в глаз и вынул глазное яблоко, потом ударил во второй и вынул другое. Тут уж Василько лежал замертво. Его подняли на ковре, положили, как труп, на повозку и повезли во Владимир. Очнулся он уже только на торгу в городе Звиждени, где стража вздумала смыть кровь с его сорочки перед въездом во Владимир. Шесть дней везли искалеченного по ноябрьскому пути на колесах. По прибытии посадили под стражу.

А дальше, хоть и удалось предотвратить войну между Мономахом со Святославичами, с одной стороны, и Святополком, с другой, намечавшуюся из-за произвольности (а вовсе не жестокости) расправы, междукняжеская усобица пошла своими извилистыми путями до следующего княжеского съезда (1100 год). Принимал в ней участие и Василько, хоть раз было и стал вопрос о взятии несчастного на содержание группой князей, искавшей предлога завладеть его отчиной.

Нет возможности, конечно, исчерпать здесь все способы междукняжеского «мщения», падавшего на население и на территорию врагов. Ослепление известно и здесь. Пример — ликвидация киевского восстания 1068 года. Возвращение в Киев изгнанного было оттуда Изяслава в 1069 году сопровождено было жестокими массовыми репрессиями. 70 человек были зарублены за освобождение Всеслава из поруба: «...а другиа слепиша; иныя же без вины погуби, не испытав»[201]. Но наиболее жестокой формой массовой расправы было, по-видимому, взятие города «на щит», то есть приступом. Картина его дана в покаянных словах, вложенных южным летописцем в уста Игоря Святославича Новгород-Северского в момент разгрома половцами его полков: «Вспомнил я о грехах своих перед Господом Богом моим, что немало убийств и кровопролития совершил на земле христи-

анской: как не пощадил я христиан, а предал разграблению город Глебов у Переяславля. Тогда немало бед испытали безвинные христиане: разлучаемы были отцы с детьми своими, брат с братом, друг с другом своим, жены с мужьями своими, дочери с матерями своими, подруга с подругой своей. И все были в смятении: тогда были полон и скорбь, живые мертвым завидовали, а мертвые радовались, что они, как святые мученики, в огне очистились от скверны этой жизни. Старцев пинали, юные страдали от жестоких и немилостивых побоев, мужей убивали и рассекали, женщин оскверняли. И все это сделал я, — воскликнул Игорь, — и не достоин я остаться жить! И вот теперь вижу отмщение от Господа Бога моего...»[202]

Но и попытки городского населения избежать подобной расправы передачей города на милость победителя могли быть тоже жестоко пресекаемы. Звенигородцы (в Звенигороде-Южном) на вече решили «ся передати» осадившему город Всеволоду Ольговичу, но воевода их, дружинник их князя Владимира, разрубил пополам троих горожан, чтобы другим неповадно было.

Подобные описанным эпизоды и могли навести летописца на мысль воспользоваться в одном своем рассказе приведенной выше мрачной сентенцией: «Зол бо человек противу [сравнительно] бесу, и бес того не замыслит, еже зол человек замыслит»[203].

Прошло сто лет с тех пор, как Мономах дал совет об удержании в мире поделенной княжой семьи посредством крестоцелования на тщательно продуманных условиях, — и в Русской земле произошли события, дающие понять, чего стоило ей поддержание этого порядка. Начались они с бытовой идиллии. В 1194 году умер киевский князь Святослав, и на его столе водворился Рюрик, с согласия Всеволода Суздальского, признанного «старейшины» во «Володимировом племени». Рюрик вызвал из Смоленска брата Давыда для «думы» о «Русской земле» и для решения разных владельческих вопросов этого «племени», да и так, чтобы повидаться. Давыд с большой свитой в лодьях спустился по Днепру и стал в Вышгороде. Деловые совещания шли, вероятно, бла-

гополучно, и летопись сохранила нам только записи целого ряда торжественных обедов. Первый — в Киеве у Рюрика, где все «быша в любви велици и во веселье мнозе», а хозяин «дарив [гостей] дары многими». Второй — у племянника, Рюрикова сына, в Белгороде, где Давыд со свитой провели время в том же духе и тоже с подарками. Третий — у самого Давыда, с участием всей семьи Рюрика, и тоже с веселием, любовью и дарами. Четвертый — тоже у Давыда, для «монастырей всех»; Давыд был «весел» и «милостыню силну раздавал им и нищим». Пятый — у Давыда же для черных клобуков, которые тоже получили «многи дары». Шестой — это «пир» у «киян» тоже с подарками для гостей. Наконец, седьмой — у Давыда ответный «киянам». Все «ряды» с Рюриком тем временем были «укончаны», вся «моложшая братия» была наделена, и Давыд вернулся в Смоленск.

Но за всем этим не углядели малого — забыли «старейшину», Всеволода Суздальского. Он и прислал с упреком: какой же я старейший, если нет мне «части» в Русской земле (то есть Киевщине), посмотрю, как ты ее удержишь со своими «моложшими братьями», а я умываю руки. Требование же его сводилось к передаче ему пяти южных городков, стратегических пунктов, переданных Рюриком зятю Роману. Рюрику приходилось нарушать крестоцелование, так как ничего иного Всеволод не принимал. Рюрик поступил по Мономаху: апеллировал к митрополиту, а тот снял на себя его крестоцелование и посоветовал удовлетворить Романа иначе, уступив старейшему. Роман было согласился, и Всеволод был удовлетворен за его счет, но один из пяти городков тут же передал сыну Рюрика — Ростиславу. Тогда Роман заподозрил здесь интригу самого Рюрика в пользу сына, взял свое согласие обратно и втянул в дело черниговских Ольговичей, соблазнив их самим Киевом. И пошла усобица.

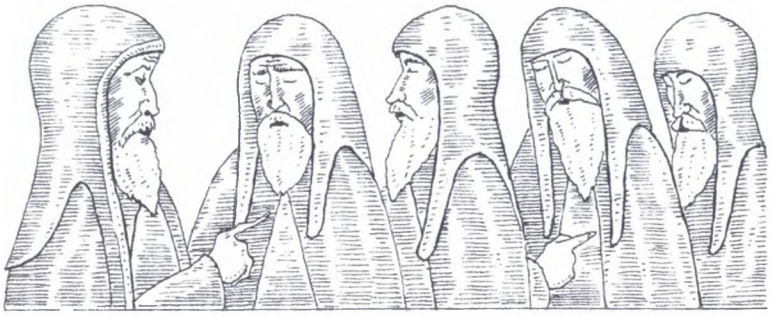
Рюрик вернул Роману крестные грамоты и позвал на помощь Всеволода. От имени обоих Ольговичам было послано требование отступиться раз навсегда от Киева и признать вечной границей Киевщины и Черниговщины Днепр. Ольговичи же соглашались отступиться от Киева только до смерти Рюрика, не считая себя «ни уграми, ни ляхами», а счи-

тая себя «единого деда внуками», имеющими на Киев права после смерти Всеволода и Рюрика такие же, как и их потомство. При этом сумели Ольговичи обманом расстроить грозившую им войну на два фронта: Всеволоду обещали покорность, а с Рюрика взяли целование не начинать войны, пока они не уладятся с Всеволодом. А затем совершили нападение на Витебск, бывший под Давыдом Смоленским, и взяли там в плен князя Мстислава, родича Рюрика. Рюрик ответил нападением на Чернигов, и война там шла все лето до осени 1196 года.

Тем временем Роман успел потерпеть фиаско в Польше, где искал помощи, явился с повинной к Рюрику и целовал ему крест, а затем вновь примкнул к Ольговичам. Это втянуло в военные действия территорию Волыни, где были владения Романа, на которые теперь напал союзник Рюрика, галицкий Владимир. Тем же временем и Всеволод решил заключить с Ольговичами сепаратный мир на условии временного их отречения от Киевщины и Смоленщины. Но для Рюрика это было возвращением к исходному положению: ведь Ольговичи не искали под ним Киева, пока он не обидел Романа, а обидел его он из-за Всеволода же. Рюрик и ответил на сепаратный демарш последнего отнятием у него пяти городов и восстановлением того статус-кво, которое столь обильно полито было вином на киевских обедах в 1194 году, полтора года тому назад[204].

За этот срок было нарушено и совершено несколько крестоцелований, и шквал феодальной войны пронесся над тремя цветущими районами Руси: Смоленщиной, Черниговщиной и Волынью. Заводчиком всего этого «зла» был не бес, а человек, и притом сам «старейшина» «Володимерова племени». Межу тем это был князь, заслуживший в летописании оценку не худшую, чем Мономах, а в делах внутренних даже и высшую. Требуя себе «части» в «Русской земле» (Киевщине), Всеволод сам вызвал на юге нарушение крестоцелования. «Усобица» в это время до того въелась в быт, что «затихла борьба князей с погаными, ибо сказал брат брату: "Это мое, и то мое же". И стали князья про малое "это великое" молвить и сами себе беды ковать [друг с другом воевать], а поганые со всех сторон приходили с победами на землю Русскую».

Глава пятая
«Отцы духовные»



Если задаваться целью выбрать из оценок, данных современными летописными записями поведению людей, самую резкую, то первенство будет за фигурой не князя и даже не половецкого хана (с которого что же и спрашивать!), а епископа. Каким-то исчадием ада выведен у летописца епископ Ростовский Федор[205]. Подлинными словами: «Много бо пострадаша человеци от него, в держании его [под его властью], и сел изнебывши [лишившись] и оружья и конь, друзии же роботы добыша [стали рабами], заточенья же и грабленья; не токмо простьцем [мирянам], но и мнихом, игуменом и ереем безмилостив сый мучитель, другым человеком головы порезывая [остригая] и бороды, иным же очи выжигая и язык урезая, а иныя распиная по стене и муча немилостивне, хотя исхитити [вымогая] от всех именье: именья бо бе не сыт акы ад. Посла же его Андрей [Боголюбский] митрополиту в Кыев, митрополит же Костянтин повеле ему язык урезати, яко злодею и еретику, и руку правую утяти [отрубить], и очи ему выняти, зане хулу измолви на святую Богородицю...» Так Федор и «погуби дупло свою и тело, и погыбе память его с шюмом: такоже чтут беси чтущая их». Иными словами — «собаке собачья и смерть».

Между тем этот «владыка Феодор» сам до этого боролся с ведомою (для летописца) ересью суздальского епископа Леона, «не по правде» «перехватившего» епископью у живого своего предшественника Нестора и учившего «не ести мяс» по средам и пятницам, даже если на эти обычно постные дни падали «господские» праздники вроде Рождества и Крещения: «в тяже великой», происходившей в широком собрании во главе с Андреем Боголюбским, «упре его», то есть выиграл спор с Леоном, именно «владыка Феодор»[206]. В приведенном летописном сообщении об обстоятельствах гибели Федора несомненно отразилась и эта борьба из-за постов. Федор выведен здесь не только «злодеем», но и «еритиком», а описанную, тоже довольно злодейскую расправу учинил над ним тот самый митрополит — грек Константин, который за год до того сотворил «неправду», «запретив» печерского игумена Поликарпа за то, что тот ел в те же праздничные среды и пятницы молоко и масло. В случае же с Поликарпом «помогал» митрополиту и другой грек, черниговский епископ Антоний. Этого Антония, который «многажды браняшет ести мяс в господскые праздники» и своему черниговскому князю Святославу, этот же князь и «изверже из епископьи» именно за это[207].

Как мог запутать отношения церковный спор, видно из того, что князь Святослав Всеволодович обязан был престолом именно Антонию[208]. Черниговский стол освободился в 1164 году за смертью очередного князя в отсутствие его сына Олега. Вдова, мать Олега, с боярами и Антонием решила скрыть смерть князя до приезда Олега, чтобы не дать времени опередить его Святославу Всеволодовичу, бывшему в это время в Новгороде, — и на том все целовали крест. При этом Антоний звал всех к кресту, как сам объяснил, чтобы никто не заподозрил его в тайных сношениях со Всеволодовичем, а прочие крестоцеловальники чтобы не уподобились Иуде-предателю. На деле же Антоний-то именно и «исписа грамоту» Всеволодовичу, призывая его захватить голыми руками Чернигов, пока не приехал Олег: «Дружина ти по городам далече, а княгиня седит в изуменьи [растерянная] с детми, а товара [чем поживиться] множество у нея, а поеди вборзе, Олег ти еще не въехал, а по своей воли воз-

меши с ним ряд» (то есть навяжешь ему выгодный для тебя договор). План Антония удался не вполне, но главное было достигнуто: Святослав успел занять некоторые стратегические пункты, хотя и опоздал собственно в Чернигов. Олег же поспел в Чернигов, но не успел сосредоточить там надобных сил, и переговоры между соперниками кончились компромиссом: Черниговом для Святослава и Новгородом для Олега.

А в Суздале в то же время князь Андрей предал в руки митрополита своего Федора, владыку, который не только отстоял, к удовольствию Андрея, господские праздники, но, как думают, прямо работал на своего князя, взяв поставление в Ростов не в Киеве, а в Константинополе и устроив, таким образом, на севере «автокефальную» кафедру, хоть это и не была еще митрополия, о которой помышлял Андрей[209]. В изложении летописца крушение, постигшее Федорца, было «чудом новым» от Бога и Богородицы: они-то и «изгнали» этого «злаго, и пронырливаго, и гордаго лестца, лжаго владыку» за то, что тот не захотел «благословения» митрополичьего и не послушался князя Андрея, повелевшего ему теперь идти «ставиться к митрополиту к Кыеву». Будто бы Андрей делал это, «добро о нем мыслящю и добра ему хотящю», а тот прибег к своего рода локауту: повесил на всех церквах во Владимире замок — и «не бысть ни звоненья, ни пенья по всему граду и в сборней церкви» (что и было «хулой на богородицу», которой посвящен был собор)[210]. На этом Федор и сломал себе шею. Он выскочил из упряжки, в которой до того шел дружно с князем, не сумев вовремя остановиться в тот момент, когда князь решил прекратить добиваться церковной самостоятельности за безнадежностью этого.

Портрет Федора в летописи — продукт ожесточенной и сложной внутрицерковиой борьбы (да еще на международной подкладке). В ее атмосфере отпали литературные условности церковно-политического «приличия», и, может быть, это вовсе не злобная карикатура, а самое реалистическое изображение древнерусского строителя жизни, в ее крупных кусках, из всех изображений, какие дошли до нас из-под скованного пера русских летописателей XI–XII веков. Перед

нами крутой и властный (в стиле того же Андрея Боголюбского, тоже кончившего плохо в конце концов) организатор церковного центра с претензией на самостоятельность и с готовностью на борьбу, что называется, «до конца». Связанный цензурой Е. Е. Голубинский в свое время приходил в изумление перед беспощадной жестокостью обеих сторон в этой борьбе и заключал, что то «время вовсе ее должно быть представляемо таким мягким, как это наклонны делать иные»[211].

Прошло 47 лет. Отжило целое поколение. В 1216 году умер в Ростове епископ Пахомий. Летописец проводил его некрологом: «Се бе блаженый епископ избраник Божий и истинный бе пастырь, а не наимник; се бе агня, а не волк, не бе бо хитая от чюжих домов богатства, ни сбирая его, ни тем хваляся, но паче обличаше грабителя и мздоимца, поревновав нраву Златоустаго и преходя от дела в дело уншее[212] (сиротами добре пекыйся, милостив зело к убогым и вдовицам, ласков ко всякому убогому, не согбене руце имея на вданье их, но отверзене отинудь, смерен, кроток, исполнен книжнаго ученья, всеми делы утешая печальныя...)»[213]. Пять лет он чернечествовал в Печерском монастыре, затем игуменствовал в монастыре Св. Петра тринадцать лет, епископью же держал всего два года. Заключенное в скобки почти дословно взято из летописного некролога митрополита Иоанна, о котором было только добавлено в свое время, что «такого не было прежде на Руси, и после него не будет такого»[214]. И вот через 125 лет явился Пахомий — точь-в-точь такой же, как Иоанн. Не характерно ли, что литературно поднять его на ту же высоту показалось автору убедительнее не просто теми же словами, а первым делом заявив, что то был пастырь на совесть: *не* лихоимец, *не* грабитель, *не* взяточник, а обличитель всех таковых. Литературный прием, за которым стоит сама жизнь, с ее более чем вековым опытом: надо было исключить образы, напрашивавшиеся сами собою, чтобы затем поставить на их место черты, которые иначе могли показаться надуманными, условными, а потому неправдоподобными.

Если с этих церковных высот спуститься теперь в церковные низины, то это и будут те черноризцы, о которых отзыв

в бытовом аспекте мы нашли уже у Заточника. Он имел в виду не раритеты, не тех иноков, вокруг имен которых образуется молва и чьи персональные образы вырастают в ней в индивидуальные примеры того или иного рода волевой победы над собой, личного подвига в борьбе с человеческими страстями, слабостями и бесовскими искушениями. Такие иноки-уники пребывают за стенами монастыря, и, как правило, середнячки Заточники их и не видят; разве что при княжом дворе или в какой-либо торжественной церковной церемонии пройдет один-другой из них вдали бескровным силуэтом. Своими глазами Заточники видят в обыденной жизни рядовых черноризцев, подвижных и ищущих временного пристанища и прокорма, а то и возвращения в мир. Среди них бродячие черноризцы — это разновидность вообще бродячей Руси, вынуждаемой жизненными условиями к перемене мест. К таким «странникам», забредшим в Курск, пристроился было юноша Феодосий, рассчитывая дойти до «святых мест»: они уже раз побывали в «святых местах» и собирались, если на то будет воля Божия, опять туда же. Ему пришлось ждать, пока те двинутся в путь: в городе они тоже ходили по миру[215].

«Страннии» — это изначала церковные люди. К концу XII века церковник уже практически чувствовал себя чем-то вроде представителя туристбюро, регулирующего этот поток людей, которые обращались к нему за благословением на дальний путь. Поп Кирик искал руководства у епископа Нифонта и по этому больному вопросу; он и сам уже иной раз кое-кому запрещал идти в Иерусалим («велю здесь ему жить добродетельно»). Нифонт весьма одобрил разборчивое отношение Кирика к этому сорту людей: они норовят в путевых похождениях найти легкий способ покормиться на даровщинку («если идет для того, чтобы праздно есть и пить»)[216]. Это могли быть и низы большого города, и охваченные кое-где в XII веке церковной организацией смерды южных сел и северных погостов. Летописцы могли отмечать, конечно, только такие колебания народных масс, которые принимали характер стихийного бедствия, а не движение одиночек.

Вот образцы из новгородской жизни: «Ядяху люди лист липов, кору березову, инии молиць [шелуху] истолокше,

мятуче [мешая] с пелми [мякиной] и с соломою; инии ушь, мох, конину; и тако другым падшим от глада, трупие по улицям и по торгу и по путем и всюду; и наяша наймиты возити мертвеця из города; а смородом [от зловония] нелга вылести [показать нос из дому]»[217]. Или голод 1230 года: «Простая чадь [простонародье] резаху люди живыя и ядяху; а инии мертвая мяса и трупие обрезающе ядяху; а друзии конину, псину, кошкы... ини же мох ядяху, ушь, сосну, кору липову и лист пльм, кто что замысли» (выбрал); а наряду с этим шли и грабежи, «где чююче рожь», и продажи родителями детей в полное холопство[218]. Записи под 1024 и 1071 годами в Лаврентьевской летописи дают нам два примера голодовки, из которых первая качнула массу в поисках продовольствия из Суздальщины вниз по Волге на восток в Болгары; а вторая метнула ее вверх по Волге на северо-запад.

Такова одна, и притом немаловажная, из сторон той бытовой обстановки, в которой черпали монастыри свою рядовую и текучую черноризческую массу.

Киево-Печерский монастырь — единственный, о котором лишь и сохранилось столько рассказов в «Печерском патерике». Это, конечно, великан среди лилипутов. По нему лишь относительно можно судить о быте других. Но и в нем должна была неизбежно отразиться жизнь окружающего мирского общества, и отразиться даже в наиболее устойчивых ее чертах: что устояло при отречении человека как раз от мирской жизни, то-то, значит, в ней и крепко. Правда, «Патерик» рассказывает о чудесах Божиих и подвигах своих иноков с тем, чтобы поучать и поднять читателя выше его обыденного, среднего уровня. Но мимоходом, невзначай, и бытописует, даже рисует характеры. Особливо когда вмешивается в дело бес. Каких только людей не перебывало в монастыре за эти сто лет (XI–XII века)!

Вот, например, пара — дьякон Евагрий и поп Тит. Они пребывали друг к другу в «безмерней любви» и «единоумии», как братья но духу. А дьявол возьми да и «сотвори им вражду» в один прекрасный день, такую «ненависть вложи има», что «не хотяху видети друг друга». Эта ссора разыгрывалась у всех на виду, и «братия» много раз молила их «сми-

ритися има с собою» (помириться). Те же и знать не хотели. Точно дети: идет Тит с кадилом (это, очевидно, в церкви!), а Евагрий «отбегаше» (по-нашему — воротит нос) от «фимиана»; если же не «отбегает» Евагрий, тогда Тит шествует мимо, не покадив. Поп Тит говел, так и не прося прощения у Евагрия; дьякон Евагрий причащался у Тита, весь кипя гневом. Обряд и само таинство низводились до арены борьбы. Даже когда поп Тит лежал при смерти и первый послал просить прощения у врага, дьякон, пребывавший в добром здоровье, в ответ разразился жестокими проклятиями. Евагрия силой приволокли («влекоша») проститься с умирающим. Тит приподнялся на одре, слегка склонился и в бессилии пал к его ногам. Однако же Евагрий громогласно наотрез отверг всякое примирение («ни в сий век, ни в будущей») и вырвался из рук старцев. Вырвался — да тут же и пал замертво. А Тит выжил и потом рассказал, как это «ангел милостивый» ударил Евагрия «пламенным копием», а ему, Титу, подал руку и поставил на ноги[219]. Откиньте это последнее видение Тита — чем не канва для Гоголя все остальное? Попом и дьяконом тот и другой пришли с воли, где не было и тени монастырской дисциплины. Попробуйте убедить таких кряжей строить «дом свой с правдою... нетомительно» и, в частности, «нищих на свою работу без любве не нудить», как рекомендовало церковнику одно поучение[220].

Описанный эпизод относится уже к пофеодосиеву времени. Феодосий, приняв игуменство при Изяславе Ярославиче, сумел собрать в монастыре до 100 человек братии и положил в основу жизни этого товарищества строгий византийский («Студийский») устав, отрицавший какую-либо частную собственность монахов и требовавший от них полного равенства в распределении благ и работ. В результате, умирая, Феодосий оставил своему преемнику «блаженное стадо» таких чернецов, которые «яко светила в Руси сияют» — одни «крепким постом», другие «бденьем», иные «клананьем коленным», «пощеньем через день и через два дни», «ядением хлеба с водою» или только вареных или сырых овощей. «Меньшии» покорялись «старейшим», последние учили и утешали первых. Епитимья, падавшая на одного,

раскладывалась «за великую любовь» (для облегчения) на трех или четырех братьев. Кто уходил из монастыря вовсе, за тем посылали и убеждали вернуться. Прививать многочисленной братии навыки монастырского коллективизма приходилось, конечно, личным примером. Например, общая трапеза требовала организации обслуживания кухни водой и дровами в больших количествах, и здесь Феодосий первым брался за ведро и топор, чтобы вызвать свободных монахов на то же[221]. Но еще и при Феодосии трудности тут возникали и от сложного социального состава, и от окружения монастыря.

Феодосий сам стал в близкие отношения к князю и к верхам киевского общества, а это отражалось и на быте всего монастыря. Феодосий занял активно протестующую позицию в отношении к «неправедному» изгнанию из Киева Изяслава Святославом и не давал последнему покоя письмами и через людей. Бояре Святослава ездили его уговаривать и пробовали грозить ему «заточением», но это его не могло «опечаловать», как могло огорчить «детей отлучение и сел» — у него нет ни того, ни другого[222]. Однако сам монастырь был крепко связан с дружинной средой, неудержимо обрастал селами и пользовался натуральными даяниями богатых людей. В том видели даже перст Божий, когда в трудную минуту к воротам монастыря подъезжало три, а то и пять возов всяческого продовольствия и вина, то от боярина, а то и с княжеской дворцовой кладовой.

Призрак села нет-нет да и мелькнет в рассказах «Патерика». Уже сама формула отречения от мира, бывшая в ходу в педагогике Феодосия, заключала в себе отречение специально от сел. Надо рассказать, например, о «милосердии святого», и в сюжет этот входит «единое село монастырское», в котором «яли» хотевших «покрасти» его разбойников, а затем они были отпущены с миром и даже одарены. Или «об изгнании бесов»: опять на сцене — «единая весь монастырская», откуда и приходит к Феодосию «мних» с сообщением о «хлевине, иде же скот затворяем», и о бесе, вселившемся туда, чтобы отбить аппетит у скота и уморить его голодом. Отогнать беса «от села того» могла бы молитва святого на расстоянии, но автор ведет его в самое село,

затворяет в самой хлевине и там заставляет молиться. Для воображения читателя, видимо, убедительнее была фигура игумена, лично вхожего в детали и закоулки большого и разбросанного хозяйства монастыря: Феодосий ведь, как, должно быть, и сам читатель «Патерика», с детства рос в обстановке структурно такого же родительского хозяйства и быта.

А вот приспела и смерть Феодосию. Он повелевает «собрати братию всю» для наставления и последних заветов, и вся сцена кладется автором на ту же сложную хозяйственную паутину. Вызываются все, в том числе и те, «ежи и в селех или на иную кую потребу отшли», и собравшиеся оказываются в трех разрядах: это «служители», «приставники» и «слуги», которым и «наказывает» Феодосий «пребывати коемуждо в порученной ему службе с всякым прилежанием»[223]. Немудрено, что Феодосий мог устроить близ монастыря «двор» и «ту повеле пребывати нищим, слепым и хромым и трудоватым и от монастыря подаваше им еже на потребу, и от того всего сущаго монастырскаго десятую часть даваше им»[224].

Возможно, что это монастырское хозяйство на первых порах давало и перебои. В рассказах о них вырисовывается социальная физиономия братии, садившейся за общую трапезу. Как-то келарь вдруг доложил, что сегодня ему нечего «предложити братии на ядь». Феодосий успокоил: погоди, может, еще Бог пошлет; а если нет, сваришь пшеницу с медом. На монастырском языке это значило: нечего есть! А настоящая «ядь» — это то, что в тот же день вложил Бог «в разум» киевскому боярину Иоанну («распудившему» братию при случае за сына) прислать на трех возах: хлебы, сыр, рыбу, сочиво, пшено, мед[225]. Сам Феодосий питался сухим хлебом, водой и вареной зеленью без масла, но для братии о том и не помышлял.

У Феодосия было как будто даже дисциплинарное правило для келаря: что есть в печи, то на стол мечи, чтобы поддержать веру, что завтрашний день сам о себе позаботится. В день святого Дмитрия Феодосий собрался с частью братии в Дмитриев монастырь, а тут как раз привезли «от некоих» Феодосию хлебы «зело чисты». Феодосий прика-

зал подать их оставшейся дома братии, а келарь припрятал их до следующего дня, чтобы предложить их, когда соберутся все иноки. Феодосий покарал это самоуправство келаря епитимьей и пояснил, что дело здесь не только в ослушании, но и в правилах о завтрашнем дне[226]. В первую неделю Великого поста постились строго. Но Феодосий не натягивал струн выше меры, и в пятницу этой недели у него было заведено предлагать братии хлебы «чисти зело» и, кроме того, хлебы «с медом и с маком». Как-то по его смерти у келаря (по лживому его заявлению) не оказалось нужной муки: и вдруг, откуда ни возьмись («откуда же бе, не начаатися»), привезли в монастырь целый воз таких хлебов. Зато когда через два дня ослушник распорядился испечь такие же хлебы, то в вскипяченной для них воде оказалась жаба, и хлебы вышли «осквернённые» этим «гадом». Это все за ослушание[227].

Аналогичный эпизод еще при Феодосии и с деревянным маслом, причем слабость проявил тут уже сам игумен. В Успеньев день «строитель церковный» спохватился, что нечем наполнить «кандила» для освещения храма, и спросил разрешения у Феодосия наскоро «от земных семян избити масла». Но не успел налить его в кандилы, как в сосуде заметил дохлую мышь. Сосуд был им самим предварительно тщательно закрыт, и он ума не мог приложить, «откуда влезе гад той и утопе»[228]. Феодосий и разъяснил, что это от «неверствия», что Бог, значит, подаст деревянного масла, и приказал вылить растительное вон. А к вечеру действительно «некто от богатых» привез громадную корчагу, полную деревянного масла.

Такой же эпизод и с медом. Как-то заехал запросто к Феодосию князь Изяслав со свитой, остался после беседы на вечерню, а дальше пошел такой дождь, что пришлось приехавших оставить на ужин. В «бранше» затруднения на этот раз не встретилось, но меду в кладовой не оказалось ни капли: и бочка-то перевернута. Только на этот раз Феодосий проучил келаря иным способом: ступай в кладовую и найдешь мед «в сосуде том». Келарь клялся, что сам же его и перевернул; а придя вторично, нашел его полным таки медом. Должно быть, это был сюрприз, подстроенный Феодосием из

привезенного князем же, чтобы покончить с «неверствием» келаря. Но характерно заключение: меду оказалось столько, что по отбытии гостей и братии «на многы дни довольным им тем быти». Мед держали в монастыре, значит, не только для знатных посетителей[229].

Смерть Феодосия в «Патерике» не отмечена как рубеж, за которым началась иная жизнь в монастыре. Может быть, упомянутая попытка келаря отменить облегченную пятницу на первой неделе Великого поста и намекает на ослабление дисциплины, державшейся силой умершего, хотя из-за нее скорее выглядывает упрямый хозяйственник, избавившийся от бдительного игуменского глаза. Да и попытка-то оказалась неудачной. А тогда и примеры из пофеодосиева времени, на которых стоит остановиться, нельзя считать чуждыми и Феодосиеву сознанию.

Черноризец Еразм вступил в монастырь, «имеа богатество много», и затем, истратив его целиком («истроши») на всякую «церковную потребу» (в частности, «окова» много икон), «обнища вельми». А обнищав, оказался у всех в пренебрежении («небрегом бысть никим же») и впал в отчаяние, не видя себе «мзды» на эту свою «милостыню»: «нача нерадением жити» и «бесчинно дни свои препроводи». Наконец он разболелся, потерял язык и восемь последних дней ничего уже не видел и едва дышал. И действительно был «небрегом»: только на восьмой из этих дней собралась к нему братия, чтобы констатировать, что вот что, мол, делает «леность» и «всякий грех» с человеком, — видит что-то «мятется, не могый изыти» (никак ему не умереть). Что он тут наконец публично покаялся и прожил еще два дня — это не меняет дела[230].

Другой богатей, Арефа, тот попросту держал свое «много богатество» «в келии своей». Автора рассказа, однако, занимает только то, что Арефа был скуп, ни разу не подал ни гроша, ни куска хлеба «убогому», да и себя морил голодом. Это голодание здесь — не подвиг, а предмет удивления и укоризны. Тати обокрали его в одну ночь дочиста. Арефа «от многыя скорби» чуть не наложил на себя руки. А потом учинил розыски, в которых «тяжу велику возложи на неповинных и многых мучив бес правды». Тут хоть братия пыта-

лась его остановить и утешить, что Господь его «препитает» (значит, монастырская трапеза была для него не в счет, так как связана была с несением работ). А он не внимал и только «жестокими словесы всем досаждаже». Лишь на смертном одре перестал он роптать[231]. Никак тут не пройдешь мимо того, что Еразмовы деньги все были уже в иконах, а Арефа оставался еще потенциально богатым иноком, не терявшим надежды на успех своих розысков. Соответственно — и поведение братии.

Тому иллюстрация, дальше которой уже и идти некуда, — судьба старца Афанасия. Жил он «свято и богоугодно», потом долго болел и умер. Нашлись два брата, обмывших и «увивших» тело его, как подобает. Два дня лежало тело его непогребенным: «...бе бо убог зело, не имея ничто же мира сего, и сего ради небрегом бысть, богатым бо всяк тщится послужити и в животе и при смерти, да наследит что» (чтобы получить что-нибудь из наследства). Два дня о смерти старца не знал и сам игумен, пока ночью не доложил ему о том кто-то с укором: «ты же веселишься». Только на утро следующего дня игумен пошел со всей братией взглянуть на умершего. Что они застали умершего в живых и даже получили от него наставление, а он потом прожил еще двенадцать лет, затворившись в пещере в полном молчании, — опять-таки не меняет дела[232].

Можно привести примеры и без тени жестокого или трагического. Хотя бы тот же Григорий, запомнившийся как исправитель татей. Они ведь шли на приманку в заведенном им в монастыре особом культурном уголке с библиотекой и фруктовым садиком. Или Алимпий, искусный иконописец, писавший иконы на киевский рынок и деливший свой личный заработок на три части: одну «на святыа иконы», другую «в милостыню нищим» и третью «на потребу телу своему». Дело свое он вел совсем независимо от монастыря, но так, что из монахов же завелись и посредники, ухитрившиеся брать на его имя заказы, получать за них вперед и прикарманивать деньги полностью без всякой застенчивости[233].

С людьми помельче Феодосий своим авторитетом мог проделывать опыты отлучения их от привычного на воле

дела; но и то подобный случай, описанный в «Патерике», был совсем особого рода. Один «брат» оказался мятущейся душой, никак не мог усидеть в монастыре и, «часто отбегаше» от него, приходил и уходил, а Феодосий всякий раз принимал его обратно. Это был простой «портной швець», имени его рассказчик не счел даже нужным упомянуть. Работал он «своима рукама» и в одно из своих возвращений, «стяжав» на воле «имениа мало», принес да и положил к ногам игумена все заработанное. Феодосий поставил швецу условием приема — бросить деньги в печь горящую. Тот подчинился (можно представить себе, чего это ему стоило) и после этого подвига послушания жил в монастыре, уже не «отбегая»[234]. Не знаем, занимался ли он там своим мастерством и на каких началах.

Но несомненно, что общее мнение, если взять рядового печерского инока, твердо стояло на мысли, что всему есть своя мера и всякому иноку положено свое — по званию и состоянию, и осуждало отступление от этой мерки.

Еще при Феодосии один купец, из Торопца родом, роздал свое «имение» и постригся у Антония в чернецы. Этот Исакий принялся за себя жестоко: надел власяницу, заказал купить себе козла, одрал его и надел свежую козлиную кожу шерстью на власяницу, так что на нем и усохла «кожа сыра», плотно прильнув через власяницу к телу. Семь лет пробыл Исакий в таком виде в пещере длиной в четыре локтя, «не вылазя», «на ребрех не легав, но сидя мало приимаше сна». Кормили его в «оконце» через день одной просфорой. Дошло до того, что постучали как-то Исакию в оконце, чтобы передать пищу, а ответа не последовало. Нашли его без чувств, и потом два года Феодосий отхаживал его, оглохшего, без языка и без движения, пока все это мало-помалу вернулось к нему. Исакий вспомнил, как явились в пещеру к нему бесы, ударили в сопели, гусли и бубны и заставили его плясать до полусмерти. После этого случая он решил побеждать дьявола не в пещере, а «ходя в монастыре» и соблюдая по-прежнему «воздержание жестоко». И вот поведение его было тотчас же оценено как «уродство»! Он начал «помогать поварам, варя на братию». Да на заутреню ходил раньше всех, стоял там «крепко и неподвижно», хоть

и в мороз, в протоптанной обуви, обмораживая ноги, пока заутреню не отпоют. Тут он и шел в поварню, заготовлял дрова, воду, разжигал огонь, а «повара от братии» приходили на готовое. И они же еще и издевались над ним, как над юродивым! И все дальнейшие разнообразные физические испытания, которым он подвергал себя в течение трех лет, подробно описанные, зачислены рассказчиком «Патерика» на счет «уродства». А затем Исакий-купец и сам решил, что бесы побеждены, и дальше продолжал уже спокойно жить в посте, бдении и воздержании, видимо уже не хватаясь за не подобающие его званию дела[235].

Исакий, видимо, строил свою жизнь, не оглядываясь на окружающих. Упоминавшийся уже Федор, замученный князем Мстиславом, был мягче и, если бы не брат Василий, погибший вместе с ним, рисковал не выдержать взятого на себя монашеского подвига. Федор был богат, роздал все нищим, постригся и долго жил в пещере (Варяжской) по указанию игумена. Прошли годы, ослабло тело, явилось недовольство «монастырской ядью». Федор предавался грустным мыслям о прожитом времени и о потерянном богатстве и жаловался друзьям, пока не обрел опору в Василии: тот нашел секрет восстановить душевное равновесие ослабевшего, и, хотя бес потом хитростью чуть было не искусил его бежать, захватив обнаруженный в пещере клад, Федор с помощью того же Василия справился и с этим искушением, зарыл клад поглубже и предался «работе велией».

Только после всех пережитых испытаний старец этот прибег к труду как к средству праздностью не «подать места лености» и тем обрести «бестрашие». Он занялся у себя в пещере перемолом зерна на жерновах для братии и сам «своима рукама» носил к себе пшеницу «из сусека», всю ночь молол, а наутро ссыпал в сусек муку и забирал новую порцию жита. В глазах рассказчика это было для такого, как Федор, настоящим подвигом. Эта работа в монастырском хозяйстве была уделом «рабов»: от подвига Федора «облегчение было рабам»[236]. Суть тут и для рассказчика была в том, что за этим делом Федор «молил Бога беспрестанно, чтобы отнял у него память сребролюбия», и что в результате «Господь свободил его от такового недуга». Все это не было «юродством». Но

это экзотическое предприятие старца действительно переросло масштабы личного келейного быта и привлекло к себе деловое внимание администрации монастыря с попыткой его рационализировать, облегчить полезный труд. Как-то, когда в монастырь подвезена была очередная партия «жита от сел», келарь распорядился направить из нее пять возов непосредственно к пещере старца — чтобы исключить собственноручную ежедневную переноску зерна старцем из сусека к пещере.

Что и тут опять замешался бес, воспользовался однажды тем, что старец прилег отдохнуть, и принялся молоть жерновами вхолостую, а старец силой молитвы заставил его вертеть жернова всю ночь напролет, пока не перемолоты были все пять возов, — это тоже не меняет дела[237]. Вообще же снять тяжелый труд с человека и переложить его на бесов, чтобы и они поработали на святую братию, было назидательным чудом в глазах рассказчика, и о подобном чуде это не единственный рассказ.

Как видим, феодальное общество довольно четко отобразилось в повествованиях о внутренней жизни Печерского монастыря. Ведь монастырь и обслуживал в первую очередь господствующий класс, предлагая отдельным его представителям разнообразные пути личного «спасения» и не ставя на этих путях социально непреодолимых препятствий, щадя «стыд» и силы приходящих, приспосабливаясь к людям и к обстановке. А она давила на монастырь извне, преследуя монашескую братию новыми и новыми искушениями. В «Правилах» митрополита Иоанна (XI век) есть специальное предостережение на этот предмет для всех монастырей, сумевших завоевать себе положение в обществе. Опасность грозила от тех, «иже в монастырех часто пиры творят, созывают мужа вкупе и жены, и в тех пирех друг другу преспевают [соревнуются], кто лучей створит пир». Это — «ревность не о Бозе, но от лукаваго». Таких ревнителей «подобает... всею силою возбраняти епископом» и убеждать, что «пьянство зло» закрывает путь к царству Божию и от пьянства все виды зла: «...невоздержанье, нечистота, блуд, хуленье, нечистословье», «да не реку

[чтобы не сказать] злодеянье», а затем и «болезнь телесная». Такие ревнители губят и себя и «черницы и с чернци», а воображают («мнят»), что это акт «нищелюбия» и любви к «мнихам»[238]. Как это бывало и как это бросалось в глаза современнику, когда выносилось за пределы монастыря, достаточно вспомнить Заточника.

Пьянство, впрочем, было универсальным бытовым явлением: «Аще епископ упиется — 10 дний пост», — даже и такой случай предусматривал в своих «Заповедях» митрополит Георгий (XI век)[239]. Пьяный человек — все равно что получеловек. Как быть духовнику, если сын его духовный «риняся [повалившись] пьян на жену свою, вередит в ней детя»? Наложить половину епитимьи. А если кто двинет «пьяна мужа», подставив ему ногу, и тот убьется до смерти? И здесь — только «полдушегубства есть»[240]. При этом какие только казусы не выдвигала жизнь. «Аже у себя кладут [родители] дети спяче и угнетают [придушат], убийство ли есть?» — допытывались у епископа. А он сказал: «Аже трезви, то легчае, али пьяни, то убийство есть»[241]. У епископа и в мыслях, конечно, не было, что здесь налицо преднамеренное убийство или чтобы покуситься на быт, преподать совет не класть детей с собой. Однако не впал ли Нифонт в противоречие с самим собой, назначив тут не «половину епитимьи», не «полдушегубства», а целое «убийство»? Нисколько. В первых двух случаях налицо был «пьян» (один), а здесь — «пьяни» (оба перепились!).

Восставая против вторжения вакхических соблазнов в самые цитадели христианского благочестия, церковное правило (Иоанна, XI век) считалось с неизбежностью для монахов и для попов («бельцов») участия в «пирах» и вне монастырей. Здесь, правда, помимо «упивания», возникало еще два соблазна, но они не ставили подобные светские трапезы под запрет. Первый — это если в пиру пойдет целование «с женами». На это монахам предписывалось не обращать внимания. Само же по себе общение («совокупленье») мирян с духовенством пусть послужит духовному усовершенствованию мирян обоего пола. Митрополит Иоанн ставит вопрос о допустимости для мирян совместных семейных обедов с женами и детьми и вообще с «ближними» и не

«возбраняет» их, однако же при условии избежать второго бытового соблазна: «игранья и бесовского пенья и блуднаго глумленья». За такие обеды под музыку он рекомендует епитимью «по смотренью» (усмотрению) духовника[242].

Но как же быть самим «иереям», попавшим на «мирской пир»? Им надлежит «благообразне и с благословением приимати предлежащая» (вкушать все поставленное на стол), но как только начнется «игранье и плясанье и гуденье», тотчас «встать» из-за стола, дабы не «осквернять» свои «чювства» «виденьем и слышаньем». Подобные демонстрации против исконного обычая, что, разумеется, понимал и митрополит, были не так легки иерейству; это ведь не Феодосии, а хозяева — не Изяславы. Тогда уж лучше или вовсе не ходить («отметатися») на такие пиры, или, попав туда, «отходити» только в случае, если «будет соблазн велик и вражда несмирена пщеваньнья мнится» (то есть когда грозит неминуемый скандал). Насколько трудное создавалось здесь положение и для церковного руководства, можно видеть из того, с какой осторожностью приходилось ему на первых порах относиться к житейским положениям, где можно было опасаться непоправимого разрыва, приходилось искать компромиссов, оказывать предпочтение «меньшему злу». «Не подобает», например, «сообщатися» или «служити» с тем, кто «опресноком служат и в сырную неделю мяса ядят в крови и давлениу», а вот «ясти» с ними по необходимости («нужею суще»), «Христовы любве ради» не возбраняется. Если уж кто хочет этого избежать, «чистоты ради или немощи», пусть уклоняется от такой совместной трапезы: однако остерегайтесь, чтобы не произошло от того «соблазна» или «вражды великой и злопоминанья», «подобает от болшаго зла изволити меншее»[243].

Да оно иначе и быть не могло. Волков бояться — в лес не ходить. Именно иерей, «поп», должен был принять на себя все опасности «поганскых» соблазнов, вооружаясь на их искоренение из личной, семейной и общественной жизни христианизируемого общества. На военном языке попы — это пехота, действующая врассыпную и в одиночку против языческого врага. Поп у всех на виду. Он должен быть приме-

ром для своих «детей», прихожан, «покаялников». Но он же, особенно на первых порах, сам полон соблазнов, потому что нередко только что и сам вышел из язычества. Нелегка тогда должна была быть задача вербовки на дьяконские и поповские места. Вопрос в XI веке так и ставился: «Аще в поганстве грехы будет створил, развее [кроме] душегубства, а по крещении будет не сгрешил, станет попом» — только убийца из язычников не может быть попом, а прочие преступления, совершенные в язычестве хотя бы вчера, все не в счет. Требование же к «упившемуся» попу звучит иначе, чем к епископу: тот «упиется» и отпостит свои десять дней; попы, если «упиватися имут, в отлучение влояшти», «да... пьянства отлучатся», а не отстанет от пьянства — из сана вон («изврещи я»)[244].

Но это было лишь благочестивое пожелание, и оставалось оно таковым и во второй половине XII века. Новгородский епископ Илья обращался к своим попам с увещаниями по этому вопросу в первую очередь: «...вижю бо и слышу, оже до обеда пиете», да и не только до обеда, но и «в вечере упившеся, а заутра службу створяете». На кого же глядя, воздерживаться мирянам («простьцем») — они и пьют всю ночь («через ночь») напролет! А бытовая ситуация за этим епископским воплем была такая: это дьявол вкладывает нам в ум — отложить надежду на Бога; мы положили ее «на пьяные люди» и с нею «шли на вечернии в пир», а на деле «не добыли ничтоже». «Когда же я сидел дома, тогда Бог мне вдал то, чего и в 10 пиров не добыть!» — соблазнял епископ.

В условиях крупного города попа влекли на мирские пиры и пирушки дела житейские. Говоря о них, Илья тут же и добавляет: «...а и еще слышу и другые попы наим емлюще» (берут проценты), и грозит: «...а о ком узнаю, то и деньги отберу и накажу»[245]. Илье вторил о найме Нифонт: «Не достоит ти служити, аще того не останеши». Да и как иначе? Именно попы-то и должны были вести пропаганду против лихвы и взывать к «милосердию» резоимцев-мирян: «Аще 5 кун дал еси, а 3 куны возми или 4»[246]. Побуждая своих попов к «почитанию книжному», Илья мечтал и тут использовать неистребимые «пиры»: «А оже мы не почитати начнем книг,

то чим есме лутше простьцов [мирян], аже с ними начнем ясти и пити, такоже на беседе сидети?»[247]

Так мало-помалу слагался в церковной литературе идеал священника-бельца. В него вошли и положительные черты из традиционного христианского запаса общеправедниче-ских черт. Но литературно этот идеал строился преимущественно на отрицании отрицательных черт, с которыми церковь получала свой персонал из недр общества.

От новопоставленного священника «Святительское поучение» в XIII веке требовало «показати» прежде всего «добронравие святительскаго подобия», а именно: «любовь, кротость, целомудрие, пощение, трезвение, удержание всех сластий» (от всех соблазнов сластолюбия)[248]. Но для этого от чего только не надлежало отвыкнуть, избавиться, чего только не убить в своей натуре!

Разные элементы тянулись в священство: тут мог быть «кощюнник», циник, склонный обратить церковное таинство и обряд в балаган; тут мог оказаться «игрец», азартный игрок, «лики [в кости] играющий»[249]. «Поучение» так и гласило: «...не буди ни кощюнник, ни игрец». Новопоставленный не должен быть ни «срамословником» (похабником), ни буйным, ни гордым, ни «величавым» (заносчивым), ни гневливым, ни «ярым» (безудержным), ни «напрасным» (взбалмошным), ни бесстыжим. Поп-«пьяница» может оказаться заводчиком застольных ссор и склок, а его прямая обязанность как раз в том, чтобы отучать от этого других. По-прежнему предполагается, что он резоимец, и подтверждается запрещение: «наклад не емли». Чего доброго, он может оказаться и «мятежником», и «ротником» (клятвопреступником). Ему запрещается издеваться, а тем более «бить» (бывало, значит, и такое) верующих за грехи, неверных за их заблуждения и вообще рекомендуется пускать в ход свои руки с разбором: «А своима рукама никогоже не удари, ни ловов твори, ни закалай животного брашна» (для еды). Очевидно, полный запрет потребления алкоголя был невозможен и для попа: «Пития не принимай без времени [когда вздумается или потянет], но в подобное время» (когда положено), и тогда оно «в закон», и даже «в славу Божию»[250].

Попа, предполагается, по-прежнему тянет в веселое общество, на брачные и иные «пиры» с их все еще необходимым дополнением — «позорами», зрелищами и развлечениями. На этот раз категорическое требование: «отходи прежде видения», не дожидаясь начала этих бесовских действ. Венчал или не венчал поп, а его зовут, бывало, на свадебные празднества, и он принимает приглашения без разбора, покрывая этим и запрещаемые церковью браки в близких степенях родства или вторичные браки разведшихся «без вины». Но и больше того: поп ходит на любой пир и «на покорм» попросту «не зван». «Поучение» кладет теперь запрет на оба эти варианта «совокупления» пастыря с своими «детьми».

В свое время (XI век) отсюда ждали «духовного совершенья» для «детей», и то, что поп стал бытовой принадлежностью в известные моменты жизни своих «простьцев», было, несомненно, серьезным успехом церкви. Странствующие чернецы Заточника на брачных и иных пирах в свое время были таким же достижением ее. Но это теперь пройденный этап. В XIII веке былая победа обращалась в поражение: попа засасывало в быт, полный вековой языческой традиции, а это перерезало для церкви пути к подлинному и полному овладению влиянием на общество по каналам личной и интимной жизни людей: ведь непосредственным орудием этой церковной политики дальнего прицела был именно поп.

Поповство к XIII веку слагалось в наследственную профессию. «Поучение» XIII века выставило требование, чтобы поп носил одежду «не от пестрин, ни от утварий мирских». Еще «Церковный устав» Всеволода (XII век) имел в виду наряду с другими изгоями «попова сына», который «грамоте не умеет» и тем самым оказывается вне отцовской профессии[251], но теперь «Поучение» предписывает попу: «...чада своя кажи и учи своему пути». Оно исходит из мысли о безусловно грамотном кандидате и озабочено не «почитанием» им книг, как то было у епископа Ильи в XII веке, а о том, чтобы прочтенное не обратилось к искушению попа, не скатило его обратно в мир языческого быта, к магическим формулам («неведомым словесам»), к «чарам»

и «лечьбам», колдовству («коби») или «играм», диковинным басням, шахматам и т. п.; всему этому он мог «научиться» до поповства практически, но, уже и став попом, он мог почерпнуть эти знания из «возбраненных книг». Не читать этих последних и отстать от ранее усвоенных хитростей и мудростей — таково требование к попу теперь, в XIII веке. Из «позоров», которые и раньше почитались запретными, теперь поименно назван один: «...ни конього уристания [состязания] не зри», — о чем еще и намека нет хотя бы у Мономаха. Это писано для попа в среде феодального рыцарства.

Этот поп мыслится в «дому» своем в окружении челяди из «нищих». Поповство для новопоставленного — сфера нового домостроительства и обзаведения. Оно должно поднять и закрепить попа социально на соответствующем уровне и иначе и не мыслится, как процесс «томительный» для его участников[252]. А должно оно идти «нетомительно», без прямого принуждения, с «любовью», на основе добровольного труда. Экономическая сторона этого домостроительства нигде непосредственно не изображена. Но в значительной доле оно зиждется на «приносах» мирян, «духовных детей», закрепленных за данным попом. В его руках власть «учить» их, «исправлять по мере грехов», «запрещать», «давать епитемью», «отлучать»: «Непокорника, в грехы впадающа, от церкве отлучи, от себя отжени». Отсюда, конечно, перебежка прихожан: «А от иного попа отгоненного ты не прими, приимет ли кто такового, мне [епископу] возвести». Отсюда же и погоня за прихожанами.

«Поучение» требовало в этих условиях чересчур многого, ставя практику «приносов» в зависимость от личных качеств и слабостей приносящих. В приходском окружении попа предвиделись даже «неверные», «еретики», не говоря уже о «блудниках», «прелюбодеях», «татях», «разбойниках», «грабителях», «корчемниках», «резоимцах», «ротниках», «клеветниках», «поклепниках», «лживых послухах», «волхвах», «игрецах», «злобниках», и, наконец, самый трудный случай — предвиделись «властели немилосердые» и люди, «томящие челядь свою гладом и ранами». Это несомненно портрет-

ная галерея, а не просто фантастический набор теоретически мыслимых грешников.

Скинуть с себя зависимость от подобного окружения не так-то просто было новопоставленному попу, не разредив порядком стадо своих приношенцев. Более того, в том же «Поучении» сквозит подозрение, что новопоставленный сам не прочь будет при случае покинуть своих «детей» и перебраться в более привлекательный «предел»: «...к нейже церкви поставлеи еси, не оставили ея во все дни живота твоего, разве [кроме] великые нуже, и то по совету [с согласия] епископа своего, кде тя благословит, а в чюжем пределе не служи, не взем от епископа грамоты».

Но поп — «священник», и должен он быть для всех «во всем по имени своему, свет миру». Он «соль земли», «врач больных», «вожь слепых», «наставник блудящим», «учитель и светильник», «око телу церковному», «путь и дверник», «ключарь и делатель и строитель», «купец и гостинник», «сторож и пастух», «воевода, судья и властель», «чиститель и жрец», «холм высок», «тайне дом», «столп премудрости», «уста Божия, дая мир мирови», «ангел Господень, труба небесная», «отец братии своей», «подражатель Господень и апостольский подобник». Отсюда уже не только власть, но и сложнейшая обязанность руководства личной жизнью человека в ее сокровеннейших уголках в соответствии с учением церкви. Поп должен иметь ответ на любой предложенный или поставленный его пастырской практикой вопрос. Для этого ему необходимо быть в курсе всех мелочей жизни своих «покаялников», и «таинство покаяния», исповедь, явилось тут тончайшим зондом в самую малую клетку общества — в семью. Овладей церковь в совершенстве этим орудием — и феодальное общество оказалось бы действительно крепко в ее руках. По памятникам XI–XII веков можно уже составить представление о плане и начальной стадии этой работы церкви среди господствующего класса русского общества.

Исходное положение, с которого приходилось начинать церкви эту работу, хорошо обозначено в летописной записи под 1068 годом по поводу половецкого нашествия. Последнее объяснено здесь как наказание Божие за «наши» гре-

хи и сопровождается призывом по-настоящему «прилепиться Господе Бозе нашем», а не «словом... поганьскы живуще». Тут и вера в «усряцу», и в «зачихание», и «другие нравы», которыми «дьявол льстит», «всякыми лестьми пребавляя [отвращая] ны от бога: трубами, гусльми, русальями». Повсюду бросаются в глаза «игрища утолочена и людии множество на них, яко упихати начнут друг друга, позоры деюща от беса замысленаго дела». Эти игрища — основная форма общественной жизни; «а церкви стоят», и «егда же бывает год [время, положенное для] молитвы, мало их [людей] обращается к церкви»[253].

Собрание верующих в церкви противополагается этим языческим игрищам, в которых участвуют люди, что «ягруть [приносят жертвы] бесом и болотом и кладязем, и иже поимаются без благословенья счетаются, и жены отметаются [сходятся и расходятся с женщиной], и свое жены пущают [бросают] и прилепляются инем, иже не принимают святых тайн ни единою летом» (ни разу в году); это люди, не взятые в узду церковного брака и регулярного покаяния. За спиной этой языческой массы стояли волхвы, указания на беспощадное истребление которых княжескими агентами имеются в наших летописях именно для этого времени.

Держалось же влияние волхвов, по мнению летописца, преимущественно на женщине. Очевидно, что именно за женщину и надлежало взяться церкви, чтобы попытаться подорвать язычество, так сказать, изнутри и в самом корне. Семья, где женщина оказывалась в будничных перипетиях жизни один на один с мужчиной, должна была стать предметом специального внимания церковников — в поисках действительного торжества христианской церкви в ее борьбе за существование и господство.

Прошло сто лет этой борьбы, уточнялись и утончались ее практические приемы, а в «Поучении» Ильи (1166 год) все же находим свидетельство, что не все еще достигнуто: «Пакы же возборонивайте женам, оть [чтобы] не ходят к волхвом, в том бо много зла бывает, в том бо и душегубства бывают разнолична и иного зла много...»[254] Однако жены эти, по-видимому, уже в лоне церкви и в рамках признанного церковью брака, и ситуация имеется в виду та же, что

в современном Илье Кириковом «Вопрошании»: женщины, если не их любят мужья, «омывают тело свое водою и ту воду дают своим мужем». За это домашнее волхвование епископ Нифонт смело назначил епитимью — от шести недель до года не давать причастия; в том же случае, когда женщины несут своих заболевших детей не к попу, «на молитву», а к волхвам, он же назначал от трех до шести недель. Языческий бес был тут уловлен в сети церковной дисциплины, а женщина мыслилась уже как человек, с годами подлежащий большей ответственности за содеянное: в случае с детьми епитимья понижалась до трех недель для «молодых», то есть недостаточно церковно-тренированных[255].

Значит, церковная из году в год прогрессирующая тренировка предполагалась уже налаженной, а стена бесовских массовых игрищ — пробитой для индивидуальных поповских воздействий.

Указанный здесь способ воздействия — епитимья — свидетельствует, что во второй половине XII века церковник свободно оперировал обоими «таинствами», входившими в состав дисциплинарной триады: покаяние — епитимья — причащение. Но дело это было настолько новое и деликатное, что тактика рекомендовалась церковнику свыше в отношении «духовных детей» весьма осторожная. Например, на вопрос, что можно и чего нельзя есть, Нифонт ответил, что можно «все ести» «и в рыбах, и в мясех», если сам потребитель не усомнится и не погнушается: «если сам себя укоряет, или гнушается — то есть на нем грех»[256]. Или, например, случай сокрытия греха на исповеди. Тому же Нифонту задан был вопрос: «Аже блудяче причащалися, не поведали отцем [скрыв от попа на исповеди], а они [попы], ведучи даяли» (знали, да причастили)? На ком тут грех? «Нету, рече, в том греха детем, но отцем» (то есть попам) [257]. Очевидно, главное, чего следовало добиваться попу, — это сознание греховности, неправедности совершенного покаяльником. Но во втором нашем примере — откуда же поп узнал («ведучи»), если покаяльник скрыл? И почему такая снисходительность к умолчавшему?

На первый вопрос возможен лишь предположительный ответ, который сводился бы к тому, что поп успел стать к это-

му времени в центре перекрещивающейся исповедальной паутины и мог держать нити личной жизни своих покаяльников в своих руках. Это особенно могло иметь место в тех случаях, когда удавалось соблюдать требование, выставленное «Заповедями» митрополита Георгия еще в XI веке: «мужу с женою достоит каятися у единого отца» — требование, которое открывало попу вид на семейную жизнь покаяльников через два окуляра и обеспечивало ему возможность рассмотреть ее в натуральном рельефе[258]. Ко второй половине XII века требование это, видимо, прочно вошло в церковную практику, и Нифонт со своим вопрошателем в своих рассуждениях исходил полностью из него. Вопрошатель сомневался: «Если будут убийцы, которые не имеют законных жен, как исполнять им епитимью?» Епитимья не мыслилась им без близкого, признанного церковью внутреннего контроля. Нифонт разрубил узел: «Не повеле [давать епитимью], зане молоди; и пакы [а когда] оженятся и состареются, то же [тогда] дай епитемью»[259]. Практически жизнь выпячивала на первый план не просто одну из сторон, а именно женщину как вспомогательный контрольный инструмент в епитимийной процедуре.

Легче ответить на второй из поставленных нами вопросов — об умолчании на духу. Покаяние и исповедь, чтобы войти в быт и окрепнуть, первое время требовали исключительно деликатного подхода к покаяльнику. Даже в более простом случае с пищевым режимом его еще в XII веке священнику-практику предлагалось епископом Ильей «о брашне и питъи» «по человеку разсудити, как будет; оже крепок, а болшю заповедь дати ему... пакы ли кто будет слаб, да льжьшю [более легкую] заповедь дайте, оть [чтобы] в отчаяние не впадет...»[260] Тем более с исповедью. Епископ Илья советовал вести ее систематическую предварительную подготовку: «Покаялные дети часто призывайте к собе и вопрашивайте, како живут; друзии бо соромяжливы бывают, а другым диавол запрещает, а того ловя [стараясь], негли [чтобы] быша неисправлени умерли»[261]. Первым, «соромяжливым», надо, что называется, развязать язык, привить привычку к мыслям вслух по таким вопросам жизни, о которых человек вслух говорить не привык. Вторым надо помочь избавить-

ся от дьявольского наущения, направленного к сокрытию грехов своих. Но и после такой предварительной подготовки исповедь и покаяние — все же трудное для покаяльника дело. Поэтому, «егда приходят дети к вам на покаяние, мужи и жены [безразлично], вопрошайте самех» — ведите исповедный диалог сами, по вопросам. «Нужно бо [трудно] есть человеку, еже самому начати и молвити своя грехы, оже мужем, а женам то велми [если уж мужчинам, то тем более женщинам] тяжко». Но и вопросы надо ставить деликатно, чтобы не отпугнуть: «Достойно спрашивати с тихостью, ать онем легко поведывати». Добившись же покаяния, не отпугивать строгим наказанием: «А иже кто покается, не мозите тяжки заповеди дати»[262].

Стоило сделать еще один шаг по этому пути, и поп мог попасть в потаковники своих грешных «детей». Эту-то ситуацию и подразумевал вышеприведенный ответ Нифонта об ответственности попа, когда он, зная о грехе покаяльника не от него самого, делал вид, что вовсе не знает о том, и давал причастие, поощряя покаяльника и впредь к укрывательству. Между тем дальнейшей (для XII века) задачей в разработке техники исповедального дела стояло доведение у покаяльника самонаблюдения и самообличения до предела. В специальном «Поучении исповедающемуся» (XIII век) находим совет: «...далече будеши, то написай, да егда придеши, тогда ми [мне] я [эти записи] покажеши»[263].

«Покаялное дите» с записной книжкой в далекой отлучке — это, конечно, фигура будущего. Пока же эта фигура требовала элементарной воспитательной обработки в круге тех же церковных «таинств». Жизнь и поповская практика в XII веке выдвигали, например, такой казусный случай с причащением. Нифонта спрашивали: как быть, если «человек блюет, причащався»? «Если изблюет от объедения или пьянства, то епитимья на 40 дней; если от брезгливости — то 20 дней. Если от внезапной болезни — то меньшее [наказание]», — отвечал Нифонт. Епископ заподозрил здесь возможность даже перегиба у усердного попа и предостерег: «Если блюет на другой день после причащения, то за это не положено епитимьи, также и на третий [день] »[264]. Надо было напомнить попу законы пищеварения, чтобы тот не переста-

рался. Должно быть, «покаялные дети» нередко завершали свой курс церковного очищения от прегрешений обильной трапезой со столь соблазнительными для истового духовного отца последствиями.

Грех в виде той самой женщины, которой отводилась описанная выше роль в церковной работе, ходил кругом да около и самого попа, ведшего эту работу. Обязательный брак, установленный греческой церковью для белого духовенства, в бытовом отношении сближал русского церковника с его «детьми». И поповский быт выдвигал, в сущности, те же вопросы, которые затем приходилось решать попу применительно к своим «детям». Истовые здесь тоже могли переусердствовать и мучиться вопросами, вытекавшими из представления даже и не о «злой» жене Заточника, а вообще о женщине как сосуде греховном, со времен еще Евы. Нифонту задано было несколько таких скользких и больных вопросов. Если, например, «случится плат женскый в порт вшити попу, достоит ли в том служити порте?». Нифонт отвечал на вопрос вопросом же: «...достоит, — ци [разве] погана есть жена?». А если в «клети» (то есть в данном случае — в жилом помещении) есть иконы и «честный крест», можно ли пользоваться ею пред лицом этой святыни как супружеской спальней («быти с женой своею»)? Епископ успокоил: «ни в грех положена своя жена»[265].

Нечего и говорить, что совершение попом церковной «службы» с ее «таинствами» выдвигало аналогичные вопросы, вытекающие из необходимости четко согласовать этот «служебный» профессиональный и домашний интимный календари, чтобы снять постоянно возникавшие на этой почве мучительные сомнения и соблазны, особенно у начинающего, да и вообще у рачительного попа. В диалогах епископа Нифонта с попами Кириком и Саввой этот предмет освещен с достаточной отчетливостью и, как всегда у Нифонта, практической гибкостью[266].

На первых порах («Заповеди» митрополита Георгия, XI век) непременным условием поставления в попы было, чтобы поп освятил свой брак церковным венчанием, скрепил супружеские отношения посредством таинства и сделал

их расторжимыми не иначе как с разрешения на то церкви. Вопрос стоял о внедрении венчального брака в быт всего общества, и поп должен был стать первой ласточкой новой эры и примером для паствы. Понятно, что венчание покрывало любой брак, лишь бы кандидат согласился венчаться. «Заповеди» специально оговорили, что венчаться можно и при наличии потомства[267]. Но это только на первых порах.

Прошло сто лет — и оказались возможны строгости. Кирик пробовал ставить Нифонту вопрос: «Если кто, будучи холостым, сотворил блуд, и от того родилось дитя — следует ли поставить диаконом?» Нифонт отшутился[268]. Кирик не унялся, от быта ведь не отшутишься: «А если девицу растлит, а женится на другой, можно ли поставить?» Вопрос разрешился бы благополучно, если бы удалось покрыть одну из «блудных» шалостей кандидата венчальным обрядом, памятуя митрополита Георгия, может быть, и «с детею». Нифонт понял, что Кирик протаскивает здесь устаревшую контрабанду, и оборвал: «Этого, сказал он, даже не спрашивай у меня, чистому надлежит быть и ему, и ей». Практически такой ответ был явно неудовлетворителен. Кирик опять не унялся и зашел с другого конца: «а оже дьяк поймет жену» (женится) и тут только «уразумеет, аже есть не девка?» — то есть поставляемый окажется добросовестным адептом епископской теории об обоюдной «чистоте», — как теперь отшутится Нифонт? «Развести, — сказал, — а попавшего впросак все-таки поставить»[269]. Кирик не понял, что за словами епископа крылась мораль: сошелся с «девкой», так и помалкивай, — и представил епископу еще один казусный случай в том же роде: «А если от попа или от диакона попадья сотворит прелюбодеяние?» Нифонт ответил тем же: разведясь, «держати свой сан». Выходило всерьез: не таскайте сора из избы, не то переходите на воздержание вдового служителя церкви[270].

Нифонт не так уж был тут одинок. «Церковный устав» Ярослава (ст. 45) допускал грехопадение для всех церковников любого пола и любой категории, но считал нужным держать подобные соблазны в тайне от мирского стада: «Аще чернець с черницею сдеют блуд, судит их святитель... или поп с нею [то есть с черницею] или попадья с чернцем или

проскурница [просвирня], а тих також [то есть без огласки] судит [епископ], а во что осудит — волен»[271]. Нифонт только дал этому принципу житейское углубительное толкование, посоветовав самому заинтересованному вообще побольше молчать о таких делах.

С мирянами дело должно было обстоять еще сложнее. Ни много ни мало церковь ведь бралась строить и направлять всю жизнь человека — от момента появления его на свет до самой могилы.

Глава шестая
Жизнь человека

Роды — дело нечистое. «Мати рожши [после родов], 40 дний да не входит в церковь»[272]. «Жена аще родит детя, не ясти с нею»[273]. В «храм» (помещение), где «мати детя родят», не следует входить три дня после совершившегося; по истечении этого срока надлежит «помыть всюде» и сотворить притом молитву, какую принято творить «над сосудом осквернышимся» (от мыши и суслика, например), и тогда только «влазить», то есть входить[274].

Отсюда на первых порах в XI веке напрашивался вопрос о «доилице» (кормилице): если нет кормилицы и если мать 40 дней «не чиста», можно ли младенцу «матерь свою сосать», чтобы не умер он «без кормьли»? Речь шла, очевидно, о кругах, где обычно бывала кормилица (из рабынь); в данном случае вопрошатель предвидел неудачное стечение обстоятельств или заминку. Митрополит Иоанн разрешил: «Луче бо оживити [ребенка], нежели многым воздержанием погубити»[275]. Столетие спустя епископ Нифонт попробовал высказать одному «попину» пожелание из того же круга воззрений о коровьем молоке: «А молозива, сказал, нельзя есть, потому что оно с кровью. Пусть три дня дают теленку, а потом сами

пьют чистое молоко». Попин же «поведал» ему, что многие едят его «в городе сем» (Новгороде) — «и он помолче», то есть отступил перед бытовым явлением. А здесь речь шла всего-то о трех днях[276].

Новорожденный, естественно, с первых дней привлекал внимание церкви: еще в XII веке приходилось ценить, если родители звали попа крестить. Епископ Илья в этом случае рекомендовал попу не упустить момента и, бросив все, идти крестить — «любо си [если даже] и службу [церковную] оставите, нетуть в том греха»[277]. С некрещеным дальше будет труднее. А тут в грудном возрасте на очереди было, кроме того, и причащение. Со взрослыми еще и в XII веке приходилось мириться, если они «не могут воздерживаться не евши до обеда», и давать таким причастие, предваряя его особой на такой случай молитвой. Тем более с грудными: «сосущим когда хочешь можно причащаться, сосав грудь причаститься — нет беды»[278]. Бывали и такие случаи, что крестят «дитя, когда не положено, и его не принесут ни на вечерню, ни на заутреню... и дома ничего не пели ему — дать ли ему причащение на литургии?» Конечно, «дати», только кормящая (мать или кормилица) пусть сама не ест до обеда; а вот если поест — «не дати». В предположении, что все будет нормально, Нифонт предложил только, чтобы первые семь дней жизни новорожденного кормящая не ела за обедом ни мяса, ни молока: род поста перед первым причащением («говеньем») — через мать и для младенца[279].

Предполагалось, что и второе его «говенье» придется еще на грудной период. Теоретически с первого дня появления на свет «дитяти» надлежало «в говенье» «коровья молока не ясти», как и взрослому; практически это правило вступало в силу только в третьем туре: «а в третье говенье не дати ему ясти»[280].

Таков оптимальный для церкви случай: маленький человечек только успел явиться на свет, как стал уже и христианином.

Далеко не всегда так бывало, однако, еще и в XII веке. Бывало, что покаяльник вдруг запоздало покается, что живет с женщиной совсем как с женой, только не венчавшись. Поп не имел права «того тако оставити»: выяснив

в точности, что покаявшийся «хочет ю [эту женщину] водити жене, въведше в церковь», то есть закрепить сожительство обрядом, признанным церковью, он должен был венчать эту пару, хотя бы она была и «с детми»[281]. Как дальше будет с этими детьми от бывшей «язычной девицы», будут ли их крестить — это вопрос новый и отдельный, тем более что счастливый случай вскрылся тут не через мать, а через покаявшегося отца.

Мог быть сомнительный случай с новорожденным и в самом наизаконном браке. В киевских христианских кругах XI века была крепка мысль, что «от греховного корня зол плод бывает». Пример — окаянный Святополк, происшедший «от двух отцов». Владимир («святой»), покончив с Ярополком, «стал жить с женою своего брата — гречанкой, и была она беременна, и родился от нее Святополк»: до Ярополка она была «черницею» и была вывезена «из грек» отцом Ярополка Святославом «красоты ради лица ее», а Владимир «жил с ней не в браке, а как прелюбодей», потому и сам «не любил» Святополка[282]. В результате и вышел зверь-братоубийца.

Не столь чудовищный, но все же сомнительный случай подобного рода предусмотрен был и в законном браке — в «Заповедях» митрополита Георгия: «Аще смесится кто с женою в пятницу и в субботу и в неделю [воскресенье], да аще зачнет, и будет тать или разбойник или блудник, родителя же да приимут епитимью 2 лета, поклона по 100 на день»[283]. Иными словами, *если* будет младенец зачат именно так (то есть не во благовремении) и *если* окажется именно таким (то есть разбойником и т. п.), то вина на родителях. «Заповедь» эта не осталась мертвой, очевидно, потому, что случай был заурядный. Столетие спустя Кирик подверг ее ревизии у епископа Нифонта, но изложил этот казус (ссылаясь на какие-то книги) не с двумя, а с одним «если»: *если* будет зачат в неположенные дни, то будет, разумеется, татем и т. д. Это выглядело уже суеверием, и Нифонт даже рассердился: «А те книги годятся, чтобы их сжечь»[284]. Дело действительно грозило бы миллиардами поклонов по всей стране. Однако же сколько приходилось и каково было истовому попу крестить и вести дальше таких младенцев с печа-

тью будущего преступника! Суеверия нелегко уничтожить сожжением книг.

Хуже то, что именно сама церковь могла оказаться виновницей непоявления вовсе на свет младенца, и притом от христианнейшей матери. Епископ Илья был озабочен этим совсем практически: «Егда жена носит в утробе, не велите ей кланяться на коленех, ни рукою до земли, ни [даже] в великый пост: от того бо вережаются и изметают младенца». Если мы этого не запретим ей, то будет «наша вина», то есть церкви. Ограничившись «малым поклоненьем» («а не на коленях») раз по пятьдесят на день, «повелите [ей] милостыню вдати за поклон по силе, како кто мога»; но и не вымогайте, потому что «кто убог, то где взяти?». Опять будет наша вина[285].

Одновременно с епископом Ильей и попа Илью волновало, как быть, «аже жены делаюче что-любо страду [какую-либо физическую работу], и вережаются и изметают?». Илья, видимо, готов был в таких случаях накладывать епитимью на пострадавшую. Нифонт стал на формальную точку зрения: «если не зельем повреждаются — то нет за это епитимьи»[286]. При чем тут была бы епитимья, если бы не молчаливое предположение у обоих собеседников, что «страда» здесь была обычным и распространенным техническим приемом преднамеренного «изметания»?

«Заповеди» митрополита Георгия предусматривали на этот случай три варианта, и все с епитимьей: 1) «аще ли которая жена [то есть женщина] удавит дитя», 2) «аще... зелья ради изверже́т» (в обоих случаях «3 лета пост») и 3) «аще... блуд створит и проказит отроча в себе» (5 лет «о хлебе и воде»)[287]. Как можно было обеспечить эту строгую епитимью, есть указание в «Церковном уставе» Ярослава. Ст. 5 его предлагала «пойти... [ей] в дом церковный», но предлагала это только для первого варианта, когда «жена без своего мужа или при муже детя добудет [заимеет] и погубит или утопит», то есть в случае прямого убийства живого младенца. По этой же статье «дом церковный» ожидал и «девку», если она неосмотрительно «детяти добудет у отца и матери» (то есть живучи еще в родительском доме), и вдову, даже если бы ребенок и не пострадал, за одно только «падение». Что это был

за «дом церковный», легко представить по оговорке: «а чим ю род окупит» (если родня не выкупит). Предполагалось, что родня не остановится перед расходами, только бы вызволить свою родственницу из беды, которая надвинулась на нее в виде «дома церковного».

«Устав», значит, предполагал обычным случай обращения матери к убийству ребенка преимущественно в браке — из страха перед непричастным к ребенку мужем. Поповская практика к концу XII века выдвинула, однако, не прямое убийство, а второй пункт «Заповедей» Георгия об извержении «зельем», что указывает на его бытовое значение по преимуществу. Во всяком случае, работа церкви в этой сфере борьбы за жизнь ребенка не подлежит сомнению — независимо от того, насколько она была успешной. Недаром несколько позднее «Псковская судная грамота» (XIV век) сочла нужным специально оговорить (и разрешить не в пользу женщины) такой казус: если истец приедет на двор с приставом «татя иматъ, и татьбы искать или должника имать, а жонка [то есть хозяйка дома] в то время детя выверже, да пристава учнет головшиной окладати или исца [то есть предъявит им обвинение в убийстве], ино в том головшины нет»[288]. Едва ли это был случайный или единичный казус, раз потребовалось его возвести в закон. Материнский инстинкт давно уже имел опору в церкви и претендовал здесь на правовой расширительный вывод.

По мере взросления ребенка перед попом возникали новые вопросы. Вот «пришел есть великы пост» — попу и самому в первую очередь надлежит «востягнутися» «от питья отинудь» (то есть вовсе) и «от кормьле по силе» и прихожанам «не дать меду пити по все говение». В христианской семье на семь недель в году устанавливаются ограничения в пищевом режиме. Попу приходится смягчать строгость поста и, например, два раза в неделю (по вторникам и четвергам) разрешать взрослым «дважды днем ясти» вопреки уставу, который разрешает это только в субботу и воскресенье. Укоряя за это своих попов, епископ Илья разъяснил, что на худой конец в те дни можно разрешить и рыбу, но только раз в день. Устав отступал от этого строгого предписания только для

слабых, в частности для «молодых детей», которые «еще не могут говети», то есть проделать весь круг с постом, покаянием и причащением. Дети и ели дважды в день весь пост[289].

Далее «молодое дите» подстерегали две специфические опасности, которые в каждом отдельном случае могли возникнуть внезапно и так, что назад не повернешь. Одна — со стороны родителей, когда они с голоду продавали своих детей «одерень» приезжему «гостю» или даже отдавали их даром, — это было стихийное и массовое бедствие, перед которым поп был бессилен. Но продажа детей имела место и вне этих обстоятельств, в виде единичных случаев. «Заповеди» митрополита Георгия не имеют здесь в виду продажи, совершаемой отцом или обоими родителями: они имеют в виду продажу детей матерями. «Заповеди» различают два варианта: 1) если мать продаст дитя свое, имея возможность его прокормить, то восемь лет епитимьи, и 2) «аще ли не имея [т. е. средств] продасть» — то шесть лет[290]. Это продажа, когда мать осталась одна и отец неизвестен. Здесь могут быть и вдовы с сиротами, но о вдове «Заповеди» не упоминают. Это, вероятно, преимущественно внебрачное положение, притом внебрачное не в узком церковном понимании, а в подлинно жизненном смысле — состояние одиночества матери.

Другая опасность вырастала с возрастом из природы самого подрастающего. Кирику казалось, что в половой сфере все подлежит заботам и ведению церкви: он и полюбопытствовал у Нифонта: «А если дети лезут друг на друга, не понимая?» Речь шла для попа тут, конечно, не об епитимье; но как быть, чтобы «беды» не вышло? «В том, — сказал Нифонт, — мужскому полу до 10 лет нет греха, а о девицах не пытай, могут и раньше испортить себя»[291]. Нифонт хотел указать на распространенность «порчи» «с юных лет» и невозможность тут что-нибудь поделать.

Относительно собственно воспитания детей у попа первоначально была до этих пор одна забота — учить детей чтить родителей своих. На драчливого церковь предлагала и управу: «Аще сын бьет отца или матерь, да казнят его властельскою казнию, а митрополиту в вине, да идет такый отрок в дом церковный»[292]. Теперь прибавлялась другая забота,

куда более сложная. У нас нет сведений, пыталась ли церковь справиться с ней иначе, как пропагандой раннего брака.

Церковь исходила из бытового факта абсолютной родительской власти над детьми в этом вопросе, но зато и обязывала родителей своевременно решить его. В «Правилах святых отцов» она черпала такую общую норму: «Подобает всякому христолюбящему попечение имети о домашних своих, прежде всего о чистоте: егда будет отрок 15 лет, ино их пытати господарю [главе "дома"], и аще восхощет постричися, ино их отпустити; аще ли не восхощет, ино отрока женити, а отроковицу замуж дати. Аще ли так не створят господие, ответ им дати Богу, аще отрок или отроковица в блудное согрешение впадут»[293]. На деле церковные браки на Руси заключались и значительно раньше пятнадцатилетнего возраста: женили и одиннадцати лет, выдавали замуж и восьми лет[294]. Летописные записи имеют в виду, конечно, только княжеские круги. Можно думать, что это, однако, общераспространенное явление: в XV веке митрополит Фотий обращался к новгородцам с запрещением венчать «девичок менши двунацати лет»[295]. Что касается господствующего класса, это — превентивные браки детей, отдававшихся затем, вероятно, «кормильцам» (воспитателям) и «кормилицам» (воспитательницам); политическое значение подобных княжеских браков не может заслонить и их значение как поощряемого церковью «противоблудного» средства.

«Церковный устав» Ярослава предусматривал при этом и такие два взаимно противоположных случая: 1) когда «девка не восхощет замуж, а отец и мати силою дадут», и если при этом «что девка учинит над собою, то отец и мати митрополиту в вине» («також и отрок»); 2) когда, наоборот, «девка восхощет замуж, а отец и мати не дадят ей замуж» и тоже она «что створит над собою» — родители опять «митрополиту в вине» («також и отрок»)[296].

Пока же дело с отроком и отроковицей не дошло до брака и не возникли указанные трагические ситуации, попу приходилось считаться с естественным ходом вещей. В отношении к отроку приходилось быть и вовсе снисходительным. На исповеди «отроци холостии» охотно обещают «блюсти-

ся блуда», а на деле один «сблюдет колико любо», а «другый» и совсем «мало», а потом «падают». Можно ли допускать их в церковь на полных правах, интересовался Кирик; Нифонт «повеле» не применять никаких дисциплинарных мер. Один поп на свой собственный страх якобы «велел» своему «сынови» (духовному): «...аже ся не можешь удержати, буди с одиною» (то есть держись одной какой-нибудь связи). Нифонт прокомментировал: «Не велел того укорять владыка и сказал: не от произвола тот поп повелел, но видя его многое невоздержание повелел, чтобы имел одну»[297]. Этот поп, видимо, сообразил в этих обстоятельствах взять на себя смелую инициативу вести своего отрока к единобрачию, прописав ему предварительно единоналожничество. Конечно, это не значило, что на этом можно было успокоиться и в остальном выпустить юного полухолостяка из своих рук. Причащение и ему, как и прочим «холостым», можно было дальше давать «в велик день», если они сохранили «чисто великое говенье» (то есть Великий пост). Но и тут рекомендовалось поступать «расмотривше». Очевидно, целиком семинедельный пост был утопией.

Сложнее дело было с «девицею». В «Палее толковой» ее положение в христианской семье описано так: «Кто имеет возлюбленую девицю [дочь], то по своей воли хощеть ю сочетати мужю ея. Девица же весть [знает] и разумеет яко сочетатися ей судом [по воле] отца своего. Но не все суть полняще [исполняют] закон, не терпяще до отца своего повеления. Но аще, которая снабдит [соблюдет] честь отца своего, то и, отшедши из пазухы отца своего [выйдя из лона семьи], любима им бывает... Недомыслимая же [неразумная]... не дождет целомудрия [то есть в целомудрии] отца своего благословения, но в распадение впадет. И та неугодна пред отцом своим является»[298].

Опасность грозила девице даже непосредственно от родного брата. «Церковный устав» Ярослава устанавливал за это денежный штраф в 40 гривен (ст. 13). «Заповеди» митрополита Георгия (ст. 144) устанавливали дифференциальное наказание, вероятно считаясь с распространенностью этого явления в языческой еще стране: (надлежало бы) «15 лет не камкати [причащаться], поститися и плакати, мы же 3 лета

камкати же не повелеваем, но сухо ясти 12 час, а поклон на день 500», и только если грешник «обленится», то «15 лет творит». Опасность предвиделась церковью и со стороны других близких родственников девицы. «Устав» Ярослава в этом случае: «аще ближний род поимется» (то есть поженятся близкие родственники), — назначал штраф в 30 или 40 гривен, «а их разлучити» (ст. 14).

«Аще кто умчит [похитит] девку или понасилит» — это предусмотрено «Уставом» Ярослава как преступление только в кругу феодалов: если боярская дочь, «за сором ей 5 гривен золота» (а епископу 5 гривен золота), если меньших бояр — «гривна золота» (а епископу гривна), если «добрых людей — за сором ей 5 гривен серебра, а на умычницех по гривне серебра епископу, а князь казнит» (ст. 2).

В более широком кругу, но все же не в смердьей среде одна из редакций «Устава» Ярослава указала для девицы и еще одну волчью яму: «Иже девку кто умолвит к себе [соблазнит замужеством] и даст в толоку [пустит по рукам пособников похищения — пережиток, может быть, группового брака]...» Или такой случай: «если девка засядет», то есть останется в безбрачии, но и не уйдет в черницы. Ответственность падает здесь на родителей, которые и платят штраф митрополиту, смотря по своему званию (ст. 6).

Таковы были законодательные, так сказать, сигналы для попа, стоящего в гуще жизни[299]. В результате главная цель, к какой должен был устремляться поп по всем подобным сигналам, — это венчать и венчать. «Аще кто хощет жениться, — дабы ся охабил [отказался бы от] блуда 40 днии», — говорил Нифонт; и тут же поправился: «или за 8» (дней до свадьбы), и пусть бы венчался; если на ком из брачущихся лежит епитимья (как правило, исключавшая брак), отсрочить ее — лишь бы повенчать.

Идеальные же требования, с которыми первоначально подошла церковь к семье в новообращенном феодальном обществе, были иные. «Заповеди» митрополита Георгия хотели, чтобы налицо оказалось сразу все. И чтобы «без венчания жон не поимати никому же, ни богату, ни убогу, ни нищему, ни работну» — «женитва» без венчания «не чиста», это

«тайный брак» (ст. 11). И чтобы «от жон своих» «воздержался всякий христианин» и «в суботу вечер и в неделю вечер и в господския праздникы и в нарочитых святых [дни] и в великое говейно [пост] и егда нечисты бывают жены и егда хощет кто причаститися святых тайн», и вообще чтобы «всяк человек страх Божий держал в сердци своем всегда и час смертный поминал присно и страшный он [оный] суд вечные муки» (ст. 13). Это — программа-максимум. В ст. 64 те же «Заповеди» предлагают и отступление от нее, но оно не так уж значительно и предназначено только для молодоженов: «В святый и великый пост добро удержатися малженама [молодоженам] от себе; аще ли не можета, то первую и последнюю неделю чисто съхранити, так и к Рожеству Христову пост и к Петрову дни».

Преемник Георгия, митрополит Иоанн, отдавал себе ясный отчет, что о венчальном браке речь могла идти только для бояр и князей, что «на простых людех» «благословенье и венчанье» «не бывает», что простые «поймают жены своя с плясаньем и гуденьем и плесканьем» по своему языческому обряду, все равно что наложниц («меньшиц»), и определял это как просто «совокупление»[300]. И об епитимьи за «тайнопоимание», то есть за «свадбу» без участия церкви, Иоанн говорил только в применении к боярам и князьям. Между тем именно в этой среде во времена Иоанна приходилось иметь дело с открытым прямым двоеженством, против которого у церкви было только одно средство — отказ в причастии. Его и прописывал Иоанн тем, «иже без студа и бес срама 2 жене имеют». Это новая христианская феодальная аристократия конца XI века представлялась митрополиту ничем не лучше радимичей, вятичей и прочих, «живуще скотски»: «...иже 3-ю поял жену и иерей благословил, ведая или не ведая, да извержется»[301]. Такова, значит, была жажда венчать, что поп мог сделать это и «ведая». И в жизни едва ли это предписание Иоанна нашло себе применение.

«Заповеди» митрополита Георгия предписывали не венчать, если кто «третью жену поймет», а тут же в жизни констатировали наличие «треженцев», запрещая только принимать от них «проскуры»[302]. Еще в первой половине XII века «Церковный устав» Всеволода вынужден практически

решать вопросы, связанные даже с четвероженной семьей. В верхах общества трудности борьбы за бытовую программу-максимум усугублялись социально-бытовым весом паствы. Кирик стоял на почве десятилетиями вырабатывавшейся практики, когда осторожно зондировал Нифонта относительно своеобразной, якобы вычитанной им где-то епитимийно-выкупной таксы: «Будто от епитимьи избавляют 10 литургий за 4 месяца, 20 за 8, а 30 — за год». Нифонт прямо сказал, что это писано про «царя или иных богатых согрешающих», которые «подают за себя служить, а сами нимало не утруждаются», ничего не меняя в своем грешном поведении, — и не одобрил этого[303].

Отсюда и практическая установка у попов XII века на внедрение в жизнь венчального единобрачия — любыми средствами и поблажками. А из этого следует и специфическое внимание, уделяемое церковниками законной, «венчальной» жене. Над всем здесь стояла забота об укреплении единобрачной семьи, только через венчальный брак становившейся под контроль церкви в лице духовного отца супругов. Как только венчальный брак состоялся, «мужеска жена» сразу же попадала под защиту церкви и христианского законодательства. «Церковный устав» Ярослава берет ее под защиту от побоев: «Аще кто пошибает боярскую дщерь или боярскую жену, за сором ей 5 гривен золота, а митрополиту такоже». В конце XII века аналогичная статья включается в договор с немцами: «Оже пошибают мужеску жену, любо дчьрь, то князю 40 гривен ветхыми кунами, а жене или... дчери 40 гривен ветхыми кунами» (ст. 7). Там же предусмотрено и специфическое оскорбление чести: «Оже огренет [сорвет] чужее жене повой с головы или дщери, явится простоволоса — 6 гривен старые за сором» (ст. 8). Чужую жену защищают и от оскорбления словом: «Аще кто назовет на имя чюжу жену блядию» — штрафы ей за «сором» и митрополиту по определенной шкале от больших бояр до «сельской» жены[304].

Мы видели, что вопрос о блуде холостого в XII веке разрешался почти всегда компромиссно; исключение составлял случай, когда участницей его была «мужеска жена»[305]. «Заповеди» митрополита Георгия именно последний вари-

ант считали житейски наиболее ходким и формулировали его так: «Аще с треми женами мужескыми будет был, за лето [в течение всего года] не камкати [причащаться], тако и пост противу [по] силе»[306]. Очевидно, здесь имелся в виду бытовой тип холостяка дон-жуана, но церковь интересовалась в этом плане исключительно венчанными своими «дочерьми». В этом же плане нужно рассматривать и ст. 88 «Пространной Правды», распространившую на «жену» положение о вирах в случае ее убийства, тогда как раньше оно ее в виду не имело, так же как холопа и рабу.

За всем этим ассортиментом средств защиты «чужой жены» стояла в XII веке антитеза женщины вообще, до которой церковникам-практикам не было никакого дела, и «своей жены», каковой становилась «чужая» жена для венчального своего мужа. Тут церковники-практики шли на любые компромиссы со строгими церковными правилами о внутренней жизни брачной пары — под лозунгом: «...в своей жене нету греха». Кирик попробовал только заикнуться: «можно ли дать причастие тому, кто в Великий Пост совокуплялся со своей женой?» — как Нифонт «разгневался»: «учите ли вы... в пост воздерживаться от жен?!»[307] И в самом деле, «по закону, сочетавшимся молодоженам», если случится им и после причащения «можно иметь совокупление, и бывают он и она одним телом»[308]. Приступал с тем же к Нифонту и поп Илья — и ответ был все тот же: «в своей жене нету греха»[309]. Это была прямая борьба с «Заповедями» митрополита Георгия, которые служили высшим руководством по этой части для поповства в XII веке.

Епископ Илья, как и Нифонт, ведший эту борьбу, предостерегал своих попов: «А от жен [в Великий пост] не отлучайте по нуже [то есть принудительно], оже сами не изволят по свету [с согласия] подружьих своих [то есть жен]». «Возбранять» можно было («нам повелено») только три недели, «чистую», «страстную» и «воскресную»; между тем Илья слышал, «что друзие попы глаголют...: “оли [если] все говенье не лежите с женами, то же дадим причастие”», а этого-то в правилах и «нетуть». Чтобы исчерпать вопрос, епископ Илья даже кончил переходом на «личности»: «А вы, попове будучи, оже восхочете служити коли, то чина много дний отлу-

чается от попадий своих?» — и заключал: иное дело попы, но если «простьци» (миряне) в посту «не ублюлися от жен, дайте причащение: [и опять] в своей бо жене нетуть греха». А вот зато «холостым», «иже блуд творят», — тем «не дайте»[310].

Но разумеется, и муж попадал тут в положение «своего» в отношении к венчальной жене, и церковь выступала на защиту ее интересов как в случае нарушения им супружеской верности, так и в случае самовольного, одностороннего разрыва им брака и попытки заключить другой. Например, если муж: 1) порвет брак и выгонит жену из дома, без церковного развода, «а иную поймет, пост 2 лета, а поклона 700 на день»; 2) не подчинится и не вернет первую жену, а будет настаивать на втором браке[311]; 3) «оженится иною женою, а со старою не распустився», — в этих случаях церковь полностью становилась на сторону «старой» («а со старою ему жити»), «молодую» же брала в «дом церковный»[312].

Иной вопрос, насколько реальна была эта защита в быту. И главное, были ли попытки со стороны церковников-практиков поставить дело так, чтобы «своя жена» могла искать защиты у церкви не только тогда, когда катастрофа уже произошла и брак распался, но и тогда, когда с внешней стороны все было цело, а внутри создавался для жены ад? Есть признак, что и тут для жены открывалась возможность апеллировать к своему духовному отцу.

Кирик с Нифонтом обсуждали такой случай: два молодожена «распустилася» (разошлись) после того, как епископ рассмотрел их спор («перед тобою тягавшася») и не развел их, — какую назначить епитимью? Нифонт сказал — не давать причащения тому из них, который «роспускается, а со инем совокупляется», то есть активному ослушнику; но все же разрешил его причастить, «али [если] он умирати начнет». Характерно, что бытовым у наших собеседников явился в первую очередь такой казус, где виновником семейного ада был муж, а инициатором расторжения брака — жена. После этого они, конечно, вспомнили и о таком случае, где пострадал муж: «...аже ли жена от мужа со иным, то муж невиноват». Но тотчас же вновь вернулись к жене: если муж ведет себя дома в отношении к ней бесцеремонно, «то жена не виновата, идучи от него»[313].

У собеседников и тени сомнения не появлялось, что не только глазок в домашний быт, но и альковная завеса будет приоткрыта женщиной в поисках и здесь защиты.

Но не было ли это просто розовым оптимизмом, недоучитывавшим «соромяжливости» духовных дочерей, ставших жертвой в венчальном браке? Сопоставляя этот оптимизм Кирикова «Вопрошания» с приведенными выше наставлениями о необходимости исповедальной пропедевтики в «Поучении» епископа Ильи, нельзя не заметить противоречия между этими двумя одновременными памятниками. Однако если вернуться к терминологии Заточника (в его «Слове» XII века), то противоречие это явится мнимым. По терминологии Заточника, в «соромяжливых» у епископа Ильи окажется, конечно, «добрая», а «легко поведывати» Кирику норовить будет только «злая». Иными словами: пока она «соромяжлива» — она «добрая»; а всякая, которая начала «поведывать», ни перед чем не останавливаясь, будет «злою».

Так по следам церковных памятников исследователь может проникнуть в самую сердцевину брачного ствола, на котором семья должна была жить и расти дальше под наблюдением и руководством церкви. Светская власть по-прежнему оставалась в стороне от возникавших во внутренней жизни семьи вопросов. Только когда семья (из среды княжого окружения) теряла своего естественного главу, отца, перед княжой властью вставал вопрос о судьбе семейного имущества («Пространная Правда», ст. 90) — в том случае, если не оставалось прямых наследников мужского пола. В XII веке в «Русскую Правду» были внесены положения о наследовании, определившие имущественные взаимоотношения членов семьи на случай смерти отца и пошлину за услуги княжеского агента (детского), принявшего участие в разделе имущества между братьями после смерти отца (ст. 90–95, 98–106, 108 «Пространной Правды»). Эти положения были сформулированы под влиянием того же византийского законодательства, каким несомненно руководилась и церковь, ведению которой еще раньше («Церковный устав» Владимира) были отданы среди других и дела семейные.

Эти положения имели в виду строй той самой моногамной семьи, над бытовым строительством которой работала и церковь. А возможность обращения наследников к княжескому суду не исключает участия и влияния духовенства и в этой сфере семейной жизни во всех случаях, когда имущественные отношения не доходили до такой степени остроты, чтобы разрешить спор мог только княжий суд. Когда же эти отношения обострялись еще при жизни обоих основных членов семьи, разрешались они в окончательном порядке и в XII веке церковью («Церковный устав» Всеволода Мстиславича дополняет список «судов церковных» Владимирова «Устава», между прочим, и таким казусом: «пошибалное [драка] промежы мужем и женою о животе», то есть из-за имущества)[314].

Семейная драка — не только на почве имущественных раздоров, — вероятно, одна из распространеннейших ситуаций, с какими приходилось иметь дело попу. Нигде, впрочем, не предусмотрена кара за побои, наносимые мужской стороной. Впрочем, доставалось и мужьям от жен: «Аще жена мужа биет, митрополиту 3 гривны» (как за кражу княжого коня)[315]. В своей борьбе с внутрисемейными побоями церковь, несомненно, имела в виду уже не просто брачную пару, а всю семью в процессе ее бытового разрастания. Когда дерутся свекровь со снохой, деверь с ятровью — это неразделившаяся по смерти отца семья в составе вдовы и взрослых сыновей, оставшихся под одной крышей[316]. Когда «блудят» отец «с дщерью», пасынок с мачехой («кто с мачехою впадет в блуд»), свекор со снохой или деверь не только с ятровью, но и с «падчерицею» — то перед нами жив еще и отец, а выросло уже третье поколение[317].

Основная задача церкви и заключалась в том, чтобы предохранить всю эту семью от возможного развала. Когда семья превращала существование по обоюдной воле сторон, церковное законодательство («Устав» Ярослава) вынуждено было мириться с совершившимся и ограничивалось взиманием пошлины: «Аще муж роспустится с женою по своей воли... и дадят [то есть оба вместе] митрополиту 12 гривен»; с невенчаных пошлина 6 гривен[318]. Но перед совершившимся ставила церковь и одна женская сторона: «аще пойдет

жена от своего мужа за ин муж... ту жену пояти в дом церковный, а новожена в продажи [молодожен платит штраф] митрополиту»[319].

В «Уставе» Ярослава, однако, мысль законодателя работает над возможными поводами к разводу, какие мог бы предъявить муж. Как сторона, ищущая этих поводов, мыслится преимущественно он. Он жалуется, что жена у него крадет, и изобличает ее: с нее берут штраф (3 гривны), предоставляют ему «казнить ю» (наказать по-домашнему) — «а про то их не разлучити» (ст. 36). Она и «клеть покрадет», «такоже створяет ей» (ст. 37). По-видимому, дело о разводе мог поднять и свекор: «аще сноха у свекра крадет» — и результат будет тот же (ст. 38). Пусть будет жена «чародейница или наузница и волъхва или зелейница» — накажи, а жить продолжай («а не лишитися», ст. 39). Наконец, «будет жене лихый недуг: или слепота или долгая болезнь, про то ее не пустити» (правда, оговорка, что «такоже и жене» в отношении мужа, ст. 10). При всем том в шести случаях «Устав» Ярослава разрешал развод — и все шесть по вине женской стороны. Это: 1) утайка от мужа об умышлении на князя, ставшем известным ей «от иных людей» (ст. 54); 2) утайка своего или чужого умышления на жизнь мужа (ст. 56); 3) «наводка» татей на дом мужа или самоличная покража «товара» или церкви, по поручению третьих лиц (ст. 59); 4) прелюбодеяние, застигнутое мужем или удостоверенное «добрыми послухы» (ст. 55); 5) «аще жена без мужня слова [разрешения] имет с чюжими людми ходити или пити или ясти или опроче [вне] дому своего спати» (ст. 57) и, наконец, 6) «аще жена имет, опроче [вопреки] мужа своего воле ходити по игрищам или во дни или в нощи, а муж имет съчивати [отговаривать], а она не послушает» (ст. 58).

У нас нет данных судить о практике разводов или отказов в них по этой схеме. Весьма показательна для суждения о степени успешности всей вышеописанной борьбы за моногамную семью со «своей женой» в ее центре попытка Кирика в целях той же борьбы выдвинуть и еще один повод к разводу, исходя из интересов этой семьи и женской ее стороны. Он спросил епископа: «А вот владыка, некоторые заводят явных наложниц, и рожают детей, и живут, как со своей

женой, а другие тайно со многими рабынями — что из этого лучше?» В господствующем классе это бытовое явление было для попа непреодолимо: вопрос сводился только к тому, какой его вариант предпочесть. «Не добро, — сказал Нифонт, — ни се, ни оно». Кирик предложил смелое средство: «...владыко, аже пустити свободна?», то есть не разрешить ли «свободной» («своей») жене развод? Но это было бы донкихотством. «Обычай несть таков [нет такого обычая]», — отвечал Нифонт[320].

Бытование у господствующего класса прямого многоженства (со свободными, не рабынями) подтверждается «Церковным уставом» Всеволода (XII век), выступившим в защиту интересов третьей и четвертой параллельных семей, опираясь на церковный же авторитет. Но и во всем этом было признание бесправия параллельных семей. Это признание единственно «законною» одной только семьи формально вошло и в статьи о наследовании «Русской Правды» XII века. Вопрос в том — оставляли ли эти статьи возможности русскому феодалу устраивать свою семейную жизнь вопреки церкви? Есть признаки, что да.

В «Повести временных лет» рассказывается о пяти «водимых» (то есть прошедших через языческий брачный обряд) женах Владимира Святославича и сотнях его «наложниц», сосредоточенных в гаремах в нескольких городах и селах[321]. Но это, очевидно, и максимум того, что могло создать проповедническое воображение для показа читателю языческой скверны через увеличительное стекло.

А вот и два характерных эпизода последней четверти того же века. Один связан с «Галицким Осмомыслом Ярославом», которого «Слово о Полку Игореве» увековечило сидящим «на своем златокованном столе», «подперев горы венгерские своими железными полками», «затворив Дунаю ворота», «отворяя ворота Киеву» и «стреляя с отцова золотого стола салтанов за странами». У этого титана завязался такой семейный узел, который жизнь могла только разрубить. Ярослав держал две семьи. От первой жены-«княгини» у него был сын Владимир; от «Настаски» — Олег. Это был второй, невенчальный, конечно, брак, но он грозил вытеснить первую венчальную семью даже и политически. В сложном ходе

южных усобиц и был разрублен этот узел: в 1173 году «выбеже княгиня Ярославляя из Галича в Ляхи, с сыном Володимером... и мнози бояре с нею». Оставались в Польше они восемь месяцев. За бежавших вступились другие князья, которым обиженный Владимир обещал компенсацию за помощь; захватив Ярослава в Галиче, перебив его сторонников, они торжественно сожгли Настаску, «ворога» Владимирова. Сын ее, Олег, был послан «в заточение», а «князя водивше ко кресту, яко ему имети княгиню вправду» (то есть жить ему с княгиней по-честному), — «и тако уладившеся»[322].

Прошло четырнадцать лет, Ярослав уже овдовел, и умирал он, когда былая политическая драма полностью быльем поросла. Его летописный некролог составлен так, как будто ее и не было: «Бе же князь мудр и речен языком [красноречив], и богобоязиив и честен в землях [пользовался почетом за пределами своей земли], и славен полкы [победами]... бе бо розстроил [привел в цветущее состояние] землю свою и милостыню силну раздавашеть... черноризьскый чин любя... и во всем законе ходя Божии...» В прощальной речи к собравшимся у его смертного одра он якобы упомянул, что согрешил «паче всих, якоже ин никто же сгреши», а заключил, сославшись на то, что «одиною худою своею головою ходя, удержал всю Галичскую землю», волеизъявлением: «...а се приказываю место свое Олгови, сынови своему меншему, а Володимеру даю Перемышль». И привел последнего вместе с боярами ко кресту, «яко ему не искать под братом Галича». Летописец пояснил: этот Олег был «Настасьич и бе ему мил, а Володимер не хожаше в воле его, и того деля не дашеть ему Галича». Но только Ярослав смежил очи, как оказалось, что жизнь не приняла этой крестообцелованной комбинации: бояре сговорились с Владимиром и выгнали Олега из Галича, не дав ему ничего взамен. Олег нашел приют в Овруче у киевского Рюрика, и это свидетельствует о признании в княжеских кругах брака его отца с Настаской. Но галичское феодальное общество упорно не мирилось с кандидатом, которого и величали-то ядовито — не по отцу, а по имени матери[323].

Второй эпизод — с выигравшим только что Владимиром. Он сотворил нечто неподобное: «...поя [взял] у попа

жену и постави собе жену». Это было вдвойне нарушением церковных правил — взять чужую, да к тому же поповскую! Но семья вышла хоть куда — со «своей женой» и даже «родися у нее два сына». Сыновья выросли, за одного из них подсватался и выдал дочь свою соседний князь Владимирский Роман. Но Владимир «думы не любяшеть с мужми своими», да к тому же был «любезнив питию многому». Роман среди бояр и повел интригу: выгнать Владимира из Галича и «приять на княжение» его, Романа. Это оказалось тем легче, что Владимир вышел в тезку-прадеда «несытством блуда» и «где улюбив [облюбовал] жену или чью дочерь, поимашеть насильем». Но были у него среди «мужей» галицких и сторонники, что и помешало его противникам, собравшим уже и «полки своя», совершить прямой вооруженный переворот. Они вступили с Владимиром в переговоры: «Княже, мы не на тя возстале есмы, но не хочем кланятися попадьи, а хочем ю убити, а ты где хощешь [ищи жену] ту за тя поймем» (признаем). Оказывается, это была дипломатическая хитрость: «...се рекоша ведаючи, ажь ему не пустити попадьи» (у него не хватит решимости развестись с нею), — и «пригрозили» ему этим, чтобы как-нибудь «прогнати его»[324].

Как расценили бы эту столь многосложную ситуацию Кирик с Нифонтом? Особенно когда узнали бы, что Владимир, «убоявся» и уехал к венгерскому королю, взяв с собой и «попадью», и обоих сыновей (и только через два года всяческих перипетий вернулся-таки в Галич с той же семьей)[325]. Кирик мог предложить, чего доброго, и развести («распустити»). Зато Нифонт ограничился бы наверняка одной епитимьей, да и то полегче («льжае»). Это ведь был идеальный для церкви случай, в котором возможность параллельной семьи была вовсе исключена. Как бы ни редки были подобные эпизоды для конца XII века, это был, пожалуй, образцовый успех: не только прямой — попадьи, а и косвенный — церковной проповеди моногамии.

То, что о семье внесли в «Пространную Правду», было тоже залогом бесспорной победы церкви. Имеем здесь несколько бытовых вариантов.

Семья пришла к моменту смерти отца в полном составе и так, что он успел сделать все распоряжения («ряд»). Тут власть его не ограничена ничем: «Аже кто, умирая, разделит дом свой [не "двор", а именно "дом" в широком смысле всей совокупности движимого и недвижимого, одушевленного и неодушевленного "живота"] детем, на том же стояти» (ст. 92). Это твердо и нерушимо. Но раздел, особливо уже взрослых, — это повод к пробуждению всяческих донных инстинктов. Здесь может пострадать вдова-мать, «своя жена», благополучно прошедшая все подводные камни на извилистом пути венчальной семьи при жизни мужа; поэтому: «...что ей завещал муж, тому она госпожа» (ст. 93). Это все равно что «на том же стояти» — столь же твердо и нерушимо.

Мы видели Варлаама «в дому» и под пятой отца в полных силах, видели и мальчика Феодосия в руках матери-вдовы, энергичной и подвижной женщины-хозяйственницы средних лет, типа княгини Ольги. Здесь не то: она — матъ-вдова на склоне лет среди взрослых, вероятно, женатых сыновей, свекровь без свекра среди снох, и доживать свои дни ей предстоит «на дворе» у кого-либо из детей, где ее будут и «кормить» (ст. 103). Предвидится, вероятно, нередкий случай, когда ее сыновья будут ей «лиси» (относиться к ней «лихо», то есть дурно) и «кормить» ее будет дочь (ст. 106). Категорическое указание ст. 93, что она «госпожа» в том, что оставлено ей мужем, продиктовано самой жизнью. Все остальное в оставшемся от отца — это и есть собственно наследство, «задниця». «Задниця ей мужня не надобе» (ст. 93). «Задниця» полностью идет «детем»; если они недовольны «рядом» отца — пусть ссорятся и спорят промеж себя в пределах «задници»; мать выделена из этих споров, она совсем в стороне.

Но отец может умереть «без ряду», и это, надо думать, весьма распространенная ситуация в условиях эпохи вообще и в феодальной среде в особенности (смерть на походе). «Если же умрет без завещания, то разделить на всех детей, а на самого [покойного] отдать часть на помин души» (ст. 92). Это, значит, христианская семья, и помин души мыслится обязательным. Тут должен выступить поп, хотя вероятнее, что в дни похоронные он — и так завсегдатай осиротевшего

«дома». «Все дети» — это сыновья. «Если в доме будет сестра, то ей [отцовского] наследства не брать, но братьям следует отдать ее замуж, как они смогут» (ст. 95). Кто из сестер уже замужем, «части им не давать» (ст. 90): за ними пошло уже приданое, доставлявшееся наутро после свадьбы. «Как они могут» — это сестрина (или дочерняя) «часть», по размерам довольно неопределенная. Здесь возможны и вопиющие вещи.

В первую очередь, однако, в случае безрядной смерти мужа выделялась одновременно с «частью» на помин его души и «часть» вдове: «Аже жена сядет [останется в доме] по мужи, то на ню часть дати» (ст. 93). Редакция этой статьи, впрочем, допускает и такое толкование, что эта «часть» выделяется независимо от того, был ли здесь «ряд» или нет, ибо далее следует: «...а что на ню муж возложит, тому же есть госпожа». «Возложить» на нее он мог еще при жизни. Указание на это можно видеть в ст. 94: «Если будут дети от первой [покойной] жены, то дети возьмут наследство своей матери; если же муж завещал это второй жене, все равно они получат наследство своей матери»; значит, то, что было «возложено» на покойную, а потом «переложено» вдовцом на вторую жену, достанется после смерти вдовца детям первой жены, причем, разумеется, вторая жена, по ст. 93, получит свою «часть». Первая жена, по церковным воззрениям, — на первом месте.

Далее такая ситуация. Муж умирает, «в дому» остаются «дети малы», не способные «сами собой печаловати» (сами о себе заботиться), несовершеннолетние, а вдова-мать молода и идет замуж вторично. Надо думать, что с этим она теряет то, что на нее «возложено», а если не «возложено» ничего, то, во всяком случае, «часть», ей причитающуюся по ст. 93. «Задниця» («с добытком и с домом») вместе с детьми поступает под опеку кого-либо из «ближних» (родни) до совершеннолетия детей, если они не принимаются в дом второго мужа. Если же «отчим приимет дети с задницею», то он и несет опеку. В обоих случаях все имущество сдается опекуну «перед людми» (при свидетелях или понятых) по описи, по каковой и возвращается опекаемым по достижении совершеннолетия с приплодом от скота и челяди, но без про-

центов с «товара»; весь этот «прикуп» с оборота поступает опекуну, ведшему операции и «кормившему» за их счет опекаемых (ст. 99). Мать-вдова, раз она пошла замуж, ко всему этому делу остается непричастной.

Но она может публично принять решение («ворчется») и «седети по мужи» (то есть остаться при детях во вдовстве). Это совсем как мать Феодосия — но не все столь хозяйственно крепки, как она. Если же мать «растратит имущество и выйдет замуж» — тогда «она должна оплатить все [утраты] детям» (ст. 101). Из своего приданого или из средств нового мужа, это никого не касается, но это твердо.

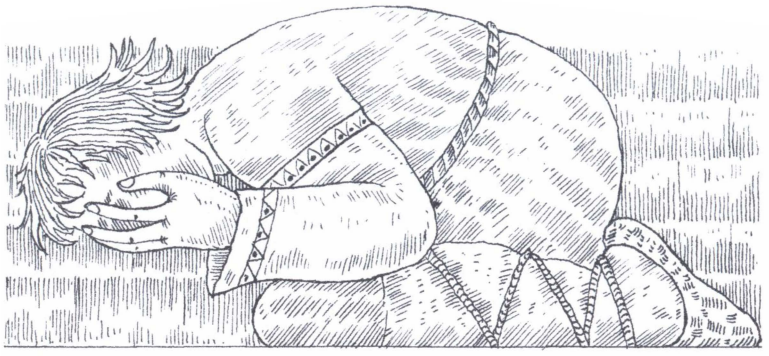
Однако столь же твердо право вдовы остаться в «дому» покойного. Практически тут два варианта. Если дети «малы», некому и оспаривать это право, это скорее обязанность, которая и принимается ею публично и громогласно («ворчется»). Но «дети» могут быть и не «малы», только раздела не произошло, и они все пока еще на отцовском «дворе». Они-то и могут возразить против оставления там матери: она получила свою «часть», она выделена, а «двор» пока их в составе «задници» (только при разделе последней — двор целиком отходит младшему сыну, ст. 100). Юридически совершенно ясное положение. Но тут опять выступает призрак «своей жены», и закон видит в этом столкновении между вдовой-матерью и детьми столкновение не двух прав, а двух воль: «Если дети не захотят ее проживания на дворе, а она поступит по своей воле и останется, то любым образом исполнить [ее] волю, а детям воли не давать». Это не значит, что она села детям на шею: «что ей дал муж, с тем ей и остаться [на дворе невыделенно], или [очевидно, если муж ничего не "возложил" на нее] взяв свою часть, остаться [то есть выделить из имущества свою часть]» (ст. 102). Последняя оговорка имеет смысл только на случай описанного конфликта. Не так уж он, может быть, и част. Тогда мать спокойно будет доживать свой век, храня свою «часть», и распорядится ею перед смертью так же свободно, как в свое время ее покойный муж своим «домом». «А материя часть не надобе детем», то есть никто из них не может претендовать из нее ни на что: «...но кому мать отдаст, тому взять; если отдаст всем, то пусть все разделят». Только если она умрет «без языка» (не сделав

распоряжения), «то у кого на дворе она находилась и кто ее кормил, то тому взять [ее имущество]» (ст. 103).

В ст. 94 упоминается вторая венчальная жена, вступившая в семью за смертью первой. Если это так, то это и все. При жизни главы семьи смена жены ничего не меняет в имущественном строе семьи. Иное дело смена мужей при одной жене. Нередок, очевидно, случай вхождения второго мужа в «дом» первого в качестве отчима его детей и опекуна над его «домом». Ясно, что «если у одной матери будут дети от двух мужей, то одним идет наследство своего отца, а другим — своего» (ст. 104). Ясно теоретически. А на деле опекунское управление имуществом «своего иночима» и не своих детей может оказаться небрежным, или рискованным, или просто неудачным и тянуться так до самой смерти опекуна, накапливая убытки. И вот умер такой опекун; ответственность за него несет его наследник или его сын (сыновья): «Если отчим растратит что из имущества отца пасынков и умрет, то вернуть [утраченное] брату [сводному], на это и люди [свидетелями] станут, что отец его растратил, будучи отчимом; а что касается [имущества] его отца, то пусть он им владеет» (ст. 105).

А мать опять осталась при «своем», которым она распоряжается опять же, как рассудит за благо. Остается неясным, состоит ли это «свое» из того, что на нее «возложил» первый, и из «части», которая выделена ей из «добытка» второго, или же из «части», которая досталась ей после первого, и того, что «возложил» второй, или же из двух «частей» после того и другого в отдельности, если ни тот, ни другой не возложили на нее ничего, и т. д. и т. п. Но по-видимому, приданое, принесенное ею в брак, неразличимо слилось с имуществом мужа, и речи о нем в «Правде» нет и помину. Все эти «части» и «возложения» никак не связаны с приданым.

Глава седьмая
На распутье



Вернемся в заключение к тому, с кого начали, — к нашему мизантропу, который не раз напоминал о себе по разным поводам в предшествующих очерках действительно точно какой-то гид. Надо успеть это сделать прежде, чем Заточник удостоился княжой милости и замешался в толпу княжих слуг: а то он займется строительством своей карьеры, заделается где-нибудь мечником или даже тиуном, обрастет жиром или, неровен час, подвергнется при случае народной расправе за свой неправедный суд и «многое имание», а может быть, утратит свою страсть к «почитанию книжному».

Допустим, что ничего этого с ним еще не случилось, а эта страсть представила уже ему случай читать и перечитывать «Слово о полку Игореве». Почему бы не сидеть и ему сейчас в княжом каком-нибудь тереме, за многолюдной и шумливой трапезой, среди дружины, хоть и не так близко от князей, и слушать этот дивный сказ о недавней боевой были с бодрящей заключительной здравицей: «Здрави князи и дружина, поборая за христианы на поганые полки. Князем слава и дружине! Аминь!» Это ведь и ему могла бы быть слава.

Действительность, однако, как нельзя более далека была от этой мимолетной злой шутки его воображения. Да и не

настроиться ему в тон этой «песни по былинам своего времени». Глубоко чужд ему взлет за «шизым орлом под облакы». Конечно, образ плачущей Ярославны для Заточника неприкосновенен по одному тому, что она княгиня[326]. Но он и не одобрил бы тех ученых XX века, которые охотно обобщали этот образ и пользовались им для характеристики высокого уровня нравов XII века в сфере отношений полов. А все это пошло от того, что автор «Слова» волком рыскал по гладким тропам «земли», не сворачивая в подлинную жизнь, в ее дебри. Заточнику глубоко претит поэзия столь высокого строя. На собравшихся же за княжой трапезой «мужей» она действовала умилительно. Это два различных восприятия.

Взять, например, известное обращение «Слова» к Всеволоду Суздальскому: «Если бы ты был здесь, то была бы роба по ногате, а раб по резане». Это проходное для автора «Слова» замечание заключало в себе головокружительную гиперболу. Ведь это целая революция цен на рабовладельческом рынке: цена раба упала бы в 250 раз. В один миг сметено было бы ненавистное законодательное запрещение самопродажи бедняка в обельные холопы за цену меньшую, чем полгривны: кто бы стал переплачивать самопродающемуся в 25 раз больше того, что можно заплатить теперь при покупке раба с чужих рук[327]. Перед автором «Слова» были покупатели, искавшие раба подешевле, и, можно сказать, самой природой созданные для того, чтобы в ценах живого товара мгновенно схватить масштаб силы «великого» Всеволода. Этот поэтический оборот потому и прижился в «Слове», что ласкал слух братии, обзаводившейся селами подальше от княжого села и по крупицам прикапливавшей рабочую силу, норовя заполучить ее в вечное обладание за бесценок или даже безвозмездно[328]. А самого Заточника этот, и до него доходчивый, образ скорее мог резануть по больному, живо напомнив ему, что он сам низвергнут волей неверной судьбы в «работное» состояние и лично глотнул полынной горечи, «искусил» «зло» подневольного труда. И здесь — те же два различных восприятия.

Мы видели, что «Слово» XII века не ставило еще ни своего героя, ни своего читателя лицом к лицу с перспективой «роботного ярма», потому что и «убожество» их пони-

мало весьма условно и относительно. Не то — «Послание» XIII века, которое делало эту перспективу непременной принадлежностью биографии Заточника. Здесь «свободный муж» глубоко нырнул в котел народной жизни с тем, чтобы, вынырнув на поверхность, ни под каким видом не повторить этого нырка. Такое происшествие с «мужем» XIII века — вовсе не плод фантазии. Для «почитателей» «Послания» оно не заключало в себе ничего ни занимательного, ни фантастического, ни авантюрного: то была широко распространенная, злободневная жизненная ситуация. Это происшествие с героем заключало в себе для кого утешение, для кого предостережение и хватало за живое всех, кто чувствовал неверность почвы под ногами, видел кругом себя многочисленные человеческие провалы в «роботную» трясину или познал ее в большей или меньшей степени на себе.

Сказать про Заточника (автора, героя или читателя — все равно), что он холоп, — это значит не уловить основной характерности ни в нем самом, ни в исторической обстановке. Заточник — сын жестокой эпохи, полной не только военных, но и гражданских тревог, одновременно и субъект и жертва процесса классообразования в феодальном обществе. Это подвижный и переменный общественный элемент, который мелькает, но трудно уловим за штампами исторических источников канонического типа, потому что потенциально является кандидатом в любое общественное положение, куда приведет его игра случая, не считаясь с положенным ему от рождения стандартом и преимущественно к явному для него ущербу. В тот момент, когда какой-нибудь Заточник добросовестно примет от жизни свою этикетку и застынет в соответствующей ей позе, он перестанет быть Заточником. Пока он в беде, недоволен, беспокоен и ищет, его не уложишь ни в какие неподвижные рамки, потому что вся суть его в том, что он внутренне двойствен, что у него ломаная линия жизни. Пока он ее не спрямил, он всякий предмет невольно должен видеть в двух аспектах одновременно и только с трудом может поворачивать его по очереди то одной, то другой стороной. Он, например, слишком хорошо знает, за что ненавидит «злую жену» — за то, между прочим, что она всех «осуждает». Ненавидит же,

пожалуй, именно потому, что и сам склонен к тому же. Как глубоко он при этом опустится в общественные низины — не имеет никакого значения.

Если исследователь застигнет его на том, что он, допустим, попал в закупы, и даст сигнал, что автор «Послания» разгадан (что написал его закуп), — это будет самообманом. Ибо единственно существенно тут будет то, что это человек, не желающий оставаться в том положении, в какое попал (в данном случае — закупа). Закупничество будет случайным и легко заменимым членом в общественной формуле Заточника. Пусть окажется он (по терминологии «Правды Русской») «старым конюхом у стада», или «кормильцем», или «ратайным старостой», или «тиуном», или «поваром», или даже тем Кирилловым дьяконом, который, только оженившись, «уразумел», что жена его «не девка», и был оставлен в дьяконах на холостом положении, потому что епископ приказал расторгнуть этот соблазнительный брак, — от всего этого он не перестанет быть Заточником.

По каким каналам проникала в верхи феодального общества XII–XIII веков та социальная тревога, которую издавна исследователи улавливают в законодательных памятниках, отразившихся в «Пространной Правде» — Мономаховом «Уставе о резах» и неведомо чьих «Уставах» о закупах и о холопах, — точно вся почва под этими верхами пошла ходить ходуном? Ведь нет бесспорных оснований представлять здесь себе ход дела по аналогии, например, с событиями 1648 года в Москве и изданием «Уложения». Скорее имеем здесь растянувшееся во времени колебание почвы, давшее при Мономахе лишь первый результат в его «Уставе о резах». Было ли связано с ним и происхождение текста «Устава о закупах» — вопрос, на который может быть двоякий ответ. Но можно указать признаки, что «Устав о холопах» не только не одновременен с «Уставом о закупах», но относится к позднейшему времени, являясь как бы второй главой, написанной другой рукой, хоть в той же книге. Некоторые сопоставления текста «Пространной Правды» и «Послания» сделаны были нами выше. Стоит продолжить эти сопоставления ради толкования обоих этих памятников и в пункте, о котором

сейчас идет речь. Эти сопоставления наводят на мысль, что передатчиками и источником тревоги в феодальных верхах могли быть именно Заточники — недораздавленные жертвы обвалов, увлекавших за собой всяческих мелких свободных «мужей». Впрочем, и их было бы здесь недостаточно, если бы за их спиной не стала церковь, политически влиявшая на господствующие верхи — прежде всего в своих интересах, но все же и в широко понятых интересах всего господствующего класса в целом.

В предшествующем изложении нам приходилось уже присматриваться мимоходом, нет ли в «Послании» Даниила чего-либо, что делало бы его чуждым церкви, и мы не нашли ни одного противопоказания на тот случай, если бы кто приписал и всю работу над его текстом церковничьей руке. Перед нами не внецерковный (не анти- и не ацерковный) памятник, а такой, какой мог жить покойно в любом церковно-литературном окружении, потому что пользовался признанием церкви. Последнее можно положительно утверждать относительно всех списков памятника в обеих его редакциях для XVI и XVII веков. Но в этих списках мы имеем столь позднее его окружение, что попытка исследователя исчерпывающим образом подвести даты под все памятники, входящие в состав сборников, заключающих эти списки, способна привести к заключению о полном одиночестве текста Заточника в эпоху, предшествующую XV–XVI векам. Осторожнее, однако, остановиться на заключении, что древнейшее окружение памятника нам остается неизвестным. Показательно все же, что позднейшие церковники охотно приняли Заточника к обращению в своих сборниках наряду со статьями учительного, полуисторического и даже «четьего» характера. Нет разумных оснований считать, что такое отношение церковников XVI и XVII веков было явлением новым, а не традиционным. Тяжесть доказательства лежала бы здесь не на том, кто видит здесь традицию, а на том, кто захотел бы ее отрицать.

Возвращаясь от этого общего соображения к частностям, напомним, что собранные выше мелкие наблюдения говорят о том, что именно «Послание» XIII века некоторыми чертами своего содержания было ближе к церковнику

XII–XIII веков, чем «Слово» XII века. Возникает вопрос, не усиливает ли эту близость и появление в «Послании» темы о «работнем ярме»? Можно привести некоторые наблюдения, склоняющие к утвердительному ответу на этот вопрос.

Совершенно ясно, что тут и речи нет о так называемом обельном холопстве, о принадлежности героя «Послания» к корпусу потомственных и наследственных рабов. Возможность обращения в обельное холопство ради устроения своей карьеры, в рамках дворовой табели о рангах, в составе этого корпуса обсуждается в «Послании» для Даниила как вариант житейской программы, тут же, однако, и отвергаемый.

Лучший в древней литературе комментарий к этому случаю имеем в чисто церковном юридическом памятнике, в «Правосудии митрополичьем», которое стоит целиком на почве «Устава о закупах» в «Пространной Правде». «Устав о закупах» столь же ясно запрещает «роботить» закупа, сколь настойчиво, очевидно, роботили его господа до того. Попади Заточник в закупы до «Устава» и продай господин его кому-нибудь «обель» (ст. 61) — все разговоры были бы кончены («а побежит от осподаря [не вернув задатка], выдати его осподарю в полницу [в полное холопство]»[329]). Уйди он — до «Устава» же — за границы господской территории в поисках денег для выкупа — и «Послание» осталось бы ненаписанным. Теперь, после «Устава», дай Бог, чтобы его продали «обель», — автоматически, хоть и через суд, он вновь на воле. Уйди он искать денег теперь, ему следует только явиться к посаднику и зарегистрироваться — и отлучка его не будет сочтена за «бегство». «Бегство» же украдкой по-прежнему ввергнет его в обельное холопство, если только опять же он не «бежит к князю или судиям обиды деля своего господина», то есть искать заступничества властей (ст. 56). Безусловно, ждет его обельное холопство в случае, если он что украдет («выведет что») и будет в том изобличен (ст. 64). Но Заточник и сам знает, что этого он не станет делать.

Если действительно Заточнику пришлось бы искать прибежища в закупничестве и удалось бы найти его тотчас после изгнания за недостаток в храбрости из княжой дружины — это явилось бы хорошим пояснением к замучив-

шей исследователей ст. 57 «Устава» с ее не то «войским», не то «свойским» конем, за погубление которого не отвечает перед господином «ролейный» закуп. Тогда «войский» (боевой) конь оказался бы и «свойским» (своим) для Заточника-закупа. Тогда понятно, что ему, счастливому обладателю самого ценного живого инвентаря (необычного для разоренного смерда), приходится брать у господина плуг и борону (которые у смерда скорее могли быть свои, чем даже кляча): он, Заточник, не только их, может быть, никогда не имел, но и в руках-то никогда не держал по-настоящему. Нужда заставила его пойти даже на пашенную («ролейную») страду именно по тому случаю, что цел еще был его походный четвероногий спутник, ради которого и господин мог взять его к себе именно на пашню.

Фигура «коневого татя», специалиста-профессионала, промышлявшего конокрадством, запечатлена как грозное стихийное бедствие в ст. 35 той же «Пространной Правды». Это такое же бедствие, как и профессионал «разбоя» (ст. 7). С ними обоими борьба была возможна только угрозой тягчайшей кары, вырывавшей их из жизни с корнем. Разбойник и конокрад — это Сцилла и Харибда, между которыми обычно закуп и ходил с господским конем (ст. 58). А Заточники со своими «войскими» конями, согласно ст. 57, освобождались от начисления хозяйского штрафа или «урока» за потерю своих верных товарищей по былой походной жизни.

В боярской сеньории среди закупов и прочего ее невольного населения Заточник — фигура тревожная, потому что и социально не одинокая. Там встречались и перемешивались со старым контингентом холопов, как мы видели, не только смерды, волей или неволей покидавшие свои села и пепелища, но и свободные городские «люди» из раздавленных ростовщическим капиталом купцов и ремесленников.

Современная литература не сохранила нам об этих людях ничего подобного «Посланию» Даниила. Но мы попытались найти намеки о судьбе «проданного» за долги купца в сухих постановлениях «Устава о холопах» в «Пространной Правде», дающего некоторую канву для своего рода «Одиссеи» о беглом холопе. Конечно, и этот обельный холоп с ухватками купца, ими и вводивший в заблуждение ростовщиков,

готовых дать «куны» «в рез» свободному человеку, не забыл своего прошлого и, как Заточник, тоже будет стремиться сбросить с себя ярмо. Но для него это неизмеримо труднее, потому что из обельного холопства выкупиться можно только с доброго согласия владельца. Практически же склонить того к этому согласию можно было только через посредство духовного отца.

Был случай, когда церковь ставила господину требование об освобождении холопа в ультимативной форме, — когда тот обращался за поставлением в попы своего холопа. «Правило» митрополита Кирилла (1274 год) категорически запрещало «раба на священичество привести», если господин его не «не отпустит его перед многими свидетелями с грамотой, и отпустит по желанию, а по поставлении пусть не присваивает себе»[330]. В нашем казусе с купцом об ультиматуме речи быть, конечно, не могло. Воздействие тут было бы в стиле общей церковной политики, ставившей своей задачей смягчение социальных противоречий и прививание господствующим верхам гуманистических навыков и идей в отношении к несвободным и социально слабым элементам общества. Ведь купец этот — заведомо крещеное «духовное дитя» церкви, а она и во второй половине XII века не могла похвастаться еще полным охватом всего населения страны[331]. Да и в специфическом смысле он не переставал, вероятно, почитаться «церковным» человеком от того, что, «одолжив» и попав таким образом в изгойство, не задержался в весьма неопределенном слое общества, а провалился на самое дно — в обельное холопство.

Для церкви и Заточник в закупах, и купец в холопах — это, на церковном языке, «своя от своих», принесенные неловким поворотом колеса фортуны в жертву горю-злосчастью. Это не бывшие смерды, которых почему-то принято считать единственным контингентом, откуда вербовалось закупное наймитство. Социально-политическая настороженность «Устава о закупах» необъяснима, если закуп — всегда только смерд. Ст. 62 «Пространной Правды», защищавшая закупа от побоев господина «без вины» и назначавшая за это такой же «платеж», «яко же в свободней», выдает самый нерв ситуации, вызывавшей тревогу законодателя. У него

перед глазами тут стояла фигура «свободного» мужа, готового ответить по привычке на удар ударом же, как то предполагалось в ст. 23–31, и платеж тут мыслился в размерах, само собой разумеющихся для «свободного» по этим статьям. А они явственно не относились к смердам[332].

Для исторической обстановки, в которой «заточничество» расцвело до того, что проникло и в литературу, характерно именно то, что в жизни феодального общества теперь на старую антитезу свободного и челядина наплыла еще одна антитеза — богатого и убогого. «Слово» Даниила развило эту вторую антитезу в рассказе о хождении по мукам жизни одного из захваченных ею средних его представителей. Если автора «Слова» называют иногда просто «неудачником», то это не единственный случай индивидуального неудачничества одиночки. Самое проникновение его в литературу свидетельствует, что здесь перед нами какой-то водоворот, без разбора и жалости ломавший жизнь и кое-кому из господствующего класса. «Послание» же XIII века отмечает углубление и расширение этого процесса и сливает обе эти антитезы в одну тему о порабощении «нищих» как явлении всеобщем и неизбежном, подобно эпидемии.

Вот почему было бы неправильно ограничиться расшифровкой «работного ярма», через которое благополучно прошел наш Заточник, с помощью только «Устава о закупах». Если подобные эпизоды и бывали с Заточниками, то после введения «Устава» уже не здесь расставляла им жизнь истинную ловушку. Какова бы ни была практика этого «Устава», нельзя себе представить, чтобы он остался только декларативным документом. Нерушимым оставалось в этой практике, что закупничество — это сделка, ряд, договор, в основе которого лежала «купа» или «цена», которую закуп должен был и имел право возвратить, чтобы вернуть себе полную свободу. Другой вопрос, что на деле это означало лишь возможность для него переменить господина, выкупиться у первого на «куны», разысканные на стороне у второго, и сам закуп оставался все в том же круге «работного ярма». Но оно было переменным, и это-то и не устраивало господина, искавшего не столько права драться почем зря в пьяном виде, сколько обеспечить себя вечным работником. Немыс-

лимо поэтому, чтобы господа не попытались открыть борьбу против этого «Устава» посредством самых разнообразных мелких маневров, не так-то легко различимых для нас на историческом расстоянии для столь древних времен. Один из этих маневров может быть, впрочем, вскрыт анализом ст. 110 и 111 «Устава о холопах».

Предварительно — одно замечание о самом «Уставе». Два крайних мнения о нем были высказаны в общеисторической литературе. В. О. Ключевский считал его частичным уложением о холопстве, составленным «без соображения с целым, в состав которого оно попало»[333]. Наоборот, А. Е. Пресняков указывал на связь «Устава о холопах» с «Уставом о закупах», считая их одновременными. Называл, однако, он «Уставом о холопах» не только ст. 110–121 «Пространной Правды», а и ст. 63, 65 и 66, видя здесь «свод статей», «объединенных термином "холоп" в отличие от более архаического "челядина" ст. 32 и 38», и усматривал текстологическую связь между обоими «Уставами» (ст. 56–66 и 110–121), с одной стороны, в том обстоятельстве, «что ст. 63, 65 и 66 попали в ряд статей о закупе», а с другой — в положении ст. 111, «которую следует отнести к закупу, хотя он в ней и не назван»[334].

Но мнение А. Е. Преснякова не может быть принято потому, что именно текстологические соображения мешают приписать оба «Устава» одной руке: 1) словарный состав ст. 111 (отсутствие в ней терминов «закуп» и «наймит» и появление таких, как «дача», «милость», «придаток») скорее указывает на иную руку, чем та, которая формулировала ст. 56–66; 2) если бы ст. 63, 65 и 66 действительно текстуально были связаны со ст. 110–121 и были перенесены затем в группу статей о закупе, то трудно объяснить одинокое положение ст. 89 о холопе и вире и вообще столь крайнее отдаление в тексте «Пространной Правды» ст. 110–121 от ст. 56–66; 3) статьям 63, 65, 66 и 89 нет возможности указать подходящее место среди ст. 110–121, тогда как место, занимаемое ими в действительности, находит себе объяснение именно в тесной текстологической спайке их с соседними статьями.

Мнение В. О. Ключевского не может быть принято потому, что оба «Устава» соединены исторической связью и «Устав

о холопах» хорошо «соображен» текстологически с «Уставом о закупах». Историческая связь здесь заключается в том, что «Устав о холопах» был ответом законодательства на реакцию, вызванную в господской среде «Уставом о закупах». Составитель «Устава о закупах» выяснял понятие закупа путем сопоставлений и противопоставлений его холопу (почему холопьи ст. 63, 65 и 66 входят в него органически). Составитель же «Устава о холопах» воздержался от упоминания имени закупа даже тогда, когда ему понадобилось противопоставить холопу, тоже для выяснения этого понятия, какую-нибудь общественную категорию, которая была бы холопу близка, но обладала бы свободой (в ст. 111). Закуп здесь до того напрашивался сам собой, что ряд исследователей и относил ст. 111 к закупу, «хотя он в ней и не назван». Но умолчание здесь о закупе можно считать преднамеренным именно потому, что составитель «Устава о холопах» «соображал» свой текст с текстом «Устава о закупах» текстологически и свое законодательное действие — с новым для него общественным явлением. В ст. 111 он хотел защитить от неволи новую категорию работных людей, которую он только описал, потому что и назвать ее не умел. На эту категорию, очевидно, устремилась теперь поработительная политика господ, потерпев неудачу с закупом. «Устав о холопах» в этом пункте стоял на той же почве, что и «Устав о закупах», и направлял свое острие туда же — на поработительные манеры тех же господ. На этот раз только виднее, что рука, формулировавшая этот пункт в холопьем «Уставе», работала под диктовку церковного влияния.

Не было бы ничего ошибочнее, однако, как выводить отсюда подозрение, что «Устав о холопах» в целом хоть в малейшей степени покушается на самый институт обельного холопства и имеет в виду приостановить его естественный рост или пополнение со стороны из числа свободных. Наоборот, ст. 112–121 исходят из мысли об абсолютной святости и нерушимости этого института и создают вокруг холопа, покусившегося бежать, такую систему рогаток, которая максимально обеспечивала бы восстановление прав и охрану интересов его владельца. «Устав» не заключает и намека на возможность освобождения обельного холопа путем

выкупа или безвозмездного отпуска на волю. Он исходит из мысли о праве всякого свободного вступить в обельное холопство со всеми вытекающими отсюда последствиями для него и его семьи. «Устав» только требует удостоверения добровольности действий свободного, переступающего этот порог. Такова юридическая направленность «Устава» в его целом, и, в частности, 110-й и 111-й его статей. Она насквозь консервативна и создавала идеальную ситуацию для старого слоя, так сказать, «солидных» холоповладельцев, заинтересованных в сохранении своих холопьих кадров и безусловной защите своих владельческих прав всеми средствами государственного аппарата.

Стало признаком хорошего тона у многих исследователей мимоходом упрекнуть составителя «Устава» в том, что он (в ст. 110) «просмотрел, что есть и другие виды обельного холопства», кроме перечисленных в ст. 110 трех («холопство обельное трое»)[335]. Но «Устав о холопах» — не учебник права, регистрирующий систематически все разновидности того или иного предмета, о котором зашла речь. Это — документ прежде всего практический, преследующий определенную политическую цель — признать на будущее законным лишь такой переход свободных в обельное холопство, в котором не было бы принуждения со стороны господ, и тогда уже считать, что бывший свободный ни под каким видом не может поднять спора о своем холопстве. «Устав» поэтому не имел основания интересоваться тем, что закуп при известных условиях обращался в обельного (потому что это ясно изложено было уже в другом «Уставе», в ст. 56 и 64), что пленник попадал в полное обладание пленившего (это разумелось само собой), что разорившийся купец мог угодить туда же (это частность, которая подразумевалась в обобщении ст. 110) и т. д. «Устав» ставил свою задачу слишком четко, чтобы затемнять здесь суть дела нагромождением лишних деталей — ради нашего ученого педантизма.

Но не правы и те исследователи, которые видят именно в троичности указанных в ст. 110 источников обельного холопства (продажа, брак с рабой, принятие тиунства) новость ограничительного характера: как будто в «Уставе» и впрямь сказано, что «обельное холопство» — только «трое»

и что, следовательно, например, «пленный... еще не раб», он «может стать рабом после продажи»[336]. Отсюда вытекало бы, что ст. 110 молчаливо отменила и ст. 56 и 64 «Устава о закупах», что невероятно. Да ст. 110 и не говорит: «только», а просто «трое».

Ст. 110 и 111 нельзя рассматривать отдельно одну от другой, и только их сопоставление может вскрыть ту жизненную ситуацию, какую имел в виду автор «Устава». Эта ситуация представала перед ним в двух разновидностях, каждая из которых имела свой, далеко не одинаковый, социальный смысл.

В одном случае перед ним был свободный, который хочет жениться на рабе или поступить в тиуны и притом не хочет потерять своей свободы. Если ему удастся оговорить это в особом договоре, «ряде», с господином, свобода останется за ним. Если ему этого не удастся и он предпочтет сохранить свободу, это его интимное дело: никакие общественные условия не принуждают его ни жениться именно на этой женщине, ни устроиться именно на этой выгодной должности феодального агента по части эксплуатации господской челяди и именно у данного господаря. Если он упорствует (и женится на рабе или «привяжет ключ себе», то и другое «без ряду») и, значит, он готов расстаться со свободой, на то его добрая воля. Удастся ему заключить «ряд» — тогда он аристократ свободы среди холопьей демократии боярщины.

Иной случай стоял перед глазами законодателя, когда он формулировал первый и главный источник холопства — самопродажу свободного в холопы или продажу свободного человека третьим лицом. Действующим (синтаксически подлежащим) здесь выступает господин-покупатель, предмет же сделки («холоп») мыслим хотя бы и вовсе немым и пассивным. Ясно, что за этой картиной формальной сделки стояла картина либо широкого предложения свободных рабочих рук за бесценок, либо массовых заочных сделок купли-продажи в обельное холопство по дешевке или даже даром доставшихся рабочих рук, уступаемых продавцом с глазу на глаз покупателю. Ясно также, что для пред-

мета этой сделки и речи не могло быть о каком-либо выборе — это общественные условия гнали его в «работнее ярмо».

Утверждать, что в описанном случае имелась в виду составителем «Устава» только самопродажа, как то делает С. В. Юшков, нет оснований[337]. Что речь тут шла и о продаже, заставляет думать ст. 111 «Устава», текстологически построенная составителем как прямой комментарий к ст. 110: «А за дачу [то, что дается господином на определенных условиях] не холоп, ни за хлеб не превращают в холопы, ни за то, что дается сверх того [дачи или хлеба]; но если [кто] не отработает установленный срок, то вернуть ему, что получено; если отработает, то ничем более не обязан». Иными словами: те все, кто «ходит», то есть работает у господина за «дачу», за хлеб и придаток, — не обельные холопы, хотя они и не заключили «ряда», потому что они пошли на работу не купленные в обельное холопство.

Это и не закупы, потому что здесь нет речи ни о «ряде», ни о «цене», ни о «купе», ни о «задатке». Захочет такой работник уйти, «Устав» разрешает ему вернуть не задаток, как делал закуп, а «милость», полученную им сверх харча, и не в двойном, как закуп, а в одинарном размере.

До «Устава» было иначе. Когда этот «работный хлеб», по выражению Даниила Заточника, становился такому работнику «аки полынь во устех» и он хотел уйти, его не отпускали до истечения года. Не отпускали его и по истечении года, когда ему казалось (это стало теперь убеждением и законодателя), что он отработал свою «милость». Это не значит непременно, что его вели на регистрацию в обельные холопы. Но на первый год ни один господин в здравом уме и доброй памяти с таким бедняком не заключал закупнического договора и «год» держал его на испытании. И вот почему бы господину не сбыть его с рук, заочно продав «обель»? Так он и шел по дешевке.

Отсюда и явилось в ст. 110: ногату дать «перед самим холопом» и «послухи поставить». Отсюда же и уступительное «хотя» в определении цены: купить «хотя» до полугривны, то есть продавец в этом случае сбудет товар не по обычной его рыночной стоимости потому, что он им и не был куплен по ней, а был этот бедняк занесен к господину нуждой и рабо-

тал он без всяких условий. «Устав о холопах» ловил здесь за руку все того же «господаря», нашедшего хитрую лазейку из положения, созданного «Уставом о закупах». Должно было пройти время, чтобы маневр этот был «соображен» его изобретателями, чтобы он получил массовое распространение и заставил законодателя тоже «сообразить» (по выражению, но вопреки мнению В. О. Ключевского) свой новый «Устав» со старым. Немудрено, что эта господская контрабанда в лице таких одногодичных стажеров «работного ярма» не нашла себе и названия — ни в бытовом языке господ, ни в юридической терминологии «Устава». Выше мы назвали их условно милостыниками.

Такого милостыника никак не представишь себе ни с «войским», ни со «свойским» конем, и если наш Заточник из «Послания» XIII века попал бы в это положение, то далеко не сразу после катастрофы и сильно уже пораспродавшись, прежде чем дойти до жизни такой. Это положение — почти нищего, не в том условном и относительном смысле, в каком говорил о себе Заточник XII века, а в том, в каком употребляла его церковь. Вакханалия порабощения, угрожавшего самым широким кругам свободных «мужей» из числа совсем «неимовитых», которые при случае опрокидывались в бездну работного мира, грозила вторгнуться в сферу, которую церковь с самого начала выделяла в свою монополию. Перед мирянами церковь мыслила нищего только как проходную фигуру и давала совет: «страньна и нища, сироты и вдовице не презри, и да не снидут [иными словами: уйдут, не задерживаясь] с двора твоего тощи, но дажь им по силе». Зато священнику в его домостроительстве давался совет — «нищих на свою работу без любви не куди», — рисующий нищих как само собой разумеющийся резервуар, из которого черпает рабочую силу именно церковник[338]. Ст. 111 «Пространной Правды» столь решительно выступила на защиту своих милостыников от мирского порабощения, может быть, именно потому, что защищал здесь законодатель даже и не Заточников, во всяком случае, не только их, а и серьезные материальные интересы церкви.

Ст. 111 даже терминологией своей связана с церковным языком. Откуда эти уклоняющиеся от закупнической тер-

минологии слова: *хлеб, милость, придаток, дача*? Приведенное только что о нищих: «*дажь* им по силе» — из церковного «Поучения исповедающимся». «*Дажь*» — это «*дача*». Или Мономах в «Поучении» цитирует Псалтырь: «Ун бех и состарехся — и не видех праведника оставлена, ни семени его, просяща *хлеба*. Весь день *милует* и в заим дает праведный — и племя его благословено будет [Молод был и состарился, и не видел праведника покинутым, ни потомков его просящими хлеба. Всякий день милостыню творит праведник и взаймы дает, и племя его благословенно будет]». «*Милует*» — творит милостыню, *милость*. Это здесь ясно отличается от займа (а с закупом был именно заем). Или у Мономаха же дальше: «...убогых не забывайте, но елико могуще по силе кормите, и *придайте* [подавайте] сироте... а не вдавайте силным погубити человека»[339].

Как видим, и здесь, в трудовом соприкосновении с церковью нищим грозило «понуждение без любви». Но это уже было вне власти законодателя. Жизнь брала свое, и понятия «работать» и «роботить» никак не могли еще в сознании людей феодального общества порвать своей словесной, корневой связи.

Если бы Даниилу удалось перебедовать трудный момент в милостыниках на господском дворе и все же благополучно избыть этого «роботного ярма», это бы значило, что «Устав о холопах» вошел в действие раньше, чем составилось «Послание» Даниила, обращенное к великому князю Ярославу Всеволодовичу.

Вообразив себя в толпе не столь уже «имовитых» «мужей», собиравших по полугривне с души на покупку монастырской околицы на далекой Рязанщине, сбывавших и покупавших по всей Руси чужих милостыников, тоже по полугривне и даже меньше, избегавших оформлять эти закулисные сделки княжой пошлиной, а теперь ликовавших по поводу отмеченной в «Слове о полку» сказочной рыночной конъюнктуры, при которой можно было заполучить раба дешевле, чем одна княжая пошлина при покупке, Заточник должен был почувствовать, как он точно раскалывается надвое. Он и сам уже не прочь бы завести село и укомплектовать его в один

прием дешевой челядью. А все же воспоминание о самом себе в этом работном ярме должно было больно кольнуть его — пока еще не удалось ему обеспечить себе прямой и верный путь к житейскому благополучию.

Не в этой «песне по былинам своего времени» был бальзам на его раны. Только церковь могла заняться лечением этого, как мы знаем, совсем верного своего сына. То, что его потрепала и умудрила жизнь, не было тут противопоказанием. Недаром столько церковности в тексте «Слова» и «Послания» Даниила, и недаром церковь с такой зоркостью следила за всеми жертвами процесса формирования феодального общества. Иных она охотно брала в число своих «церковных людей». Это — знакомые уже нам «изгои трои». Присоединение к ним в «Уставе» Всеволода и «четвертого изгойства» («се четвертое изгойство и себе приложим: аще князь осиротеет») похоже на шутливую вставку на полях первоначального текста «Устава», сделанную, может быть, рукой самого князя Всеволода. Заточник приписал бы и пятое, вроде: «...аще муж в вещь [то есть в беду] впадет». Но, как и князя, сама церковь не так-то просто решилась бы использовать «мужа» в своих селах и на своих погостах в качестве рабочей силы.

Если бы автором-редактором не только «Слова», а и «Послания» Даниила оказался церковник из княжого окружения, взявший на себя пропаганду монархического принципа и идеи княжеского всемогущества среди мелкого вассалитета и имевший в виду, несомненно, частые в быту случаи мелких и крупных обид, причиняемых в этой среде самим князем, то церковь предстала бы перед нами здесь в глубоко свойственной ей роли примирителя и укротителя повседневной игры человеческих страстей, в интересах всего феодального общества в целом. Такова была бы литературная функция афоризмов, собранных в «Послании» Даниила Заточника. А в повседневной жизни с Заточниками не обходилось, конечно, без «духовного отца», действовавшего на своих «покаяльных детей» путем непосредственных увещаний. Духовные же отцы, безусловно, исходили при этом из письменных руководств, стараясь ближе придерживаться к их тексту.

Возьмем одно такое «Поучение исповедающимся», чтобы посмотреть, не окажется ли там чего-нибудь и на долю нашего Заточника.

Это «Поучение» относится не позднее как к XIII веку и обращено к тому исповедующемуся, конечно, из господствующего класса, который уже мелькнул перед нами с записью своих малейших прегрешений в руках[340]. Здесь рассказано о том, что необходимо человеку, чтобы явиться к исповеди, покаявшись наедине, в надлежащем виде. В результате получился набросок идеального сына церкви — в достаточно, впрочем, эмпирическом и бытовом оформлении. Кто усвоил советы Мономаха, тот с истинным удовлетворением будет вычитывать из этого краткого руководства точные указания, каких ему недостало в княжеском поучении, и узнавать знакомые черты, которые ему кажутся уже своими. Церковное «Поучение» приводит в порядок то, что обрывками доходило до него и из церковного общения. Но и Даниил со своими читателями мог почерпнуть отсюда бальзам на свои раны и найти примирительное объяснение гримас жизни, откинув увеличительное стекло, сквозь которое эти гримасы выступали на первый план. «Поучение» не скрывало от поучаемого, из какой общественной почвы он берет соки, и напоминало о разновидностях живых людей, про которых обиженный жизнью и чувствительный читатель мог сказать, как бывало и в жизни: слава Богу, что это не *я*.

Оказывается, вместе с «человеком» постоянно существуют два «ангела»: «един праведен, а другый злобный». «Сердце» человека подвергается посещениям то одного, то другого. От первого — «помысл» «о чистоте, о чести, о самодоволии и о всяком деле праведне». Второй — «напраснив» (своеволен, несправедлив), «гневлив», «буй», «несыт» (жаден) и «завистлив». Когда все злобное «на сердце человеку взидут, подобает... не дати ему места в себе, а благому отверзати и приимати». Следовательно, человеку остается только «со вниманием все творити и блюсти смысл свой» (то есть вести самонаблюдение), чтобы с пользой покаяться. Покаяние же — это «воздыхание и слезы и труд», смирение себя «постом и бдением и молитвою» о том, чтобы забыты были

«злобы наша, яже створих пред очима Его [Бога] нечювьствене».

Приступив к покаянию, «отселе не входи в церковь» и клади поклоны «на кый же [каждый] час по 12» всем телом, согнув колени «до земля». Мономах рекомендовал при всяком свободном случае в мыслях повторять: «господи помилуй мя» — здесь это рекомендуется по 30 раз на день, не считая четырех формул на каждую тройку поклонов («согреших ти, Господи, прости мя», «Господи, оцести мя грешника», «создавый мя, помилуй мя и прости мя» и «без числа согреших, Господи, прости мя»). У Мономаха было просто; здесь эти формулы надо выучить, держать счет и не сбиться.

Пищевой режим при этом — по точному твердому календарю. «Яжь по вся дни одиною [один раз в день]: понедельник, в среду, в пяток сочиво, а в вторник и в четверг и в субботу рыбице, а меду по 10 чаши в неделю, и егда ти трижды звонят [это уже в воскресенье, в обедню], мяса ясти, а по 3 чаше пити». Это в обычное время года. В Великий же пост первую и последнюю неделю «сухо чрес день яжь»; остальные пять недель в понедельник, среду и пятницу «сухо», во вторник и четверг «сочиво», в субботу и воскресенье «рыбице». Мед исключен «во все говение»: «...токмо егда рыбице яси, по чаши испивай». Легче, без сухомятки, режим в Петровский (июньский) и Рождественский (декабрьский) посты: тут «сочива вкушай» и «по чаши испивай», «по вся дни», кроме субботы и воскресенья, когда при троекратном колокольном звоне «рыбице яжь, а по чаши испивай». Выдержишь год этот календарь — «тогда приобщишися святыням».

Любовь и страх, в постоянной смене одного другим, предписывает «Поучение» не только в отношении к Богу, но «к властелем»: «...боя бо ся их [питая страх перед ними], соблюдешися от зла, им же [из-за которого] ненависть приходит, и любя я [их], точное [то же самое] от них восприимеши [получишь]». Этот аргумент — как нельзя кстати для Заточников: не резониться, не горланить о «властелинах без ума» и не целить на их место, а искать у них покровительства покорностью. И дальше для Заточников же: « ... не мози же, обыкнув их, рещи: и си человеци таци же суть; ти не радят

о них» (то есть, присмотревшись вблизи, не говори, что «властели» — те же люди-человеки и думают только о себе). «Всяка власть от Бога», а потому «по саном же всем честь отдавай, с точными же [равными себе] любися, а меньшины милуй». Потому же и «попа всякого и черноризца срет [встретив], поклонися ему» (это прямо в противовес вере в «усряцу»). Дружи с «благочестивыими», чти чужие «седины» — «и всеми благочестен [уважаем] явишися». На всех этих условиях Заточнику предлагалось всеобщее уважение и перспектива карьеры. Всякая власть от Бога — не только княжеская, но и тех, кто от него поставлен на «управление градами», — это прямое возражение Заточнику.

А дальше ему читалось совсем легко — о не «презрении» «страньных», нищих, сирот и вдовиц, о «миловании» и наставлении «челяди своей» «на добро» «не яростию, но яко дети своя». Это все его мотивы. Особенно о жене: «...подружье же свое храни, яко уд свой, зане еси едино тело с нею; учи же ю такоже добронравию, и да ся бы красила добротами, якоже ся красит монисты и одеянием». Заточник ненавидел «в злой жене», что она всех укоряет. «Поучение» поучало в ответ: «остав же ся [отстань] от зла [сам], но мози инех укоряти», «но паче имей себе под всеми и грешна паче всех» (считай себя ниже всех и грешнее всех).

Вопрос о «десятине от всего имения» (дохода) своего ставился в «Поучении» совсем в гибкой форме, особенно удобной для Заточников. Она отдавалась как бы церкви («дажъ Богови»), но не непосредственно и не единовременным (и тогда иной раз зазорным) взносом, а раздробительно и на совесть дающего. Не жалуешь чернецов, как Даниил, — хоть не давай им и вовсе, никто не узнает. И наконец, последний совет: «...от лупежа же неправедна [сдирания шкуры взяткой или процентом] отряси руце твои: луче бо мало что с правдою, неже многа имениа с неправдою». Если бы Заточник прочел это сам, ему вздохнулось бы свободно: это не про него. Пока он не попал еще в «мечники» или тиуны, это было про тех «богатых», которых ненавидел он от всей души, да и сам Даниил не пощадил их в своем «Слове».

Таков церковный идеал человека из феодального общества, приспособленный к тому, чтобы сделать устойчивым

самое это общество. Регулировать бешеную гонку по пути эксплуатации призван был особенно последний совет этого «Поучения»: «...помысли, да оже ти себе любо, дабы ти он то створял, то же ты ему створи; а оже ти себе не любо, того ты ему не створи» (то есть не делай другому то, чего сам себе не желаешь).

Как бы убедить в этом поучаемого? Настолько это шло, очевидно, вразрез со всем строем его мышления, что нельзя тут было апеллировать к авторитету одной только христианской церкви. «Поучение» и заключало: «се же ти ветхый и новый закон кажет», то есть это вечная истина — для всех времен и всяческих народов.

Жаль, что не имеем подобного «поучения» и для исповедующейся. Его, впрочем, едва ли пришло бы на ум кому-либо и писать. Исповедующийся мыслился здесь сам владеющим пером. Про «жену» же в «Русской Правде» недаром выразились: «без языка ли умрет». «Без языка» — это не паралич. Если не говорить об исключениях, «язык» тут — единственный для тогдашней женщины способ вслух, изустно выразить свою предсмертную волю. Меткая конкретность и тут не изменила словарю этого замечательного в литературном отношении памятника. Впрочем, ведь и «заточниц» древнерусская литература не знает.

Примечания

[1] *А. Е. Пресняков.* 1) А. А. Шахматов. Дела и Дни, кн. I, Пгр., 1920; 2) Взгляд А. А. Шахматова на древнейшие судьбы русского племени. Русский исторический журнал, кн. 7, Пгр., 1921; 3) Рецензии на И. А. Стратонова (К вопросу о составе и происхождении краткой редакции «Русской Правды») и С. Юшкова (К истории древнерусских юридических сборников XIII в.). Книга и революция, 1921, № 1; 4) А. А. Шахматов в изучении русских летописей. Изв. отд. русск. яз. и слов. Рос. Акад. наук, т. XXV, Пгр., 1922; 5) Рецензия на М. И. Ростовцева (Les origines de la Russie Kievienne. Века, ист. сб., т. I. Пгр., 1924; 6) Задачи синтеза протоисторических судеб Восточной Европы. Яфетический сборник, т. V, JL, 1927; 7) Вильгельм Томсен о древнейшем периоде русской истории. В сб.: Памяти В. Томсена. К годовщине со дня смерти. Л., 1928. С. В. Юшков. 1) К вопросу о смердах. Уч. зап. Саратовского гос. унив., т. I, вып. 4, 1923; 2) Феодальные отношения в Киевской Руси. Там же, т. III, вып. 4, 1925.

[2] *Б. Д. Греков.* 1) Рабство и феодализм в Древней Руси. Изв. ГАИМК, вып. 86; 2) Феодальные отношения в Киевском государстве. М.—Л., 1936; 3) Киевская Русь. М.—Л., 1939; 4) Киевская Русь. М.—Л., 4-е изд., 1944.

[3] *В. В. Мавродин.* 1) Образование древнерусского государства. Л., 1945; 2) Древняя Русь. Л., 1946.

[4] Переводы и пояснения даны Б. А. Романовым в квадратных скобках, если они помещены внутри цитируемого текста, а вне цитаты — в круглых скобках. — *Прим. ред.*

[5] Цитаты из «Слова Даниила Заточника» и «Послания Даниила Заточника» даны без указания источника и, в основном, в переводе — за исключением тех случаев, когда их смысл должен быть понятен современному читателю. — *Прим. ред.*

[6] Ипат. лет., под 1170 г.

[7] Вопрошание Кириково, с. 46, ст. 83.

[8] Лавр, лет., под 964 г.

[9] Ипат. лет., под 1151 г.

[10] *Б. А. Романов*, 1, с. 87–88; Правило митр. Кирилла, с. 104–105; Поучение исповедающимся, с. 124.

[11] *Б. А. Романов*, 1, с. 49–50.

[12] То есть ст. 19–43 «Краткой Правды». — *Прим. ред.*

[13] *Б. А. Романов*, 1, с. 77–78, 58–59 и 55; ср.: А. Е. Пресняков, 1, с. 272; 2, с. 223.

[14] *В. И. Сергеевич*, с. 119.

[15] *Н. А. Максимейко*, с. 11.

[16] Мысль о холопстве Даниила поддерживал Н. К. Гудзий (с. 482), полагая одновременно, что «Даниил — боярский холоп» и что, «называя себя рабом князя и сыном его рабыни... Даниил... обозначает свое действительное социальное положение» (то есть княжеского холопа). Ниже мы вернемся к этому вопросу в иной связи.

[17] Ипат. лет., под 1185 г., с. 131.

[18] Ипат. лет., под 1169 г., с. 97.

[19] *Б. А. Романов*, 3, с. 205 и сл.

[20] *М. Д. Приселков*, с. 19.

[21] Лавр, лет., под 1212 г., с. 185.

[22] Патерик Печерский, с. 41.

[23] Правило митр. Иоанна, с. 18, ст. 30. Ср. ниже, с. 155, 166–167 и 171.

[24] В первом случае еще сохраняется «злая», но во втором уже «злообразная», в чем можно видеть след отмеченной тенденции к сужению темы.

[25] Церковный устав Ярославов, ст. 36–38, 56.

[26] Пространная Правда, ст. 16; *Б. А. Романов*, 1, с. 90.

[27] Пространная Правда, ст. 45; Краткая Правда, ст. 42.

[28] Например, ростовцам летописец вкладывает в уста про владимирцев такие слова: «...те бо суть холопи наши каменосечци и древоделци и орачи» (ПСРЛ, т. IX. с. 253).

[29] Во избежание недоразумений подчеркиваю: *быта*, а не обязательно сельскохозяйственного производства.

[30] *М. Ф. Владимирский-Буданов*, 2, договор 912 г., ст. 4, 5, 6 и 12; договор 945 г., ст. 3, 13 и 14.

[31] Лавр, лет., под 1096 г., с. 103.

[32] *Н. Н. Зарубин*, с. 468.
[33] Правосудие митрополичье, ст. 28.
[34] Ролейная — пахотная. От «ролья» (*др.-рус.*) — пашня. — *Прим. ред.*
[35] Пространная Правда, ст. 75–85.
[36] Новг. I лет., под 1055 г., с. 92.
[37] «Если окажутся воры холопами, то суд княжеский. Если окажутся воры холопами, или княжескими, или боярскими, или принадлежащими монахам [чернечь], то их князь штрафом не наказывает, потому что они несвободны, но пусть вдвойне платит [их господин] истцу за ущерб».
[38] Патерик Печерский, с. 125–126.
[39] Там же, с. 213. Инок Федор поставил в «печере» своей ручные жернова и еженощно молол на них пшеницу, вменяя то себе в подвиг; «И так много лет делал, работая на святую братию, и облегчение было рабыням монастырским» (вариант: «рабам»).
[40] Патерик Печерский, с. 198–199.
[41] Там же, с. 39–40.
[42] Там же, с. 25.
[43] Там же, с. 184.
[44] Там же, с. 17.
[45] Ипат. лет., под 1158 г., с. 82; *С. В. Юшков*, 1, с. 61.
[46] Правило митр. Кирилла, с. 90.
[47] Ср.: *С. В. Юшков*, 1, с. 62.
[48] Правосудие митрополичье, ст. 27–29.
[49] Заповеди митр. Георгия, ст. 87.
[50] Правила митр. Иоанна, ст. 22, с. 10.
[51] Заповеди митр. Георгия, ст. 88.
[52] Правило митр. Кирилла (1274 г.), с. 91.
[53] Поучение новопоставленному священнику (XIII в.), с. 107 и 105.
[54] Поучение епископа Ильи (1166 г.), ст. 18, с. 364–365.
[55] Вопрошание Кириково, ст. 2, с. 58.
[56] Поучение исповедающимся, с. 124.
[57] II, XLI.
[58] Закуп — наемный рабочий.
[59] *М. Ф. Владимирский-Буданов*, 2, с. 245.
[60] Последняя догадка высказана Б. Д. Грековым (1, с. 120).
[61] Пространная Правда, ст. 56–62, 110, 111.
[62] *А. Е. Пресняков*, 2, с. 227.
[63] Пространная Правда, ст. 114: «Если кто сам разыщет своего холопа в каком-либо городе, а посадник о том [холопе] не знал, то, когда [господин] расскажет ему, тому [господину] следует взять у посадника отрока, пойти и связать этого холопа и дать отроку вязебную пошлину в 10 кун, а вознаграждения за поимку холопа

нет; если же упустит [господин], преследуя холопа, то ему самому утрата, а за это никто не платит, и вознаграждения за поимку тоже нет».

[64] Ср.: *Б. А. Романов*, 1, с. 89, комментарий к ст. 118.

[65] Там же, комментарий к ст. 119.

[66] *М. Ф. Владимирский-Буданов*, 2, с. 112, ст. 14 и с. 120, ст. 19.

[67] «Из практики последующего времени известно, что в таких договорах определялась иногда часть детей, делающихся свободными, и часть детей, остающихся у господина» (*М. В. Довнар-Запольский*, с. 322). Иначе не объясним здесь компромисс, на который шел господин, поскольку «от челяди плод» всегда оставался главным предметом хозяйственного интереса.

[68] *М. Ф. Владимирский-Буданов*, 2, с. 119, ст. 18; Вопрошание Кириково, с. 46, ст. 81.

[69] Ногата здесь может быть и задатком, и торговой пошлиной; по ст. 39 «Пространной Правды» акт купли-продажи удостоверялся или свидетелями, или «мытником» (княжим агентом), «перед которым была совершена покупка» («перед ким же купивше»). Ср.: *Б. А. Романов*, 1, с. 86.

[70] В литературе ст. 111 «Пространной Правды» вызвала различные толкования. Кроме указанных мной в комментарии к этой статье (*Б. А. Романов*, 1, с. 87–88), см.: *Б. Д. Греков*, 2, с. 15; *С. В. Юшков*, 1, с. 64 и 86–87.

[71] Ср. в «Пространной Правде» употребление предлога «в» вместо нашего «за» — в ст. 11, 26, 40, 62, 64, 115; также в «Краткой Правде» ст. 8, 22, 24–26, 33, 36.

[72] *Н. Л. Рубинштейн*, с. 54. Ср., например: *В. О. Ключевский*, 2, с. 355; *И. И. Яковкин*, с. 260 и сл. В последнее время исследователи принимают термин «вдач» и пользуются им условно: *С. В. Юшков*, 1, с. 64 и 86; *Б. Д. Греков*, 1, с. 122; впрочем, в другой работе В. Д. Греков (2, с. 15) принимает безоговорочно: «его Правда называет вдач».

[73] Пространная Правда, ст. 29–31.

[74] «Если из запертого хлева [скот] выведут, то закупу за это не платить; но если [он] погубит <скот> на поле, не загонит [его] во двор или не затворит, где ему велит господин, или во время работы на себя, и погубит его, то за это ему платить».

[75] Это общее мнение: «войский» — господский.

[76] Это совсем новое толкование выдвигает С. В. Юшков (1, с. 79).

[77] Б. Д. Греков (1, с. 119) подчеркивал это противопоставление и принимал вариант: «свойский», но толковал коня все же как господского, стоящего в господском хлеве (по ст. 58). Впоследствии Б. Д. Греков (3, с. 119–121) предложил примирить оба вари-

анта: первоначальный («войский») и позднейший («свойский»). «Войский» от славянского «войско» (в смысле людей, объединенных либо родством, либо хозяйственными интересами) обозначало «домашний», «свой» и позднее было заменено южнорусским «свойский», обозначающим тоже «домашний». Затем на Севере переписчики, не понимая смысла слов «войский» и «свойский», заменили их словом «воинский», чем исказили первоначальный смысл. Я затрудняюсь принять это предложение Б. Д. Грекова, имея в виду: 1) употребление термина «войский» в смысле именно «военный» в «Толковой палее» 1477 г., с. 260 и сл. («поими с собою вся мужа войския, въстав же взиди в гаи... и въстав Иисус и вся мужи воистии яко же взыти в гаю и избрал Иисус 30 тысящь мужь воискых силны крепостью...»); 2) употребление именно на Севере терминов «свойский» (Четыре древние частные грамоты, с. 146) и параллельно «моиский» в смысле «мой» в XV–XVI веках (Памятники дипломатических сношений Московского государства со Швецией, с. 196: «а поместье, сказал, за ним... в Клинском уезде... а жена де моя и ныне жива, а поместье у нее мойсково государь не отнял, сказывает, в Клине»).

[78] Лавр, лет., с. 118; Ипат. лет., под 1103 г., с. 286.

[79] Об этом нам довелось писать еще в 1908 г. (*Б. А. Романов*, 2, с. 18 и сл.), и к моим выводам С. В. Юшков (1, с. 95) присоединился «полностью и без всяких оговорок».

[80] Отарица — личная собственность закупа, включая участок земли.

[81] *Н. Хлебников*, с. 261.

[82] *С. В. Юшков*, 1, с. 79–80.

[83] *М. Ф. Владимирский-Судаков*, 2, с. 4, ст. 5 и с. 18, ст. 14.

[84] Ипат лет., под 1174 г., с. 111.

[85] Новг. I лет., под 1209 г., с. 191.

[86] Лавр. лет., под 1071 г., с. 75. Ст. 42 «Краткой Правды», перечислив все виды довольствия вирника, кончала так: «...до недели же виру сберут вирницы». В. И. Сергеевич ввиду своеобразия древнего написания в своем издании «Правды» прочитал «дондели же» и получил иной смысл, в бытовом отношении более правдоподобный.

[87] Ср. «дикое поле» — общее, ничье поле. Различные объяснения слова «дикая» см.: *Б. А. Романов*, 1, с. 57.

[88] Пространная Правда, ст. 3–7.

[89] Заповеди митр. Георгия, с. 131.

[90] Там же, ст. 89.

[91] Там же, ст. 15.

[92] Правило митр. Кирилла (1274 г.), с. 95.

[93] Поучение епископа Ильи, с. 370–371, ст. 26.

[94] Там же, с. 357, ст. 8.
[95] Вопрошание Кириково, с. 59, ст. 8.
[96] Лавр. лет., под 996 г., с. 54.
[97] Пространная Правда, ст. 18.
[98] Там же, ст. 19.
[99] Вопрошание Кириково, с. 37, ст. 54. Это редкий случай возможности косвенной проверки практического применения постановлений «Правды».
[100] Пространная Правда, ст. 69 и 70.
[101] Там же, ст. 75–77.
[102] Вопрошание Кириково, с. 47, ст. 89.
[103] Лавр. лет., под 1190 г., с. 172.
[104] Лавр. лет., под 1093 г., с. 93.
[105] Новг. I лет., с. 2.
[106] *Д. Я. Самоквасов.* Архивный материал, т. 1. М., 1905; т. 2, М.,1909. Здесь собран ценнейший писцовый материал XVI в.
[107] Лавр. лет., под 1071 г., с. 75.
[108] Ипат. лет., под 1146 г., с. 22.
[109] Лавр. лет., под 1175 г., с. 157.
[110] Ср.: *С. Н. Чернов*, с. 776–777.
[111] *М. Ф. Владимирский-Буданов*, 1, с. 89.
[112] Новг. I лет., под 1193 г., с. 167.
[113] Лавр. лет., под 1096 г., с. 98.
[114] Ст. 28: «За смердей [конь] 2 гривне»; ст. 33: «или смерд умучат, а без княжа слова, за обиду 3 гривны».
[115] Лавр. лет., под 1100 г., с. 117.
[116] Лавр. лет., под 1096 г., с. 102.
[117] Ипат. лет., под 1240 г., с. 179.
[118] Заповеди митр. Георгия, ст. 80.
[119] Правила митр. Иоанна, с. 3, ст. 3.
[120] Вопрошание Кириково, с. 47, ст. 87.
[121] Заповеди митр. Георгия, ст. 120 и 121.
[122] Вопрошание Кириково, с. 47, ст. 89.
[123] Церковный устав Ярославов, ст. 48.
[124] Вопрошание Кириково, с. 47–48, ст. 89.
[125] Поучение епископа Ильи, с. 356–357, ст. 7.
[126] Лавр. лет., с. 1–7.
[127] Лавр. лет., под 1071 г., с. 75–76.
[128] Новг. I лет., с. 2; Лавр. лет., под 1071 г., с. 75–76; под 1093 г., с. 93; под 1096 г., с. 98.
[129] См. наш комментарий к этой статье: *Б. А. Романов*, 1, с. 77–78.
[130] Понятие «союза княжой защиты» выдвинуто в русской ученой литературе А. Е. Пресняковым (1, с. 218 и сл.).

[131] По ст. 45 смерды «платят князю продажу»; по ст. 46 за холопа господин платит двойной «урок» потерпевшему именно потому, что холопов «князь продажею не казнит», и не казнит именно потому («зане»), что они «суть не свободны».
[132] *А. А. Шахматов*, с. I–XII.
[133] См. еще: *Б. А. Романов*, 2; *А. Е. Пресняков*, 1, с. 209; *С. В. Юшков*, 2; *Б. Д. Греков*, 1, с. 123 и сл.; 3, с. 122 и сл.; *С. В. Юшков*, 1, с. 94–95.
[134] См. Ипат. (с. 286) и Лавр. лет. (с. 118), под 1103 г. и Ипат. лет., под 1111 г., с. 1.
[135] *А. А. Шахматов*, с. I–XII.
[136] Воспроизводим его по Лавр. лет. (под 1103 г., с. 118).
[137] О них в дальнейшем рассказе о самом походе говорится, что их было «без числа».
[138] Здесь и далее цитируется Ипат. лет. (под 1111 г., с. 1).
[139] Новг. I лет., под 1116 г., с. 84.
[140] *Б. Д. Греков*, 3, с. 134.
[141] *С. В. Юшков*, 1, с. 95–96.
[142] *Б. А. Романов*, 2.
[143] Краткая Правда, ст. 1–10, 13, 14.
[144] Там же, ст. 16.
[145] *Б. А. Романов*, 1, с. 35–39.
[146] Лавр. лет., с. 4.
[147] Лавр. лет., под 907 г., с. 13; *М. Ф. Владимирский-Буданов*, 2, с. 12, договор 945 г., ст. 2.
[148] Краткая Правда, ст. 38.
[149] Лавр. лет., под 992 г., с. 52–53.
[150] Патерик Печерский, с. 3–5.
[151] Там же, с. 62.
[152] Ипат. лет., под 1144 г., с. 20.
[153] Патерик Печерский, с. 7.
[154] Там же, с. 9.
[155] Церковный устав Ярославов, ст. 2–4.
[156] Патерик Печерский, с. 23–25.
[157] Патерик Печерский, с. 16–20.
[158] Разумеем поход на Византию князя Владимира Ярославича; Лавр. лет., под 1043 г., с. 66.
[159] Патерик Печерский, с. 119.
[160] Лавр. лет., под 975–977 гг., с. 31–32.
[161] Лавр. лет., под 980 г., с. 32–33.
[162] Лавр. лет., под 987, с. 45–46; под 996 г., с. 54.
[163] Лавр. лет., под 1036 г., с. 65.
[164] Патерик Печерский, с. 122.
[165] Там же, с. 83 и 184.

[166] Ипат. лет., под 1146 г., с. 24.
[167] Патерик Печерский, с. 50 и 31.
[168] Там же, с. 50.
[169] Ипат. лет., под 1183 г., с. 128.
[170] Ипат. лет., под 1190 г., с. 139.
[171] Лавр. лет., под 1036 г., с. 65.
[172] Ипат. лет., под 1180 г., с. 122.
[173] *Б. А. Романов*, 3, с. 205 и сл.
[174] Лавр. лет., под 946 г., с. 24–25.
[175] Лавр. лет., под 1125 г., с. 129.
[176] Лавр. лет., под 1078 г., с. 196.
[177] *А. С. Орлов*, с. 62.
[178] Поучение Мономаха сохранилось только в Лавр. лет. (под 1096 г., с. 100–109).
[179] Ипат. лет., под 1192 г., с. 141.
[180] Ипат. лет., под 1167 г., с. 93.
[181] Ср.: Лавр. лет., под 1125, с. 129; под 1212 г., с. 184–185.
[182] Письмо Мономаха к Олегу сохранено Лавр. лет. вместе с «Поучением» (под 1096 г., с. 105–107).
[183] Патерик Печерский, с. 98–99.
[184] Там же, с. 118–119.
[185] Поучение новопоставленному священнику, с. 107.
[186] Заповеди митр. Георгия, ст. 81.
[187] Лавр, лет., под 1096 г., с. 106.
[188] Новг. I лет., под 1068 г., с. 100.
[189] Патерик Печерский, с. 75.
[190] Лавр. лет., под 1095 г., с. 97.
[191] Лавр. лет., под 1044 г., с. 67.
[192] Ипат. лет., под 1208 г., с. 159.
[193] Лавр. лет., под 1217 г., с. 186.
[194] Лавр. лет., под 1036 г., с. 65; под 1063 г., с. 70.
[195] Лавр. лет., под 1067 г., с. 72.
[196] Ипат. лет., под 1161 г., с. 88.
[197] Ипат. лет., под 1146 г., с. 28.
[198] Новг. I лет., под 1146 г., с. 136.
[199] Ипат. лет., под 1177 г., с. 119–120.
[200] Лавр. лет., под 1097 г., с. 110–111.
[201] Новг. I лет., под 1069 г., с. 104.
[202] Ипат. лет., под 1185 г., с. 131.
[203] Ипат. лет., под 1170 г., с. 99.
[204] Ипат. лет., под 1194–1196 гг., с. 143–150.
[205] Лавр. лет., под 1169 г., с. 152; Ипат. лет., под 1172 г., с. 102.
[206] Лавр. лет., под 1164 г., с. 150.

[207] Лавр. лет., под 1168 г., с. 151.
[208] Ипат. лет., под 1164 г., с. 92.
[209] *Е. Е. Голубинский*, с. 255 и 373.
[210] Лавр. лет., под 1169 г., с. 151–152.
[211] *Е. Е. Голубинский*, с. 376.
[212] Далее скобки мои. — *Б. Р.*
[213] Лавр. лет., под 1216 г., с. 185.
[214] Лавр. лет., под 1089 г., с. 89.
[215] Патерик Печерский, с. 17.
[216] Вопрошание Кириково, с. 27, ст. 12.
[217] Новг. I лет., под 1128 г., с. 124.
[218] Новг. I лет., под 1230 г., с. 237–238.
[219] Патерик Печерский, с. 89.
[220] Поучение новопоставленному священнику, с. 105.
[221] Лавр. лет., под 1074 г., с. 84.
[222] Патерик Печерский, с. 49.
[223] Там же, с. 41, 42, 45, 49, 52.
[224] Там же, с. 42.
[225] Там же, с. 41.
[226] Там же, с. 42–43.
[227] Там же, с. 43–44.
[228] Там же, с. 44.
[229] Там же, с. 45.
[230] Там же, с. 86–87.
[231] Там же, с. 88.
[232] Там же, с. 81–82.
[233] Там же, с. 121.
[234] Там же, с. 41.
[235] Лавр. лет., под 1074 г., с. 85.
[236] Патерик Печерский, с. 116 и 213 (где вместо «рабом» — «рабыням»).
[237] Там же, с. 116 и сл.
[238] Правила митр. Иоанна, с. 16–17, ст. 29.
[239] Заповеди митр. Георгия, ст. 125.
[240] Вопрошание Кириково. с. 60, ст. 16 и 17.
[241] Там же, с. 58, ст. 4.
[242] Правила митр. Иоанна, с. 13–14, ст. 24.
[243] Правила митр. Иоанна, с. 8–9, ст. 16 и с. 3, ст. 4.
[244] Заповеди митр. Георгия, ст. 82; Правила митр. Иоанна, с. 20, ст. 34.
[245] Поучение епископа Ильи, с. 351–352, ст. 1 и 2.
[246] Вопрошание Кириково, с. 25, ст. 4.
[247] Поучение епископа Ильи, с. 354, ст. 2.
[248] Поучение новопоставленному священнику, с. 103–104.

[249] Поучение епископа Ильи, с. 354, ст. 4.
[250] Ср.: Церковный устав Ярославов, ст. 47: «Аще поп или чернец или черница упиется без времени в посты, митрополиту в вине».
[251] *М. Ф. Владимирский-Буданов*, 2, с. 245.
[252] Поучение новопоставленному священнику, с. 105–108.
[253] Новг. I лет., под 1068 г., с. 100.
[254] Поучение епископа Ильи, с. 364, ст. 17.
[255] Вопрошание Кириково, с. 60, ст. 14 и 18.
[256] Там же, с. 47, ст. 86.
[257] Там же, с. 57–58, ст. 1.
[258] Заповеди митр. Георгия, ст. 22.
[259] Вопрошание Кириково, с. 59, ст. 8.
[260] Поучение епископа Ильи, с. 357–358, ст. 9.
[261] Там же, с. 370, ст. 25.
[262] Там же, с. 353, ст. 3.
[263] Поучение исповедающимся, с. 123.
[264] Вопрошание Кириково, с. 21–23, ст. 1.
[265] Там же, с. 53, ст. 6 и с. 52, ст. 4.
[266] Там же, с. 30–31, ст. 28, с. 45, ст. 77 и с. 55, ст. 17.
[267] Церковный устав Ярославов, ст. 35.
[268] Вопрошание Кириково, с. 45, ст. 79.
[269] Там же, с. 46, ст. 80, 81. Это обрекало разведенного на пожизненное холостячество — при запрещенности вторичного брака.
[270] Там же, с. 46, ст. 82.
[271] Церковный устав Ярославов, ст. 45.
[272] Вопрошание Кириково, с. 33, ст. 41.
[273] Заповеди митр. Георгия, ст. 62.
[274] Вопрошание Кириково, с. 34, ст. 46.
[275] Правила митр. Иоанна, с. 2–3, ст. 2.
[276] Вопрошание Кириково, с. 48, ст. 90.
[277] Поучение епископа Ильи, с. 367, ст. 20.
[278] Вопрошание Кириково, с. 38, ст. 58.
[279] Там же, с. 39, ст. 60.
[280] Заповеди митр. Георгия, ст. 55.
[281] Поучение епископа Ильи, с. 367, ст. 19.
[282] Лавр. лет., под 980 г., с. 33.
[283] Заповеди митр. Георгия, ст. 108.
[284] Вопрошание Кириково, с. 44, ст. 74.
[285] Поучение епископа Ильи, с. 363, ст. 16.
[286] Вопрошание Кириково, с. 58, ст. 5.
[287] Заповеди митр. Георгия, ст. 136, 138, 140.
[288] *М. Ф. Владимирский-Буданов*, 2, с. 183, ст. 98.
[289] Поучение епископа Ильи, с. 364–365, ст. 18.

[290] Заповеди митр, Георгия, ст. 110.
[291] Вопрошание Кириково, с. 35, ст. 49.
[292] Церковный устав Ярославов, ст. 44.
[293] Послание некоему христолюбцу (XII в.).
[294] Ипат. лет., под 1187 г., с. 136.
[295] Послание митр. Фотия, с. 275.
[296] Церковный устав Ярославов, ст. 27 и 46.
[297] Вопрошание Кириково, с. 41, ст. 67 и с. 58–59, ст. 7.
[298] Палея толковая 1406 г., с. 92–93.
[299] Конечно, и они не были исчерпывающи; ср., например, еще: Вопрошание Кириково, с. 62, ст. 23–27.
[300] Правила митр. Иоанна, с. 18, ст. 30.
[301] Там же, с. 4, ст. 6 и с. 9, ст. 17.
[302] Заповеди митр. Георгия, ст. 47 и 49.
[303] Вопрошание Кириково, с. 44, ст. 76.
[304] *М. Ф. Владимирский-Буданов*, 2, с. 110 (Мирная грамота новгородцев с немцами 1195 г., ст. 7 и 8); Церковный устав Ярославов, ст. 28–31.
[305] Вопрошание Кириково, с. 31, ст. 30.
[306] Заповеди митр. Георгия, ст. 90.
[307] Вопрошание Кириково, с. 37–38, ст. 57.
[308] Там же, с. 43, ст. 72.
[309] Там же, с. 61, ст. 21.
[310] Поучение епископа Ильи, с. 365–366, ст. 18.
[311] Заповеди митр. Георгия, ст. 109 и 47.
[312] Церковный устав Ярославов, ст. 109 и 8; ст. 15 его предусматривала, что, если муж начнет первую «лихо держати и водити» (обращаться), «казнию казнити его», то есть налагать и еще наказания.
[313] Вопрошание Кириково, с. 48, ст. 92.
[314] *М. Ф. Владимирский-Буданов*, 2, с. 244.
[315] Церковный устав Ярославов, ст. 41; Пространная Правда, ст. 45.
[316] Церковный устав Ярославов, ст. 44.
[317] Там же, ст. 20, 22, 23, 24, 26. Заповеди митрополита Георгия предусматривали только блуд свекра со снохой (ст. 145).
[318] Церковный устав Ярославов, ст. 16.
[319] Там же, ст. 9.
[320] Вопрошание Кириково, с. 41–42, ст. 69, 70.
[321] Лавр. лет., под 980 г., с. 34.
[322] Ипат. лет., под 1173 г., с. 106.
[323] Ипат. лет., под 1187 г., с. 135–136.
[324] Ипат. лет., под 1188 г., с. 136–137.
[325] Ипат. лет., под 1190 г., с. 138.

[326] Условно под Заточником здесь и дальше разумеем не так называемого автора, а героя «Слова» и «Послания», которого нет нужды отделять от читателя, создавшего себе этого героя.
[327] Пространная Правда, ст. 110, 112, ИЗ и 89.
[328] *Б. А. Романов*, 1, с. 87–88.
[329] Правосудие митрополичье, ст. 28.
[330] Правило митр. Кирилла, с. 90.
[331] Вопрошание Кириково, с. 47, ст. 89.
[332] *С. В. Юшков*, 1, с. 107 и 92.
[333] *В. О. Ключевский*, 1, с. 287.
[334] *А. Е. Пресняков*, 2, с. 222.
[335] *В. О. Ключевский*, 1, с. 287; *А. Е. Пресняков*, 2, с. 222; *С. В. Юшков*, 1, с. 64.
[336] *В. Лешков*, с. 151; *Б. Д. Греков*, 3, с. 104–113; *С. В. Юшков*, 1, с. 64: «законодательство... сузило этот перечень» с целью «разрядить напряженную обстановку после киевского восстания 1113 г.».
[337] *С. В. Юшков*, 1, с. 64.
[338] Поучение исповедающимся, с. 123 и сл.
[339] Лавр. лет., под 1096 г., с. 100 и 102.
[340] Поучение исповедающимся, с. 123: «да оче и далече будеши, то написай, да егда придеши, тогда ми я [т. е. эти записи] покажеши».

Список сокращений

М. Ф. Владимирский-Буданов, 1 — *М. Ф. Владимирский-Буданов*. Обзор истории русского права. Киев, 1907.

М. Ф. Владимирский-Буданов, 2 — *М. Ф. Владимирский-Буданов*. Хрестоматия по истории русского права, вып. 1. Киев, 1899.

Вопрошание Кириково — Вопросы Кирика, Саввы и Ильи с ответами Нифонта, епископа Новгородского. РИБ, т. VI, СПб., 1908, с. 21–51.

Е. Е. Голубинский — *Е. Е. Голубинский*. История русской церкви, т. I, половина 1. М., 1880.

Б. Д. Греков, 1 — *Б. Д. Греков*. Феодальные отношения в Киевском государстве. М. — Л., 1937.

Б. Д. Греков, 2 — *Б. Д. Греков*. Главнейшие этапы в истории крепостного права в России. М. — Л., 1940.

Б. Д. Греков, 3 — *Б. Д. Греков*. Киевская Русь. М. — Л., 1944.

Н. К. Гудзий — *Н. К. Гудзий*. К какой социальной среде принадлежал Даниил Заточник? Сборник статей к сорокалетию ученой деятельности академика А. С. Орлова. Л., 1934.

М. В. Довнар-Запольский — *М. В. Довнар-Запольский*. Холопы. В кн.: Русская история в очерках и статьях. Под редакцией М. В. Довнар-Запольского, т. 1.

Заповеди митр. Георгия — Заповедь святых отець ко исповедающимся сыном и дщерем. *Е. Е. Голубинский.* История русской церкви, т. I, половина 1, с. 509–526.

Ипат. лет. — Ипатьевская летопись. ПСРЛ, т. II, СПб., 1843.

В. О. Ключевский, 1 — *В. О. Ключевский.* Курс русской истории, ч. I. М., 1906.

В. О. Ключевский, 2 — *В. О. Ключевский.* Подушная подать и отмена холопства в России. Опыты и исследования, сб. 1. М., 1912.

Краткая Правда — Правда русская. Учебное пособие, с. 13–16.

Лавр. лет. — Лаврентьевская летопись. ПСРЛ, т. I, СПб., 1846.

В. Лешков — В. Лешков. Русский народ и государство. М., 1858.

В. В. Мавродин — В. В. Мавродин. Образование древнерусского государства. Л., 1945.

Н. А. Максимейко — Н. А. Максимейко. Інтерполяції в текстові поширеної Руської Правди. Праці Комісії для виучування історії західньоруського та українського права, вып. 6. Київ, 1929.

Новг. I лет. — Новгородская I летопись по синодальному харатейному списку. Изд. Археографической комиссии. СПб., 1888.

А. С. Орлов — А. С. Орлов. Древняя русская литература. М. — Л., 1939.

Палея толковая 1406 г. — Палея толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. М., 1896.

Памятники дипломатических сношений Московского государства со Швецией — Памятники дипломатических сношений Московского государства с Шведским государством. Сборник Русского исторического общества, т. 129, СПб., 1910.

Патерик Печерский — Патерик Киевскаго Печерскаго монастыря. СПб., 1911.

Послание митр. Фотия — Послание митрополита Фотия в Новгород о соблюдении законоположений церковных. РИБ, т. VI, СПб., 1908, с. 269–276.

Поучение епископа Ильи — Поучение новгородского архиепископа Ильи (Иоанна). РИБ, т. VI, СПб, 1908, с. 347–376.

Поучение исповедающимся — Поучение духовника исповедающимся. РИБ, т. VI, СПб., 1880, с. 119–126.

Поучение новопоставленному священнику — Святительское поучение новопоставленному священнику. РИБ, т. VI, СПб, 1908, с. 102–110.

Правила митр. Иоанна — Канонические ответы митрополита Иоанна II. РИБ, т. VI, СПб., 1908, с. 1–20.

Правило митр. Кирилла — Правило Кирилла, митрополита русского. РИБ, т. VI, СПб., 1908, с. 83–110.

Правосудие митрополичье — Правосудие митрополичье (доклад С. В. Юшкова). Летопись занятий Археографической комиссии, вып. 35. Л., 1929, с. 115–120.

А. Е. Пресняков, 1 — *А. Е. Пресняков*. Княжое право в Древней Руси. Очерки по истории X–XII столетий. СПб., 1909.

А. Е. Пресняков, 2 — *А. Е. Пресняков*. Лекции по русской истории, т. I. М., 1938.

М. Д. Приселков — М. Д. Приселков. История русского летописания XI–XV вв. Л., 1940.

Пространная правда — Правда русская. Учебное пособие, с. 19–32.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.

РИБ — Русская историческая библиотека.

Б. А. Романов, 1 — *Б. А. Романов*. Комментарии [к Правде Русской]. Правда Русская. Учебное пособие. М. — Л., 1940.

Б. А. Романов, 2 — *Б. А. Романов*. Смердий конь и смерд (В Летописи и Русской Правде). Изв. Отд. русск. яз. и словесн. Академии наук, т. XIII, кн. 3, СПб., 1908.

Б. А. Романов, 3 — *Б. А. Романов*. Элементы легенды в жалованной грамоте вел. кн. Олега Ивановича Рязанского Ольгову монастырю. Проблемы источниковедения, сб. III, М. — Л., 1940.

Н. Л. Рубинштейн — Н. Л. Рубинштейн. До історії соціяльних відносин у Київській Русі XI–XII ст. Наукові записки науково-дослідгої катедри історії української культури, 1927, № 6.

В. И. Сергеевич — В. И. Сергеевич. Древности русского права, т. I. СПб., 1909.

П. Хлебников — П. Хлебников. Общество и государство в домонгольский период русской истории. СПб., 1871.

Церковный устав Ярославов — Так называемый «Церковный устав» Ярославов. — *Е. Е. Голубинский.* История русской церкви, т. I, половина 1, с. 535–545.

С. Н. Чернов — С. Н. Чернов. О смердах Руси XI–XIII вв.. М. — Л., 1935.

Четыре древние частные грамоты — *М. А. Островская.* Четыре древние частные грамоты. Изв. Отд. русск. яз. и словесн. Академии наук, т. XIII, кн. 2, СПб., 1908, с. 141–148.

А. А. Шахматов — А. А. Шахматов. Повесть временных лет, т. I. Пгр., 1916.

С. В. Юшков, 1 — *С. В. Юшков.* Очерки по истории феодализма в Киевской Руси. М. — Л., 1939.

И. И. Яковкин — И. И. Яковкин. Закупы Русской Правды. Журнал Министерства народного просвещения, 1913, апрель–май.

Содержание

От автора 5

Глава первая. «Мизантроп» XII–XIII веков 12
Глава вторая. Феодальная «челядь» 32
Глава третья. «Свободные» смерды 68
Глава четвертая. Светские феодалы 95
Глава пятая. «Отцы духовные» 130
Глава шестая. Жизнь человека 159
Глава седьмая. На распутье 182

Примечания 203
Список сокращений 215

Романов Б.
Р69 Люди и нравы Древней Руси / Борис Романов. — М. : Ломоносовъ, — 2013. — 224 с. — (История. География. Этнография).
ISBN 978-5-91678-155-7

В ряду других книг, посвященных времени становления древнерусского государства, книга Бориса Романова стоит особняком. В центре внимания здесь не борьба князей за власть и не военные походы, а жизнь обычного человека от рождения до смерти со всеми ее невзгодами и радостями, мытарствами и раздумьями — словом, повседневный быт. Этот человек многолик: перед нами целая галерея — князья, дружинники, духовные отцы, челядь, смерды, холопы... В самые затаенные уголки русской жизни заглядывает автор и в результате создает широкую картину нравов домонгольской Руси, основанную на тщательном анализе письменных источников XI – начала XIII века. В круге его рассмотрения — русские летописи, поучения, патерики, жития, церковные уставы, литературные памятники, международные договоры, различные редакции «Русской Правды».

Борис Александрович Романов (1889–1957) — доктор исторических наук, выдающийся знаток древнерусской жизни.

УДК 94(47).027
ББК 63.3(2)41

В соответствии с Федеральным законом
от 29 декабря 2010 г. № 436-ФЗ 6+

История. География. Этнография

Борис Романов

Люди и нравы Древней Руси

Редактор В. Гоман
Верстка М. Васильевой

Подписано в печать 15.04.2013. Формат 60×90/16.
Усл. печ. л. 14,0. Тираж 1000 экз. Заказ 1028.

ООО «Издательство «Ломоносовъ»
119034 Москва, Малый Левшинский пер., д. 3
Тел. (495) 637-49-20, 637-43-19
info@lomonosov-books.ru
www.lomonosov-books.ru

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область,
г. Чехов, ул. Полиграфистов, д.1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87

история/география/этнография

В СЕРИИ ВЫШЛИ:

Лев Минц. Котелок дядюшки Ляо

Виталий Бабенко. Земля — вид сверху

Ольга Семенова-Тян-Шанская. Жизнь «Ивана»

Владислав Петров. Три карты усатой княгини

Свен Хедин. В сердце Азии

Геннадий Коваленко. Русские и шведы от Рюрика до Ленина

Лев Минц. Придуманные люди с острова Минданао

Бенгт Янгфельдт. От варягов до Нобеля

Олег Ивик. История человеческих жертвоприношений

Анна Мурадова. Кельты анфас и в профиль

Даниэль Клугер. Тайна капитана Немо

Валерий Гуляев. Доколумбовы плавания в Америку

Светлана Плетнева. Половцы

Ким Малаховский. Пираты британской короны Фрэнсис Дрейк и Уильям Дампир

Алексис Трубецкой. Крымская война

Валерий Гуляев. Загадки индейских цивилизаций

Олег Ивик. Женщины-воины: от амазонок до куноити

Виолен Вануайек. Великие загадки Древнего Египта

Яков Свет. За кормой сто тысяч ли

Лев Минц. Блистательный Химьяр и плиссировка юбок

Аксель Одельберг. Невыдуманные приключения Свена Хедина

Гомбожаб Цыбиков. Буддист-паломник у святынь Тибета

Никита Кривцов. Сейшелы — осколки трех континентов

Олег Ивик. История сексуальных запретов и предписаний

Виктор Бердинских. Речи немых

Светлана Федорова. Русская Америка: от первых поселений до продажи Аляски

Стаффан Скотт. Династия Бернадотов: короли, принцы и прочие...

Геннадий Левицкий. Самые богатые люди Древнего мира

Георгий Вернадский. Монголы и Русь

Наталья Пушкарева. Частная жизнь женщины в Древней Руси и Московии: невеста, жена, любовница

Виталий Белявский. Вавилон легендарный и Вавилон исторический

Олег Ивик. История и зоология мифических животных

Лев Карсавин. Монашество в Средние века

Владислав Петров. Древняя история смерти

Олег Ивик. Еда Древнего мира

Стефан Цвейг. Подвиг Магеллана

Вашингтон Ирвинг. Жизнь пророка Мухаммеда

Владимир Новиков. Русская литературная усадьба

Отечественная война 1812 года глазами современников

Наталья Пушкарева. Частная жизнь русской женщины XVIII века

Сергей Ольденбург. Конфуций. Будда Шакьямуни

Фаина Османова, Дмитрий Стахов. Истории простых вещей

Генрих Бёмер. История ордена иезуитов

Алексей Смирнов. Скифы

Андрей Снесарев. Невероятная Индия: религии, касты, обычаи

Генри Чарлз Ли. Возникновение и устройство инквизиции

Олег Ивик, Владимир Ключников. Хазары

Вячеслав Шпаковский. История рыцарского вооружения

Лев Ельницкий. Великие путешествия античного мира

Виктор Бердинских. Русская деревня: быт и нравы

Сергей Макеев. Дело о Синей Бороде

все книги
издательства «Ломоносовъ»
в интернет-магазине
на сайте

www.lomonosov-books.ru

Доставка по Москве — курьером, по России — почтой • Издательские цены • Скидки и акции для постоянных покупателей • Оперативная информация о новинках издательства

info@lomonosov-books.ru

Борис Романов
Люди и нравы
Древней Руси

В ряду других книг, посвященных времени становления древнерусского государства, книга Бориса Романова стоит особняком. В центре внимания здесь не борьба князей за власть и не военные походы, а жизнь обычного человека от рождения до смерти со всеми ее невзгодами и радостями, мытарствами и раздумьями — словом, повседневный быт. Этот человек многолик: перед нами целая галерея — князья, дружинники, духовные отцы, челядь, смерды, холопы… В самые затаенные уголки русской жизни заглядывает автор и в результате создает широкую картину нравов домонгольской Руси, основанную на тщательном анализе письменных источников XI – начала XIII века. В круге его рассмотрения — русские летописи, поучения, патерики, жития, церковные уставы, литературные памятники, международные договоры, различные редакции «Русской Правды».

Борис Александрович Романов (1889–1957) — доктор исторических наук, выдающийся знаток древнерусской жизни.

ISBN 978-5-91678-155-7