



Б. А. Романов

Люди и
нравы,
древней
Руси





S. P. Romand

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ ИНСТИТУТА ИСТОРИИ

Б. А. РОМАНОВ

Люди и
нравы,
древней
Руси

ИСТОРИКО-БЫТОВЫЕ
ОЧЕРКИ XI—XIII ВВ.

Издание второе



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА · ЛЕНИНГРАД · 1966

Отвѣтственный
Н. Е. НОСОВ

Борис Александрович Романов
ЛЮДИ И ПРАВЫ ДРЕВНЕЙ РУСИ
Историко-бытовые очерки XI—XIII вв.

*Утверждено к печати
Ленинградским отделением Института
истории АН СССР*

Редактор издательства В. М. Палея
Художник М. Н. Сивилина
Технический редактор Э. Ю. Влейх
Корректоры Э. В. Ковальско и Н. М. Медведева

Сдано в набор 5/III 1966 г. Подписано
к печати 26/V 1966 г. РИСО АН СССР № 96-12В.
Формат бумаги 84 × 108¹/₃₂. Бум. л. 32²/₃₂. Печ. л. 7¹/₂ + 1
выл. (1/16 л. л.) = 12.7 усл. печ. л. Уч.-изд. л. 13,05.
Изд. № 3000. Тип. вак. № 809. М-06868. Тираж 20000.
Бумага типографская № 1. Цена 83 коп.

Ленинградское отделение издательства «Наука»
Ленинград, В-164, Менделеевская лин., д. 1

1-я тип. издательства «Наука»
Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12

О КНИГЕ И ЕЕ АВТОРЕ

Издаваемые очерки покойного леишградского профессора Бориса Александровича Романова (1889—1957) — книга примечательная и оригинальная.

О так называемом киевском периоде русской истории много писали, еще больше спорили, не один десяток крупных исследований посвящен социально-экономической, политической и культурной истории этого времени, но ни в советской, ни тем более в буржуазной историографии мы не найдем книги, где в центре внимания был бы сам человек той эпохи с его житейскими невзгодами и радостями, мытарствами и раздумьями, человек, как он есть — во всем своем прозаическом облике. Этому рядовому человеку древней Руси и посвящена книга Б. А. Романова.

А это была эпоха не только великих дел, но и великого драматизма, эпоха, когда происходило становление древнерусского феодального государства, когда впервые со столь страшной всепоглощающей силой развернулся на Руси процесс классовобразования, когда складывающиеся феодальные отношения охватывали все новые слои русского общества, все глубже раскалывая его на два антипода — трудящихся и господ. И именно в это время русский человек впервые пытается осознать происходящие вокруг него события, лопать неуклонный и стремительный ход истории, который представляется ему то «промыслом божьим», то иронией злой судьбы. И именно в этот период, когда утверждаются на Руси освященные христианской церковью правдивные и моральные устои феодализма, рождаются и зачатки того житейского критицизма, который всегда был живым родником народного свободомыслия.

Тонко, ярко, с исключительным мастерством, почти художественно рассказывает Б. А. Романов о жизни той эпохи, помогая читателю не только понять, но и почувствовать ее бытие, ее ход. Перед ним один за другим встают образы людей древней Руси. То это князья и бояре, их дружина и «воя», то это простые смерды и холопы, то, наконец, «отцы духовные». По всем, даже самым затаянным, самым интимным уголкам русской жизни XI—XIII вв. проводит автор читателя; вся жизнь человека того времени от рождения до смерти встает перед ним. И все это сделал автор, руководствуясь одним критерием — исторической правдой. И как иногда ни кажутся суровы и даже дико изображаемые автором картины быта и нравов той отдаленной эпохи, они всегда сохраняют на себе живые следы реальной жизни. И достигается это в первую очередь весьма оригинальным научно-литературным приемом — попыткой автора «заставить» людей той эпохи самих рассказать о себе. «Я ставил перед собой задачу, — пишет об этом Б. А. Романов, — написать не столько „специальное исследование“, сколько научно-популярную книгу, которая помогла бы читателю почувствовать и понять далекую, хотя и родную ему эпоху через знакомство с ее людьми, — а для этого взял на себя, как толмач, перевести старинные слова, которыми они сами про себя когда-то рассказывали, на язык моего читателя и сделать это в той последовательности и в таких сочетаниях, какие подсказывались мне требованиями исторической правды» (стр. 15—16).

Поэтому не удивительно, что при первом знакомстве с книгой Б. А. Романова у многих читателей может возникнуть впечатление, что это все-таки книга отнюдь не для широкого читателя, уж слишком она необычна и тяжела для этого жанра. И такой читатель по-своему прав. Перед нами, действительно, не обычная популярная книга, лишенная научного анализа и в легкой, сознательно упрощенной манере повествующая о событиях далекого прошлого — книга для чтения перед сном. Да, это не такая книга. И все же книга Б. А. Романова популярна, но совсем по иному и совсем в ином смысле.

Б. А. Романов поставил перед собой задачу не упростить историческую науку до уровня познаний неспециализированного в истории, но любознательного читателя, а, наоборот, подтянуть, приобщить этого читателя (особенно

молодого, начинающего) к исторической науке, сделать его сообщником историка в изучении своей родины, своего прошлого. Иначе говоря, Б. А. Романов поставил целью создать такую книгу, которая, хотя и была бы доступна для широких кругов читателей, однако не упрощала бы наши представления о прошлом, а как бы вводила ее читателя в жизнь прошлого через сложный и тернистый путь исторического познания, и вводила отнюдь не через парадный ход. Тем самым автор как бы раскрывает перед своим читателем всю кухню настоящего исторического исследования, показывая, как, почему, откуда познает историческая наука подлинную правду жизни тех отдаленных эпох. Раскрытие правды жизни, правды о наших предках — вот основная цель труда Б. А. Романова, который хотел не только рассказать, но и доказать, убедить читателя в достоверности того, о чем он пишет. Да, книга Б. А. Романова заставляет мыслить, сомневаться, искать — это не бездумная книга, и в этом ее притягательная сила для любого читателя, любящего свою родину и стремящегося понять ее прошлое, узнать, как жили и что думали его предки — простые люди древней Руси.

Такие работы — не частое явление в советской историографии. Так уж сложилось, что, читая классическую художественную литературу, мы не сетуем на то, что она будит мысль, чувства, заставляет анализировать, сопоставлять, сомневаться; наоборот, в этом мы находим не только наслаждение, но и ту притягательную силу, которая побуждает человека открывать все новые и новые горизонты познания. Почему же, когда мы читаем книгу по истории, рассчитанную на широкие читательские круги, мы обязательно хотим видеть в ней лишь облегченный рассказ о прошлом, в котором все так просто и ясно, как никогда не бывает в жизни? Нет, книга Б. А. Романова — не такая книга.

И именно то, что настоящий труд Б. А. Романова — «не такая книга», дало автору возможность применить в работе над «Очерками» ряд совершенно новых исследовательских приемов, которые значительно продвигают вперед изучение многих проблем отечественной истории феодального периода. Не все, изложенное Б. А. Романовым, уже признано в исторической науке, в книге много спорного, дискуссионного, но все это ново, смело, оригинально. И хотя первое издание «Очерков» вышло еще

в 1947 г., они не только не устарели, но, наоборот, в свете развернувшихся в последнее время научных дискуссий по так называемому киевскому периоду русской истории приобрели в ряде случаев особо актуальное значение. Особенно это касается такой центральной проблемы, как проблема рабства и крепостничества в древней Руси.

Мы уверены, что, прочитав книгу Б. А. Романова, любознательный читатель (а именно, мы еще раз повторяем, для такого читателя писал автор) не только узнает много нового, интересного и важного, но и убедится, что историческая наука — это отнюдь не собирание просто фактов и создание занимательных новелл о прошлом (и, по мнению современного «мизантропа», очень субъективных), а сложное и трудное дело познания человека и его борьбы за свое будущее. И что историческая наука — тоже очень точная наука и даже, быть может, не менее точная, чем науки естественные.

• • •

Настоящее издание книги Б. А. Романова подготовлено к печати на основе ее первого издания (Изд. ЛГУ, 1947), осуществленного еще при жизни автора. Авторский текст воспроизводится без изменений. Весь же научный аппарат заново выверен и уточнен по первоисточникам.

В подготовке книги к печати принимали участие Т. М. Новожилова и Э. П. Савельева, которым мы выражаем глубокую благодарность.

Н. Е. Носов.

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 советские историки, как покойный 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 г. С. В. Юшков, пересмотрев и переработав свои прежние исследования, подвел им итоги в «Очерках по истории феодализма в Киевской Руси», открывших полемику по ряду частных вопросов с Б. Д. Грековым.² Тем самым проблема древнейшего периода истории России, можно сказать, вышла на авансцену советской исторической науки и до сего дня отдель-

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., 1924; 3) Рецензии на И. А. Стратонова (К вопросу о составе и происхождении краткой редакции «Русской Правды») и С. Юшкова (К истории древне-русских юридических сборников XIII в.). Книга и революция, 1924, № 1; 4) А. А. Шахматов в изучении русских летописей. Изв. отд. русск. яз. и слов. Росс. Акад. наук, т. XXV, Пгр., 1922; 5) Рецензии на М. И. Ростовцева (Les origines de la Russie Kieviennne. Века, ист. сб., т. I, Пгр., 1924; 6) Задачи синтеза протоисторических судеб Восточной Европы. Яфетический сборник, т. V, Л., 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.

пыми своими сторонами привлекает к себе внимание историков (например, назову П. А. Максимойко, В. В. Мавродина, М. Д. Приселкова, Н. Л. Рубинштейна, Е. А. Рудзевскую, С. Н. Чернова в сфере «исторической», М. И. Артамонова, А. В. Арциховского, М. К. Каргера, А. Н. Лявданского, В. И. Равдоникаса, Б. А. Рыбакова, М. А. Тиханову, П. П. Третьякова — в сфере «археологической»). Так явилась потребность в подведении некоторых обобщающих итогов накопившегося запаса как «исторических», так и «археологических» наблюдений и выводов по вопросу (более широкому) об образовании древнерусского государства не только киевской, но и докиевской поры, и первый опыт в этом направлении сделан в последнее время В. В. Мавродиным.³ Таково ближайшее историографическое окружение, в котором выходят мои «Очерки».

Работы моих предшественников (и особенно В. Д. Грекова) избавили меня от необходимости в какой-либо мере ставить и пересматривать вопрос об общественной формации, в недрах которой складывались, действовали и развивались те «люди» и те «нравы», которые являются предметом моего изучения и показа на протяжении XI—XIII вв. (до монгольского нашествия). Я мог исходить из прочно установленного советской историографией положения, что древняя Русь XI—XIII вв. переживает процесс классового образования, свойственный и характерный для феодальной общественной формации. В пределах этого положения мне представилось возможным и своевременным поставить задачу, которая не имела 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 вв., с тем чтобы дать живое и конкретное представление о процессе классового образования в древнерусском феодальном обществе, сделав предметом наблюдения многообразные отражения этого процесса в будничной жизни этих людей (будь то поименно известные «исторические» личности или конкретно реконструируемые исторические типы, той или иной сто-

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

роной 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, какой удастся подметить в памятнике, если пристально в него всмотреться), — такой основной вопрос, который я постоянно имею в виду в своем изложении, решая указанную задачу моего исследования.

Предлагаемая попытка ответить на этот вопрос и решить эту задачу связана с трудностями, которые обусловлены и ограниченным количеством и свойствами общеизвестных наличных 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 предписываемой 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 действительно бывших 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 в условиях их времени.

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

Наконец, наши памятники меньше (и в ином смысле) говорят о жизни народных масс, чем о жизни господствующего класса. И немудрено. Они почти все связаны своим происхождением с христианской церковью, которая была плотью от плоти этого класса и стремилась развить и закрепить его господство на более широкой основе и более гибкими и далеко идущими методами, чем то было в языческую (бесписьменную) пору. Отсюда возникает и еще одна трудность, связанная не только и не столько с количественной неравномерностью в распределении внимания церковных авторов между верхами и низами общества, сколько с необходимостью неослабного учета особенностей «содержания сознания» этих 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, а приспособлена была бы специально к решению поставленной задачи. 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 мозаической реконструкции древнерусской жизни с помощью комбинированного применения следующих 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 наивпо-реалистическом роде и применить к ним метод литературного анализа, рассматривая их не как счастливо сохранившееся водобие «газетной» (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, т. е. как безымянное действующее (в данном случае — пишущее) лицо. И только беря летописный текст

как призму, через которую преломляется прежде всего этот литературный факт, я позволяю себе осторожно пользоваться силуэтными отображениями в этом тексте так называемых исторических фактов, понавивих в летописное изложение.

Второй прием, в известной мере аналогичный первому, я применяю к юридическим памятникам (преимущественно к «Русской Правде»), — прием тоже литературной трактовки литых юридических формул, задаваясь 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 вв.», я думаю, что они (*mutatis mutandis*) применимы не только к праву, но и ко всему многообразию реальной жизни, которую законодательницались уложить в прокрустово ложе своей законодательной 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 «правов») по отстоявшимся социальным категориям: народные массы, вовлеченные в сеньорию (челядь), они же, оставшиеся в составе общины (смерды), и феодалы двух видов — светские и церковные. Это сразу же грозило придать всему построению статический характер. Но мне представилось недостаточным ввести в композицию каждой из соответствующих этим основным категориям глав мотив динамики только во времени, с отметкой всякий раз тенденции развития в пределах этой категории. Необходимо было ввести мотив перекликаяния этих тенденций в симбиозе этих категорий и мотив интракатегорных противоречий, заштриховать межкатегорные пустоты и уловить следы людских резервов процесса классообразования. Как искомое порою мной вставала здесь облеченная в плоть и кровь фигура субъекта этого процесса, возможно шире 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 этих людей как в географическом, так и

в социальном пространстве — пока то их прочно прильнет к тому или иному берегу, общественному стандарту. Раз так — неужели же в литературе эпохи не отразилась эта жизненная ситуация, и притом не косвенно и частично, а непосредственно и цельно, как проблема или сюжет?

В поисках этого рода фигуры бесполезно было обращаться к привычным в изучении взятой мной эпохи источникам в расчете найти ее там готовой. Передо мной вставала новая задача — реконструировать этого, недостававшего среди вовлеченных в мое исследование «людей», человека чисто литературоведческим (хотя, кажется, не очень-то популярным среди наших литературоведов древности) приемом воссоздания, путем анализа данного литературного произведения, облика того читателя, на которого оно рассчитано и для которого оно имело бы животрепещущий интерес. Этот прием, если бы он удался, позволил бы мне ввести найденный культурно-исторический тип в мое построение и изложение как живое действующее лицо и как своего рода реактив при пользовании иными историческими памятниками с их стандартными формулировками. Я и попробовал применить этот прием к произведению, которое еще в давние времена задело мое воображение и оставалось в своей целостности вовсе не привлеченным к историческому изучению, — к «Слову Даниила Заточника», довольно позднему, но зато итоговому и разностороннему, острому и вдумчивому «человеческому документу» из литературного наследия эпохи (XII—XIII вв.). Не только анализ содержания «Слова», но и родство его с отдельными элементами иных 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 вв. И я пользуюсь реконструируемой мной силуэтной фигурой читателя «Слова» («заточника», «заточников») на протяжении всего моего изложения как не предусмотренной никакими юридическими стандартами разновидностью жертвы или субъекта процесса классовобразования, — разновидностью, которую конкретная историческая случайность может поставить в то или иное общественное положение в зависимости

от конъюнктурных обстоятельств. Само же содержание «Слова Даниила Заточника» служит мне и еще одной призмой, через которую преломилось немало кусков и закоулков русской жизни XII—XIII вв.

Таковы приемы, которыми я пользовался в своих исследованиях при решении поставленной в этих «Очерках» задачи. Сочетание этих приемов отразилось как на композиции книги, так и на ее содержании.

В первой главе («Мизантроп» XII—XIII вв.) дан анализ «Слова» и «Послания» Даниила Заточника и реконструируется упомянутый выше 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, подстергавших 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), — причем я не упускаю из виду здесь в подлежащих случаях и «заточника», ранее показанного в виде кандидата в любые общественные положения и в виде критика ряда черт русской жизни, возникающих в этих четырех главах из иных источников. Имея в виду советского читателя, практически не соприкасавшегося с церковью, в главе пятой (об «отцах духовных») я даю детальную и конкретную характеристику работы церкви по строительству феодального общества и внедрению ее 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, и на этом единичном, но примелькавшемся теперь уже примере еще раз показать один из типических случаев в процессе классовообразования, 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».

• . . .

Очерки эти были задуманы первоначально как одна из глав II тома коллективной «Истории культуры Древней Руси», составлявшейся в 1939—1940 гг. Институтом истории материальной культуры Академии наук СССР имени Н. Я. Марра.⁴ В процессе работы, однако, они далеко переросли размер, допустимый для этого издания, и, таким образом, выпали из его схемы.

Считаю своим долгом принести здесь глубокую благодарность названному Институту (в лице М. И. Артамонова, тогда его директора, и старших научных сотрудников его М. А. Тихановой и Н. Н. Ворошина) за постоянную поддержку, оказавшую мне в этой работе в 1940 г., когда я ее писал, и готовность издать ее тогда отдельной книгой (чему очень скоро помешала война).

Не могу не вспомнить здесь и безвременно погибшего во время блокады Ленинграда моего младшего товарища и друга, доцента Ленинградского университета Н. Ф. Лаврова, оказывавшего мне, если можно так выразиться, невидимую помощь горячим сочувствием моему замыслу и вниманием, которым он окружил меня в тяжелые для меня месяцы, совпавшие с работой над текстом очерков.

⁴ История культуры Древней Руси. Под общей ред. акад. Б. Д. Грекова и проф. М. И. Артамонова, т. 2. М.—Л., 1951 (прил. ред.).

Наконец, эта книга никогда не была бы написана, если бы не Б. Д. Греков, который, памятуя мои первые научные опыты в области русской древности (еще в студенческие годы), привлек меня к работе над академическим изданием «Правды Русской», в частности к составлению историографических к ней комментариев⁵ и к комментированию этого памятника в выпущенном Академией наук СССР учебном его издании,⁶ и тем самым поставил меня перед искушением вернуться к давно покинутой мной тематике, однако же в ином плане и с применением иных приемов исследования, чем то было бы для меня возможно сделать 30–35 лет тому назад.

Интересом как к этим приемам, так и к этой тематике я целиком обязан моему учителю, профессору нашего Университета, дорогому Александру Евгеньевичу Преснякову — историку необычайно широкого и глубокого образования и разносторонних интересов — на редкость осторожному, вдумчивому и чуткому критику древнерусских текстов. Его бережным руководством и подлинно отеческим отношением мне посчастливилось пользоваться с самой студенческой скамьи до последних дней его жизни (умер в 1929 г.). Его памяти и должны быть, по всей справедливости, посвящены эти мои очерки. Я писал их с постоянной оглядкой на его острый критический глаз и на его пытливую внимательность ко всему, что им самим не было замечено и что давало бы ему повод еще и еще раз пересмотреть, казалось бы, «решенный» для него вопрос.

Таково происхождение моих «Историко-бытовых очерков». Перерабатывая их текст (в 1944—1946 гг.) для настоящего издания, я стремился научное построение, сложившееся в результате моих частных исследований, облечь в возможно более популярную форму — рассказа о тех «злобах дня», какими заполнялись будни и думы русских людей, не испытавших еще хмары монгольского ига, современников так называемого киевского периода нашей истории. Я ставил перед собой задачу написать не столько «специальное исследование», сколько научно-популярную книгу, которая помогла бы читателю почув-

⁵ Правда Русская, т. II. Комментарии. Составители В. В. Александров, В. Г. Гейман, Г. Е. Кочин, Н. Ф. Мавров и Б. А. Романов. Под ред. акад. В. Д. Грекова. М.—Л., 1947 (прим. ред.).

⁶ Правда Русская. Учебное пособие. М.—Л., 1940 (прим. ред.).

ствовать и понять далекую, хоть и родную ему эпоху через знакомство с ее людьми, — а для этого взял на себя, как толмач, перевести старинные слова,⁷ 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 сооставлений 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 подстрочные примечания. Они предназначены для специалиста-историка по преимуществу.⁸

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 стоит в наше время как очередная и разрешимая — в конце концов. Почва для того до известной степени подготовлена нашей отечественной историографией, и меня воодушевляла возможность примкнуть к этой родной традиции.

Но, конечно, «у всякого времени — свои песни».

⁷ Переводы и пояснения даны Г. А. Романовым в квадратных скобках, если они помещены внутри цитируемого текста, а вне цитаты — в круглых скобках (*прим. ред.*).

⁸ В примечаниях ссылки даются в сокращениях (см. список сокращений).

«МИЗАНТРОП» XII—XIII ВЕКОВ

Один из представителей господствующего класса запечатлелся в русской литературе XII—XIII вв. под именем Даниила Заточника¹ как потерпевший жизненное крушение: он подпал под княжескую опалу, боится «похуления» княжеского, но, памятуя о былом к себе «добросердши» князя, прибегает к «обычной» его «любви».² «Слово» Даниила, дошедшее до нас в двух редакциях (XII и XIII вв.), разрабатывает эту житейскую ситуацию в форме собственной речи человека, пострадавшего и ищущего выхода из своего «художества», т. е. 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 приобрело двойной интерес и двойное значение. Читатель его, не связанный последовательно развивающимся рассказом, живо и по-своему мог себе представить героя «Слова» с его собственными слез, верил в его реальность и пере-

¹ «Слово» («Послание») Даниила Заточника. Цитируется по академическому изданию: Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Подготовил к печати И. П. Зарубин. Памятники древнерусской литературы, вып. 3. Л., 1932; «Слово» XII в. по списку А (Академическому), «Послание» XIII в. по спискам Ч (Чудовскому), Сл. (Соловецкому), У (Ундольскому), П (Погодинскому); римская цифра при этих шифрах в последующих ссылках обозначает строфу.

² А, III и VI.

живал личную его драму как свою. А это помогало ему самому осмотреться и задуматься над разнообразными житейскими положениями, которые носились перед воображением воображаемого Даниила и слогались 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 пожеланиям редактора, за которым можно видеть и того «среднего» читателя, к вкусам которого приспособливался текст. Недаром в одном из списков редакции XII в. «Слово Даниила Заточника, еже писана своему князю Ярославу Владимировичу» обратилось в «Слово о мирских притчах и бытєйских вещех, подобно естъ сему житєю наше и како ся в нем льстим», оторвавшись от первоначальной, может быть и подлинно личной, автобиографической своей основы. Это было бы ответом на читательские запросы, если бы первоначальный текст вобрал в себя с течением времени кое-какие новые черты общественной эволюции XII—XIII вв., расширяя и читательский кругозор и читательский круг.

Бывший слуга князя, или дружилник, притом уже не «отрок», а «муж», у которого «отрочество» было за спиной, а «уность», т. е. молодость, еще не прошла, — Даниил оказался «аки древо при пути: мнози бо посекают его и на огнь мечут; тако и аз всеми обидим есмь, зане огражен есмь страхом грозы твоеа» (княже).³ Слово «трава блещена, растяще на застєпши, на ню же ни солнце сияет, ни дождь идет».⁴ 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, пастороженность и недоверие к жизни.

Почему отвернулись от потерпевшего «друзья» и «близкии»? Потому, что он не «поставил перед ними

³ А. XV.

⁴ А. VIII.

трапезы многообразных брашен». Более того — «мнози бо дружатся со мною, погнетающе [опуская] руку со мною в солило, а при панасти аки врази обретаются и паки [даже] помогающе подразити позы мои; очима бо плачются со мною, а сердцем смеют ми ся». Отсюда вывод: «тем же [поэтому] не ими другу веры, не надейся на брата».⁵ Это рассчитано явственно на читателя-мизантропа. Но и южпорусский летописец, большой мастер реалистического описания не только феодальных 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 гиперболо, когда князь Ростислав в свое время говорил ему, Даниилу: «Ленше [лучше] ми смерть, ніжели Курское княжение» (ему предложенное).⁷ Даниил и сам теперь может сказать про себя, как и про всякого «мужа»: «Ленше смерть, ніжели 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» (лодстраиваемыми) вирами и продажами, «резонмством» (ростовщичеством), порабощением и закабалением всяческих «сирот». Призывая в руководство себе мудрость Соломонову («ни богатства ми, ни убожества, господи, не дай же ми: аще ли буду богат — гордость восприиму, аще ли буду убог — помыслию на татьбу и на разбой, а жены на блядню»),⁸ Даниил просит князя своего избавить его от нищеты («пусти тучю на землю художества моего»), потому что познал связанное с ней унижение — «богат муж везде знаем есть и на чужей стране друзи держит [имеет друзей]; а убог во своей

⁵ А, X.

⁶ Ипат. лет., под 1170 г., стр. 99.

⁷ Ср. Ипат. лет. (под 1140 г., стр. 16), где аналогичные слова приписаны князю Андрею.

⁸ А, XI.

ненавидим ходит; богат возглаголет — вси молчат и вознесут слова его до облак, а убогий возглаголет — вси на нь кликнут» (закричат). По одежке протягивай пожки — «их же ризы светлы, тех речь честна».⁹

Не идти же ему от его нищеты воровать: с одной стороны, «аще бых украсти умел, то только бых к тебе не скорбил [тебе не жаловался]», а с другой — «девица бо погубляет красу свою бляднею, а мужь свое мужество татьбою».¹⁰ Это — достойный быть отмеченным двоичийся 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 «все пойман, не вор», — наводит и ответ попу Кирику новгородского епископа Нифонта (XII в.): «Аже будет, рече, татьба велька, а не уложат ее отаи [не уладит дела без огласки], по силну прю составят перед князем и перед людьми [доведут дело до публичного разбирательства в княжьем суде], то не достоин того ставити дьяконом; а ожели окрадется [проворуется], а то уложат отаи, то достоин».¹¹ 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 Коростелем) жертвой собственных хитроумных приемов примучивания славянских племен «многими» даними 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 («ты, княже, чужезя земли ищещи и блудещи, а своя ся охабив»), образец увлекательной личной храбрости и чемпион походного искусства, но-

⁹ А, XII—XIV.

¹⁰ А, XXXII.

¹¹ Вопросание Кириково, стр. 46, ст. 83.

платившийся собственным черепом («либом», из которого была сделана чаша убившими его печенегами) за тот тронет, в котором умел держать саму Византийскую империю.¹² В церковной интерпретации непослушный сын (Ольги) и беззаботный отец, Святослав перешел в историческую традицию как прототип запорожца XVI—XVII вв., неотделимым от кося и меча, верным членом дружинного товарищества: «Князю Святославу возрастию и возмужавшю, пача вси совокупити мнози и храбры, и легко ходя, аки пардус, войны многа творяше. Ходя, воз по себе не возяше, ни котла, ни мяс варя, по потонку изрезав кошицу ли, зверицу ли или говядицу [что попадетя], на углях испек, ядрише, пи шатра нмяше, но подклад постлав и седло в головах; такоже и прочии вси его вси бяху. Посылаше к странам, глаголя: хочю на выйти».¹³

У Заточника князь — фигура иного масштаба, иных бытовых ассоциаций, потому что и иной исторической ступени. «Егда веселишися многими брашны, а мене помяни, сух хлеб ядуца; или пиени сладкое питие, а мене помяни, теплу воду пиюща от места безаветреца; егда лежиши на мягких постелях под собольими одеялы, а мене помяни, под единым платом лежаща и зимою умирающа...».¹⁴ Мыслится он в масштабах одного города, отнюдь не всей «Русской земли»: «Дуб кренок множеством коренна; тако и град наш твоею державою».¹⁵ Правда, и он «многими людьми 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 Давыдова «Слова».

Конечно, и теперь «добру» князю принадлежит роль военного вождя, ибо «многожды беспарядием полци погибают... велик зверь, а главы не имеет; тако и мнози полки без добра князя».¹⁶ Это — то же, что у южного летописца, объяснившего одну военную неудачу тем, что «по бяшесть ту князя, а боярина не вси слушают».¹⁷

¹² Лавр. лет., под 972 г., стр. 31.

¹³ Лавр. лет., под 964 г.

¹⁴ А, XX.

¹⁵ А, XXIV, XXII.

¹⁶ А, XXIII.

¹⁷ Ипат. лет., под 1151 г., стр. 59.

По истинной пружинной княжеской политике и поведению 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: «...з добрым бо думцею князь висока стола добудет, с лихим думцею, меншего лишеш будет».¹⁸ Конечно, богатство такого князя представляется Заточнику неисчерпаемым («ни чапшею бо моря расчерпати, ни нашим иманием твоего дому истощити»), когда он призывает князя не «сгибать» руки «на подание убогим», «не воздержать злата ни сребра», но «раздавать людям».¹⁹

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»)²⁰ Когда Заточник говорит о «нашем имании» и об «убогих», это рассчитано на читателя, весьма далекого от тех «нищих», которых церковь с самого начала заметила в число своих «церковных людей» и за которых в XII в. шла еще борьба между церковью и мирянами, а там и тут их неудержимо влекло в певольное состояние.²¹ Своим «убогим» «Слово» Заточника не угрожает еще этой перспективой. Речь шла здесь даже не только о таких «убогих», как он, опальный, а о весьма распространенной тяге свободной молодежи к «службе» в княжеском дворе: «мнози бо оставляют отца и мать, к нему прибегают» — и здесь, если только князь «щедр», он становится «отцом» «слугам многим», как и «доброму господину служба», есть шанс «дослужиться свободы».²² Это низшего ранга мелкие княжеские слуги, которые, чтобы стать на ноги, могли рассчитывать только на щедрость своего князя.

¹⁸ А, XXXIII.

¹⁹ А, XXI.

²⁰ А, XVIII.

²¹ Е. А. Романов, 1, стр. 87—88; Правило митр. Кирилла, стр. 104—105; Поучение исповедающимся, стр. 124.

²² А, XXV.

Однако же источник повседневного существования этого княжеского двора, его хозяйственная база — уже не столько военная добыча, не кормление в полюдье, а «княжеское село» с тивуном и рядовичами. И для тех из «убогих», кто устремляется также осесть на землю и обрести хозяйственную самостоятельность в «державном» сел, Заточник предназначает свое знаменитое предостережение: «Не имей себе двора близ княжеского двора и не держи села близ княжеского села: тивун бо его аки огонь трепетищу накладае, и рядовичи его аки искры: аще от огня устережешися, но от искор не можеши устерегтися и соудити порт». ²³ Сфера щедрот и милостей княжеских — это его столыный дворец с теремами, гридницами, сенями и казной, складом золота и серебра и всякого узорочья, всего того, что добывается службой княжеских «мужей», преимущественно как военная добыча, откуда (в сознании Заточника) и неписанное, так сказать моральное, право на получение движимого из княжеской казны: «Мужики злата добудут, а златом мужей не добыти». Эти слова к тому же — не выдумка заинтересованных современников Заточника; они имеют почтенную давность, так как сказаны были в незапамятные времена еще царю Езекии послами вавилонскими. ²⁴ В этой сфере князь может быть «щедр» — и тогда это «река, текуща без берегов сквозь дубравы, папаяюще не токмо человеки, но и звери»; но он может оказаться и «скуп» — и тогда это «река в брезех, а брези каменны: ползи пити, ни коя напоити». ²⁵

Как видим, совсем не то — сфера княжеского землевладения и земледельческого хозяйства. По самой своей природе, независимо уже от личных свойств князя, «щедр» он или «скуп», оно агрессивно и грозит искалечить или забить вокруг себя все, что с ним не связано и претендует на самостоятельное существование. Очевидно, распространение этих княжеских оснанных гнезд и сила роста их, отмеченные в приведенном предостережении, — это злоба дня в жизни феодального общества XII в. Заточник в краткой образной форме передал здесь не экономическую, а именно бытовую и несомненно хорошо известную читателю сторону процесса «окняжения земли». Скромная

²³ А, XXVI.

²⁴ А, XXII.

²⁵ А, XXV.

фигура княжого «рядовича», отмеченного «Русской Правдой» XI в. в штрафной шкале княжого домена на последнем месте и оцененного в 5 гривен, подобно холопу и смерду, выдвигалась у Заточника в повседневных мелочах жизни свободного «мука» на первый план как злейший разносчик бесправия и насилия, питаемого феодальными привилегиями. Армии порядившихся с воли на княжую землю работных людей под командой княжого тгуна — сельского приказчика, как тучи, заволакивали горизонты мелкого «свободного» землевладения и землепользования.²⁶

• • •

«Правда Ярославичей» (т. е. ст. 19—43 «Краткой Правды»; — *ред.*), взявшая под защиту жизнь рядовича, отметила его только на княжой земле. Но позднейшая приписка в так называемой «Пространной Правде» XII в. к ст. 13 о княжом рядовиче («также и за боярск») 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.²⁷ 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, и только: «А боярин щедр, аки кладязь сладок при пути нанает мимоходящих; а боярин скуп, аки кладязь слан» (соленый).²⁸ Она не принимает еще в расчет боярского феодального двора как возможного прибежища для своего героя. Не то позднейшая так называемая редакция XIII в. — «Послание» Заточника, обращенное к князю Ярославу Всеволодовичу (умер в 1246 г.).

Нечто подобное тому, что произошло с текстом «Правды Русской», повторилось и с сравнением «Слова»

²⁶ В. А. Романов, 1, стр. 49—50.

²⁷ В. А. Романов, 1, стр. 77—78, 58—59 и 55; ср.: А. Е. Пресняков, 1, стр. 272; 2, стр. 223.

²⁸ А, XXV.

XII в.: «Паволока [ткань] бо испестрена многими шолкы и краспо лице [красивый вид] являеть; тако и ты, княже, многими людьми честен и славен по всем странам». ²⁹ В «Послании» XIII в. имеем здесь механическую (как и в «Правде») вставку: «... тако и ты, княже нали, умными бояры [уже не просто «людьми»] предо многими людьми честен еси и по многим странам славен явися». ³⁰ Или, например, не совсем ясное место в ст. 65 «Пространной Правды» XII в. 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 в. (ст. 17) про такого холопа сказано, что «где его палезуть [найдет] удареный той муж, да бьютъ его»; в ст. 65 «Пространной Правды», что «Ярослав был [было] уставил убити ѿ [его], но сынове его по отци уставивша на куны [ввели денежное возмещение], любо бити ѿ [его] розвязавше, любо ли взяти гривна кун за сором».

Долгое время гадали исследователи, не соглашавшиеся читать в ст. 17 «убьютъ» вместо «бьютъ», как предлагали иные, какая разница между этими двумя операциями («бьютъ» 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 кнутъем бьешь, розвязав на сапех, не отъимеша безумия его». ³¹ Что В. И. Сергеевич правильно указал благодаря этому сопоставлению разницу между простым самоуправным избиванием («бьютъ») холопа в ст. 17 «Краткой Правды» и квалифицированным наказанием в ст. 65 «Пространной Правды»

²⁹ Л, XXII. Разрядка здесь и всюду в дальнейшем моя. — Б. Р.

³⁰ Ч, XXX.

³¹ Ч, LIV; В. И. Сергеевич, стр. 119.

(«бити», привязавши к саням вращажку), подтвердила находка, сделанная в литовско-русских текстах и опубликованная Н. А. Максимейко уже в наше время: «... а то шаки на руках и на ногах, коли ес [подсудимую] кат [палач] на драбине ро зве завши тягнул».³²

Подобные мелкие аналогии сами по себе были бы ничтожны, если бы не то, что боярский двор в «Послании» XIII в. в отличие от «Слова» Заточника XII в. 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 есмь в велицей мнозе нужи и печали и под работным ермом [ярмом] пострадах, все то искусих, яко зло есть», «могажды бо обретаются работные хлебы аки пельи [польи] во устех, и питие мое с плачем растворях».³³ Работное ярмо — это холопское состояние в самом широком и юридически расплывчатом смысле. Это вообще не «обельное холопство», не принадлежность к корпусу наследственных и потомственных рабов, в XII в. известно уже не удовлетворявшему потребности феодального хозяйства и быта.

Паставать здесь на том, что сам автор этой редакции «Послания» — холоп, ссылаясь на мольбу его к князю: «Не отриши 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».³⁴ 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, бежавшей в его детстве и бросившей его на произвол судьбы, искусственно, таким образом, осиротев, 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 пашарку 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

³² Н. А. Максимейко, стр. 11.

³³ Ч, XXXV и XXXIX.

³⁴ Ч, LVI и XXVIII.

«мужем»): перебежка, перекушка и переманивание холопа — одна из главных опасностей, подтачивавших самые устои феодального общества.³⁵ Что здесь существенно, так это то, что «Послание» сравнительно со «Словом» расширяет свой читательский круг, усложняя положение своего героя (а не автора), подводя под него трясицу подневельного труда, но и не лишая его «мужества».³⁶

Теоретически и в боярском дворе, «добру господину служба», можно дослужиться «свободы», а «злу господину служба», можно дослужиться и до «большие работы».³⁷ Однако «Послание» XIII в. не останавливается на разработке этих теоретически мыслимых возможностей, а имеет в виду, что «смысленый» его герой сумеет сделать успешную карьеру в замкнутом круге холопей службы в боярском дворе без выхода на волю. Но его тогда и засосет этот быт, из которого для него 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 твоём [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 пода пити в дому твоём, нежели мед югги в боярстем дворе, лучше бы ми воробей испечен приимати от руки твоея, нежели барапые плечо от государей [т. е. господ] злых».³⁸

Ничто не может в глазах бывшего свободного «мужа» компенсировать утраты личной свободы: «Не лепо ... бо были котлу во унию златы кольца, но дну его не избыти черноти и джжения; тако же и холопу: аще бо паче меры горделив был и буяв, но укору ему своего не избыти — холопыя имеша».³⁹ В позднейшей переделке этой редакции «Послания» добавлена антитеза: «... что

³⁵ Мысль о холопстве Даниила в наше время поддерживает Н. К. Гудзий (стр. 482), полагал одновременно, что «Даниил — боярский холоп» и что, «называя себя рабом князя и сыном его рабыни ... Даниил ... обозначает свое действительное социальное положение» (т. е. княжеского холопа). Ниже мы вернемся к этому вопросу в иной связи.

³⁶ Например, Ч, LVIII, XLV, XXXI.

³⁷ Ч, XI.

³⁸ Ч, XXXVI и XXXVIII.

³⁹ Ч, XXXVII.

бых в твоём дворе затыкою торчал, нежелл бы у боярина домом владел [т. е. правил], с ключом ходити».⁴⁰ Это тот самый «боярский тиун дворской» «Прострапной Русской Правды» (ст. 66), на которого за отсутствием «свободных» свидетелей можно «возложить послушество» лишь «по пужки», т. е. в случае крайней нужды, — такова была сила «холопья имени»; хотя не приходится сомневаться, что во главе боярских родовичей он, «горделивый» и не знавший удержку 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 «Прострапной Правды» оценена в 40 гривен наряду со свободным «купцом», княжым «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 в.) 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 Свенельжи изоделися суть оружием и порты, а мы пази», подвинули, по преданию, Игоря на ограбление дремлян. 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, тяжелея, прирастало к земле, переставало быть гибкой опорой князя, с которым когда-то было связано лично.

К концу XII в. палицо уже четкое деление прежнего дружинного товарищества на «бояр думающих» и «мужей храборствующих»⁴¹ — 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 [т. е. без нас] еси, княже, замыслил, а не едем по тебе», а тот, «возрен на дещки» (служилую молодежь своего двора), сказал: «А се будут мои бояре».⁴² Калибр и природу «бояр думающих» и «мужей храборствующих» можно

⁴⁰ Сл., XLIII.

⁴¹ Ипат. лет., под 1185 г., стр. 131.

⁴² Ипат. лет., под 1169 г., стр. 97.

представить себе для самого начала XIII в. 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 вкладчиками «мужами», собравшими между собой в среднем по 2 гривны с человека (2 гривны — стоимость одной крестьянской лошади).⁴³ 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 возжелания, чем заурядного обладания.

Заточник XIII в. и выступает с заявкой князю не только личного права на «милость», но уже и группового на «честь»: «Княже мой, господине! Всякому дворянину имети честь и милость у князя».⁴⁴ Но то обстоятельство, что еще не сложилось у этого дворянина покойного биографического стандарта, выдвигается тут же как преимущество: «Никто же может, не оперив стрелы, прямо стрелити, ни лепостию чести добыти. Зла бегаячи, добра не постигнути ... горести дымные не терпев, тепла не видати. Злато бо искушается огнем, а человек напастми... человек, беды подъемля, смыслен и умен обретається. Аще кто не бывал во многих бедах ... несть в нем вежества» (т. е. знания жизни).⁴⁵ А отсюда и для самого Заточника открывалась далеко идущая историческая перспектива. Беда постигла «храбростующего мужа» (в этой редакции) в профессиональной сфере: ему изменила как раз храбрость. Но «аще есми на рати не велими храбр, но в словесех крепок; тем [поэтому] збирай храбрые и совокуляй смысленныя».⁴⁶ Этого мало. Это закон природы: «Умен муж не велими бывает на рати храбр, но крепок в замыслех». Отдельно и паде «собирати мудрые».⁴⁷ И это не выдумка поскользнувшегося дворянина, что «луче едни смыслен, паче десяти владеющих грады властелин без ума»; ибо это было подтверждено и библейским авторитетом: Соломон говорил дословно то же

⁴³ В. А. Романов, 3, стр. 205 и сл.

⁴⁴ Ч, LXIII.

⁴⁵ Ч, LXIII.

⁴⁶ Ч, XIX.

⁴⁷ Ч, XXIV.

(«глучше един смыслен, паче десяти владеющих властелин без ума, запе же мудрых мысль добра»), вторил ему и Даниил-пророк («храбра, княже, борзо добудешь, а умел... дорог. Мудрых полцы крепки, и грады тверды: храбрых же полцы силни, а безумни: па тех бывает победа»).⁴⁸

Нож острый оттачивался здесь против боярства задолго до того, как повиснуть над ним в рамках уже единого национального государства, и 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; то же [попробуй-ка] у боярина что добыти!» и 2) «Коль тучеп, яко враг, сапает па господина своего; тако боярин, богат и силен, смыслит [умышляет] па князя зло».⁴⁹ Воистину перевернуться в гробу должен был бы покойный Ян Вышатич (умер в 1106 г.), увидев пущенное им (через летописца) деление дружины на «смысленых» и «песмысленых» поставленным на голову.⁵⁰ В свое время Ян ворчал по поводу первых попыток князей (Всеволода Ярославича, конец XI в.) «любити смысл уных» (новых) дружинников и пренебрегать «первыми», т. е. 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 — паместникам князя.

Это далеко еще не Ивашка Пересветов, дворянский памфлетист времен опричнины XVI в. 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 в. 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 пелицемерен, не обинуяся лица сильных своих бояр, обидящих мених и роботящих сироты и насилье творящих».⁵¹

⁴⁸ Ч, XX.

⁴⁹ Сл., XLVI и XLII.

⁵⁰ М. Д. Приселков, стр. 19.

⁵¹ Лавр. лет., под 1212 г., стр. 185.

Агитация против службы в боярском дворе, особенно после катастрофического насильственного конца, постигшего Андрия Боголюбского (1175 г.), могла находить опору в самых недрах княжеского двора. Заточник не впадал здесь в анахронизм и, как и в иных случаях, не стоит одиноко.

• • •

Направляя острове 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 эническом роде.

Один вариант — уйти в монастырь и там найти себе пожизненное прибежище. «Или речеши, княже, пострижися в чернцы?». — «Лучши ми есть тако скончати живот свой, нежели, воспримши ангельский образ, солгати... Богу нелзе солгати, ни вышним играти».⁵² Пишет это мирянин, тот же самый «смысленный»: представить себе хоть на минуту, что он чернец, — это такая же несообразность, как мертвец верхом на свинье и черт верхом на бабе, как смоква, упавшая с дуба, или виноградина с лины; это просто чепуха, никто не поверит.⁵³ Да он и не выдержит монашеского обета, а стоит он целиком на церковной платформе и слишком уважает церковь, чтобы играть святыней. Ему просто не дано совершить подвига в стиле, например, Феодосия Печерского, проходившего свой «отроческий» стаж в окраишном 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.⁵⁴ 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 следую-

⁵² Ч, LXXII и LXXIII.

⁵³ Ч, LXXII.

⁵⁴ Патерик Печерский, стр. 41.

щих строках «Послания» XIII в.: «Мнози бо, отшедше мира сего во иноческа, и пакы возвращаются на мирское житие, аки нес на своя блевотины, и на мирское гонение» (скитание); а именно, они «обидят [обходят] села и дома славных мира сего, яко пси ласкосердии», т. е. обращаются в страстующих приживальщиков богатых домов. А в результате — безобразное, непристойное бытовое явление: «Иде же брацы и пирове, ту [там, тут как тут] черныцы и черницы и беззаконие: ангельский имея на себе образ, а блядной прав, святительский имея на себе сан, а обычаем похабен».⁵⁵

Нет нужды видеть здесь какую-либо цитату, как то часто бывает у Заточника. Но 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 в.). За чернецами и черницами «Послания» Заточника стояла весьма многочисленная и грозная бродячая Русь, отмечаемая памятниками XII—XIII вв. как широкое бытовое явление. За всем тем враждебно преподанное у Заточника житийское наблюдение: странствующий чернец стал необходимой принадлежностью быта господствующего класса — было существенным достижением христианской церкви, может быть не меньшим, чем констатированное митрополитом Иоанном в конце XI в. внедрение в быт того же класса церковного брака, «благословения и венчания».⁵⁶

Венчальный брак — это последний вариант избавления от бед для нашего героя: «...или ми речеши: женися у богата тестя, чти [чести] великиа ради; ту [там] пей и язь [пей и ешь]?».⁵⁷ Отвергая и этот вариант, «Послание» XIII в. исходит по существу из церковно-политической схемы: «Жепам глава мужи, а мужем князь, а князем бог»,⁵⁸ не связывая ее, однако, ни с каким церков-

⁵⁵ Ч, LXXIV.

⁵⁶ Правило митр. Иоанна, стр. 18, ст. 30. Ср. ниже, стр. 155, 166—167 и 171.

⁵⁷ А, XXXVII.

⁵⁸ Ч, XXIX.

ничьим авторитетом и упоминая о ней даже вне прямой связи с темой о брачном варианте. Наоборот, «Слово» XII в. еще не выдвигает этой церковно-политической схемы и предпочитает связать свою тему непосредственно со словами апостола Павла, якобы говорившего: «Крест есть глава церкви, а муж жене своей»,⁵⁹ и держаться этой церковно-социологической схемы, 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 не на ней, а на «злообразной жене» и на неравном браке по расчету: «Блуд во блудех, кто поимет злообразну жену прибытка деля или тестя деля богата: то лучше бы ми бур вол видети в дому своем, нежели жену злообразну».⁶⁰ Ясно, что именно неравная имущественная база этого брака должна будет опрокинуть и идеальную схему брака: «Ни птица в птицах суч, ни в зверех зверь еж, ни рыба в рыбах рак, ни скот в скотех коза, ни холоп в холопах, кто у холопа работает, ни муж в мужех, кто жены слушает, ни жена в женах, которая от мужа блядеть, ни работа в работех под женами повозничати».⁶¹ 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: «видех злато на жене злообразие и рекох ей: нужно есть [тяжко] злату сему»; «жепа бо злообразна подобна перечесу: сюда свербит, сюда болит»; обычно в таком браке она старше самого героя: «Паки видех стару жену злообразну, кривозороку, подобну черту, ртасту, челюстасту, злоязычну, приничюци [уоставившуюся] в зеркало, и рекох ей: не позоруй в зеркало, но зри в коросту [гроб]; жене бо злообразие не достоин в зеркало приницати, да не в большую печаль впадет, взвзревше на неспособность [безобразие] лица своего».⁶²

⁵⁹ А, ХLI.

⁶⁰ У, LXVII; Ч, LXVII в первом случае сохраняет еще «злу», но во втором тоже дает «злообразну», в чем можно видеть след отмеченной тенденции к сужению темы.

⁶¹ Ч, LXVI.

⁶² Ч, XLVIII, LXX, LXXI.

Конечно, такая «злообразная» жена неизбежно и «злая», но то обстоятельство, что «злая жена» «до смерти сушит» и что «со злою женою быти» хуже, чем «железо варити», находит себе объяснение именно в приведенном ярко намалеванном образе отвратного чудища, а не во внутренних свойствах «жены». ⁶³

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: «Не муж в мужех, иже ким своя жена владеет». ⁶⁴ Отпадают внешние черты и выступает психологический момент: «бурый вол», например, оказывается предпочтительнее в доме, чем «злая жена», потому что «вол бо не молвит, ни зла мыслит, а злая 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»). ⁶⁵ При этом «злая» не значит просто «злая». 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». ⁶⁶

Церковный, венчальный брак для такой жены не узда и не управа тем более, если и сам муж пасует перед ее чарами: «Аще который муж смотрит на красоту жены своея и на ее ласковая словеса и льстива, а дел ея не испытает [т. е. верит словам, не замечая поведения], то дай бог ему трысецю [лихорадкой] болести, да будет

⁶³ Ч, LXV и LXIX.

⁶⁴ А, XXXIV; в списке Ч, LXVI — «кто жены слушает».

⁶⁵ А, XXXVII.

⁶⁶ А, XXXVIII.

проклит». ⁶⁷ Здесь «тряса» прописывается читателю в придачу к «злой» жене за слабость характера; в «Послании» ту же «трясцу» автор сам готов призвать на себя в за м е н «злой» жены, лишь бы избежать участи приживальщика в доме богатого тестя при жепе, которая «до смерти сушит», тогда как «тряса», «потрясти, пустит». ⁶⁸ На оси одного и того же поэтического образа (тряса) в двух редакциях у Заточника сдвиг поворачивается в каждой по-своему, и в «Слове» на ней появляется полная противоположность «злообразной» своей пресмницы, «злая» красавица-притворщица со словами: «Господине мой и свете очию моею. Аз на тя не могу зрети [смотреть]: егда глаголеши ко мне, тогда взираю и обумираю [обмираю] и возрожат ми вся уды [члены] тела моего, и [вот-вот] попицю [упаду] на землю». ⁶⁹ А тот верит этой «лести»!

Если такая «злая» жена — знакомая читателю Заточника бытовая фигура, то «жепа» вообще — это еще непочатый в XII в. предмет церковной и мужней обработки. «Слово» Заточника и обращается к обоим участникам брака. Сначала к жене: «Послушайте, жены, слова Павла-апостола глаголюща: крест есть глава церкви, а муж жене своей; жены же у церкви стойте молящися богу и святей богородици; а чему ся хотите учить, да учитесь дома у своих мужей». ⁷⁰ 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. Но это факт: епископ Илья в «Поучении» (1166 г.) предписывает понам: «... о церковном стоящи сваритесь на люди [строгостью добивайтесь от людей], оть молчат [чтобы стояли молча], наначе же на жене [особенно же от женщины]; отицудь бо не ведаемся, по что ходяче [чего ходят]». ⁷¹ Должно быть, скоплением женщин в помещении церкви представлялось Илье своего рода школой злословия, женского взаимного обучения, направленного в свою очередь против злых мужей, о которых христианская, да к тому же (кетати ска-

⁶⁷ А, XXXIX.

⁶⁸ Ч, LXV.

⁶⁹ А, XL.

⁷⁰ А, XLI.

⁷¹ Поучение епископа Ильи, стр. 370, ст. 24.

зять) мужская, литература не могла сохранить ничего аналогичного тому, что написано 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, мужи [продолжаест «Слова»], по закону водите [обращайтесь] жены свои, пошеже не борзо [не так-то просто] обрести добры жены». ⁷² «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: «Ленше есть камсь долбити, нежели зла жена учти, железо уваришь, а злы жены не научилъ». Эта разновидность женщины подобна стихийному бедствию, несущему с собой не только «лютую печаль», но и «истоцение дому»: «Червь древо тлит, а зла жена дом мужа своего теряет». ⁷³ Нет такой силы в мире, которая была бы на нее управой: «...зла бо жена ни ученна слушает, ни церковника чтит, ни бога ся боит, ни людсь ся стыдит, но всех укоряет и всех осужаст». ⁷⁴ И нет на земле такой «злости», которая была бы «лютеи женской злости». Кто злее льва среди четвероногих и кто злее змея среди «ползущих по земли»? А «всего того злеи зла жена». ⁷⁵

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 и не женоненавистничество: речь здесь идет только о злой жене при признаках возможности существования и «доброй». Это все та же мизантропия. «Вставка» о женах (как принято называть всю эту тираду в литературе) по настроению совсем органически входит в состав «Слова». Она пашупывает в жизни своего читателя еще одну бедственную житейскую ситуацию, не жалея средств,

⁷² А, ХLI.

⁷³ А, ХLII.

⁷⁴ А, ХLIII.

⁷⁵ А, ХLIV.

чтобы конкретно заострить ее до предела в рассказе о человеке, который по смерти своей жены «нача дети продавати; и люди реща [сказали] ему: чему [почему] дети продашь? Он же рече: аще будут родилися в матерь, то, возрошши, мене продадут». ⁷⁶ В двух строках — подлинная трагедия.

Но не пропустил ли просто этот человек момент для развода? «Церковный устав» Ярослава предусматривал случай, когда жена у мужа крадет, а [он] обличить ю» или она «клеть покрадет» или даже у свекра крадет, но не разрешал развода по этим поводам, ограничиваясь штрафом с жены в 3 гривны в пользу митрополита и предоставляя мужу «казнить», т. е. наказать ее домашними средствами. Здесь «злая» жена становится уже на путь «истончения дома» мужа своего, только пока по мелочам. Но вот, «аще подумает жена на своего мужа зелием [сама] или иными людьми [замыслит отравить его через третьих лиц], и она имеет ведати, что мужа ея хотят убити или уморити, а мужу своему не скажет, а напоследок объявится», то «сею випою» (по этой причине) «Устав» разрешал развод («разлучити мужа с женою»). ⁷⁷ В примере у Заточника нечто большее, чем домашняя клетчатая татьяба, но еще и не преступное умышленное на жизнь мужа, и под развод эту безвременную скончавшую свои дни жену герою нашему было не подвести. Этот конкретный пример, вероятно, должен иллюстрировать еще одну общую «злым женам» черту: «Лутчесть утла лодия ездити, нежели зле жене тайны поведати: утла лодия порты помочит, а злая жена всю жизнь мужа своего погубит». ⁷⁸

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

Этот панический пункт «Слова» XII в. начисто исчез

⁷⁶ А, XLV.

⁷⁷ Церковный устав Ярославов, ст. 36—38, 56.

⁷⁸ А, XLII.

в «Послании» XIII в. В дальнейшем⁷⁹ будет показано, как это могло произойти и откуда в «Слове» мог явиться описанный озлобленный оборот чисто мужской мысли в тираде о «злых» женах. Мы увидим, что такая трактовка женской темы не сваливалась, как снег, на голову читателя XII—XIII вв. с чуждых ему высот церковного аскетизма: она могла найти у него почву, подготовленную и бытовыми условиями для живого ее восприятия. Что было в ней текстуально «завмствовано», что «оригинально» — не имеет никакого отношения к вопросу о том, была ли она жизненна для XII—XIII вв.

• • •

По собственному признанию Заточника, он «ни за море ходил, ни от философа научился, но бых аки пчела, падая по [припадая к] разным цветом, совокупляя медовный сот; тако и аз по многим кингам собирая сладость словесную и разум, совокупих, аки в мех воды морския».⁸⁰ Он как бы и не автор, а так себе, просто коллекционер-любитель. Но собирая он эту «словесную сладость», чтобы с ее помощью крепко задуматься над личной судьбой героя своего времени. Сам «смысленный», он в своем памфлете рассчитывал не тем, так другим захватить своего читателя и приобщать 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 такому читателю, который явился, слагался и множился в тех именно условиях и в той именно обстановке, в которых развивалась жизнь русского общества, как она описана в последующих очерках. Было бы неправильно в дальнейшем упустить вовсе из вида этот культурно-исторический тип за то, что он поддается только косвенной реконструкции, и за то, что он не целиком принимал в свое время окружающую его жизнь и иной раз впадал оттого в мизантропию.

⁷⁹ См. главу шестую, стр. 197.

⁸⁰ А, XLVI.

ФЕОДАЛЬНАЯ «ЧЕЛЯДЬ»

Бывает, что мимоходом брошенные в нашем 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 концей [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 в.) в 5 гривен упала бы в 250 раз, а средняя цена рабы в 6 гривен упала бы в 120 раз (гривна равна 20 погатам, т. е. 50 резинам).¹ Ногата — это цена поросятка или барана, а резана — это стоимость настоящего второго блюда, даже и не целого обеда.² Это — просто дешевка. А дешевка эта здесь 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

¹ Пространная Правда, ст. 16; Б. А. Романов, 1, стр. 90.

² Пространная Правда, ст. 45; Краткая Правда, ст. 42.

рабовладельческого мышления, замаскировавшись в поэтический образ. А образ этот явственно имел в виду не продавцов, па которых папал бы пашику, а покупателей, к которым обращено все «Слово»: «Здрави князи и дружина, поборая за христьяны на поганыя полки! Князем слава, а дружинне аминь!». Невец обращался не к работникам, а к землевладельцам, не к перекушникам, а к потребителям, которых памятники XII—начала XIII в. изображают нам в лихорадочных поисках рабочей силы.

Выше показано, как один из таких возможных покупателей волей неволей судьбы был сам низвергнут в «рабочее» состояние и лично глотнул полынной горечи в мире трудящихся, «искусил» «зло» подневольного труда. Язык и здесь у Даниила, как в «Слове о полку», отразил еще одну привычную категорию мышления древности. «Работа» (производительный труд) противопоставляется у него «свободе» (дослужиться «свободы» или «большие работы»). Да и самое слово «работа» в основе своей имеет «раба»: «работа» означает и «рабство», «рабочее ярмо» — это и рабское и трудовое иго, «работать» (трудиться) и «работить» (поработать) — одного корня. Работа это страдание: «страда», «страдать» — то же, что труд, работать (ср.: «...а жонка с дочерью, тем страды на 12 лет, по гривне на лето, 20 гривен и 4 гривны купам»).³ 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 здесь феодальное право, это ничего не меняло в бытовом плане, и личный труд в сознании «свободного» мужа неизменно котировался как признак подчинения и неволи.⁴ Соответственно и «свободный» муж как-то не мыслился без раба (и рабы), раб — это непрременная принадлежность быта «свободных».⁵ А те, кто рабов не имел, стремились ими обзавестись правдами или неправдами.

³ Правда Русская, стр. 32 (статья Карамзинского списка «О сиротем шыридце»).

⁴ Например, ростовцам летописец вкладывает в уста про владимирцев такие слова: «...те бо суть холопи наши каменосечци и древодели и орачи» (ПСРЛ, т. IX, стр. 253).

⁵ Во избежание недоразумений подчеркиваю: быта, а не обязательно сельскохозяйственного производства.

• • •

Эта пара, свободный и челядин, фигурирует как в дохристианских договорах Руси с греками (912 и 945 гг.), так и в «Древнейшей Русской Правде» (имеется в виду так называемая «Правда Ярослава», т. е. ст. 1—18 «Краткой Правды», — *ред.*), относимой летописцем к XI в. И там и тут имеем еще дохристианскую схему правовых норм и бытовых положений; только в договорах место действия — специфическое: иностранная (византийская) территория; «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 бегунцем («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.⁶ Русский (в частности, вероятно, киевский) рабский рынок X в., видимо, сильно страдал от утечки рабов по названным трем каналам за границу в пределы недосыгаемости. 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 г.), вместо громоздкой транспортировки рабов за тридевять земель (в Византию) предусматривала случай, когда челядин «скрывается 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 «вызывать» своего челядина и штрафует укрывателя тремя гривнами

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

«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 («спознает») его и хочет его тут же схватить («сложить»). Ст. 16 «Древнейшей Правды» исходит из мысли, что, раз челядин не перекривнут за границу, его новый господин, возможно, владеет им добросовестно, и потому предписывает посредством «свода», возведения 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 видеце» (свидетеле своей покупки), подразумевается на четвертом и т. д. покупателе.

В «Пространной Правде» XII—XIII вв. 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» (т. е. до обнаружения украденного): «а то есть не скот, не лже речи [отговориться] — не веде, у кого есмь купил, но во языку [по показаниям челядина] ити до конца»; «а где будет конечный тать», т. е. дойдя до украденного, «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 «продажи», уголовного штрафа князю).

Таким образом, перед нами здесь картина внутренней 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 легко взаимозаменяемыми предметами сделок перепродажи, а скорее предметами целевых покупок для личной эксплуатации. Подразумевается при

этом, что каждый купивший крадшего челядина обычно имеет рабов и кроме того. Что здесь перед нами раб, осевший, в конце концов, во дворе или хозяйство своего господина, видно из того, что «Древнейшая Правда» тут же (ст. 17) рисует нам сценку из жизни этого раба именно в господском дворе: «Или [если] холоп ударит свободна мужа, и бежит в хором, а господиничи не дати его [попробует его не выдать], то холопа пояти [арестовать], да [чтобы, пока не] платит господину за нь 12 гривен; а за тым, где его налезут [т. е. повстречает] удареный той муж, да бьют его» — бьют, раз начав, хотя бы до смерти («Пространная Правда» в ст. 65 прямо говорит, что Ярослав установил было «убити» его).⁷

Этот холоп, конечно, не мимолетная, проходящая фигура, какой был челядин у профессионального работоторговца. 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 недостижим и фактически безответствен, если господин

⁷ Ср. комментарий к этой статье: В. А. Романов, 4, стр. 43—44. Вместо «пойти» обоих списков «Краткой Правды» некоторые исследователи предпочитают вариант, приведенный В. П. Татищевым из несохранившейся «Ростовской летописи»: «не яти», т. е. с господина взимается в пользу потерпевшего 12 гривен, а дальнейшая расправа с холопом отлагается до воли случая, иначе остается якобы непомятым, почему «поятый» (арестованный) холоп не выдается сразу на расправу потерпевшему. Однако, помимо того, что «пойти» имеется в обоих старейших (и во взаимосмысл один от другого) списках, а В. П. Татищев не всегда точен при передаче текстов, — в пользу «пойти» можно привести следующие соображения: 1) если бы речь шла об окончательно удавшемся действии господина, то и в тексте ст. 17 «Краткой Правды» сказано было бы решительно, как в ст. 65 «Пространной Правды»: «не выдаст», а не «значит не дати», т. е. сделает попытку не дать; 2) «Древнейшая Правда», данная Ярославом «новгородцам» по случаю их участия в добычании ему Киевского стола и соответственно распространявшая 40-гривенную виру за убийство дружинника и купца на всех новгородских «словен» и «изгосев», должна была и в ст. 17 отразить не защиту интересов холоповладельца, а защиту мелких городских «свободных мужей» от самоуправства холоповладельцев, осуществлявшегося ими, конечно, через своих же холопов; «не яти» — было бы признанием неприкосновенности холоповладельческого двора; «пойти» — было бы отменой этой неприкосновенности ради защиты мелких жертв холоповладельческой расправы и обеспечения им уплаты за оскорбление; между тем именно на этот последний пункт падает логическое ударение в этой статье.

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 1 гривны «за сором», с очевидной целью охранить интерес холоповладельца. Но та же «Пространная Правда» в ст. 89, вводя охрану жизни холопа в виде наказания за его убийство «урока» в пользу господина и «продажи» князю в 12 гривен, все же призывает убийство холопа незаконным лишь в том случае, если холоп «без вины убиен», т. е. без уважительной причины, представляя, 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]; по 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 челядь «ис скот», означала не какое-либо изменение в общественной оценке холопа, а подчеркивала лишь то техническое удобство, что челядь обладает органом речи, что и облегчает процедуру свода. В остальном на бытовом языке холоп — тот же «скот». «Ополонилася челядью и скотом» — одно из самых распространенных языковых сращений, стандартная формула в летописных описаниях как внешних, так и внутренних войн XI—XIII вв. То же и у Мономаха в «Поучении»: «идохом ... к Меньску, изъехахом [т. е. прочесали вдоль и поперек] город и не оставихом у него ни челядина, ни скотинны».⁸

Парное, соседственное бытование этих слов повело к тому, что жепский род слова «скотина» переходит иной раз и на челядина: «сыну, его же [т. е. кого] купи целою [т. е. за деньги], имей себе челядиною, а кого же еси

⁸ Лавр. лет., под 1096 г., стр. 103.

не купил ценою, того челядиною не зови».⁹ 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: по «яже от челяди плод или от скота, то то все поимати лицом», т. е. весь приплод (как четвероногих, так и двуногих) в натуре принадлежит опекаемым, а «что ли будет ростерям [опекун], то то все ему платити детем тем», т. е. 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 убьет осюдарь челядина полнога, кесть ему душегубства [это не убийство]; но вина есть ему от бога»)¹⁰. Отсюда, казалось бы, вытекало, что раб — это *instrumentum vocale*, неодушевленный предмет, только обладающий даром речи; отсюда отрицание за ним каких бы то ни было прав 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 и, разумеется, волею 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 компромиссного выхода из создавшегося здесь противоречия.

Холоп слишком заполнил повседневный быт всего 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 приказка этой (66-й) статьи «Пространной

⁹ Н. Н. Зарубин, стр. 468.

¹⁰ Правосудие митрополичье, ст. 28.

Правды» — «а послушства на холопа не складаютъ, по оже не будетъ свободнаго, то по нужи сложити на боярьска тивуна, а на инех не складывати» (сама по себе свидетельствующая этимъ запрещениемъ о распространности запрещаемого), — на деле оказывалась плохимъ барьеромъ.

Вотъ, напримеръ, рядъ житейскихъ казусовъ. Двое свободныхъ разодрались до того, что у потерпевшаго оказалась выдранной борода, или былъ выбитъ зубъ, или весь ротъ въ крови. Или бобръ украденъ изъ силка, или стерты именныя знаки на бортномъ дереве въ лесу, или уничтожена межа «бортная» въ лесу и «ролейная» въ поле, перегорожена тыномъ межа «дворная», срублены дубъ, служившій пограничнымъ знакомъ, или бортное дерево, или выдраны изъ его дупла дикыя пчелы съ медомъ, украдена ладья, испорченъ въ лесу «перевесъ» (снасть охотничья), украдены дикыя птицы изъ него или домашныя птицы со двора, увезены запасенныя въ поле или въ лесу сено или дрова, зажжено гумно или со зла («накоцами») зарезана скотина — все тяжбы по такимъ деламъ ведутся при участии «свободныхъ» послухов.¹¹ Но это требованье, очевидно, часто не выполнимо, потому что законодателю тутъ же (ст. 85 «Пространной Правды») приходится допустить, что (единственными) свидетелями происшествія могли тутъ быть холопы, и условно принять ихъ показанія. Для этого истецъ при задерживаніи ответчика долженъ только произнести хитрую формулу: «Задерживаю тебя по показанію этого холопа, но задерживаю тебя я, а не холопъ». Если въ дальнейшемъ испытаніе железомъ подтвердитъ холопы показаніе, то процессъ считается выиграннымъ въ пользу истца; если нѣтъ — то истецъ платитъ ответчику специальный штрафъ «за мѹку», «за насъ [потому что] по холопы речи ял й» (задержалъ его по показанію холопа). Казусы эти — все, какъ видимъ, главнымъ образомъ изъ сельской жизни, и безъ свидетеля-холопа, оказывается, въ нихъ не обойтись. Законодателю приходилось выкручиваться, чтобы, уступая жизненному факту по существу, сохранить хоть какую-нибудь форму.

Холопъ слишкомъ вездесущая фигура, чтобы можно было обойтись безъ него и въ делахъ далеко не такихъ повседневныхъ и даже на высотахъ церковной иерархіи. Въ первый же

¹¹ Пространная Правда, ст. 75—85.

год княжения Изяслава Ярославича в Киеве и Новгороде «клевета бысть на епископа [новгородского] Луку от своего холопа Дудики; и изыде [епископ] из Новгорода, и иде Киеву, и осуди митрополит Ефрим, и пребысть тамо 3 лета».¹² И только когда клевета разъяснилась, Лука «сприи свой стол в Новгороде и свою область; Дудице же холопу оскомины урезаша ему носа и обе рuce, и бежа в Немцы».

Наши памятники не знают церковных «холопов». В перечне «людей церковных» в уставах Владимира и Всеволода XII в. они места себе не нашли. «Пространная Русская Правда» XII в. (ст. 46) знает только холопов «черпечьских» (не монастырских, а монашеских).¹³ И в данном случае с Дудикой вероятнее всего предположить, что он был холопом Луки еще до его епископства или стал черпеческим 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 вв. Киево-Печерский. Некий молодой человек, Пимен, болел от рождения «недугом», благодаря которому «чист бысть от всякия скверны, и от утробы матерня и не позна греха». Сам он хотел постричься «в иноческий образ», родители же его не теряли надежды, что он будет их «наследником» (т. е. будет способен продолжить род их), и сопротивлись. В доме создавалась невыносимая атмосфера, и, когда Пимен дошел до «отчаяния» и занемог, его принесли в монастырь — пусть там его исцелят или постригут. Но и там продолжалась борьба. Родители переселились в монастырь и хлопотали об исцелении; он же молился о продлении недуга и тем перобивал 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] сконци светлии» с свечами, евангелием, одеждой и куколом и увидимо для всех постригли его. Звуки пения разбудили

¹² Новг. I лет., под 1055 г., стр. 92.

¹³ «Аже будут холопи татне любо князю, любо боярьстии, любо черпечь, их же князь продажею не казнить, зане суть же свободни, то двоиче платити ко истьцю за обиду».

братию монастыря, но когда иноки всей толпой пришли в келью больного, они напели там всех сиящими: «... отца же и мать его, и рабы». Мы не знаем дальнейшей судьбы этих рабов, хотя, по-видимому, для дальнейших услуг при больном они не остались: за ними ходили, и ходили небрежно, другие.¹⁴

Странно было бы, конечно, ждать от поучительных повествований «Патерика» о чудесах прямого признания участия холопской силы 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.¹⁵

Не менее ценны три эпизода, на которых останавливается «Патерик» в другом совсем плане, а по существу речь тут идет как раз о наборе подобной рабочей силы для монастыря. Все три эпизода связаны с именем монаха Григория, который жил в монастыре, сохранив с воли ценную библиотеку («книги») и привычку к собственному огороду и саду, которые и развел в своем «малом ограде». Это-то и привлекло 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 5 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» (т. е. тиун киевский) — неизвестно, но, прознав, «нача мучити тати», т. е. начал следствие. Григорий же «вдасть книги властелину, тати же отпусти», т. е. откупил их; тати же «покаяшася» и «вдаша себе Печерьскому монастыреви» в работу.

Во второй раз другие тати ограбили «оградец» Григория, но, «угнетаемы бремешы» (тяжелым грузом), не могли сдвинуться с места в течение двух суток. Опять Григорий «умилился о них» (т. е. смилостивился) и ска-

¹⁴ Патерик Печерский, стр. 125—126.

¹⁵ Там же, стр. 243. Инок Федор поставил в «пещере» своей ручные жернова и еженощно молот на них пшеницу, вменяя то себе в подвиг; «и се во многа лета творяше, меля жито, и льгота многа бываше рабыням» (вариант: «рабом»).

зал: «Отселе будете работающе на святую братию, и от своего труда на потребу их приносите». Эти тати «скончалаа живот свой в Печерском монастыри, ограды прудержашче» (т. е. держа огород), но, по мнению рассказчика, «их же ... и ныне изчадия [т. е. 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, «осуди я [их] в работу Печерскому монастыреви, да [т. е. чтобы] к тому тружающесе, свой хлеб ядят и довольни будут [т. е. в состоянии будут] шпы нашитати от своего труда». И тоже пожизненно и наследственно: «... и тако ти скончашася, и с чады своими работающе в Печерском монастыре».¹⁶

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. Но и добровольность здесь следует понимать весьма условно. Нодаром и 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 сенбории на сельскохозяйственных работах — явление в это время обычное, такое же обычное, как холоп для личной службы во дворе. Как-то князь Изяслав Ярославич, завсегда тай и любимец Печерского монастыря, спросил за трапезой Феодосия: «Многажды же рабом моим устроившим различнаа брашна и многоцелна — и не суть тако сладка [вкусны], яко же сиа ... повеждь ми, откуда есть сладость в брашне вашем?». Феодосий ответил противопоставлением: в монастыре «вся служба их с благословением совершася. Твои же раби, и яко же рече, работають сварящася, и пигаюца и клещуца друг друга, мпогажды же и бисми суть от приставник, и тако вся служба их с грехом совершася».¹⁷ Христианская верхушка феодального общества второй половины XI в. пользовалась рабской силой, не тропутой

¹⁶ Патерик Печерский, стр. 198—199.

¹⁷ Там же, стр. 39—40.

еще христианством и державшейся только страхом телесного воздействия, на что и указал здесь Феодосий (это не могло быть пропагандой вольного труда при наличии монастырских рабынь).

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 свои храмы» (покои) под наблюдение отцовых «отроков», где жене Варлаама «повелено» было «прельстити» отрока-мужа и где отец «повеле . . . служить пред нямь рабъ же множеству». ¹⁸ Но вот Святоша (князь Святослав, постригшийся в Печерский монастырь в XI в.) отвечает на уговоры покинуть монастырь: «Не бо суть страсти [привязанности] нынешняго времени точны к будущей славе. . . Си вся Христа ради остави: и жену, и дети, дом, и власть, и братню, друзья, и рабы, и села и от того, чаю, жизни вечныя наследник быти». ¹⁹ Это те же рабы и села, о которых рассказывается в житии Феодосия, который в миру с тринадцати лет «начат на труды подвижннее быти, якоже исходити ему с рабы своими на село делати [работать] с всяким прилежанием». ²⁰ Эти Феодосиевы рабы (по конструкции этой фразы жития), может быть, живут на городском господском дворе и выходят на страду на окрестные пахотные участки (село — значит и участок земли). По передачи «сел с челядью» и «земель с челядью и со скотиной» засвидетельствованы для XII в. как летописью, так и документами. ²¹

Жизнь заполняла понятие холопства, как видим, весьма разнообразным содержанием; но и холопство давало ростки, можно сказать, по всем направлениям. Нечего и говорить об административной феодальной сеньории, находившейся в руках тиунов, сельских и ратайных старост, с коцюхами, новарами, тиунами огнищными, дворскими и конюшными; но и интимная семейная жизнь

¹⁸ Там же, стр. 25.

¹⁹ Там же, стр. 184.

²⁰ Там же, стр. 17.

²¹ Ипат. лет., под 1158 г., стр. 82; С. В. Юшков, 1, стр. 61.

феодала не была закрыта для холопа, например в лице кормильцев (воспитателей) и кормилиц (иначе «доильцы»), «лечьцев» и даже попов. На последний случай имеем категорическое запрещение в «Правилах» митрополита Кирилла 1274 г. «раба на священничество привести», если только господин его не «отпустить предо многими послухы с грамотою, и пустить, аможе хочеть [куда тот захочет], и по поставления да не присвоить к себе» (т. е. отпуск на волю не является фиктивным).²² «Правило» Кирилла по сравнению с предшествующими ему кодексами церковных правил и наставлений отличается вообще строгостью и категоричностью своих постановлений, и можно думать, что все, отвергаемое в приведенной цитате, имело место в быту в предшествующее время, т. е. 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 в. в княжеском быту, для XII в. он засвидетельствован как массовое бытовое явление в ст. 98 «Пространной Правды»: «Аже будут робыи дети у мужа, то задницы [т. е. наследства] им не имати, но свобода им с матерью» (после смерти отца).

На корню патриархального рабства, как видим, в XI—XII вв. вырос внутри феодального общества сложный колониальный мир, приспособленный обслуживать все разнообразности его потребностей. Показателем масштаба дифференциации, происходившей в самом этом холопьем мире, является и приведенная в «Послании» Заточника XIII в. «мирекая притча» (поговорка): «не холоп в холопах, кто у холопа работает». Такой холоп точно так же, как муж, который «жену слушает», был, очевидно, бытовым явлением к XIII в. («мирекая притча» тут, пожалуй, то же, что «притча во языцех»).

Памятники XII—XIII вв., однако, возиют о том, что этот корню потомственных рабов, извне пополняемый за счет покупки и плена, оказывался количественно совершенно недостаточным для удовлетворения растущего спроса феодального общества на рабочие руки. Эти ма-

²² Правило митр. Кирилла, стр. 90.

мятники, как всегда отставая от жизни, вскрывают картину новых методов закабаления и насилия, какими шло его пополнение, создавая и новые формы зависимости. Совершенно очевидно, однако, что необходимость констатировать и различить эти новые формы в праве возникла именно из того, что некоторое время в жизни новые трудовые отношения заинтересованной стороной трактовались как холопье состояние.

Можно сказать, что уже к началу XII в. ни слово «холоп», ни слово «челядин» без дополнительной квалификации не выражало ничего, кроме того, что это человек, работающий на господина. Чтобы дать понять, что речь идет о рабе как говорящем животном, теперь надо было прибавить: холоп — «обельный» или сказать просто «обель»; челядин — полный.²³

«Правосудие митрополичье» рисует такую сценку: «А се стоит в суде челядин-наймит, не похочет быти а осподарь [т. е. у господаря], несть ему вины [это не преступление], но дати ему вдвое задаток [если вернет задаток в двойном размере]; а побесжит от осподаря [не вернув задатка], выдати его осподарю в полницу [в полное холопство]. Аще ли убьет 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».²⁴ 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, лишь только он обратится в беге 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 обрисованных Феодосием условиях рабского труда — явление заурядное. Недаром «Заповеди» митрополита Георгия

²³ Ср.: С. В. Юшков, 1, стр. 62.

²⁴ Правосудие митрополичье, ст. 27—29.

(XI в.) наряду с запрещением в великий пост «седеши нога на ногу заложивше» грозили: «Аще кто челядина убьет, яко разбойник спитемью примет» (это и было наказанием «ему от бога»).²⁵

Церковь христианская за века своего существования накопила громадный опыт по части ориентировки в разных общественных ситуациях на различных уровнях культурного развития народов и ступенях исторического развития. На русской почве это должно было сказаться в трезвом и бытовом подходе к очередным задачам ее в молодом феодальном обществе со всеми его противоречиями. Проникая в его жизнь, естественно, с его верхов, церковь не могла терять из виду задачи в будущем проникнуть и в его низы с тем, чтобы овладеть ими в интересах тех же верхов путем смягчения и примирения указанных противоречий. Отсюда в описываемое нами время и специфический подход церкви к вопросу о рабстве и работных людях без различия юридических тонкостей: несвободные и социально слабые элементы феодального общества сразу же стали для церкви предметом настороженного внимания и директивного обсуждения с господствующим классом.

Так, прежде всего вставал вопрос о крещеном челядине: можно ли продать его в руки некрещеного «купца» (покупателя)? Чем реже на первых порах возможен был такой экземпляр челядина, тем категоричнее был ответ: «...крестьяна человека ни жидовицу, ни еретика продать», а такого «купца» (купившего христианина и затем продавшего его) «достоит отирещи [т. е. отвратить] сего злаго начинания наученьем и наказаньем многым, аще не послушает, яко иноязычник и мытарь имети» (т. е. отлучить от церкви).²⁶ 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.²⁷

Одним из требований к кандидату в священство, дьяконовство и даже причетничество было, чтобы это не был человек «челядь друча голодом и паготою, страдаю

²⁵ Заповеди митр. Георгия, ст. 87.

²⁶ Правила митр. Иоанна, ст. 22, стр. 40.

²⁷ Заповеди митр. Георгия, ст. 88.

[работой] насилье твори». ²⁸ Также и священнику запрещалось принимать «принос» (приношение) «в божий жертвенник» как от «печерных», «корчемников» и «волхвов», так и от «томящих челядь свою голодом и рабами», если они не покаются; и сам священник в личной жизни призывался «строить» дом свой «летомительно» и «пнищих на свою работу без любви не пудить». ²⁹

Особый подход рекомендовался священнику к «несвободным» и в вопросе о посте: «великим людям» в посту не подагалось по вторникам и четвергам «дважды днем ясти», устав разрешал это только «старым и немощным и сиротам и молодым детям», а не «совершенным» (т. е. совершеннолетним) и «свободным» (противопоставлено «сиротам»). ³⁰ Душегубцев, т. е. убийц, церковь карала в зависимости от обстоятельств различными спитамьями, например, даже смерть ребенка, неокрещенного «небрежением родителей», каралась трехлетним постом «за душегубь». Один священник прямо поставил епископу (Нифонту) вопрос: а если «в работе суть душегубцы» (т. е. если они несвободные)? Епископ повелел ему «на поля дати» (еяитимью в половинном размере) и даже «льжае» (т. е. легче) и пояснил: «Не возпи бо, рече, суть». ³¹ Наконец, и всякому же «исповедающемуся» (в XIII в.), т. е. мирянину, преподавался совет «милывать» «свою челядь»: «... дажь им потребная; наказай же и на добро [т. е. учи их добру] не яростию, но яко дети своя». ³²

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 удержаст» (т. е. не бережет, не старается удержать), и рабы «единогласно» про нее говорят: «Дай же бог той жене спесивой сухотою болеть, что она нас не бережет». ³³ Но ведь и

²⁸ Правило митр. Кирилла (1274 г.), стр. 91.

²⁹ Поучение попоставленному священнику (XIII в.), стр. 107 и 105.

³⁰ Поучение епископа Илья (1166 г.), ст. 18, стр. 364—365.

³¹ Вопросание Кириково, ст. 2, стр. 58.

³² Поучение исповедающимся, стр. 124.

³³ П, XLI.

«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 среде господствующего класса. Но нельзя сомневаться, что руководящая верхушка его, когда применяла эту политику смягчения социальных противоречий, полностью могла опираться на авторитет церкви и пользоваться ее идеологической поддержкой. Два ценнейших памятника социального законодательства XII в. — «Устав о закупках» и «Устав о холодах»,³⁴ — кодифицированные в «Пространной Правде» и сохранившие нам живые черты бытовой обстановки в сфере трудовой жизни русского народа, явились результатом именно этой церковной политики.

«Задущный человек» (т. е. освобожденный перед смертью господина на помин его души раб) еще в церковном уставе Владимира был записан в число «церковных людей». В X в. это было только еще извне приписанное задание, поставленное перед церковниками в их обработке духовных своих детей; но ст. 109 «Пространной Правды», среди других «уроков» (т. е. пошлин) установленная урок «от свободы 9 кун» (вариант: «освободившие челядина»), ясно свидетельствует о заметном распространении в XII в. практики освобождения холопов. Да и замечание Заточника, что, «доброму господину служба» (в XII в.), 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; но несомненно, 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

³⁴ Ст. 56—64 (Устав о закупках), ст. 110—121 (Устав о холодах) Пространной Правды (*прим. ред.*).

гнезд и общественных группировок. «Церковный устав» князя Всеволода Мстиславича (первая половина XII в.) среди таких новых категорий намстил одну, имеющую ближайшее отношение к нашему предмету, — это случай, когда «холоп из холопства выкупиться» (несомненно, что и его имела в виду ст. 109 «Пространной Правды» с ее «от свободы 9 кун»).³⁵ Может быть, и этот житейский случай не просто теоретически мыслимая возможность хотя бы в той прослойке холопства, которая сама вкусила уже эксплуатации в своих интересах тоже холопского труда («холоп у холопа работает»). Во всяком случае выкуп, бытовавший и ранее как средство приобретения рабочей силы, в XII в. вторгся в быт рабочих людей и как способ освобождения, лишь только получил правовое признание в «Пространной Русской Правде» XII в.

Не сохранился 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 (иначе наймит), став на работу 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 живого или мертвого инвентаря, происшедшая хотя бы в отсутствие закупа (даже в отсутствие по поручениям самого господина), обращалась целиком на счет закупа, и эта система штрафов затягивала кабальную петлю на его шею; условленная сумма (куна), за которую закуп вступал в работу к господину и из которой при вступлении обычно он получал лишь «задаток», произвольно уменьшалась (т. е. внезапно прекращался ее платеж), равно как произвольно же производилась отрезка земли из участка, который закуп получал в падел от господина или с которым вступал в сеньорию в качестве «ролейного» (пашенного) закупа. Как и раба, господин бил его по чем 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 паймы.³⁶

³⁵ М. Ф. Владимирский-Буданов, 2, стр. 245.

³⁶ Последняя догадка высказана И. Д. Грековым (1, стр. 120).

При этом сделки продажи совершались между владельцами запросто без послухов и в отсутствие продаваемого. Нечего и говорить, когда бедняк шел на работу к господину без всяких условий, припертый пуждой, из одного хлеба или из того, что дадут, чтобы как-нибудь протянуть голодный сезон; этот серт людей к середине XII в. иначе и не трактовался как предмет легкой наживы в порядке перепродажи и как живой товар.³⁷

Не может быть никакого сомнения, что последствия такого наступления «господы» на эти прибыльные элементы в составе работных людей сеньория должны были сказаться тем скорее, чем интенсивнее шел процесс разорения даппика-земледельца, разложения общины, пауперизация, какую сеял вокруг себя в городе ростовнический капитал, и расширения зоны дружинного землевладения. 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 ростовническим капиталом купцов. Недаром «одоляжавший» купец записан в Всеволодовом церковном уставе в число «изгоев» — «людей церковных», «богадельных» — наряду с выкупившимся холопом. Изгойство для него лишь временное, проходное состояние. 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 пуцен по миру ободраный, как лиска, 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», поскольку описанные процессы втягивали в свой водоворот все более широкие круги феодального общества, ломая жизнь и тех, кто еще недавно чувствовал себя в ее седле совсем прочно, и проникала в литературу в виде темы о хождении по мукам жизни, как у Даниила Заточника, уже в XII в.

Тогда же приблизительно переплетение этих тем выдвинуло вопрос о вмешательстве феодального государства в жизнь господского двора и регулирования стихии порабощения и закабаления в практике господствующего класса ради разъединения городского и деревенского дви-

³⁷ Пространная Правда, ст. 56—62, 110, 111.

жский, грозивших слиться в одно и направленных против господствующего класса в целом. Детонисное описание событий, при которых происходило вступление Владимира Мономаха на киевский стол в 1113 г., разумеется, лишь в слабой степени отражает масштаб и конкретные проявления этого движения народных масс. И последующее социальное законодательство, приписываемое Мономаху, не будет преувеличением назвать (как то делал А. Е. Пресняков) попыткой «самозащиты социальных верхов от народного раздражения»,³⁸ т. е. 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 различены и переплетены в этой законодательной попытке ревизии бытовых устоев жизни феодального общества.

• • •

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

Если закон «бежить от господы» — «то обель» («Пространная Правда», ст. 56). Но 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 «укажет ему путь», подскажет, по какой дороге лучше скрыться, то он платит ровно столько, сколько за убийство холопа (5 или 6 гривен в зависимости от пола бежавшего). Простой акт человечности — это прорыв рабовладельческого бойкота. Поскольку это акт бескорыстный, дело ограничивается только возмещением рабовладельческого ущерба — это не преступление. Но возмещение это полющено, и, разумеется, вторично как бы выкупать на волю чужого холопа никто не захочет (ст. 112).

³⁸ А. Е. Пресняков, 2, стр. 227.

Этого мало. Необходимо поощрить добровольцев по части задержания беглого. Отсюда такса: всякий, кто задержит его и «дасть весть» о том господину, получает за «переем» гривну (т. е. перейми два раза, кушишь лошадь).³⁹ Что здесь зывали не к классовой солидарности, а стабилизировали профессию переимщика, видно по тому, что, если задержанный холоп вторично сбежит уже от переимщика, который его «не ублюдет», то последний отвечал за это в полной мере, как и милосердная душа по ст. 112, в размере 5—6 гривен. Профессия требует полного овладения ее техникой: мало поймать, надо удержать. Но и здесь предполагается, что переимщик не заинтересован в присвоении чужого холопа и действует тоже добросовестно; поэтому и в случае, если он «не ублюдет» пойманного, его право на «переемную» гривну сохраняется, наличными он платит за вычетом ее 4—5 вместо 5—6 гривен (ст. 113). Надо думать, что и до того переимщик — бытовая фигура; но раньше то было добровольчество на авось и без гарантии вознаграждения; теперь неверный заработок сменила такса.

Помимо добровольцев, к услугам господина выступает далее княжая администрация — носадник.⁴⁰ Подразумевается, что и он может узнать о местонахождении бежавшего (через своих отроков); но это — редкий случай, потому что отрок предпочел бы заработать свою гривну наподобие переимщика. Бытовой вариант иной: сам господин производит розыски бежавшего и сам нападает на его след («досочиться»). Достоинно внимания, что речь идет только о самом господине: этому господину некого послать на это дело — не послать же холопа. Очевидно, здесь имеется в виду не круинный боярин, за которого легко мог действовать хотя бы дворский его тиуп, голова которого ценилась, как и голова свободного, в 40 гривен и на которого, мы видели, возлагалось и послушество. «Устав о холопах» в середине XII в. имеет в виду более

³⁹ Средняя цена лошади 2 гривны. Пространная Правда, ст. 45 и 63.

⁴⁰ Пространная Правда, ст. 114: «Аже кто своего холопа сам досочиться в чьем-либо городе, а будеть посаджик не ведал его, то поведавше ему, пояти же ему отрок от него, и педше увязати ѿ, и дати ему вязебную 10 кун, а переима нетуть; аче упустишь и говя, а собе ему пагуба, а платитъ в то никто же, тем же и переима нетуть».

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», — и посадничий отрок выступает тогда в качестве правительственного агента, помогающего господину «увязати» (связать) пойманного, за что получает уже не «персим» (как, вероятно, обычно раньше), а только «вязебную 10 кун» (в 5 раз меньше). Зато дальше господин действует опять в одиночестве, «гонит» домой связанную жертву без отрока. Если при этом он «упустит» его, то «собе ему пагуба, а платит в то никто же» (т. е. убыток целиком падает на него): «... тем же [потому] и переима нетуть». Последнее объяснение обращено как бы к отроку: оттого тебе и не платят «преемной 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 (а в бегах и закуи был таким же объектом преследования) 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. Первое, когда холоп решил, помимо порученного, приработать и на себя, иногда не раскрывая своего «имени», т. е. холопского звания, иной же раз даже выставляя его на вид, когда 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 кумы», разумеется под ростовщический процент, — при отмеченном как в уставе Мономаха о резах, так и в церковной литературе крайнем развитии «лихоимания» и «резоимства» в феодальном обществе, а затем скрыться от кредитора и вернуться как ни в чем не бывало домой (ст. 116). Если потерпевший кредитор «будет не ведая вдал», т. е. был введен в заблуждение и был уве-

рен, что кредитует свободного, его иск к господину удовлетворялся полностью: тот либо «выкупает» своего холопа-мошенника (возвращает выгнанное) или отступается от холопа в пользу потерпевшего — «лишается его». Значит, это вводило в быт на будущее время в сферу необеспеченного кредитного оборота среднюю цифру — но более 5 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 платити ко истцю за обиду»), можно думать, что и здесь «Устав о хололах» застал практику безусловной ответственности господина за мошенничество своего холопа. Теперь ответственность ограничивалась: если потерпевший «ведая будет дал», то сам виноват, «а кун ему лишитися». Это — жесткая мера против определенной и именно той разновидности ростовщичества, за которой скрывается доверие на денежном рынке к оборотистости легально странствующего холопа, выработавшееся, очевидно, на длительный и широкий 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, «зуская» его «в торг», т. е. 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», т. е. запутается в кредитных операциях, совершаемых от имени владельца, то надлежит «выкупати его господину, а лишитися его нелизи», т. е. нельзя отделаться выдачей холопа, ибо, очевидно, 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 «кунцу», если бы ему удалось заполучить к себе в «рабочное ярмо» такого («одолилавшего») несчастливца-профессионала? А тогда в нашем первом случае поведение кредитора о холопстве кредитуемого могло объясняться иной раз простой недогадкой, что этот человек с явными хватками купца — холоп обелыный.

Именно с таким типом оборотистого холопа имеет дело «Устав о холопах» и в ст. 118 и 119 в следующем житийском казусе: холоп «бежал» от «первого господина» и обнаружен им у второго, который утверждает, что его «кунил». Казалось бы, отсюда вытекает необходимость «свода», который и приведет к обнаружению кого-то третьего, укрывателя-продавца. Ничего подобного. На сцене только двое: потерявший и новый обладатель. Если этот последний пойдет «роте» (т. е. поклонится), что «кунил» его, «не ведая» (что он холоп), то «первому господину холоп пояти [взять], а оному [т. е. второму] куны имати» (получить деньги, уплаченные за холопа). Спрашивается: с кого? Ответ на это находим во втором варианте этого казуса: «... ведая ли будет кунил, то купи ему лиху [лишешу] быти» (ст. 118) — пропали его деньги. Будь на сцене третий, у кого второй купил бы заведомо краденое, убыток, вероятно, пал бы на обоих или по крайней мере на третьего пала бы 12-гривенная продажа князю (ст. 38 «Пространной Правды»). Но о третьем нет тут и речи, очевидно, потому, что перед нами случай самопродажи холопа. 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.⁴¹ 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 и разъяс-

⁴¹ Ср.: Б. А. Романов, 1, стр. 89, комментарий к ст. 118.

няет эту черту всей создавшейся в таких случаях ситуации: «Аже холоп [тот самый, что в ст. 118] бегая будеть добудеть товара, то господину [т. е. нашему «первому» господину] долг, господину же и товар, а не лишится его» (т. е. товара).

Между двумя господами (ст. 118) спор не ограничивался, значит, вопросом о способе восстановления холопа в первобытное состояние (т. е. с уплатой второму или без нее); возникал, кроме того, специальный (и в быту обычный) вопрос о товаре, добытом холопом за фирмой второго господина: не принадлежит ли он второму господину, фирма которого, очевидно, открывала этому холопу возможность более широкого разворота коммерческой инициативы, почему холоп и предпочел этого второго.

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 придобывтого товара на холопе повис бы долг (хоть это и маловероятно, почему такая возможность серьезно и не рассматривается в уставе), то второй господин сам пожелал бы переложить его на первого, по ст. 117.⁴² 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 лежат и вся ответственность за этого члена его «дома».

Потому же господин несет безусловную ответственность и за другой тип бежавшего холопа (ст. 120) — того, «кто бежа пойметь суседне что или товар», за которого надлежит «господину платити», тому, у кого «что будет 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 «крадеть кого-либо» (т. е. обкрадывает), то господину открывается равная возможность: либо выкупить пойманного на месте преступления холопа у потерпевшего, либо (подразумевается, если цена украденного значительно превышает стоимость холопа) выдать с ним и тех, «с чим будет крал» (подразумевается,

⁴² Там же, комментарий к ст. 119.

что такая кража не обходится без соучастников). Ранее, очевидно, исходили из мысли, что ближайшие соучастники — непременно жена и дети холопа; теперь «жене и детям не надобе»; только, если они действительно «с ним крали и хоронили, то всех выдати»; а не захочет выдать — всех и выкупать. Вот господину случай безубыточно, дотла уничтожить воровское гнездо на своей территории: «всех выдати»!

. . .

Эта замечательная идея о неответственности жены и детей за отца и мужа родилась здесь, конечно, в интересах холоповладельца. Но за этим, возможно, стоит и еще один новый бытовой факт — это широкий приток на господскую территорию новых холопов через брак с рабой, представительницей потомственного кадра господской челяди, отмеченный в ст. 110 «Пространной Правды» как один из трех источников пополнения мужской половины корпуса холопов.⁴³ Ст. 121 предусматривает и тот, очевидно, рядовой случай, когда «будуть свободнии с ним [холопом] крали или хоронили»; тогда эти свободные «князю в продаже» (ответят перед княжим судом). Это след не порвавшихся еще связей холопа, недавно пришедшего с воли, с теми свободными, которые, промышляя кражей, еще не падали на себя холопьего ярма. Жену-рабу не так-то легко втянуть в такие операции, да еще с детьми: такова бытовая презумпция у авторов холопьего устава относительно рабы.

Положение рабы вообще отлично в то время от положения холопа: она, естественно, не столь легкий, на подъем и более ценный (6 гривен вместо 5) элемент, и 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 с немцами 1195 г.: «Оже кто робуloverжет насильем, а не соромит, то за обиду гривна, паки ли [если же] соромит — себе свободна»; договор с немцами 1229 г.:

⁴³ «Холопство обельное трое ... а второе холопство — поиметь робу без ряду [договора], поиметь ли с рядомъ, то како ся будетъ рядил, на том же стоять...».

«Если наследует рабе, а будут на него послуши, дати ему гривна сребра»⁴⁴. Можно, разумеется, видеть в этом тоже охрану прежде всего интересов владельца, сосредоточенных вокруг рабы-наложницы и рабы-матери тех «робких детей», которые идут на свободу по смерти отца-владельца. Но этим вопрос не исчерпывается.

В ст. 110 со всей определенностью устанавливаются три источника «обельного» холопства, среди них брак с рабой, не оговоренный никакими условиями («а второе холопство поиметь робу без ряду»); однако ему тут же противопоставляется, по последствиям для мужской стороны, брак, основанный на «ряде», т. е. договоре: «Поиметь ли [робу] с рядом, то како ся будет рядил, на том же стоит». Раба является здесь не просто приманкой для уловления свободного в обельное холопство, а объектом ряда со свободным, открывавшего ей и их детям перспективу освобождения и, вероятно, несколько иные бытовые условия жизни под крышей свободного рядовича.

Эта повышательная в общественном смысле для рабы тенденция оговорки о ряде по поводу брака со свободным тем более вероятна, что точно такая же оговорка введена в ст. 110 и по поводу поступления свободного в тиуны или ключники, т. е. на командную должность в холопьем иерархии. Владелец в поисках подходящей кандидатуры на эту должность иной раз готов был не настаивать на «обельности» холопства поряжающегося («а се третье холопство: тивунство без ряду, или привяжетъ ключь к себе без ряду, с рядом ли, то како ся будет рядил, на том же стоит»). Такая же готовность (заключить особый договор) владельца в случае с рабой могла определяться двумя совсем разпородными мотивами в двух совсем разнородных случаях: или оценка владельца относилась к персональным качествам самого претендента на рабу как квалифицированного работника, или дело шло о рабе, воспринявшей «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.⁴⁵

⁴⁴ М. Ф. Владимирский-Буданов, 2, стр. 112, ст. 14 и стр. 120, ст. 19.

⁴⁵ «Из практики последующего времени известно, что в таких договорах определялась иногда часть детей, делающихся свободными, и часть детей, остающихся у господина» (М. В. Довнар-

Некоторые указания на такую бытовую оценку «сором» можно найти в памятниках XII-XIII вв. Например, в договоре 1229 г.: «Аже латицкий человек учинит насилье свободне жене, а будет преже на ней не было сором, за то платити гривен 5 серебра ... аже будет первее [т. е. прежде] на ней сором был, взяти сй гривму серебра за насилье». Или ответ епископа Нифонта на вопрос Кирика: «А оже дьяк поиме жену и уразумее, оже [что] есть не девка? — Пустивше [т. е. разведя], рече, тоже стати» (т. е. ставить в дьяки).⁴⁶

Таково, по-видимому, бытовое значение этих двух оговорок о ряде в ст. 110. Они понадобились здесь, очевидно, потому, что на практике подобного рода «ряды» господами не соблюдались. Устав восстанавливал силу оформленных договоров о браке и службе.

. . .

Не вызывает сомнений бытовое значение формулировки третьего источника обельного холопства, занимающей в ст. 110 первое место: «Оже [если] кто хотя купить [человека] до полу гривны [т. е. хотя бы за пустяк], а послухи поставит [в присутствии свидетелей], а погату [т. е. молкую монету] даст перед самим холопом» (т. е. в присутствии холопа, и тот не возразит).⁴⁷ 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 доставшихся рабочих рук, совершаемые с глазу на глаз между рабовладельцами. Теперь такие заочные

Запольский, стр. 322). Иначе не объясним здесь компромисс, на который шел господин, поскольку «от челяди плод» всегда оставался главным предметом хозяйственного интереса.

⁴⁶ М. Ф. Владимирский-Буданов, 2, стр. 119, ст. 18; Вопросание Кириково, стр. 46, ст. 81.

⁴⁷ Погата здесь может быть и задатком и торговой пошлиной; по ст. 39 «Пространной Правды» акт купли-продажи удостоверился или свидетелями, или «мытником» (княжым агентом), «сперед ким же купивше». Ср.: Б. А. Романов, 1, стр. 86.

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 в даче не холоп, ни по хлебе работать, ни по придатце; но оже не доходить года, то ворочати ему милость; отходить ли, то не виноват есть».⁴⁸ Здесь перед нами совершенные пауперы, которые ищут, как бы перебедровать надвигающийся на них голодный год в ожидании лучшей конъюнктуры. В литературе распространено мнение, что «год», о котором ст. 111 «Русской Правды» говорит, что его нужно «доходить», т. е. прослужить полностью, это — не круглый календарный год, а «срок». Но в том то и дело, что о сроке для паупера 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 отмечает 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.⁴⁹ А господа считали, что делает, и «работали» его и «по хлебе» и «по придатце», полагая, что и то и другое давалось безвозвратно.

Что значит конкретно «работали»? Это значит, во-первых, что не отпускали его ни до истечения года, ни по истечении года: потому теперь и разъясняется, что «оже [если] не доходить года, то ворочати ему милость», а «отходить ли, то не виноват есть», т. е. по прошествии года долга на нем не остается, все отработано, и он сво-

⁴⁸ В ученой литературе ст. 111 «Пространной Правды» вызвала различные толкования. Кроме указанных мной в комментарии к этой статье (Б. А. Романов, 1, стр. 87—88), см.: П. Д. Греков, 2, стр. 15; С. В. Юшков, 1, стр. 64 и 86—87.

⁴⁹ 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.

боден. «Роботили», во-вторых, значит, что продавами его и до и (чаще, конечно) по истечении года: продавали без его ведома и согласия. Отсюда отмеченные только что формальные требования ст. 110: погату дать «перед самим холопом» и «послухи поставитъ». Отсюда же и уступительное «хотя» в определении цены: купит «хотя» «до полугривны», т. е. продавец сбудет товар не по его обычной рыночной стоимости, потому что он им и не был куплен по ней.

Ст. 111, таким образом, показывает нам тоже 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: «Авдаченеходон...», пока в XV в. 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: «вдачъ», и в наше время некоторые ученые заговорили о существовании в XII в. общественной категории «вдачей» (а на украинском языке раз это было переведено даже так: «людина, „що вдалася“»).⁵⁰ Древность, однако, не умела назвать эту категорию. И не назвала, в частности, ни «закушом», ни «наймитом». Последний, мы видели, получал, когда его закупали в работу, «задаток» и в случае желания уйти от господаря 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 — мимоходом уже отмеченная нами выше демократизация, если можно так выразиться, рабовладения.

⁵⁰ Н. Л. Рубинштейн, стр. 54. Ср., например: В. О. Ключевский, 2, стр. 355; И. И. Никовкии, стр. 260 и сл. В последнее время исследователи принимают термин «вдач» в пользу условно: С. В. Юшков, 1, стр. 64 и 86; Б. Д. Греков, 1, стр. 122; впрочем, в другой работе Б. Д. Греков (2, стр. 15) принимает безоговорочно: «его Правда называет вдач».

В XII в. оно становилось 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 рабочего мира. Этим, может быть, отчасти и объясняется, что законодательствующие верхи этого общества с такой легкостью и определенностью стали на защиту этих милостыльников ст. 111 «Пространной Правды» и широким жестом готовы были пресечь их порабощение. До «Устава о холопах» это был самый дешевый способ, походя и втихомолку, объявиться обельным холопом для вечной эксплуатации, если бы он выдержал годовое испытание, и для его перепродажи, если опыт оказался бы не так удачным.⁵¹

С закупами киевские юристы оказались зато в далеко не столь легком положении. Задача была здесь не только в том, чтобы бытовое порабощение «закупа» отменить в законе и, пользуясь привычными терминами холопского 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.⁵²

Над всем перед составителем «Устава» висел вопрос, который на житейском языке господ можно формулировать так: «пеужели закуп так-таки совсем и не холоп?». Ответ мы уже знаем: как только лобезит — холоп тебе обельный (ст. 56). Отсюда был простой вывод: доведи его

⁵¹ К этой стороне «Устава о холопах» мы вернемся ниже еще раз в несколько иной связи. См. ниже, стр. 226 и сл.

⁵² «Устав о закупах» (ст. 56—64 «Пространной Правды») привлекал к себе пристальное внимание юристов и историков как до революции, так и в наше время. Краткий критико-историографический обзор литературы вопроса дан нами (Б. А. Романов, 1, стр. 65—75). Подробный историографический обзор дан нами же во II томе большого академического издания «Правды Русской» (Правда Русская, т. II. Комментарий. Под ред. акад. Б. Д. Грекова, М.—Л., 1947, стр. 439—534).

до бегства — и все будет в порядке. Но это теперь, после выхода «Устава», уже не метод: закуп может побежать «ко князю или к судиям», как раз «обида деля» (т. е. вследствие обиды) своего господина — и «про то не роботять его, по дати ему правду» (т. е. разобрать его жалобу). И ведь не отличишь, зачем побежал: побежал, конечно, по-прежнему крадучись, тайком. Этого мало. Он может и не побежать, а «пойти» от господина «искать кун», т. е. денег, чтобы рассчитаться с господином по долгу, заявив о том («явлено») властям. Это уже вопрос факта, не права, кончится ли это хождение переходом к другому господину, если тот даст за купу 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 и 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: «Продаст ли господин закупа обель, то наймиту свобода во всех кунах»). 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 найтись только между этими двумя крайностями, и на поставленный вопрос: неужели закуп так-таки совсем не холоп, могли пойти различные ответы 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 («попехнет муж мужа любо к себе ли от себе»), припелся ли в ней удар по лицу, пущена ли была в ход палка («жердь») или только кулаки («пясть»), наконец, кто был зачинщиком.⁵³ С закупом совсем иначе.

⁵³ Пространная Правда, ст. 29—31.

Открыто «Устав» и мысли не допускал, чтобы закуп поднял руку на господина. Инициатор всегда последний. 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» (т. е. поделом)? 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 и 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. Закуп не вошел еще полностью в компетенцию сенсориального суда. 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 ученой 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 — зато в двух основных положениях. Первое — закуп живет вне господского двора и работает на себя (ст. 57).⁵⁴ Обычно он работает на себя своим инвентарем и, кроме того, отбивает барщину, «орудье»; но «еже [т. е. если] дал ему господин плуг и борошу», то господин взимает («емлетъ») за них («от пю же») оброк, «кону» (пату-

⁵⁴ «Аже у господина ролейный закуп, а погубить воцкий [вариант: свойскы] конь, то не платити ему; но еже дал ему господин плуг и борошу, от него же кону [вариант: кону] емлетъ, то то погубивше платити; аже ли господин его отселет на свое орудье, а погубнет без него, то того ему не платити».

рой) за пользование этим мертвым инвентарем и, кроме того, «отсылает» его «на свое орудие» (т. е. на барщину).⁵⁵ Такой закуп назван в ст. 57 «ролейным», но тут же подчеркнуто, что не всякий закуп ролейный («аже», т. е. 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».⁵⁶ 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 не платити ему». Непосредственный производитель со своим инвентарем, потерявший его (коня), — это не то, на что шел господин, когда принимал его в ролейные закупы. Отсюда раньше и был штраф. «Устав» его теперь отвергает. А раньше это влекло за собой возрастание долга закупа, если не немедленное возмещение. Закон и теперь не отменяет возмещения господского убытка за плуг и борошу, если («еже») их «господин дал». Это обычная краткость языка «Русской Правды»: полнее бы сказать о «своихских» коне, плуге и бороше, а потом о господском коне, плуге и бороше. Наконец, если господин «его отслеть на свое орудие», а инвентарь остается там, где работал закуп на своей роле, «то того ему не платити».

Есть и другой вариант: если «погубит войский конь». Значит, не своего копя, а «воезного», т. е. господ-

⁵⁵ Слова «от него же» отношу вслед за Н. Н. Ланге к плугу (см.: Б. А. Романов, 1, стр. 69), но возможно, что это «от него же» явилось в результате описки из двойственного: «от него же» (т. е. плуга и борошы).

⁵⁶ «Аже из хлева выведуть, то закупу того не платити; но оже погубить на поле и в двор не вкнесть и не затворить, где ему господин велит, или орудья своя дея, а того погубить, то то ему платити».

ского.⁵⁷ Не исключен теоретически говоря, случай, что закупу сдад боевой конь в мирное время на постой. Практически бессмысленно, однако, снятие ответственности с закупа за такого коня: это повело бы к массовой распродаже господских боевых коней (если только не построить хитрое предположение, что здесь имелось в виду нажать на господаря, чтобы раз навсегда снять с закупа возмездную в быт обузу конского постоя). Поэтому есть попытка понять термин «войский» как указание, что закуп теряет этого коня на войне, куда хозяин выступает в окружении холопов и закупов.⁵⁸ Однако в обоих случаях непонятно тогда противопоставление: «Но еже дал ему господин плуг и борону ... то то [т. е. плуг и борону] погубивши платити», откуда явствует, что коня господин не давал.⁵⁹

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 зависи-

⁵⁷ Это общее мнение: «войский» — господский.

⁵⁸ Это совсем новое толкование выдвигает С. В. Юшков (1, стр. 79).

⁵⁹ Б. Д. Греков (1, стр. 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, стр. 119—121) предложил примирить оба варианта: 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 их смысл. Я затруднился принять это предложение Б. Д. Грекова, имея в виду: 1) употребление термина «войский» в смысле именно «военный» в «Толковой палесе» 1477 г., стр. 260 и сл. («пони с собою вся мужа войския, встав же взиди в гаи ... и встав Иисус и вся мужи войския яко же взити в гаю и избрал Иисус 30 тысяць мужь войских силны крепостью...»); 2) употребление именно на севере терминов «свойский» (Четыре древние частные грамоты, стр. 146) и параллельно «моиский» в смысле «мой» в XV—XVI вв. (Памятники дипломатических сношений Московского государства со Швецией, стр. 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»).

мость. А от времен Мономаха в летописях сохранился весьма выразительный рассказ о судьбе смердых коней в пору крупного военного предприятия (против половцев в 1103 г.).⁶⁰ На съезде князей и их дружин шла тогда речь о предстоявшем весеннем походе: «И почаша думати и глаголати дружина Святополча: „яко негодно ныне, весне, ити, хочем погубити [того и гряди, погубим] смерды и ролью их“. И рече Володимер: „Дивно ми, дружино, оже лошадей жалуете [жалаете], ею же [на которой] то ореть; а сего чему не промыслите, оже то начнет орати смерд, а приехав половчич ударит и [т. е. его] стрелою, а лошадь его поимет, а в село его ехав имет жену его и дети его и все его имение? То лошади жаль, а самого не жаль ли?“». Автор этого повествования, очевидно, исходил из обыденного представления о мобилизации смердых лошадей для нужд военного похода, а не об участии в нем самих смердов.⁶¹ Но смерды лошади (в Ипат. лет. — «кобылы») — едва ли боевые кони. Это, конечно, подсобный вид транспорта.

Из трех известных нам по летописным рассказам разновидностей коней на походе: коней «поводных» (верховых), «сумных» (вьючных) и «товарных» (обозных), т. е. упряжных, — смерды, 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, оружие и кони», как то было в Киеве в 1068 г.⁶² Как и смерд, ролейный закун шел в поход, конечно, только в самых крайних случаях, а о смердах нам известно, что они тогда выступали на походе «пешцами».

В пользу варианта «свойский» (т. е. свой) и отнесения его к подрежающему «ролейный закун» говорит еще и то соображение, что центр тяжести в ст. 57 и 58 лежит

⁶⁰ Лавр. лет., стр. 118; Ипат. лет., под 1103 г., стр. 286.

⁶¹ Об этом нам довелось писать еще в 1908 г. (Б. А. Романов, 2, стр. 18 и сл.), и в моих выводах С. В. Юшков (1, стр. 95) присоединился «полностью и без всяких оговорок».

⁶² Ипат. лет., под 1152 г., стр. 67 («бе же в королі полков 70 и 3 полци опроче Изяславлих полков и проче поводных коний и товарных»); под 1185 г., стр. 135—136 («посла Игорь к Лаврови ... пересди на оцу сторону Тора с конем поводным ... пришед ... к реке ... и вседе на конь»); под 1208 г., стр. 158 («Изяслав же бяся на месте Незды реки и отъгна от него коня сумня»); Лавр. лет., под 1067 г., стр. 73.

в общем вопросе о живом и мертвом инвентаре и его сохранности. В быту при плуге и бороне тяга была несомненно не всегда копяя. Далеко и ходить не надо, чтобы видеть, что конь в ст. 57 — частность вместо общего. Например, в ст. 63 и 64 разбирается случай, когда закуп «выведет [т. е. 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, бежит), 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, выкупленный по холопши, становится «ему [господину] холоп обельный». Но вот господин не захочет «платити за нь» (т. е. 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 себе» (ст. 64). Как видим, автор закона только к концу разговорился и перестал держаться за одного только коня, и мы узнаем, что закуп лстялся не только на коня, а и на вола и на движимое исодушевленное (товар).

Впрочем, и без того ясно, что вол как рабочая скотина столь же в ходу в сельском хозяйстве, как и «конь», и «лошадъ», и «кобыла». Задавнись вопросом, как обстояло дело в жизни ролейного закупа с ответственностью за целостность 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 закупам в свите господина на господских волах верхом?

Что спецификация «войский» (в смысле «воинский», а следовательно, господский) здесь не исчерпывала того, что надо было охватить автору «Устава», явствует из формулировки ст. 58: «Аже из хлева выведут, то закупу того не платити, по оже погубит на поли и в двор не вженет и не затворит, где ему господин велит ... то то ему платити». Кого или что «выведут» — не сказано. И не сказано 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 этот 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 за купу, противоплагается мертвому инвентарю, данному за купу господином.⁶³ Пади или пропади она — и ролейному за купу, сохранившему еще из своего смердьего прошлого особенность своего (от господского) хозяйства, грозило бы перейти на дворовое положение закупа (ст. 58). Таким образом, записывая это стихийное бедствие, постигшее ролейного закупа, в лицевой счет его долга, господин бил по лежащему, 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»).

⁶³ С. В. Юшков (1, стр. 78) вольно переводит и дополняет ст. 57 так (дополнения заключаем в квадратные скобки): «Если у господина будет ролейный закуп и он погубит военного коня, то ему не нужно за него платить; но если господин, у которого закуп берет коня, дал ему плуг и борону [и он погубит коня, данного для пашни], то ему нужно платить. Если же господин отшлет закупа по своим, господским делам, [и конь, находящийся на пашне], погибнет в его отсутствие, то закуп не должен за него платить». Эти дополнения не могут быть приняты. Они не только произвольны, но не согласуются с тем, что высказывает сам С. В. Юшков: «... было бы странно, если бы законодательство специально посвятило целую статью плугу и бороне, которые в этот период были самодельными ... не имеющими особой ценности», а потому-де фраза «еже дал ему господин плуг и борону» «относится к коню, на котором пашет ролейный закуп». Но тогда не менее странно, что законодатель вместо того, чтобы сказать о пашенном коне, говорит именно о плуге и бороне и про них-то и говорит: «то то погубивше, платити». При том внимании, какое «Правда» оказывает именно коню, такая замена его здесь малоценными предметами необъяснима. Мало того, именно о плуге и бороне, а не о коне законодатель говорит: «от него же кону емлеть», т. е. с которого (с плуга) берет господин коня (ср. «имати от рама» — от плуга, «от свободы 9 кун», где «от» значит «с», «за», а не «у»; когда хотели сказать — взять с него, говорили «имати на нем»), а не «господин, у которого». Язык «Правды» слишком лаконичен, чтобы здесь понадобилось абсолютно лишнее определение того, о каком господине тут речь: он тут только один и мог быть.

Казус с рабочей скотиной в быту не ролейного закупа один только и разработан в ст. 58; но несомненно, что и казус с мертвым инвентарем разрешался в быту этого закупа так же, как в ст. 57, т. е. 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 за купу. Их две: господин может «увередить» «купу» его (вариант «цену»), т. е. либо 1) уменьшить условленную между ними сумму, выдача которой за купу начиналась с «задатка», или непосредственно или посредством вычета чего-либо «погубленного», либо 2) увеличить сумму долга, которую закуп обязан вернуть, когда захочет развязаться с господином. Но господин может покуситься на жизненный уровень закупа, уменьшив его отарицу (от ataras — борозда, полоска земли), участок, который закуп обрабатывает на себя. О ролейном закупе давно уже было высказано предположение, что он вместе с собой влек в зависимость «и землю».⁶⁴ 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 отарина — участок, выделенный господином за купу, 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 куп, как кража скота в поле (ст. 42).

Показателем того, насколько разнообразен мог быть жизненный уровень закупа, является обида, скупо описанная в ст. 60: «Паки [господин] приметъ на нем куп, то опять ему воротити купы, что будет принял». Значит, в иных случаях господину удавалось выжать («принять») из закупа наличные деньги (хотя бы по линии штрафов). Однако текст статьи допускает и другое толкование —

⁶⁴ Н. Хлебников, стр. 281.

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 продажей уже в три гривны, показывает масштаб «обиды»: речь тут идет о суммах больших, чем в ст. 59, но меньших, чем три гривны (продажа всегда выше «урока», т. е. возмещения материального ущерба).

Остается вопрос о размере сделки по закупничеству: за какую сумму в среднем смерды или в феодальную зависимость от господ? Намек в этом смысле 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 для себя 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 и далеко не только долги 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 тут ситуаций и, в частности, игнорирующее вопрос, что бы дальше делал смерд-земледелец, продавший свою рабочую скотину.⁶⁵

Угроза разорения, помимо того, могла нависнуть над смердом еще до потери или распродажи инвентаря внезапно и в масштабе, не покрываемом продажей лошади:

⁶⁵ С. В. Юшков, 1, стр. 79—80.

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 ролейпые 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», 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 потерпевшему, об «уроке», а не о государственном штрафе, «продаже». Между тем смерд с половины XI в. живет, можно сказать, окруженный системой государственных штрафов, в регулярном 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 его (поодиночке, но зачастую) менять свою «свободу» на феодальную зависимость в поисках хоть какой-нибудь защиты, — идти «в кабалу» и записываться «за поменниками».⁶⁶

⁶⁶ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 15, стр. 134.

Г л а в а т р е т ь я

«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 [неимуций] тако створивый, да вдаст елико может и да соимет с себе и ты самыя порты [одежду] своя, в них же ходят, а опроче [кроме того] да роте ходит своею верою [пусть поклянется], яко никако же иному помощи ему [некому ему помочь]...» (и на том дело кончается). В договоре Игоря 945 г. употреблено и самое слово «продажа», только в глагольной форме: «Аще ли есть неимовит, да како может, в только же прода и будет [пусть будет продано все его имущество], яко да и порты, в них же ходит, да и то с него сняти, а опроче да на роту ходит по своей вере, яко по имейя шичтоже, ти тако пущец будет».¹ 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 г. в подобном случае на

¹ М. Ф. Владимирский-Буданов, 2, стр. 4, ст. 5 и стр. 18, ст. 14.

первом плане еще месть: если обидчика не настигнут (чтобы отомстить), тогда — платить 12 гривен (ст. 3). Случай несостоятельности здесь не оговаривается; по разрешался он, конечно, и на русской почве тоже продажей имущества на указанную сумму, а в случае похватки — помощью третьих лиц.

Широкие размеры эти продажи могли, однако, получить лишь после так называемой отмены князьями Ярославичами мести, т. е. 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» для обозначения штрафа за воровство, например, является впервые также в «Правде» Ярославичей же (ст. 35, 36, 40). «Пространная Правда» XII в. уже полностью освоила этот термин и определила продажу именно как княжую «казнь», т. е. наказание: за кражу, совершенную холопом, господин «двоиче [т. е. 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 в. 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 сцепой: вернувшись в Киев, Ярослав «на гневех замысли тяготу княпом, река [сказав]: „подвели есте вы на мя Святослава, промышляйте, чим выкупити княгиню и детей“; онем же не умеющим [т. е. князе же не знали], что отвецати ему; и по проца [Ярослав] весь Киев, игумены и попы, и чернице и чернице, латину и госте и затвори все кыяны».² Это вовсе не контрибуция, палоченная на город общей суммой без вмешательства в ее раскладку. Это пассивный и нарочито разори-

² Ипат лет., под 1174 г., стр. 111.

тельный 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.

Нечто подобное — и с «вирой». Новгородский летописатель XIII в. сделал под 1209 г. следующую запись. Всеволод Большое Гнездо, отпуская повгородцев после своего рязанского похода, «вда им волю всю и уставы старых князей, ево же хотеху повгородци, и рече им: „Кто вы добр, того любите, злых казните“... Новгородци же, пришедши Новгороду, створиша вече на посадника Дмитра и на братью его, яко ти повемеша на повгородцах 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», т. е. на душу, не считая пограбленного.³ Писавший это (вероятно, из духовных) смотрел на мир глазами свободного новгородца, и «дикая вира» и подводная повинность были для него самыми острыми примерами «всеческого зла», причиняемого человеку государственным аппаратом.

Фигура вирника, т. е. сборщика вир, выдвигалась в XI в. 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 «покоше вирном» (ст. 42 «Краткой Правды»). Приезжая на место сбора вир, вирник мог требовать с местного населения на неделю 7 ведер солоду, барана или пол 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 («сколко могут изъязти» 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 полу гривны (15 куп). В течение недели вирнику полагалось кончить всю процедуру сбора.

Наивно было бы думать, что этот регламент выполнялся на практике во всей строгости и явился действи-

³ Повг. I лет., под 1209 г., стр. 191.

тельной сдержкой для аппетитов вирника и соучествовавших ему отрока и метельника (мечлика). Песколько позднее (в XII в.) составленное положение о сборщике продаж (ст. 74 «Пространной Правды»), сохранив прежнюю мясную дачу и, правда, спизив норму колес до двух, об «ином корме» постановляло брать его столько, сколько и «что» им «чрево возмет», и, разумеется, умалчивало уже о недельном сроке. На практике княжой сборщик производил свой сбор не «до недели» (т. е. в течение недели), а «дондели же», т. е. пока не соберет все причитающееся (подобно тому как даньщик Ян Вышатич пригрозил белозерцам, что просидит у них и весь год, если они не выдают ему скрывавшихся от его преследования ярославских «волхвов»).⁴ 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 42 гривен — 2 гривны 20 кун. Эти 20% 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 пасильственных 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.⁵ Но он может быть и еще искан и, наконец, разыскан: это не останавливает общинного платежа, только производится он в рассрочку, в течение песколькох лет. Здесь гарантия, что вервь делает все, чтобы сыскать убийцу-чужака.

⁴ Лавр. лет., под 1071 г., стр. 75. Ст. 42 «Краткой Правды», перечислив все виды довольствия вирника, кончала так: «...до недели же виру соберут вирницы». В. И. Сергеевич в виду своеобразия древнего написания в своем издании «Правды» прочитал «дондели же» и получил иной смысл, в бытовом отношении более правдоподобный.

⁵ Ср. «дикое поле» — общее, ничье поле. Различное объяснение слова «дикая» см.: Б. А. Романов, 4, стр. 57.

Не так уже меняется дело, если убийца — член этой верви и находится налицо: если его не хотят пазвать, общиной ушлачивается та же «дикая вира»; если его готовы выдать, виру, т. е. собственно княжой штраф, «помогасть» убийце платит вся община, потому что до этого момента он участвовал же во всех общинных платежах («запе к ним прикладывает»); сам убийца платит только обычную свою долю, остальное из 40 гривен платит община. Только «головничество», т. е. частное вознаграждение родичам убитого, платит головник; его размер не определен, и власть им не интересуется; ее княжские 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 выдают й [т. е. его] всего с женою и с детьми на поток и на разграбление». Если же убийство произошло в драке («сваде») или совершено у всех на глазах («явлено»), «на виру» в пьяном виде, то вервь обязана «помогать», т. е. платить.⁶

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 чужак, мнивший себя застрахованным от житейской ситуации, когда хочешь не хочешь, а придется ему понасть 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 разбой без всякой свадьбы» — это профессионал разбой, очевидно, с целью грабежа: от такого все отрекаются, выдают его

⁶ Пространная Правда, ст. 3—7.

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, «Заповеди» митрополита Георгия (XI в.) при всей своей строгости вообще говорят о человеке, «иже разбой сотворит нехотя» (т. е. невольно, невзначай), и назначают за это покаяние на 5 лет.⁷ Разбой здесь — просто убийство.

К пролитию человеческой крови церковь, конечно, отпосилась с осуждением, и даже тому, «кто убьет разбойника или ратного, на нь пришедша», те же «Заповеди» назначали спитимью «за поллета [па полгода] за пролитие крови», правда, «засмотривше житие его».⁸ Но убийство — это повседневный факт, от него не застраховано даже помещение церкви: «Аще убьют или срежутя в церкви, да не поют в ней 40 дний, потом ископают 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 иети» (т. е. служить).⁹ Тем более в таких общественных ситуациях и в таких местах, которые находятся вне церковного контроля и глаза и где царят «бесовская» «обычая треклятых еллин» (т. е. язычников), где «в божественныя праздники» устраиваются «позоры [зрелища] пекакы бесовския», «с свистанием и с кличем и с воплем» и с участием «пьяниц» и где бьются «дреколсем до самья смерти», «взимающе [т. е. а потом снимают] от убиваемых порты».¹⁰ Это все тот же «беззаконный бой», от которого еще в XII в. епископ Илья наставлял попов «уимать [т. е. унимать] детей своих» (т. е. прихожан); а если при этом «кого убьют», то «в ризах не петь» (над убитыми) и не поминать.¹¹ Но убийство, по его мнению, может погнать любого: «Аже пригодится кому душегубство [т. е. если кому случится убить], то возвращайте ему церковного входа».¹²

⁷ Заповеди митр. Георгия, стр. 131.

⁸ Там же, ст. 89.

⁹ Там же, ст. 15.

¹⁰ Правило митр. Кирилла (1274 г.), стр. 95.

¹¹ Поучение епископа Ильи, стр. 370—371, ст. 26.

¹² Там же, стр. 357, ст. 8.

«Пригодится» — это то же, что «сехотя» у митрополита Георгия.

Не проповедников, а практиков церковных особенно смущал такой житейский казус, когда «душегубцем» оказывался холостой: а такой казус, видимо, выширал из повседневного быта, и относительно него такой церковник не имел указания. Надо бы наложить сплитимью, но для холостого она недействительна, не уследишь: епископ Нифонт и посоветовал отсрочивать сплитимью, «пока состареются». ¹³ Если верить преданию, записанному в «Повести временных лет» под 996 г. о попытке церкви при Владимире («святом») ввести наказания за убийство («казнить 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. ¹⁴

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», т. е. обвинять. Пока «оклемаанный» не выставит послухов и те не «выведут виру», т. е. не снимут с него обвинения, он — убийца. ¹⁵ Пад вервью же повисала платёжная 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 в., и с верии снята была обязанность платить «по костех и по мертвеци», «аже имене не ведают, ни знают его» ¹⁶ (за найденные на ее территории кости или поведомо чей труп). По-надобилось, как видим, много десятилетий, чтобы прекратить эту жестокую практику княжеских судов, открывавшую легкую возможность вымогательства и шантажа. Обратной 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 в. у Кирика имеем правило: «Оже кости мертвых валяются где, то велика

¹³ Вопросание Кириково, стр. 59, ст. 8.

¹⁴ Лавр. лет., под 996 г., стр. 54.

¹⁵ Пространная Правда, ст. 18.

¹⁶ Там же, ст. 19.

человеку тому мзда [подразумевается, в той жизни], оже погребут их». Другие побуждения очиститься от костей теперь отпали.¹⁷

Нет никаких оснований предполагать, что сбор «продаж» происходил иначе. Недаром в договоре с греками упомянута клятва, что у продаваемого нет пикого, кто мог бы ему помочь. На русской почве ему помогала тоже община (или родня). Во всяком случае, если бы «продажа» поражала только непосредственного виновника правонарушения, «продажи» не вошли бы в литературу того времени с значением всеобщего и незаслуженного бедствия.

Вот, например, классическая картина бытования «продажи» в условиях деревенской жизни, данная в «Пространной Правде» XII в. 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 гошения следа, или община же платит продажу.¹⁸ 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, т. е. или не поедут на след, или «отобьются», то им надлежит платить и «татьбу» (т. е. 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 (т. е. они исчерпают все свои возможности), то они не платят ни продажи, ни татьбы.¹⁹

Это — картина, типичная для жизни прежде всего смердов, «иже по селом живут».²⁰ Любая кража у соседа-

¹⁷ Вопросание Кириково, стр. 37, ст. 54. Это редкий случай возможности косвенной проверки практического применения постановлений «Правды».

¹⁸ Пространная Правда, ст. 69 и 70.

¹⁹ Там же, ст. 75—77.

²⁰ Вопросание Кириково, стр. 47, ст. 89.

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 чужими людьми, а с послухы»); если же им удавалось отбиться от этой натуральной повинности, то в следующий приезд вирника производилось взыскание татьбы и продажи.

Так, виру 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 в.),²¹ т. е. 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 в.), рисующие обстановку, в которой работала феодальная машина закабаления и порабощения свободного земледельца. Один вложил «смысленным» советникам князя Святополка Изяславича совет воздержаться от похода на половцев по той причине, что «наша земля оскудела от рати и от продаж».²² Другой вспоминал, «како быша древнии князи и мужие их, и како отбараху [защитили] 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, воюще ины страны [т. е. а не свою собственную!] и бьющяся 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 Рускую» (т. е. создали ей процветание).²³

Как в свое время московские писцы, производившие описание новгородского района в конце XVI в., откровенно объясняли массовое «запустение» дворов одинаково и «от морового поветрия» и «от опричнины», так теперь из недр самого господствующего класса новая финансово-карательная система вир и продаж уподоблялась

²¹ Лавр. лет., под 1190 г., стр. 172.

²² Лавр. лет., под 1093 г., стр. 93.

²³ Новг. I лет., стр. 2.

военному набегу и опорочивалась, как просто сбор «многоименя» посредством искусственно вызываемой лихорадки поклепных обвинений и необоснованных приговоров.²⁴ То было очень слабое средство против «зла», предусмотренное в ст. 20 «Пространной Бравды»: кто «свержеть» с себя виру, платит гривну «сметную» отроку, а кто «клепал», ему же дает «другую гривну», ибо 2 гривны были меньше восьми, отчислявшихся в пользу сборщика с 40-гривенной виры. Ведь в наших источниках нет никаких данных, чтобы реформа Ярославичей сопровождалась отделением функций финансовой от судебной, и подвижная группа 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.²⁵ 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 г. против Игоря Ольговича, и гнев народный в первую очередь обрушился на двух городских тиунов — киевского Ратшу и ныпсгородского 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).²⁶ 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 дома розграбиша, а самех избиша, детцкые и мечники избиша, а дома их пограбиша». В своеобразной форме, осуждая эту расправу с княжеской администрацией, летописец указал в сущности ту же причину движения, что и его южный собрат: сделано было это «не ведуче глаголемаго [т. е.

²⁴ Д. Я. Самоквасов. Архивный материал, т. 1. М., 1905; т. 2, М., 1909. Здесь собран ценнейший писцовый материал XVI в.

²⁵ Лавр. лет., под 1071 г., стр. 75.

²⁶ Ипат. лет., под 1146 г., стр. 22.

не зная поговорки]: идеже [т. е. где] закоп, ту и обид много». ²⁷

Мотив разорения народа от несправедливого суда можно считать, таким образом, показателем того, что значил для народных масс описанный феодальный порядок, пошедший от реформы Ярославичей по всему лицу Русской земли. Нельзя забывать при этом, что наши летописные записи вовсе не газетная хроника, ставящая задачей педагогическое соби́рание сведений, вроде приведенных выше. Тем более надо ценить подобные случайные летописные упоминания: они дают право, даже обязывают по громким и как будто редким взрывам судить о том, что за ними скрывалось и молчаливо накапливалось изо дня в день в народной жизни во всех ее уголках на протяжении многих десятилетий. В сознании широких народных масс, — чем дальше от крупных центров и питательных артерий, тем злее, — это сотни маленьких Игорей впердились в повседневный их быт с своим «законом» и соучествовавшими 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 борющегося за укрепление этой государственности господствующего класса, т. е. в документах и памятниках, вышедших из его среды.

Пропасть лежала между этим смердом и «культурной» частью, господствующим классом феодального общества, — постоянно подновляемое наследие эпохи постепенного покорения киево-полянским центром прочих восточно-славянских племен. Исходное отношение победителя и побежденного оставалось в XI—XII вв. для смерда, как и для бывших победителей, бытовой реальностью. ²⁸ Смерд, с точки зрения этих киевских господ, — это вроде как бы и не человек. Из их среды пошла поговорка: «Холоп не смерд, а мужик не зверь». ²⁹ Ведь это

²⁷ Лавр. лет., под 1175 г., стр. 157.

²⁸ Ср.: С. Н. Чернов, стр. 776—777.

²⁹ М. Ф. Владимирский-Буданов, 1, стр. 89.

значит, 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 равен мужику, то смерд равен зверю. Такова была первичная расценка смерда и холопа на господском языке.

Когда в «Правде» Ярославичей (ст. 26) жизнь смерда была оценена во столько же, сколько было заплачено 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. Прошли века, выросло московское самодержавие, тех, кого раньше называли смердами, звали теперь уже «христианами», а московские бояре в стиле политического самоуничижения стали писаться 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».³⁰ Наоборот, для свободного горожанина этот термин — оскорбление, и только «восприм смысл буй и словеса величава», только в порыве заносчивости можно было выразиться, как выразился у летописца знаменитый Олег Гориславич черниговский, отказываясь идти в Киев для заключения договора с Мономахом «пред игумены и пред мужи отец наших и пред люди градъскими»: «Нестъ мене лено [невместно] судити епископу, ли игуменом, ли смердом».³¹

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).³² 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».³³ В языке Мономахова «Поучения» «худый смерд» и «убогая вдовица» — социологически двойняшки: они одина-

³⁰ Новг. I лет., под 1193 г., стр. 167.

³¹ Лавр. лет., под 1096 г., стр. 98.

³² Ст. 28: «За смердей [конь] 2 гривне»; ст. 33: «или смерд умучат, а без княжа слова, за обиду 3 гривны».

³³ Лавр. лет., под 1100 г., стр. 117.

ково бесправны и беззащитны от «обид» «сильных» людей, и это предмет гордости Мономаха, что он «не давал» в обиду тех и других.³⁴ Мономах, правда, — ведомый пропагандист смердолюбия. Но вот язык людей, не затронутых этой пропагандой. О холопстве Заточник, мы видели, выразился как о звании, «имени» которого «не избыть». А галицкий летописец (XIII в.), рассказывая о двух крупных откупщиках, получивших в держанье богатейшие Коломыйские соляные разработки, говорит о них презрительно и негодуяще, как о «беззаконниках, от племени смердьа»; они для него, так сказать, «смердье отродье».³⁵

Даже во второй половине XII в. для церковника смерды — это далеко еще не освоенный мир, требующий сугубо осторожного подхода к нему с бытовыми требованиями. У церкви были свои более или менее твердые представления о лицевом режиме, которого надлежит держаться доброму христианину, чтобы остеречься греха, и посты, в частности, были предназначены в помощь человеку, 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, пс «шалочет» (полакаст) 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 яденьс», пет ешитимьи; а если в колодезь попадет жаба дохлая, или тот же хомяк, или мышь — вылить из него 40 ведер, а колодезь «покропити святою водою».³⁶ Что касается пищи, то будь то «от пса, ли от зверя, или от орла, или от иноя птицы», если «не зарезано будет человеком»,

³⁴ Лавр. лет., под 1096 г., стр. 102.

³⁵ Ипат. лет., под 1240 г., стр. 179.

³⁶ Заповеди митр. Георгия, ст. 80.

а просто сдохнет («омирает»), — того «не подобает ести».³⁷

И вот практически отсюда вставал вопрос — как быть с животным или птицей, удавившимися в силке, с так называемой «удавленной». Вокруг этого предмета ходил слух, что иные епископы давали совет: если «застанешь в силце уже удавившеся, ту [тут же] зарежи не вынимаю», ведь и «силец того дея [ради] есть поставил». Так оно, вероятно, и было, хотя епископ Нифонт и отрицал категорически это по второй половине XII в.³⁸ Покам и епископам митрополит Георгий строгайше запрещал охоту: «Аще поп ловит звери или птицы, да извержеться сана», а епископ подвергался той же каре даже если только «носил ястреб на руке [охотничья птица], а не молитвенник».³⁹

Не ради них, значит, появились в «Пространной Правде» ст. 80 и 81, защищавшие от злостной порчи расставленные вдали от жилья веревочные «перевесы» для ловли всяческих птиц. Это для «простыца» мирянина такая охота была своего рода мясным рынком. Однако Кирик ставил свой вопрос Нифонту об удавлении, имея в мыслях только смерда («а смерд дея помолвих, иже по селом живут, а покаются у нас») и притом уже христианина.⁴⁰

«Устав» Ярослава, имея в виду более высокие сферы, запрещал есть «кобылину или медведину»;⁴¹ здесь же, у смерда, речь шла всего только о «веверичине», о белке, только, видимо, и доступном для массы мясом лакомстве. Нифонт всего лишь и ответил, что это, конечно, зло («зло»), большое зло — есть «давления»: вот, если бы и «веверичину яли» (т. е. ели), только «недавлено» — это бы не беда, был бы гораздо легче грех.⁴² 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 снитимы давати

³⁷ Правила митр. Иоанна, стр. 3, ст. 3.

³⁸ Вопросание Кирикова, стр. 47, ст. 87.

³⁹ Заповеди митр. Георгия, ст. 120 и 121.

⁴⁰ Вопросание Кирикова, стр. 47, ст. 89.

⁴¹ Церковный устав Ярославов, ст. 48.

⁴² Вопросание Кирикова, стр. 47—48, ст. 89.

... сущим под игом работным наполю [вднос меньше] даяти заповеди» (налагать наказание), не «отягчати заповедию, отъ [т. е. чтобы] вси каются». ⁴³ Не значит ли это, что «свободный» смерд и в конце XII в., 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 в. со смердами церковь оказывается совсем еще в исходном положении: это маловедомый для нас полудегендарный 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». ⁴⁴ Рассказав (по греческому хронисту Амартолу), сколь различны бывают обычаи у разных народов, он заключает: вот «и при нас ныне воловцы [это была злоба дия для киевлянина второй половины XI в.] закон держат отец своих: кровь проливати, а хвалящися о сих [т. е. этим] и ядуце мертвечину и всю печялоту, хомски и сусолы [т. е. сусликов] и поймают [берут в жены] мачехи своя и ятрови, и ины обычая отец своих творят». И противопоставляет этим дикарям: «...мы же крестияне елико земль, иже веруют во святую троицу, и в едино крещенье, в едину веру, закон имама едина, елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся».

Для патриота-киевлянина «мы» в отношении к прочим славянским племенам в XI в. — это поляне, «живуще особе» от этих прочих; поляне ведут свое начало от мужей «мудрых и смысленых» незапамятных времен Кня, 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 матерем и к родителям [т. е. отцам] своим, к свекровем и к деверем велико стыдеще», у них есть и «брачный обычай»: жених не ходит за невестой, а ее приводят накануне вечером, а на утро приносят «по ней что вда-

⁴³ Поучение епископа Ильи, стр. 356—357, ст. 7.

⁴⁴ Лавр. лет., стр. 1—7.

дуче» (ее приданое). Хотя, 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 унаследовав 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 кодексе морали, и «христианам» оставалось только практиковать этот кодекс.

И вот стоило воображению нашего автора отступить за границу своей маленькой полянской Кисвицны и оказаться всего в нескольких десятках километров в соседних лесах, борах и болотах Древляницы, как ему представлялся 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 звериньским 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 девица». 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 имяху: живяху в лесе, якоже всякий зверь, ядуще все нечисто, и срамословье в них пред отци и пред слухами; браци не бываху в них, но игрища межю селы, схожахуся на игрища, на плясанье, и на вся бессовская игрища, и ту [там] умыкаху жены себе, с нею же кто съвенцашеся [сговаривался], имяху же по две и по три жены». А вятичи еще «и ныне» практиковали трупосожжение. «Си же творяху обычая кривичи и прочии ногани, не ведуще закона божья, но творяще сами себе 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 смердым «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 волхов, 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 запячья и вынимая оттуда «либо жито, либо рыбу». Но здесь была и борьба двух идеологий двух миров. Ян совершал свою данщическую посадку в полюдь с небольшой свитой, в которой, кроме 12 отроков, был и «попня»; именно попня и был убит «волхвами», отбившись от своих в лесу.⁴⁵

• • •

Приведенные летописные записи, вероятно, отражают борьбу течений внутри господствующего класса по основным вопросам внутренней политики феодального государства в XI в.⁴⁶ 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 мукe смерда (ст. 33 «Краткой Правды») и об отмене мести Ярославичами (ст. 2 «Пространной Правды»). И читать этот знаменитый рассказ надо, присматриваясь к его тексту именно с этой стороны.

⁴⁵ Лавр. лет., под 1071 г., стр. 75—76.

⁴⁶ Новг. I лет., стр. 2; Лавр. лет., под 1071 г., стр. 75—76, под 1093 г., стр. 93 и под 1096 г., стр. 98.

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, «чья 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 смертельного удара 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 вопрос. — «Потому, что те держат запасы [«обилье»], и, если истребим их, будет всего вдоволь [«гобино»]; хочешь при тебе вынсм 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 знасм, как сотворем человек!». — «Ну, а как?» — спросил Ян. — «Бог мылся в бане, распотелся, отерся вехтем и бросил его с неба на землю; тут сатана заспорился с богом, кому сотворить человека, и кончилось тем, что сатана сотворил челонка, 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 приять 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 нам боги!». Но дело было не в богах: «Наше дело предстать перед Святославом, а ты не имевшь права [«не можешин»] сделать [с нами] ничего».

И впрямь. В «Правде» Ярославичей (ст. 33) было записано: «Или смерд умучат, а без княжа слова, за обиду 3 гривны» (продажи). На фоне нашего рассказа эта краткая правовая запись говорит вовсе не только об охране княжой прерогативы, 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 наши 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 мог молнией облететь 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 и в этом вопросе стоял в оппозиции к новшествам политического курса. Его рассказ и 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. И, 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: «Яц же поведе бити ѿ [волхвов] и поторгати [выщипывать, выдирать по клочкам] браде ею». Это была не только пытка, это было специфическое унижение человеческого достоинства: поторганье бороды у свободного человека каралось высшей продажей в 12 гривен (ст. 69 «Пространной Правды») — практика, принятая и митрополчьим судом («Церковный устав Ярославов», ст. 32).

И еще подробность: «Сима же тепенома [когда их избили] и браде ею поторгане проскеном [и повыдрали бороду железным орудием], рече има Ян: „Что вама бози молвят?“». А те уперлись на своем: «... стати 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 попытка: «И повело Ян вложити рубль [металлический брус] в уста има и привязати Я к упругу [ребру лодки], и пусти пред собою в лодье, и сям по них [за ними] иде». Те выдержали длительное лодочное путешествие в таком положении и судали, став только на устье Шексны. На вопрос Яна, что им теперь говорят их боги, они ответили: «Сяце нама бози молвят: не быти нам живым от тебе». И взмолились о пощаде: пустиць — «много ти добра будет», погубиць — «многу печаль приимеши и зло». Ответ Яна явственно у рассказчика метил в его киевских противников: если пущу вас, зло мне будет от бога, если погублю, «мзда [награда] ми будет» (не сказапо — от князя, значит от того же бога).

В киевских же противников Яна метило и дальнейшее. Вопросы 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 своих» — и те убили замученных волхвов и повесили их трупы на дубе. Вот это была по справедливости божья месть, заключил рассказчик: «... отместве приимша от бога по правде». «По иранде» божией, а не по «Правде», «уоставленной Русской земля», 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 продажа» (ст. 78), т. е. весь вопрос сведен был к вопросу о самоуправстве внутри смердьеи общины, а не о расправе, учиняемой над смердом любым феодалом.⁴⁷ Но первоначальная тенденция, сказавшаяся в «Правде» Ярославичей, едва ли подлежит сомнению. Уже тогда (в середине XI в.), по-видимому, перед прогрессивными элементами господствующего класса («уными», новыми советниками князей) открывалась — и пугала их — перспектива распыления, феодального разорения и разбазаривания смердских кадров путем увода их в холопы и ухода их в закуны и вообще в частные дворы и хозяйства на почве совершенного бесправия этого, по первоначально колониального в сущности элемента — всеобщих и неведомо чьих двуногих существ.⁴⁸

«Правда» Ярославичей, впервые выдвинувшая задачу правовой постановки смердьеого вопроса и, вводя смердов в «союз княжой защиты», впервые же провозгласившая «свободу» этой убывающей смердьеи массы, сделала признаком этой свободы личную ответственность смерда за преступления, платеж «продажи».⁴⁹ Этим смерд резко отличен был от всякого вида холопов, что и было разъяснено в ст. 45 и 46 «Пространной Правды».⁵⁰ 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, главный 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 [т. е. если] платять князю продажу». А если не платят, то они уже и не смерды (а феодальная «челядь», будь то холопы, рядовичи, закуны, сироты и т. п.) — в том общеупотребительном значении этого старинного и по происхождению, по-види-

⁴⁷ См. наш комментарий к этой статье: Б. А. Романов, 1, стр. 77—78.

⁴⁸ Когда самый термин «смерд» в языке покорителей приобрел уже социальный характер.

⁴⁹ Понятие «союза княжой защиты» выдвинуто в русской ученой литературе А. Е. Пресняковым (1, стр. 218 и сл.).

⁵⁰ 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 («заже»), что они «суть не свободны».

мому, дорусского слова, с каким оно выступает в русских исторических памятниках XI—XIII вв., в частности в «Русской Правде», в летописях и в Мономаховом «Почини».

Недаром в «Пространной Правде», весьма внимательной (по замечанию А. Е. Преснякова) «ко всему боярскому», наследство смерда трактуется только в плане княжеских (не боярских) интересов: «Аже смерд умрет без дитии, то задницю князю» (ст. 90). Что бы и тут написать: «... также и за бояреск», как то приписано было в «Пространной Правде» к 11—14-й ее статьям. Здесь этой приписки нет ни в одном из известных нам списков «Правды».⁵¹

• • •

Смердолобие 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 докопленной именно при Мономахе и именно в целях его прославления.⁵² «Уцелел» потому, что дело шло при нем уже о снятии этого лозунга. Однако же и при нем в правящих кругах не только не снята была тема о смердах, но она живет и обсуждается под углом зрения интересов самого господствующего класса в целом. При этом признаком хорошего тона в этих кругах 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 большом вопросе, ясно показано в записях «Повести временных лет» о Долобьском съезде

⁵¹ Ничтожный количественно материал по вопросу о смердах, какой при всей тщательности разысканий имеется в нашем распоряжении, вновь собран и пересмотрен в дитированных работах Б. Д. Грекова и С. В. Юшкова, а также С. Н. Черновым и В. В. Мавродиевым (см. список сокращений).

⁵² А. А. Шахматов, стр. I—XII.

князей перед походом на половцев. Эти записи (под 1103 и 1111 г.) не раз подвергались микроскопическому анализу для выяснения социального облика смердов. Но трактовались они скорее как более или менее точный протокол совещания, «думы» князей с своей дружиной, а не как литературное произведение, вышедшее из-под политического пера летописца, который ставил целью прославление своего заказчика — Мономаха.⁵³ Стоит присмотреться и к этому летописному рассказу именно с этой стороны.⁵⁴

Показательно прежде всего то, что этот рассказ занесен в «Повесть временных лет» дважды, перед описаниями двух походов на половцев — в 1103 и 1111 г. Первая его редакция принадлежит игумену Мономахова Выдубицкого монастыря св. Михаила, Сильвестру, доведшему «Повесть» до 1110 г. и заключившему свой труд записью, что это он, «игумен Сильвестр святого Михаила написал книги си летописец, надеясь от бога милость прияти, при князи Володимере, княжанцю ему [когда он княжил] Кыеве, а мне в то время игуменцяцю у святого Михаила, в 6624» (т. е. в 1116 г.). Предполагают с полным основанием, что вторая редакция этого рассказа (под 1111 г.) принадлежит неизвестному по имени летописцу, иноку Печерского монастыря, автору так называемой третьей редакции «Повести» 1118 г., 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 г.).⁵⁵

Безымянный печерский инок в своей работе над годами, следующими за 1110 г., воспользовался Сильвестровым рассказом 1103 г. для своего описания похода 1111 г., лишь несколько его распространив и изменив. Это значит, что Сильвестру, переделывавшему Печерскую летопись Нестора времени Святополка, удалось попасть в тон пастроениям княжого Мономахова двора и выставить

⁵³ См. еще: Б. А. Романов, 2; А. Е. Преспяков, 1, стр. 209; С. В. Юшков, 2; Б. Д. Греков, 1, стр. 123 и сл.; 3, стр. 122 и сл.; С. В. Юшков, 1, стр. 94—95.

⁵⁴ См. Инат. (стр. 286) и Лавр. лет. (стр. 118), под 1103 г. и Инат. лет., под 1111 г., стр. 1.

⁵⁵ А. А. Шахматов, стр. I—XII.

своего князя в надлежащем свете. Печерскому компилятору оставалось только усилить это освещение, чтобы подчеркнуть способность своего монастыря, связанного раньше с Святополком, перестроиться в своих симпатиях и не хуже Сильвестра послужить политическим видам нового князя.

Рассказ Сильвестра начинался так: «Бог вложи в сердце князем рускым [мысль благу] Святополку и Володимеру, и снястася [съехались] думати на Долобьске».⁵⁶ Вероятно, инициатором похода 1103 г. был Святополк (в старом Песторовом тексте, с которым имел дело Сильвестр), и Сильвестр не взял греха на душу приписать эту инициативу своему Владимиру. Он средактировал 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 седе Святополк со своею дружиною, а Володимер с своею в едином шатре. И почаша (начала) думати и глаголати дружина Святополча: „яко не годно быне [не веремья] весне ити [воевати], хочем погубити (т. е. этак погубим) смерды и ролью (т. е. 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 феодалное воинство обоих князей, а только «бояр думающих» в масштабе, подобном тому, какой имеем, например, в известном Берестовском совещании, когда Мономах «созва дружину свою на Берестове» в количестве шести человек (в их числе трое тысяцких) для обсуждения вопроса об установлении процентного максимума.⁵⁷ Да и никакой шатер не вместил бы всю массу «храбрствующих мужей» и «отроков», нанесших затем славное поражение половецкой орде.⁵⁸ Здесь были не просто

⁵⁶ Воспроизводим его по Лавр. лет. (под 1103 г., стр. 118) с вариантами в квадратных скобках. В круглых скобках даны переводы и пояснения.

⁵⁷ Пространная Правда, ст. 53 (так называемый «Устав о резах»).

⁵⁸ О них в дальнейшем рассказе о самом походе говорится, что их было «без числа».

войны, а люди, с которыми князья делали политику. Были ли то сплошь «уныи», которые оттеснили Япа и ему подобных и добросовестно проводили лихую па 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 пушоц тяжеловесный — гибель всего смердского хозяйства, так сказать, добровольное заведомое разорение всей «Русской земли», хоть сам поход и мог кончиться великим обогащением его участников (что и случилось: «...взяша бо тогда скоты и овце и кони и вельблуды и веже с добытком и с челядью»). Любой Ян пустил бы этот аргумент со злорадством. Любой «уный» прогрессист считал бы его неопровержимым. Чтобы снять его, надо было, казалось, пойти против не изжившего еще себя лозунга смердолюбия.

Так и расчистился путь (для официального автора) к выяснению того, что такое истинное смердолюбие. Слово для этого рассказчик передавал далее свосму герою — Мономаху. «И рече Володимир: „дивно ми, дружина, оже (когда) лошадей жалуете [лошади кто жалует] (жалест), сю же то орет! А сего чсму (почему) не промыслите (сообразите), оже то пачнет орати смерд, и, приехав, половчип ударит ѝ (т. е. смерда) стрелою, и лошадь его поиметь, а в село его ехав (въехав), иметь (возьмет) жецу его, и дети его, и все его именье? То лошади [его] жаль, а самого не жаль ли?“». Блестящий ответ «уным»: заставь вас, дураков, богу молиться, вы и лоб разобьете; и Янам: никто и не хотел никогда вместе с водой выплескивать из купели младенца. Ответ Мономаха годился на оба фронта, метко и пачисто разоблачая и возможных тут коварных оппозиционеров-консерваторов и усердных не по разуму болтунов-недодумов: «...и не могоша [противу ему] отвещати дружина Святополча». И слово дальше перешло к самому Святополку. «И рече Святополк: „[брате], се аз готов уже“, и вста Святополк; и рече ему Володимир: „то ти, брате, велико добро створиши земле Русской“».

Инициатором и главой дела оставался у Сильвестра Святополк.

Печерский редактор этого краткого, но выразительного текста, в котором один Мономах оказался способным формулировать мудрую политику смердолюбия, по

не он сам выступал инициатором новой хитрой военной тактики, ввел (в свой новый рассказ под 1111 г.) 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) Володимеру в сердце и нача (Владимир) глаголати брату своему Святополку, понужая его на поганя на веслу».⁵⁹ Это было еще до Долобьского совещания, и Святополк, оказывается, пришлось самого «понужать», уговаривать и нажимать на него. Мысль редактора была, однако, не в том, что дело было тут в одном Святополке. «Святополк же поведа дружини своей речь Володимерю». На этом киевском, местном совещании и было заявлено Святополку его дружиной вышеприведенное возражение: «... они же рекоша: „не веремя ныне погубити смерды от ролы“». Вопрос о соединенном совещании двух штабов поставил Святополк, явственно прячась за свой: «И посла Святополк к Володимерю, глаголя: „да быхом ся сляли (т. е. нам бы съехаться) и о том подумали быхом (подумать бы) с дружиною“. Послаши же придоша к Володимеру и поведаша всю речь Святополчю. И приде Володимер, и сретостася (встретилсь) на Долобьске, и седоша в едином шатре, Святополк с своею дружиною, а Володимер 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 ролы были уже им использованы в этом новом значении; они отнесены были к предварительному Киевскому совещанию Святополкова штаба, и Долобьское совещание в шатре приходилось перестраивать композиционно. На Долобьске началось дело теперь с молчанья: «И бывшую молчанью, и рече Володимер: „брате, ты еси старей, почни глаголати, како быхом промыслили о Русской земли“» (как бы нам лучше охранить интересы Русской земли). Владимир был вежлив, знал свое место младшего и вызывал высказаться старшего. «И рече Святополк: „брате, ты почни“» — у тебя есть своя программа, у меня ее толком нет. «И рече Володимер: „како я хочу молвити (как мне говорить), а (т. е. когда) на мя хотять

⁵⁹ Здесь и далее цитируется Киев. лет. (под 1111 г., стр. 1).

молвити твоя дружина и моя, рекуще: (дескать) хочеть погубити смерды и ролью смердом“».

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 оп же сам. Добросовестная или недобросовестная была эта агитация, нечерский редактор не уточнял, как и Сильвестр; но здесь позиция для Мономаха создавалась куда более эффектная, чем у Сильвестра: он оказывался один, как перет, 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 рекоша вся дружина: „право, во истину тако есть“».

Мономах тут поднят был до уровня своей прабабки, «мудрейшей из жеп» Ольги, и читателю «Повести», конечно, вспоминалось тут и 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, запрещающий брак между крестницей и крестным. Естественно в нашем новом рассказе, наконец, было и то, что заключительная фраза Святополка оказалась в нем с многозначительным дополнением: «...се яз, брате, готов есмь 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, он и будет выполнять смелый план, а Святополку ничего не останется, как к нему присоединиться («готов с тобою»), и только.

Что в литературной работе здесь у редактора при переделке прежнего рассказа были не только мудрость, смелость и находчивость Мономаха, но и смердовская проблема, можно заключить по одной последовательно

соблюденной редакционной 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 «погубити смерды и ролью их» (с последующим ограничительным разъяснением Мономаха о лошадях) вставлено: «... погубити смерды от рольи» (т. е. оторвав самих смердов от пашни для участия в походе). Что это — сознательное изменение текста, видно по тому, что и в ответ Мономаха вместо «дивно ми, дружино, оже лошадей жалуете» вставлено «дивно ми, брате (и здесь еще лишний раз по Святополку персонально!), оже смердов жалуете и их коней». Значит мудрое смердолюбие прославленного князя готово было бы 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 г., когда шел добывать Киев, подняв себе в помощь повгородских смердов.⁶⁰ 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 смердьяго сюжета в записях 1103 и 1111 гг. 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 в руководящих кругах вопрос о смердах в интересующую нас эпоху формирования феодальных отношений, неровно шедшего одновременно вглубь и вширь.

• • •

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

⁶⁰ Новг. I лет., под 1116 г., стр. 84.

Я не могу присоединиться к Б. Д. Грекову, когда он привлекает текст не 1103, а 1111 г. специально для того, чтобы, подчеркнув противопоставление Мономаху единодушия обеих княжеских дружин (чего как раз-то и нет в тексте 1103 г.), 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». ⁶¹ Не могу именно потому, что подчеркнутой («обеих») Б. Д. Грековым детали нет в тексте 1103 г., и это обстоятельство разваливает предполагаемый Б. Д. Грековым единый социальный фронт, который-де стал на защиту своих смердов, не говоря уже о том, что и речь в тексте 1103 г. идет только о «лошадях», а не о самих смердах. Между тем текст 1103 г. несомненно первоначальный.

Тем более не могу я присоединиться к С. В. Юшкову, ⁶² когда он привлекает в целях точно такого же объяснения «личной заинтересованности» дружинников «в смердской роли и вообще в смердьем хозяйстве» текст 1103 г. и всю суть «конфликта» «между князьями и дружиной» видит в «вопросе о наборе смердых 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» (т. е. самого весеннего похода).

На пути такого 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 могла ответить 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 Святославка» (по рассказу, как мы видели, нарочито поставленная на экран, тогда как Мономахова дружина, сидевшая тут же, никак не проявила присылаемого ей и Б. Д. Грековым и С. В. Юшковым смердовладельческого инстинкта).

⁶¹ Б. Д. Греков, 3, стр. 134.

⁶² С. В. Юшков, 1, стр. 95—96.

Между тем, если уж подходить к нашим текстам в поисках следов «частного» («если можно так выразиться», добавляет С. В. Юшков) смердовладения, то именно эти-то тексты и обращают на себя внимание тем, что ни тот, ни другой из редакторов-панегиристов Мономаха ни единым словом 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 «таших» смердах и не вставил в ответную речь Мономаха соответствующего, хотя бы косвенного упрека дружине в собственническом шкурничестве. Такое благодарное, казалось бы, для будущей в глаза тенденции обеих редакций рассказа остротное князя в плане бескорыстия, а его оппонентов — в плане узких личных интересов, не оставило в рассказе и следа.

Наоборот, Мономах выигрывает в прениях на хозяйственной и политической дальновидности и ораторской находчивости; дружина же пасует, избалованная в недоучитывании всех подробностей последствий отказа от инициативы наступательных действий против половцев ранней весной (март—апрель), наверняка суливших в случае удачи спокойный летний хозяйственный сезон в сей «Русской земле», не говоря уже о громадной добыче, обычно шедшей в общий раздел всем участникам походов. Рассказчик явно удерживает здесь обсуждение смердского 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 Долобьского летописного текста и выставил тезис о мобилизации на случай военных походов лишь смердых лошадей, а не самих смердов.⁶³ Этого тезиса я не стал бы поддерживать сейчас в прежней категорической форме. Однако пристальный сравнительный анализ двух редакций Долобьского текста все же вскрывает как привычное представление о смердье лошади как предмете именно конской мобилизации, не исключавшей, конечно, и мобилизации людской; только в результате этой последней, насколько можно судить по другим текстам, смерды вы-

⁶³ Б. А. Романов, 2.

ступали в походах «пешьцами», и в целевом плане оба вида мобилизации были раздельны.

Материал, которым приходится пользоваться для изучаемой эпохи, не только меньше говорит о жизни народных масс, чем о жизни господствующего класса: первым планом проходит в нем *Appercéptionsmasse* представителей господствующего класса, и только сквозь ее призму историку различимы бледные, силуэтные отражения, по которым и приходится строить наши представления о жизни народных масс. Попытка игнорировать это коренное, фатальное обстоятельство и обращаться к литературным памятникам древности с прямыми требованиями прямых ответов на прямые вопросы, которые интересуют историка, по чужды старому автору, — угрожает утратой исторической, жизненной правдивости построения, утратой должной перспективы. В науке, как в жизни, ведь всякому предмету свойственны свои, оптимальные для его рассмотрения дистанция и поворот, при которых он только и оказывается в фокусе — уловимее в своих характеристиках.

Читатель заметил, вероятно, что в этой главе я пытаюсь дать представление о смердах прежде всего в трактовке памятников, пролитанных классовым мировоззрением господствующих верхов, и если говорить о «проблеме» смердовства, то я имею в виду эту проблему, как она ставилась у давних современников древнерусских смердов. Тогда — в жизни, в быту — она была, может быть, важнее и выступала острее, чем в наше время в нашей ученой литературе. В этой последней, разумеется, возможны еще и еще споры. Я не разделяю пессимизма А. Е. Преснякова, оговорившегося в свое время, что «вопросу о древнерусских смердах суждено, по-видимому, оставаться крайне спорным — надолго, б[ыть] м[ожет] навсегда» — из-за «скудости данных». ⁶⁴ Но у меня нет разумных оснований считать, что этот вопрос — как спорный — вовсе уже вышел в тираж. А что касается «скудости данных», то новые данные историки, может быть, будут еще искать и находить не только в текстах с термином «смерд», а и в иных текстах, и главное в иных аспектах при изучении даже старых данных.

⁶⁴ А. Е. Пресняков, 1, стр. 287.

Глава четвертая

СВЕТСКИЕ ФЕОДАЛЫ

Насколько условно и относительно отмеченное выше противопоставление у летописца «тихого и кроткого» права 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 в. Оно хорошо отразило нравы той среды, в которой возникло и сложилось. Эта среда дружинно-купеческая. Если кто кого убил, мстят родственники («ближние убисного» договоров с греками): брат, сын, отец, племянник; а нет мстителя — убивший платит по таксе (40 гривен). А затем драка. Если в кровь или до синяков, или даже без этих знаков (только докажи свидетелем), — тоже месть; только если избитый мстить не в состоянии, виновник платит тоже по таксе (3 гривны). На сцене предусмотрен даже медик — «а лечцю мзда».

Чем только не дерутся! В «Правде» целая кинокартина с натурой: дерутся батогами, 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 нылу слора «ринет» один другого, т. е. дернет на себя или оттолкнет, — за все это платится по таксе, если обиженному или обидевшемуся не удалось тут же ответить тем же. Бы-

вает, 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 покунок, переурожаж и перекупок), иначе — опять драка.¹

Это все владельцы тех холопов, о которых уже была речь.² 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 г., как думают, к этому праву приобщены были и погородские «словенин» и «изгой», человек неясного, может быть и племенного, происхождения, укоренившийся в «словенской» столице.³ Можно думать, что и раньше они входили в заметной пропорции в состав той воюющей и торгующей «русии», которая олицетворяла за границей, в Византии, страну северных варваров. В быт этой «русии», например, крепко вошла словенская привычка к «древенной» (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 по вся дни», «не мучими никим же, но сами ся мучат, и то творят мовенья себе, а не мученья».⁴

Конечно, здесь передано впечатление константинопольского грека X столетия. Недаром в деловом плане оно отразилось и в договоре Олега: «Да приходяче русь слюбное [«слебное», посольскую дачу] емлють елико хотяче, а иже приидут гости да емлють мясичину на шесть

¹ Краткая Правда, ст. 1—10, 13, 14.

² Там же, ст. 16.

³ В. А. Романов, 1, стр. 35--39.

⁴ Лавр. лет., стр. 4.

месяц, хлеб и вино, и мясо и рыбы, и овощь и да творят им мовь, елико хотят».⁵ 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 тяпулась и новгородская терминология. Когда понадобилось в праве же коротко назвать человека, принадлежащего к дружинному окружению князя, независимо от его должности и обязанностей, его называли «огнищанином», т. е. человеком, принадлежащим к княжескому «огнищу», очагу, дому, двору. А это понадобилось, когда речь зашла уже не о том, что творится у дружинников «в своем мире» (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 княжеский двор, в усадьбу, и там убьют огнищанина при исполнении им обязанностей у клетки, или у коня, или у быка, или у коровы, то таких убийц надлежало убивать тут же на месте, «в пса место», 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 княжеский двор, это теперь провозглашалось нарушением прерогативы княжеского суда и каралось штрафом. Только в случае убийства на княжеском же дворе — тут же и княжеской, якобы, суд.⁶

Этот огнищанин у княжеской клетки, конечно, одно из многих бытовых положений, открытых для дружинника. «Пространная Правда» не сохранила этого казуса; но это же бытовое положение отмечено ею в ст. 11 о 40-гривневой вине за княжеского отрока, или конюха, или по-

⁵ Лавр. лет., под 907 г., стр. 13; М. Ф. Владимирский-Буданов, 2, стр. 12, договор 945 г., ст. 2.

⁶ Краткая Правда, ст. 38.

вара. Это — «молодшая дружина», в противоположность старшей, боярам, «княжым мужам», к которым собственно и относится 80-гривенная вира в XII в. Конечно, в жизни не ограничивалось дело и этим двучленным делением.

Два примера. В «Повести временных лет» записано киевское предание об основании г. Переяславля на Трубеже.⁷ 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: «Аще твой муж ударит моим [поборет], да не воюем за [в течение] три лета; аще ли наш муж ударит, да воюем за три лета». Поиски охотников в русском стане были безуспешны, и когда на утро печенеги выставили борца, у русских его не оказалось. И вот на повторный вызов к Владимиру пришел «един стар муж» и предложил в борцы маленького сына, кожемяку, оставшегося дома, пока отец с прочими четырьмя были в походе с княжеской дружиной: «С детства никто не мог его побороть, а раз, когда во время работы я принялся ему выговаривать, он рассердился и со зла разорвал 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) — «средний телом», и тем не менее в схватке этот русский «удави печенежина в руку до смерти и удари им о землю». 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, а Владимир «великим мужем створи того и отца его». Значит из городского ремесленника благодаря случаю наш отрок превратился в княжого дружинника.

Другой пример, ему противоположный, рассказанный в «Печерском Патерики».⁸ Варяжский «князь» Африкан побывал на Руси и бился за Ярослава Мудрого с Мстиславом. Его сын Шимон был изгнан из своей области

⁷ Лавр. лет., под 992 г., стр. 52—53.

⁸ Патерик Печерский, стр. 3—5.

(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, «да будет старей у него», и Шимон «прия велику власть от Всеволода». А затем «научен» был Феодосием Печерским, «оставив латинскую буюсть и истиппе веровав в господа нашего Иисуса Христа», т. е. перешел в православие «со всем домом своим, яко до 3000 душ». Сын его звался уже по-русски Георгием, служил Мономаху в таком приближении, что тот дал «сму на руде» (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 «передал» Георгию, «тысяцькому своему», «яко отцу», 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 «от бояр своих, сущих под ним, имянем Василиа». Путь был далекий и беспокойный, через вятичские леса, и бояря Василий поехал, «проклиная живот свой [жизнь] и дель рожспиа своего» и недоумевая: «... то се смыслил [вздумал] князь наш толико богатество погубити? И каа мзда сего ради будет ему, еже мертвого гроб оковати?». За такой скептицизм Василия действительно пограбили «тати», да и копя все пали в пути.⁹ В лице Василия перед нами — «боярский боярин» XII в., входящий в мощный и численный «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 братьсю» уже успел двинуться в поход на Владимирка, Владимирку приходилось взять

⁹ Там же, стр. 62.

на себя издержки, и 1400 гривен были даны Всеволоду «за труд». По мнению летописца, это была крупная для Владимирка сумма («много заплатив»); она была, однако, роздана Всеволодом по «части» князьям Вячеславу, Ростиславу, Изяславу и «всей своей братии, кто же бышет с ним был».¹⁰ А несколько раньше (в 1070 г.) Святослав Ярославич дал Феодосию на постройку церкви Богородицы 100 гривен злата.¹¹ Значит Георгий одарил монастырь истинно по-княжески. Он в один прием расстался ровно с половиной состояния, которое почиталось в XII в. за крупное: 1000 гривен серебра и 100 гривен золота оставил сыну в наследство один «муж» «от великих града того» (Киева), некий Иоанн.¹²

Для такого Георгия приглашение к дружинному столу в княжой терем имело чисто ритуальное значение; оно сохраняло реально бытовой смысл для неперевзвизшихся 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 пассивную 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.¹³

Вот эпизод из жизни «большого» боярина. Варлаам, сын «первого у князя [Изяслава] в боярех» Иоанна, задумал идти в Печерский монастырь: «Одевса в одежду светлу и славу и тако всед на конь, посажа к старцю [Антонию]. И отроци беша окрест его едуще и другыа коня в утвари [убрастве] ведуще пред ним. И тако в славо велицей приеха к печере отец тех. И онем исшедшим и поклонившимся ему, яко же есть лепо [подобает] вельможам. Он же пакы им поклонися до земля, потом же с себе снем одежду боярскую и положи ю пред старцем, и коня, суцаа в утвари, постави перед ним, глаголя: „се

¹⁰ Ипат. лет., под 1144 г., стр. 20.

¹¹ Патерик Печерский, стр. 7.

¹² Там же, стр. 9.

¹³ Церковный устав Ярославов, ст. 2—4.

вся, отче, краснаа — прелесть мира сего суть [самое прекрасное в мире] и яко хоцещи, тако створи о них [с ними поступи]...». 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 урнехавшего: как бы отец твой, «пришед с многою властью», не увел тебя отсюда, а мы не сможем тебе помочь. Варлаам подтвердил: «Яко аще и мучити мя начнет отец мой, не имам послушати его». Уход Варлаама из дома отца едва не повел к княжеской расправе с монастырем: Изяслав разгневался и грозил «раскопаты пещеру» и послать игумена и монахов «на заточение», да отстояла княгиня. Но это не остановило боярина-отца. Иоанн, как и ожидалось, «ражжеся на ня [на иноков] пиевом, сына своего ради», и «пойм отроки многы, иде на святое то стадо, иже и распудив их». 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.¹⁴

Таковы — большой боярин «со многою властью» 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 Кисве, а в городке Василеве, в 50 верстах от столярного города, успел с женой прижить сына (будущего Феодосия Печерского). Затем он переселяется по повелению князя в Курск, совсем на периферию и по-тогдашнему дыру (см. выше, стр. 19). 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, его заступила мать. Мальчик пошел работать с рабами на село; мать запрещала, убеждала, что

¹⁴ Патерик Печерский, стр. 23—25.

«тако ходя, укоризну себе и роду своему приносиши», и гнала его играть со сверстниками. Тот не слушался. Мать своеручно была его, «бе бо телом крепка и сильна, якоже муж»; кто не знал, что это она, слыша ее голос, был убежден, что это мужчина. Сын ушел со странниками, обещавшими «допроводити его 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 связанныго. 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 яче ижех». Феодосий принялся за лечение 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 — устроиться с этим делом у пресвитера в соседнем городе — была пресечена тем же способом.

Вся описанная драма проходила на глазах у «властелина града того» (посадника), и тот «повеле» отроку «пробывать у его церкви», умилившись его «смирению». А отрок, воспринув, заказал себе у кузнеца «железо счепито» для препоясания, до того узкое, что оно вгрызлось в тело. И вот как-то в праздничный день Феодосий был вызван к властелину «предстоати и слуговати» на трапезе собравшимся там «всем града того вельможам» — это было обычное «отроческое» служение, прохождение дружинного стажа, при боярском (или княжьем) дворе. При переодевании сына в «одежду чисту» мать и обнаружила по кровавым следам помянутую нательную железную кольчугу. 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, отойти «на село» и там «пробыти ей дни многы», как сын воспользовался этим и устремился с караваном купцов «на возех с бремены

тяжки» в Киев, где и очутился в недостижимости на расстоянии трехнедельного пути от материнского дома.¹⁵

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 слосе, державшемся за свою родовитость, протекал уже вне какого-либо вменательства 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 покрупного «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 описанных выше (по ст. 114 «Пространной Правды») административных поручений, вроде «увязания» беглого холопа, и тем более не для подвигов ратных в стиле Переяслава, а для своих церковных нужд. Кстати, это и 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 (см. выше, стр. 48), и прекратил дело, приняв от Григория в выкуп за подсудимых его же книги. Должно быть, этот тиун был сам книголюб.

• • •

Конечно, в XI—XII вв. мы присутствуем при эволюции старого дружинного строя, каким знали его предания этого времени. 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, идеологами господствующего класса, стояли факты и задачи, подымавшие их политическую мысль выше элементарных инстинктов, требовавшие новые понятия и требовавшие более сложных приемов для решения этих задач. Из них

¹⁵ Патерик Печерский, стр. 16—20.

оборона, строительство и расширение «Русской земли» были основными, а княжеская власть и все прочие паличные элементы политической организации общества должны были быть приспособлены к их разрешению.

С момента принятия христианства Русь становилась под божие «заступничество», княжеская 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 оправданием феодального раздробления Руси. Последнее и взято было под покровительство церковью, которая в свою очередь, считаясь уже византийскими внушениями, не могла ставить себе целью обращение Руси в слишком мощную державу, способную при случае (как в 1043 г.) вновь обратиться против самой империи.¹⁶

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 «набдит» церкви, не почитает «преизлиху» 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.

Однако значит ли это, что князь должен идти на поводу у своей дружины?

Предания дохристианского прошлого и понадобились тут для поучения. 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 посмешек своих дружинников. А ведь какой был князь! Это был пример воинской доблести и

¹⁶ Разумею поход на Византию князя Владимира Ярославича; Лавр. лет., под 1043 г., стр. 66.

выносливости, — и «крепок на рать» вошло непременно качеством в любую княжескую характеристику-покролог, 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 вставить 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 Почерском» есть саркастическое место в рассказе о князе, обуянном страстью к наживе, который направился на допрос блаженного инока Федора о местонахождении клада «со множеством вои», «аки на лов или на некоего война крепка».¹⁷ Так вот, и после язычника Святослава Игоревича пошло взаимостреление среди его сыновей из-за той же страсти.

Как-то Лют, сын Свенельда, вышел из Киева, «лов деюще», и «гна по звори в лесо». А навстречу ему в том же лесу князь Олег Святославич из Овруча древлянского. Узнав, что это Свенельдич, Олег заехал Люту в тыл и «уби й»: «... бо бо ловы дея Олег», — кратко и просто объяснил летописец. Убил, потому что («бо») тоже охотился. А 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, взял стольный Овруч

¹⁷ Патерик Почерский, стр. 119.

и «перее власть его». Олег при этом погиб, и не сразу удалось отыскать его тело. Ярополк плакал над трупом брата и попрекал Свенельда: «Этого ты и хотел!». Виноват оказывался во всем злой советник. Узнав о случившемся, третий Святославич, Владимир, сидевший далеко в Новгороде, бежал за море; а в Новгороде «посадники своя посади» Ярополк: здесь он уже слез не проливал и оказался «бе володея един в Руси».¹⁸

Наступил второй акт семейно-политической драмы — и перед читателями явился еще один злой советник. Владимир с варяжским войском вернулся в Новгород и пошел к Кисву убивать Ярополка («не яз бо почал братью бити, но он, аз же того убоявся, приходх на нь»). Но пути он убил полоцкого Рогвольда с двумя сыновьями, а дочь его Рогшеду, предназначавшуюся Ярополку, «поя женс», взял себе в жены. Стоя под Киевом, Владимир завязал спощени 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: «...то суть неистовии [зауверы], иже, приемше от князя или от господина своего честь ли дары, ти мыслят о главе князя своего на погубленье, горьше суть бесов таковии». Блуд посоветовал Ярополку покинуть Киев и засесть в г. Родье, где тот затем был осажден и откуда, по совету Блуда же, вступил в переговоры с Владимиром. Другой его дружинник, Варяжко, предупредил, 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 казухи» на мечи, причем Блуд сам затворил за ними двери снаружи и не пустил в терем спутников Ярополка. Ярополк и был там 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 рече» (т. е. дав клятву), что не будет мстить.¹⁹ Бывали в старину, значит, и добрые советники и верные люди. И здесь была мораль: исчерпав все средства, подчиняйся силе вещей, однако же соблюдая достоинство.

¹⁸ Лавр. лет., под 975—977 г., стр. 31—32.

¹⁹ Лавр. лет., под 980 г., стр. 32—33.

В рассказе этом Владимир — еще язычник, побежденный «похотью женскою»: силой взяв по пути в жепы 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 «лжиц» и заказ Владимиром серебряных, с мотивом: «... яко сребром и златом не имам налезти [не найду] дружины, а дружиною налезу сребро и злато, якоже дед мой и отец доискася дружиною злата и сребра», и с пояснением: «... бе бо Владимир любя дружину и с ними думая о строем земленем и о ратех».²⁰ И немудрено, что с одобрением — советники тоже были теперь все христиане. Настали другие времена.

Только о Мстиславе Владимировиче, ненадолго пережившем отца, летописец отметил — помимо того, что он был «дебел телом, чермен [румян] лицом, великыма очима, храбор на рати, милостив, любяше дружину по велику, именья не щадяше», — что он «ни питья, ни еденья браняше», т. е. не ограничивал дружину ни в питье, ни в пище.²¹ Это здесь 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 патурально-хозяйственная черта дружинного быта.

²⁰ Лавр. лет., под 987, стр. 45—46; под 996 г., стр. 54.

²¹ Лавр. лет., под 1036 г., стр. 65.

Киевское высшее общество XI—XII вв. любило лечиться и у «врачов» и у «волхвов», и 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 псудачи, постигавшие несправимых пациентов. Вот «некто от Киева богатых прокажен сый. И много от волхвов и от врачей врачюем бываше и от иноверных человек искаше помощи, и не получи». ²² Или Петр, родом «сурияин» (т. е. сириец), «лечец хытр велми», состоял врачом у черниговского князя Святослава Давидовича (умер в 1106 г.), а когда князь постригся в монахи, пошел было за ним в монастырь, но не вынес «вольной нищеты», в какую впал его господин, «в поварници же [кухне] и у врат приседяще», и ушел от него и поселился в Киеве, «врачюа многы». Петр, однако, частенько навещал Святошу 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, «хитр ся творя и болезни гонзнути [избежать] хотя, мало живота не погреша [чуть не сгубил жизни], растворения [раствора] вкусив», если бы не молитва Святоши, которая, однако, отсрочила смерть его всего на 3 дня. ²³

Среди аргументов, которыми этот Петр отвращал князя от иночества, был и такой: «...се бо и бояре твои, служивше тебе, мянущися [рассчитывали] иногда [в свое время] велиции быти и славни тебе ради, ныне же липени твоя любве», построив «домы велики», сидят в них «в мнозе унынии». Князь точно с ума сошел («мшат тя, яко изумевъшася»). 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 «великих домах».

Та же участь ждала дружинну и в междукняжеских войнах-усобицах. Победив Игоря Ольговича, Изяслав Мстиславич вошел в Киев, торжественно встреченный киевлянами, и началась расправа: «Бояры многы изои-

²² Патерик Печерский, стр. 122.

²³ Там же, стр. 83 и 184.

маша, Данила Великого и Гюргя Прокопьяча, Ивора Гюргевича, Мирославля внука, и иных изомаша много в городе Кieve, и тако тех на искупе пустина [отпустили за выкуп] ... и розграбиша кияне с Изяславом дома дружины Игоревы и Всеволоже, и села, и скоты, взяша имспья много в домех и в монастырех». ²⁴ Это было планомерное разорение дружины врага, вплоть до изъятия монастырских вкладов («поклажа»); 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 вв. 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: «... зарям сущим и вельможам едущим противу [к] князю», повстречал как-то Феодосий Печерский этих вельмож, возвращаясь в Киев на возу. ²⁵ Когда не запросто, князь (Святослав) едет в монастырь к Феодосию «с бояры». А запросто, «по обычаю», князь (Изяслав) «егда бо хотяще ехати к блаженному, тогда распущаше вся бояры в дома своя» и «с малым отроком» «приходаше к нему». ²⁶ Как-то Феодосий пришел к князю и застал у него пир горой: «И се виде многы играюща пред ним: овы гусленыа гласы испущающим, и инем мусикыйскыя гласящим, иныя же органныа, — и тако всем играющим и веселящимся, яко же обычай есть перед князем». Только на уважения к блаженному в дальнейшем, при всяком появлении его у князя, было повелено музыкантам «стати и молчати». ²⁷ Это была бесовская музыка, и монахам, у себя в келье впадающим в искушение, первым де-

²⁴ Ипат. лет., под 1146 г., стр. 24.

²⁵ Патерик Печерский, стр. 34.

²⁶ Там же, стр. 50 и 31.

²⁷ Там же, стр. 50.

лом чудились ее звуки, гусли, сопели и т. п. — верный признак, что тут не без беса».²⁸ 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».²⁹

Нечего и говорить, что известное число младшей дружины, отроков, жительствоует 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, блюет это расписание, «распуская» бояр при экстренных своих частных выездах.

«Ловы» по-старому процветают в XI и в XII вв., и летописец нет-нет да и ввернет упоминание о них в свой рассказ, то с тем, то с другим оттенком. Иной раз — это умилятельная идиллия, например: «Святослав [с] сватом своим с Рюриком утишивша землю Рускую и половци примирившя в волю свою [замирили], и сдумавша, и идоста на ловы по Днепру в лодях, 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».³⁰ Иной раз ловы мелькнут с намеком, что лучше бы все же без них: вот, например, «Мстислав изиде на ловы», да «разболеся и умре».³¹ Но от охоты иной раз могла пойти и настоящая усобица. В 1180 г. черниговский князь Святослав «ловы деял», двигаясь берегом по черниговской стороне Днепра, и встретил Ростиславича Давыда за тем же делом, только «в лодях». У Святослава только что попал в руки суздальского Всеволода сын Глеб, посланный в помощь рязанским князьям, и он охотно «мстился бы» Всеволоду, если бы не эти киевские Ростиславичи, «пакостившие» ему в «Русской

²⁸ Там же, стр. 129.

²⁹ Ипат. лет., под 1183 г., стр. 128.

³⁰ Ипат. лет., под 1190 г., стр. 139.

³¹ Лавр. лет., под 1036 г., стр. 65.

земле» (т. е. на юге). И вот тут же на охоте Святослав, посоветовавшись с княгиней и с фаворитом своим Кочкарем, «не поведе сего мужем своим лучшим думы своея» (это тоже не одобрил летописец), переехал Диспр и ударил на обоз Давыда, так что тот едва успел прыгнуть в лодью с жепой 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.³²

Легко представить себе также, что где-нибудь в далеких лесных краях (Рязанщины, например), еще мало-обследованных и не сплошь окняженных, ловы — это незаметный способ расширения своих владений. Набредет такая княжая охотничья рать на неведомое еще людское поселение и обложит его данью, устроит «стаповище», поставит «ловища», и, смотришь, возникнет новый погост с звериным же пазванием, вроде Заячин или Заячкова.³³ Про Ольгу, в разъездах проделывавшую, по преданию, подобную же операцию, летописец XI в. мог писать с натуры, с быта.³⁴

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.³⁵

• •

Летописные записи выдвигают Мономаха как идеального христианского князя. Он украшен «добрыми нравы»,

³² Ипат. лет., под 1180 г., стр. 122.

³³ Б. А. Романов, 3, стр. 205 и сл.

³⁴ Лавр. лет., под 946 г., стр. 24—25.

³⁵ Предлагаемая ниже характеристика Мономаха, как и вся книга моя, была написана и сдана в набор (имеется в виду первое издание книги, — ред.) до выхода в свет работы акад. А. С. Орлова (Владимир Мономах. М.—Л., 1946). А. С. Орлов основывает свои «воззрения на Мономаха» на «признании его [Мономаха] великих заслуг перед Родиной» и ставит своей задачей бережно «растолковать» «величественный» «образ» своего героя, на основе доверия к свойствам его, допесенным до нас средневековой книжностью, «примемительно к новым текущим [?] историко-социальным представлениям» (стр. 3). Меня здесь интересует Мономах совсем в ином плане, и у меня нет повода что-либо изменить в моем изложении, даже если бы это было еще возможно по техническим условиям.

прослыл «в победах», при имени его «трепетаху вся страны»; но он же и «шотцяся божья храпшти заповеди» (любить врагов своих и добро творить непавидящим вас), не возносился и не величался, и бог «вдал под руде его» «вся зломыслы его» (тайных врагов) и покорял «под нозе его вся врагы», а он «добро творяше врагом своим, отгущяше ѿ одаршы». Сам же он был наделен от бога особым даром, был «жалостив», т. е. чувствителен: «Егда в церковь внидяшеть и слыща ценье и абые слезы испущашеть, и тако мольби ко владыце Христу со слезами воспущаше», почему и бог «вся прошенья его свершаше, и исполни лета его в добродетьстве».³⁶ Про дядю Мономаха Изяслава, любимца печерских иноков, сказано теплее, да не так: «... незлобив правом, криваго ненавиде, любя правду, не бе бо в нем лсти, но прост муж умом [непосредственная прямая натура], не воздая зла за зло». Это не политическая, а личная характеристика.³⁷ 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».³⁸ 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 поучасмого 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 литературно удавшегося самому себе 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, поучительный след. Несомненно его крупное значение в развитии, если не в создании

³⁶ Лавр. лет., под 1125 г., стр. 129.

³⁷ Лавр. лет., под 1078 г., стр. 196.

³⁸ А. С. О р л о в, 1, стр. 62.

феодалной 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».³⁹

Толчком к написанию «Поучения» выбран совсем злободневный уже для конца XI в. повод. На Волге, в дальнем пути, настигли Мономаха послы от его «братьи» с предложением «потспиться», примкнуть к ним и «выгнать» двоюродных Ростиславичей из их волости: а «яже ли не поидеши с нами, то мы себе будем, а ты себе», т. е. не будет между нами ничего общего. Это и есть «усобица» («собе»). Династическое совладение потомков деда Ярослава скреплено было взаимным крестоцелованием. Родные их крадеды — Святославовы и Владимировы разноmaterные сыновья — брали и удерживали власть по способу взаимоистребления. Теперь пытались поставить семейную мораль и церковную клятву в основу политического союза земель-княжений. Мономах и ответил своим искателям: хотите — гневайтесь, а не могу пойти с вами, не могу «креста переступить». А затем, отпустив послов, погрузился 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 полепится «также 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 же «всему мати, еже умееть, то забудеть, а его же не умееть, а тому ся не учить». А надо наоборот: «...его же умеючи, того не забывайте доброго, а его же не умеючи, а тому ся учите — якоже бо отец мой, дома сидя, изучаеше [взучил] 5 язык», отсюда ведь и «честь есть от инех земель». Оба эти зеркала при умелом пользовании и помогут построить свою жизнь: христианские «заповеди» и оглядка на людей, через которых, кто б ни были они, и складывается молва, общественное мнение о человеке.

³⁹ Поучение Мономаха сохранилось только в Лавр. лет. (под 1096 г., стр. 100—109).

Христианская заповедь вовсе «не тяжка», а кругом все исполнено «великих чудес и доброт» божиих. Солнце, луна, звезды, тьма, свет, земля, «положенная на водах», звери «разноплечнии», птица, рыбы, наконец, сами люди «не вси в один образ, но кыйже своим лиць образом», — все дивно («сему чуду дивуемся»). Уж на что птицы — и те идут к нам в руки, и «не ставятся [поселяются] на одной земли, но и сильные и худыя идут по всем землям», чтобы наполнились ими леса и поля; и «все же то дал бог на угодые человеком, на съедь, на веселье». Только «не завиди творящим беззаконие», и «лукавнующи потребятся» (лукавствующие исчезнут) сами собой; потерпи «еще мало» — «и не будет грешника», а «унаследят землю» (останутся на земле) одни «кротции». Только молчи «при старых», слушай «премудрых», имей любовь со сверстниками и с «меншими», не «свирепствуй словом», «не хули беседую», много не смейся, «срамляйся» старейших, не беседуй с «слепыми женами», держи «очи долу, а душу горе», научись «очима управленью», «языку удержанью», «уму смиренью», «телу поработещию», «понужайся на добрыя дела», не мсти, терпи, сам избавляй «обидимых», сам суди «сироту», «оправдывай» вдовицу, — а то «мы человецы, грешниие сущи и смертнии, оже ны зло [кто-нибудь] створит, то хощем ѿ [того] пожрети и кровь его прольяти вскоре» (т. е. тотчас, тут же на месте).

И всего-то три «дела» нужны, чтобы «избыть» всех подобных грехов: покаянье, слезы и милостыня — это «не суть тяжка». Ведь не «одиночеством» (т. е. 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 примете, то половину». Вот и еще облегчение.

Но советы Моисаха к тому же кратки, четки, жизненны, да и немногочисленны. В церкви и дома, перед сном («ложаяся») рекомендуется одна покаянная формула; ее нетрудно и запомнить: «...якоже блудницу и разбойника и мытаря помиловал еси, тако и нас грешных помилуй». Ежедневно земной поклон; если «неможется» — три поклона. Этой формулой («пензем») и этим поклоном

«человек побеждает дьявола». Но главное, «что в день согрешит, а тем человек избывает», — греха как и не бывало.

И еще одно, видимо, дневное житейское положение — «на кони ездяче». Тут два варианта. Первый: человек едет не один, и у него деловой разговор («орудье»). Другой: человек едет один, молча, или не один, да говорить не о чем. В этом втором случае рекомендуется, «аще инех молитв не умеете молвити», «зовете беспрестани, втайне (т. е. про себя): „Господи помилуй“». Это — самая лучшая молитва, во всяком случае лучше она, «нежели мыслити беалепицю, езда». 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 он может сдать игумену, отказываясь от мира. Посаждение «на конь» вошло в обряд «постригов» княжого сына, достигавшего совершеннолетия.⁴⁰ Когда хотели сказать, что человек очень болен, говорили: «Не сдравуя вельми, яко не мощи ему ни на конь всести».⁴¹

А дальше — политические и административно-хозяйственные советы. «Не вдавайте сильным погубити человека». Такова участь всех «убогих», их зотолчут. 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 в. 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 обипуая лица сильных своих бояр, обидящих меньших и роботящих сироты и насилье творящих».⁴² Мономах сдержался, но пишет о том же: «Худого смерда и убогие вдовице не дал

⁴⁰ Ипат. лет., под 1192 г., стр. 141.

⁴¹ Ипат. лет., под 1167 г., стр. 93.

⁴² Ср.: Лавр. лет., под 1125, стр. 129; под 1212 г., стр. 184—185.

есмы сильным обидети», «на посадники не зря ни на биричи, сам творил, что было падобе». Заточник писал о том же совсем уже свободно. Ст. 111 «Прострашной Правды» вышла из этого же круга идей. Да и слово-то одно: в «Правде» не «роботеть» «по припадце». Мономах выразился: «придавайте сироте». Это не литературная взаимозависимость. Это все из одного кипучего котла народной жизни.

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 «местьниками» (мстить).⁴³ 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, «оскверненный» «от падения животного» (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, увидев старца, стали над ним издеваться — «ругатися ему, мстающе словеса срамныя». Старец их и попрекнул: вам бы «требе [следовало] умиление имети и многы молитвы искати от всех», а вы «зло творите». Попрекнул и предрек: «Все вы в воде умрете и с князем вашим». Дошло это до князя Ростислава. Князь «страха божия не имеа», в словах старца усмотрел просто чушь («пустошь глаголюща»): «Мне ли поведаеша смерть от воды, умеющему бродити посреди са?». Казалось бы, и делу конец. Однако же «разгневався, князь, повеле связати ему руце и нозе, и камень на выю [псею] его обесити [повесити], и вврещи [бросити]

⁴³ Письмо Мономаха к Олегу сохранено Лавр. лет. вместе с «Поучением» (под 1096 г., стр. 105-107).

в воду». Старец и утонул. Не сказала ли здесь у князя Ростислава исстаришная 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 3 дня, и было ему время одуматься. А Владимир Мономах пришел — «молитвы ради». Так оно и вышло: князьям пришлось потом бежать от половцев, Владимир-то реку «пресека», «молить ради и благословенна: Ростислав же утопе с всеми своими вои» (воинами).⁴⁴

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

Другой пример. Он сложное и злее, потому что тут замешался бес, и он-то и был подлинным душегубцом, хотя и действовал, играя на княжеских страстях. Это — дело о кладе в Варяжской пещере, о котором знали пещерские иноки Василий и Федор; последний и хранил его. Приняв облик Василия, бес явился к некому «от княжих советник, люта и сверепа и неподобна правом и делом и всюю злобою», с сообщением о кладе, а советник привел мнимого Василия к князю Мстиславу Святославичу (племяннику Мономаха). Бес-то в лице Василия и посоветовал князю, если Федор не выдаст клада, применить пытку: «...ранами поиретите [пригрозите] ему и муками; аще ли и еще не даст, предайте его мукам многым».

Привели Федора, и началась процедура. Сначала «ласканием» от имени князя предложили ему выдать клад с тем, что и ему будет выделена часть, и пообещали: «...будещи отец отцю моему и мне». Федор отказался: «свободну ми от сих», т. е. стяжательства, это вы «сему работаете». Князь «с гневом» приказал слугам «оковати [Федора] по руце и по ноге, и за трии дни не дати хлеба, ни воды». На втором допросе Федор заявил, что не знает, где скрыл клад. Опять князь повелел его «мучити крепко, яко омочитися и власяници от крови», а потом «в дыме повесити и привязати его омаки и огнь възгнети» (развести). А Федору хоть бы что — весь в огне, а не горит даже власяница. Это было похоже на чудо, и князь, «в ужаси быв», стал допытываться, чего тот «себя по-

⁴⁴ Патерик Печерский, стр. 98--99.

губляет» и не выдает сокровища, «еже нам достойно» (т. е. 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 15 лет. Тут бы и вскрыться бесовскому обману, но Василию не поверили: сам же он приходил и говорил о кладе и научал, как пытать Федора. Князь «разгневав же ся» и повелел и его «бити без милости», а потом, «шумев быв от вина, и възъярився, и взомъ стрелу, уязви [рапил] Василиа». Василий же извлек стрелу «от утробы своа», швырнул ее князю и предрек: «... сею стрелою сам уязвен будеши». Князь на почь «повеле ... затворити» обоих впоков «разно» (поодиночке), а под утро «мучити сю зло». В ту же почь па этой пытке оба и отдали душу богу («скончастася о госноде»). Конечно, и князь впоследствии был «застрелен», когда стоял «на забралех» (стене) во Владимире и в бою с Давыдом Игоревичем.⁴⁵ Начал-то бес, а кончил сам князь: замучивать, убивать нечистый совета не давал. Мономах писал и в этом пункте с натуры своих дншй.

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

То было время клятв, так пошло испокон веков. Чуть что, «идут роте», каждый по своему «закону», но «своей вере». Само по себе слово не значило ничего. В «Прострапшой Правде» XII в. есть специальная статья (109) об «уроках ротных», пошлинах при судебном произнесении клятвы как доказательстве. Тем более в быту. Видимо, клялись на каждом шагу, на каждом слове, уже так, по привычке; нужно не нужно, а все клялись. И вралн. В XIII в. «ротник» и «клеветник», и «поклепник», и «язи послух» наряду с «разбойниками» и «грабителями» зачислены церковным правилом в число лиц, от которых церкви не следует брать никаких приношений, если не покаются.⁴⁶ Упоминает о том и Мономах: «речь молвяче» (т. е. во время разговора), «не влснитися богом,

⁴⁵ Там же, стр. 118—119.

⁴⁶ Поучение новонаставленному священнику, стр. 107.

ни хреститесь, нету бо ти нужда 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).⁴⁷ И Мономах: «Аще ли вы будете крест целовати к братии или к кому, али управивше сердце свое на нем же можете устояти, тоже [т. е. тогда] целуйте, и целовавше блюдете». Это призыв к тщательности при выработке международных 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 уверяет его, что он ему «ни ворожбит, ни мestyник», да и вообще «ше дай ми бог крови от руку твою [рук твоих] видети, ни от повеленья своего, — некотораго же брата». И прибавляет: «Аще ли лжю, а бог мя ведает и крест честный». А ведь это-то и есть клятва, божба: да еще не «речь молвяче», когда клятва сама слетает с уст, а на письме!⁴⁸

На собственном опыте Мономах знал, что значило встретить оппозицию Печерского монастыря или не заручиться поддержкой епископа, и церковные влияния были целиком 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, совсем еще не вошедшее в плоть и кровь феодального общества. Отсюда и эпизоды в стиле Ростислава и Мстислава, которые, конечно, не редкость, а бытовое явление: если уж с печерскими ипоками возможны были такие эпизоды, то что же могло быть с рядовыми церковниками! Отсюда и Мономаховы формулировки относительно церковников: «ио силе» «любите и набдите» (в некрологах же, когда хотели оцепить покойного князя на «отлично», писали: «преизлиху» любил епископов, попов и черноризцев) и «ио устрапййтесь от них». Последняя формулировка прямо свя-

⁴⁷ Заповеди митр. Георгия, ст. 81.

⁴⁸ Лавр. лет., под 1096 г., стр. 106.

зывается 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 «зачихашью», что оно «бывает на здравие главе» (отсюда наше «на здоровье!»).⁴⁹ Летописец беседовал, конечно, не с пародом и не со смердами: эти языческие ужасы цвели в самых верхах. Понятное у ведомого и узорного язычника Святослава Игоревича, теперь это «устранение» от церковников происходит просто от «гордости», засавшей и питаемой «в уме» и «в сердце».

На предмет гордости 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 в., пойдет уже совсем условная, семейно-политическая терминология междукняжеской феодальной табели о рагах, об искусственном родстве: «яко брат», «брат молодний», «брат старейний», «отец», «сын» (а они вовсе и не родные).

• • •

Заточник приоткрыл, мы видели, завесу над ячойкой княжеского хозяйства в действии — с фигурой тивуна во главе. Мономах взывает к максимальной активности и бдительности самого князя в жизни своего «дома». Все надо самому «видеть», не глядя и 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» (т. е. одарить), но это может по всякий. Потому и оговорка: «аще не можете даром». А гость — это тогдашняя пресса. «Мимоходячи» он может «прославить человека» (сделать известным) «по всем землям, любо добрым, любо злым». Вне дома князь тоже постоянно на виду: надо «большого присетить» (наве-

⁴⁹ Новг. I лет., под 1068 г., стр. 100.

стить), «над мертвеца 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, по не дайте им над собой власти» (ср.: «Не муж в мужех, лже кимь своя жена владеет», у Заточника). Ответ за «дом» и за все держит князь сам. Выше было отмечено, что князь иной раз и сам втягивал жену в решение даже «политических» вопросов. Иной раз и сами княгини вмешивались в государственные дела, как княгиня Верхуслава, хлопотавшая о поставлении на епископскую кафедру Поликарпа.⁵⁰

Та же бдительность, тем более в походе. «На войну вышед» тоже «не зрите [не полагайтесь] на воеводы» и «не лежитесь». Старый Святослав тут уже недостижимый идеал. Но все же «ни питью, ни едею не лагодите [не мирвольте], ни спанью». Сами расставляйте сторожевые посты и ночную охрану вокруг себя, если приляжете ненадолго («а рано встанете»), да и то не спимая оружия. Рядом же и совет «блюстися» на походе «иьянства и блуда». Здесь, как в зеркале, бытовая обстановка феодальной войны, а не степного дальнего похода, хотя и не в своих «землях». Но и «куда же входяще путем по своим землям» «не дайте пакости деяти отроком ни своим, ни чужим, ни в селах, ни в житех, да не кляти вас начнут». 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 «добрыи мужи свершении»: вставать до солища и, «узрение солище», «прославити бога с радостью». А затем на выбор: «седши думати с дружиною», «людей оправливати» (творить суд), «па лов ехати», «поездити» (прогулка верхом); наконец, к полудню, не только не грех «лечи спать», но оно даже и «от бога

⁵⁰ Патерик Печерский, стр. 75.

присуждено» — все почивают «и зверь, и птицы, и человек». Чем не жизнь!

За всеми этими советами стоит собственный «труд» Мономаха, который он и предлагает в пример. А «тружился» он с 13 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 «мелких», в частности бесчисленных однодневных перегонов Киев—Чернигов и обратно. Тут и Смоленск, и Новгород, и Ростов, и Берестье, и Переяславль, и Владимир (южный), и Туров, и Полоцк, и Мииск, и Новгород-Северский, и Польна, и половецкие степи до Дона и Белой Вежи, и вятичские леса — пока уже после смерти отца (1093 г.) 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 3 года терпел голод и принял много рати с половцами. 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 20, а сколько своего «скота» и «портов» было передано им за все время половецким князьям — и не перечесть! Зато и до сотни этих князей перобывало у него «в оковах», не считая «лешних» («лучиних») мужей половецких и «кметей», которых в разное время «избьено» было до 200 душ, а 15 из них «живы вед [ведя живыми], исек, вметах в ... речку...», — явственно гордись 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, тем же приемом, каким он выяснял и вопрос о смердах, — диалогом, только собеседники здесь поменялись ролями. 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 Ратибора со князем Володимиром о погублении 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, исту ти в том греха, да они всегда к тебе ходяче роте, губять землю Русскую и кровь хрестьянску проливають бесперестани». Мономах «послуша их» — и далее со всеми подробностями рассказано, каким хитрым, обманным способом, где, при каких обстоятельствах и с каким именно распределением ролей произведено «погубленье» Итларевой чады и как «зле [т. е. 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.⁵¹ Уступая справедливому общему требованию, да еще в вопросе о Русской земле, можно поступиться прямолинейной верностью политической клятве: в «Поучении» Мономаха не было нужды этого и 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 г.), где и прокняжил последние 12 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 с Святополком «оюгоша Полтеск», «Всеслав Смоленск оужьке», 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 Черняговской 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 большая проблема: как сохранить мир в этом «племени»,

⁵¹ Лавр. лет., под 1095 г., стр. 97.

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», которые тоже выдвинуты как «труд». Здесь и была истинная школа выносливости, ловкости, терпения, отваги и мускульного развития: «своима рукама» вязать и «имать» кожей 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 надевании с коня, «вередить» себе руки и ноги, «не блудя живота своего, ни щадя головы своєю», — во всем этом заразительный, профессиональный как бы азарт. Уж это-то совсем было доступно читателю. По этому примеру и с этого только и можно было начинать прививку вкуса к личной активности, самостоятельности, а затем и рачительности и в других сферах — «на войне», как и «на ловех», ночью, как и днем, «на зносе», как и «на зиме», нигде «не дая себе упокою», «самому творити, что было надобсе» и «в дому своем», «призираги» «наряда и службы» даже в церкви своей, не говоря уже о «ловчем паряде», «и в конюсех, и о соколах, и о ястребах». То «мужское 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 не самим им достигнутого наличного жизненного уровня, а унаследованного от предков. 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 сзнова и в этих мучительных заботах дальше своего

князя не видеть ничего. У одного оптимизм и широкое принятие жизни как она есть. У другого пессимизм, критика в приглядка к ее гримасам. Но как знать: пиши Мономах столетием позже, не оказалось ли у него бы 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 перепотребление и крещение «костей» Ярополка и Олега Святославичей в Киеве, надолго осудили этот прием борьбы.⁵² 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 княжких раздоров: выжечь, разорить, пограбить, поплонить, изъехать, избить и тому подобные бедствия постигают население и территорию князя, которому «мстят». Если сам он при этом не бежал и его «поимают», его не убивают. Его можно обезвредить, искалечить, даже заморить, но не убить. Последнее простительно только в открытом бою. Галицкий эпизод 1211 г. не в счет: три князя были захвачены уграми, и галичане «молили» угров «да быша й повесили мьсти ради», но, во-первых, угров пришлось «убеждать» «великими дарми», а во-вторых, князя «предани быша на повешение» по требованию галичан; это не княжеское дело.⁵³

Исключение — избивание 6 рязанских князей с их боярами Глебом рязанским в 1217 г. Над рязанской землей скончилось к этому моменту целых 9 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 «порядка» (пересмотра внутренних владельческих отношений в кня-

⁵² Лавр. лет., под 1044 г., стр. 67.

⁵³ Ипат. лет., под 1208 г., стр. 159.

жской 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.⁵⁴ 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 княжью практику посажение противника в «поруб», «погреб» — зародыни тюрьмы: в поруб сел «оклеветанный» брат его Судислав. Он просидел там 16 лет до смерти Ярослава и еще 5 лет после, когда, наконец (в 1059 г.), его «высадили» (освободили) оттуда племьями, «забудивши» его, однако, «кресту» — «и бысть черидем». Да ни на что другое он, вероятно, и не годился уже, хотя и протянул в монахах еще 4 года.⁵⁵

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 г. Минск, где перерубили всех мужчин, а жен и детей «вдаша на щиты»,⁵⁶ разбили Всеслава на реке Немисе, а сам он бежал.⁵⁷ Под крестным целовашем они вызвали его к себе под Смоленск, где он, доверчиво переехав через Днепр в лодье, был схвачен на пути к Изяславу шатру, отвезен в Киев и посажен в поруб. Высадило его из поруба через год уже Киевское восстание 1068 г. Говорят, сидя в порубе, Всеслав молился кресту об освобождении из «рва». Поруб — это действительно глубокая темная яма, паглухо 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 14 человек, они «задхлись» там.⁵⁸ Такой же поруб был и в Переяславле, в монастыре св. Иоанна, туда

⁵⁴ Лавр. лет., под 1217 г., стр. 186.

⁵⁵ Лавр. лет., под 1036 г., стр. 65; под 1063 г., стр. 70.

⁵⁶ Отдали — бери и делай с ними, что хочешь.

⁵⁷ Лавр. лет., под 1067 г., стр. 72.

⁵⁸ Ипат. лет., под 1161 г., стр. 88.

был «всажен» Игорь Ольгович Изяславом (1146 г.), просидев в бегах перед тем четверо суток в болоте. Немудрено, что вскоре он в порубе «разболелся велми» и, «печая себе живота», взмолился перед Изяславом о «пострижении». Изяслав внял, и узника извлекли оттуда, перед тем «разоимав» «над ним» «поруб». ⁵⁹ Новгородская запись об этом эпизоде употребила и глагольшую форму от этого слова: «лорубина» его вместо «всадиша в поруб»; это было, возможно, уже просторечие. ⁶⁰

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 — «любо слепи, аль дай нам». Всеволод и повелел «усадити их в поруб, людий доля, абы [чтобы] 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, Глеб от заступничества отказался: «луче сде умру, не яду». И тогда же «мерть бысть» в порубе. Сына же его едва «выстояща» (отстояли от толпы), «целовавше крест». А зять Глеба и Ярополк так и остались в порубе: «...и потом изведше я и слепивше, пустиша». ⁶¹

Ослепление — это тоже способ обезвреживания врага. Его применяли в Византии; но оно неплохо привилось и на Руси, дожив до московского XV в. Первый случай ослепления (Василька Ростиславича) описан в летописи со всеми подробностями; последующие только регистрировались, да и то, конечно, не все. ⁶²

Князья только что укрепились крестоцелованием на Любечком съезде (1097 г.), 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. Михайлу в Выдубицкий (связанный с Мономахом) монастырь, в канун Святополковых именин.

⁵⁹ Ипат. лет., под 1146 г., стр. 28.

⁶⁰ Новг. I лет., под 1146 г., стр. 136.

⁶¹ Ипат. лет., под 1177 г., стр. 119—120.

⁶² Лавр. лет., под 1097 г., стр. 110—111.

Отказ его остаться на имении 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, поделуемся и посидим втроем с Давидом». Несмотря на предупреждение своего «детского», Василько принял зов и приехал «в мало дружине» на княжой двор, где встречен был Святополком, приведен в «истобку», и там началась беседа втроем. «Останься на святки». — «Но могу; уже и обоз отправил вперед». Давыд сидел, как немой. — «Тогда позавтракаем». Василько согласился. — «Посидите здесь с Давыдом, а я пойду распоряжусь». Те остались втроем. Василько заговорил, Давыд сидел молча и как бы не слыша. Наконец: «Где же брат?». — «Да вон стоит в снях». — «Я пойду к нему, а ты, Василько, посиди». Давыд вышел. Василька заперли, потом окопали в двойные окопы, поставили стражу.

Наутро Святополк созвал бояр и княи и сообщил им о заговоре Василька с Мономахом. Ответ получился уклончивый: если это правда, надо наказать. Духовенство просило Святополка за Василька. «Да это Давыд». — Давыд потребовал ослепления — «иначе ни тебе княжить, ни мне». Василька свезли в Белгород и там посадили «в истобку малу». Оглядевшись, Василько тут же увидел торчина, «острияца пожь» — и понял все. Затем вошли два, Святополков и Давыдов, конюха (Сповид 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 грудь («яко пересем трескотати»). Тогда к жертве приступил торчин, Берендей, овчух Святополчий, с ножом в руках, хотел ударить в глаз, промахнулся и перерезал ему 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. Очулся он уже только на торгу в г. Звиждени, где стража вздумала смыть кровь с его сорочки перед въездом во Владимир.

Шесть дней везли искалеченного по полярскому 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 г.). Принимал в ней участие и Василько, хоть раз было и стал вопрос о взятии его на содержание группой князей, искавшей предлога завладеть его же 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 г. Возвращению в Киев изгнанного было оттуда Изяслава в 1069 г. сопровождено было жестокой массовой репрессией. 70 человек были зарублены за освобождение Всеслава из поруба: «... а друга слениша; иныя же без вины погуби, не испытав».⁶³ Но наиболее жестокой формой массовой расправы было, по-видимому, взятие города «на щит». Картина его дана в покаянных словах, вложенных южным летописцем в уста Игоря Святославича повгород-северского в момент разгрома половцами его полков: «Помянух аз грехы своя пред господем богом моим, яко много убийство, кровопролитие створих в земле крестьянстей, яко же бо аз не пощадех хрестьян, но взях на щит город Глебов у Переяславля; тогда бо немало зло подьяща безвиннии хрестьяни, отлучаеми отець от рожений [детей] своих, брат от брата, друг от друга своего, и жены от подружий своих, и дщери от материй своих, и подруга от подруги своея, и все смятено пленом и скробою тогда бывшею, живнии мертвым завидят, а мертвии радовахуся, аки мученици святеи огнем от жизни ея искушение приемши, старце поревахуться, уноты же лютыя и немилостивые раны подьяща, мужи же пресекаеми и разсекаеми бывають, жепы же оскверняеми; и та вся створив аз, рече Игорь, не достойно ми бяшет жити; и се ныне вижю отместь от господа бога моего...».⁶⁴

⁶³ Новг. I лет., под 1069 г., стр. 104.

⁶⁴ Ипат. лет., под 1185 г., стр. 131.

Но и попытки городского населения избежать подобной расправы передачей города на милость победителя могли быть тоже жестоко пресеканы. Звенигородцы (в Звенигороде-южном) на вече решили «ся передати» осадившему город Всеволоду Ольговичу, но воевода их, дружинник их князя Владимира, «изоима у них мужи 3 и уби я, и кождо их перетен [разрубив] на пол, поверже я из града», чем и «загрози им» (терроризовал их).⁶⁵

Подобные описанным эпизоды и могли навести летописца на мысль воспользоваться в одном своем рассказе приведенной выше мрачной сентенцией: «Зол бо человек противу [сравнительно] бссу, и бес того не замыслит, сже зол человек замыслит».⁶⁶

• • •

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 некоторой бытовой идиллии. В 1194 г. умер киевский князь Святослав, и на его столе водворился Рюрик, с согласия сильнейшего тогда суздальского Всеволода, признанного «старейшины» во «Володимировом племени». Рюрик вызвал из Смоленска брата Давыда для «думь» о «Русской земле» и для решения разных владельческих вопросов этого «племени», да и так, чтобы повидаться. Давыд с большой свитой в лодях спустился по Днепру и стал в Вышгороде. Деловые совещания шли, вероятно, благополучно, и летопись сохранила нам только записи целого ряда торжественных обедов. Первый — в Киеве у Рюрика, где все «быша в любви велици и во весельи мпозе», а хозяин «дарив [гостей] дары многими и отпусти й». Второй — у племянника, Рюрикова сына, в Белгороде, где Давыд со свитой провели время в том же стиле и тоже с подарками. Третий — у самого Давыда, с участием всей семьи Рюрика, и тоже с веселием, любовью и дарами. Четвертый — тоже у Давыда,

⁶⁵ Ипат. лет., под 1146 г., стр. 22.

⁶⁶ Ипат. лет., под 1170 г., стр. 99.

для «монастырей всех»; Давыд с ними был «весел» и «милостыю силу раздавал им и нищим». Пятый — у Давыда же для черных клобуков, «и ту полишася у него вси чернии клобуци» и тоже получили «много дары». Шестой — это «спир» у «кмян» для Давыда тоже с подарками для гостей. Наконец, седьмой — у Давыда ответный «кмянам». Все «ряды» с Рюриком тем временем были «укопчаны», вся «моложщая братия» была наделена, и Давыд вернулся в Смоленск.

Но за всем этим не углядели малого — забыли «старейшину», Всеволода суздальского. Он и прислал с упрехом: какой же я старейший, если нет мне «части» в Русской земле (т. е. Киевщине), посмотрю, как ты ее удержишь со своими «моложшими братьями», а я умываю руки. Требование же его сводилось к передаче ему 5 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 5 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 уеобица.

Рюрик вернул Роману крестные грамоты и звал 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 считая себя «единого деда внуками», имевшими на Киев права после смерти Всеволода и Рюрика такие же, как и потомство тех. Ольговичи при этом сумели 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 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 г.).

Тем временем Роман успел потерпеть фиаско в Польше, где искал было помощи, затем явился с повинной к Рюрику и целовал ему крест; а теперь вновь примкнул к Ольговичам. Это втянуло в военные действия территорию Волыни, где были владения Романа, на которые теперь напал союзник Рюрика галиций 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 последним отнятием у него 5 городов и восстановлением того статус кво, которое столь обильно полито было вином на киевских обедах 1194 г., полтора года тому назад.⁶⁷

За этот срок было нарушено и совершенно несколько крестоцелований, и начался феодальной войны процесс над тремя цветущими районами Руси: Смоленщиной, Черниговщиной и Волышью — с пожарами и ополочениями челядью и скотом. А заводчиком всего этого «зла» был не бес, а человек, и притом сам «старейшина» Володимирова «племени». Между 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 нарушения крестоцелования. Как тут было соблюсти завет Мономаха, когда в договорно-крестоцеловальную и без того хрупкую ткань вторглась внешняя сила, да еще та самая, к которой обратился теперь певец «Слова о полку Игореве»: «Великий князь Всеволод! Неужели и мыслью тебе не перелететь издалека, отцов золотой престол посторожить? Ведь ты можешь Волгу расплескать веслами, а Дон племами вычерпать... Ведь ты можешь и посуху метать живыми конями — удалыми сыновьями Глебовыми!».

«Усобица» теперь до того въелась в быт, что слово это стало обозначать всякую войну, в том числе и с «погаными». Теперь «усобица князем на поганья погыбе [стала невозможна], рекоста бо брат брату: „се мое, а то мое же“. И начаша князи про малое „се великое“ мол-

⁶⁷ Ипат. лет., под 1194—1196 гг., стр. 143—150.

вити, а сама на себе крамолу ковати» (друг с другом вос-
вять). Новейший исследователь полагает, что за этой
мольбой «Слова» ко Всеволоду крылось сопоставление
со «старым Владимиром» (Мономахом): «... того старого
Владимира не lze бы пригвоздити к горам Киевьским»,
а теперь его знамена перешли к его потомкам, одни при-
надлежат Рюрику, а другие Давыду, но развеваются они
в разные стороны — «розно ся им хобеты панут».⁶⁸

Это и значит, что «труды» и советы Мономаха хорошо
запомнились мыслящим верхам русского феодального об-
щества и, может быть, помогали не так уж завязать
в быте, подыматься иной раз выше его уровня — хотя бы
пока только в поэтическом раздумье о своей родной земле.
Не примечательно ли, что в то же время Заточники как
раз «добывание больших столов» считали естественной
движущей силой княжой политики и мечтали о том,
чтобы их князь искал в этом успеха, опираясь именно
на них («добрых думцев»). Мономахова идеология не
захватила их в орбиту своего влияния, потому что не на
них была и рассчитана. Как еще увидим, Мономахова
политика учитывала Заточников, но учитывала их как
силу треножную для господ тем, что этот род людей все
чаще стало заносить в сферу «роботного ярма». А здесь
раздумья могли быть уже совсем иного происхождения
и совсем не поэтического свойства.

⁶⁸ А. С. Орлов, 2, стр. 136.

«ОТЦЫ ДУХОВНЫЕ»

Если задаваться целью выбрать из оценок, данных современными летописными записями поведению людей, самую резкую, то первенство будет за фигурой не князя и даже не половецкого хана (с которого что же и спрашивать!), а епископа. Каким-то исчадием ада выведен у летописца епископ ростовский Федор.¹ Подлинными словами: «Много бо пострадаша человеци от него, в державни его [под его властью], и сел изисбывши [лишившись] и оружья и конь, друзии же роботы добыша [стали рабами], заточенья же и грабленье; не токмо простьцем [т. е. мирянам], но и мнихом, игуменом и ереем безмилостив сый мучитель, другим человеком головы порезывая [остригая] и бороды, иным же очи выжигая и язык урезая, а иным распиная по степе и муча немилостивие, хотя исхитити [вымогая] от всех имень: именья бо бе не сыт акы ад. Посла же сго Андрей [Боголюбский] митрополиту в Кыев, митрополит же Костянтин повеле ему язык урезати, яко злодею и еретику, и руку правую утяти [отрубить], и очи ему вынати, зане хулу измольби на святую Богородицю...». Так «Федорец» и «погуби душу 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» епи-

¹ Лавр. лет., под 1169 г., стр. 152; Ипат. лет., под 1172 г., стр. 102.

скопью у живого своего предшественника Пестора и учившего «не ести мяс» по средам и пятницам, даже если на эти обычно постные дни падали «господские» праздники вроде Рождества и Крещения: «в тяже великой», происходившей в широком собрании во главе с Андреем Боголюбским, «упре его», т. е. выиграл спор с Леоном, именно «владыка Феодор».² В приведенном летописном сообщении об обстоятельствах гибели Федорца несомненно отразилась и эта борьба из-за постов. Федорец выведен здесь не только «злодеем», но и «еритиком», а описанную, тоже довольно злодейскую 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 «мпогажды браняшет ести мяс в господские праздники» и своему черниговскому князю Святославу, этот же князь и «изверже из епископьи» именно за это.³

Как мог запутать отношения церковный спор, видно из того, что князь Святослав Всеволодович обязан был престолом именно Антонию.⁴ Черниговский стол освобожден в 1164 г. за смертью очередного князя в отсутствие его сына Олега. Вдова, мать Олега, с боярами и Антонием решила скрыть смерть князя до приезда Олега, чтобы не дать времени опередить его Святославу Всеволодовичу, бывшему в это время в Новгороде, — и на том все целовали крест. При этом Антоний звал всех к кресту, как сам объяснил, чтобы никто не заподозрил его в тайных сношениях со Всеволодовичем, а прочие крестоцеловальники чтобы не уподобились Иуде-предателю. На деле же Антоний-то именно и «исписа грамоту» Всеволодовичу, призывая его захватить голыми руками Чернигов, пока не приехал Олег: «Дружина ти по городам далече, а княгиня седит в изуменьи [растерянная] с детми, а товара [чем поживиться] множество у нея, а посиди вборзе, Олег ти еще не въехал, а по своей воли возмещи с ним ряд» (т. е. навязать ему выгодный для тебя договор). План

² Лавр. лет., под 1164 г., стр. 150.

³ Лавр. лет., под 1168 г., стр. 151.

⁴ Ипат. лет., под 1164 г., стр. 92.

Антония удался не вполне, но главное было достигнуто: Святослав успел занять некоторые стратегические пункты, хотя и опоздал собственно в Чернигов. Олег же поспел в Чернигов, но не успел сосредоточить там надобных сил, и переговоры между соперниками кончились компромиссом: Черниговом для Святослава и Новгородом для Олега.

Комментируя поведение Антония в момент крестоцелования, летописец кратко припечатал: «...се же молвяхше [об Иуде и прочем], леств тая в собе — бяше бо родом гречин» (у византийских греков искони была на Руси твердая репутация: «...суть бо греци лестви и до сего дни»).⁵ Этот-то Святослав и «изверг» потом этого Антония.

А в Суздале в то же время князь Андрей, правда, не «изверг», но все же предал в руки митрополита своего Федорца, владыку, который не только отстоял, к удовольствию Андрея, господские праздники, но, как думают, прямо работал на своего князя, взяв поставление в Ростов не в Киеве, а в Константинополе и устроив, таким образом, на севере «автокефальную» кафедру, хоть это и не была еще митрополия, о которой помышлял Андрей.⁶ В изложении летописца крушение, постигшее Федорца, было «чудом новым» от бога и богородицы: они-то и «изгнали» этого «злаго, и пронырливаго, и гордаго лествца, лжаго владыку» за то, что тот не захотел «благословения» митрополичьего и не послушался князя Андрея, повеленшего ему теперь идти «ставиться к митрополиту к Києву». Будто бы Андрей делал это, «добро о нем мыслящую и добра ему хотящую», 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 сборной церкви» (что и было «хулой на богородицу», которой посвящен был собор).⁷ На этом Федор и сломал себе шею. Он выскочил из упряжки, в которой до того шел дружно с князем, не сумев вовремя остановиться в тот момент, когда князь решил прекратить добиваться церковной самостоятельности за безнадежностью этого дела в Константинополе же.

Портрет Федорца в летописи — продукт ожесточенной и сложной внутрицерковной борьбы (да еще на между-

⁵ Лавр. лет., под 971 г., стр. 68; Повг. I лет., под 971 г., стр. 22.

⁶ Е. Е. Голубинский, стр. 255 и 373.

⁷ Лавр. лет., под 1169 г., стр. 151—152.

народной подкладке). В ее атмосфере отпали литературные условности церковно-политического «приливия», и, может быть, это вовсе не злобная карикатура, а самое реалистическое изображение древнерусского строителя жизни, в ее крупных кусках, из всех изображений, какие дошли до нас из-под скованного пера русских летописателей XI—XII вв. Перед нами крутой и властный (в стиле того же Андрея Боголюбского, тоже кончившего плохо в конце концов) организатор церковного центра с претензией на самостоятельность и с готовностью на борьбу, что называется, «до конца». Связанный цензурой Е. Е. Голубинский в свое время приходил в изумление перед беспощадной жестокостью обеих сторон в этой борьбе и заключал, что то «время вовсе не должно быть представляемо таким мягким, как это наклонны делать иные».⁸

Прошло 47 лет. Отжило целое поколение. В 1216 г. умер в Ростове епископ Пахомий. Летописец проводил его некрологом: «Се бе блаженный епископ избраник божий и истинный бе пастырь, а не паимник; 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 издоянца, поревновав праву Златоустаго и преходя от дела в дело унше⁹ (сиротами добре пекыйся, милостив зело к убогим и вдовицам, ласков ко всякому убогому, не согбене руце имея на вдаше их, но отверзене отипудь, смерец, кроток, исполнен книжнаго ученья, всеми деле утешная печальныя...)¹⁰. Пять лет он чернечествовал в Печерском монастыре, затем игуменствовал в монастыре св. Петра 13 лет, епископью же держал всего 2 года. Заключенное в скобки почти дословно взято из летописного некролога митрополита Иоанна, о котором было только добавлено в свое время, что такого «не бысть прежде в Руси, ни по нем не будет сяк».¹¹ И вот через 125 лет явился Пахомий — точь-в-точь такой же, как Иоанн. Не характерно ли, что литературно поднять его на ту же высоту показалось автору убедительнее не просто теми же словами, а первым делом заявив, что то был пастырь на совесть: не лихоимец, не грабитель,

⁸ Е. Е. Голубинский, стр. 376.

⁹ Далее скобки мои. — *В. Р.*

¹⁰ Лавр. лет., под 1216 г., стр. 185.

¹¹ Лавр. лет., под 1089 г., стр. 89.

не взяточник, а обличитель всех таковых. Литературный прием, за которым стоит сама жизнь, с ее более чем вековым опытом: надо было исключить образы, направившиеся 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 воловой 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 княжьем 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 перемеще мест. К таким «странникам», забредшим в Курск, пристроился было юноша Феодосий, рассчитывая дойти до «святых мест»: они уже раз побывали в «святых местах» и собирались, если на то будет воля божия, опять туда же. Ему пришлось ждать, пока те двинутся в путь: в городе они тоже ходили по миру.¹²

«Странник» — это изначала церковные люди. К концу XII в. церковник уже практически чувствовал себя чем-то вроде представителя туристбюро, регулирующего этот поток людей, которые обращались к нему за благословением на дальний путь. Иоанн Кирик искал руководства у епископа Нифонта и по этому большому вопросу; он и сам уже иной раз кое-кому запрещал идти в Иерусалим («сиде нешу до доброму ему быти»). Нифонт весьма одобрил

¹² Патерик Печерский, стр. 17.

разборчивое отношение Кирика к этому сорту людей: они норовят в путевых похождениях найти легкий способ покормиться на даровщинку («того деля идет, абы порозну ходяче ясти и пити»).¹³ Здесь могли быть и низы большого города, и охваченные кое-где в XII в. церковной организацией смерды южных сел и северных погостов. Летописцы могли отмечать, конечно, только такие колебания народных масс, которые принимали характер стихийного бедствия, а не ту повседневную дробную работу классовых сил, которая двигала одиночками.

Вот образцы из новгородской жизни: «В се же лето люте бяше: осминка ржи по гривне [= пол-лошади] бяше; и ядяху люди лист лицев, кору березову, инии молиць [шесуху] истолокше, мятуче [мешая] с пслии и с соломюю; инии ушь, мох, коппну; и тако другим падшим от глада, трупие по улицам и по торгу и по путем и всюду; и паяша паймиты возити мертвеця из города; а смородом [от зловония] пелга вылести [показать нос из дому]; туга и беда на всех. Отец и мать чадо свое всажале в людью [т. е. отдавали] даром гостем, ово их измброша [перемежили], а друзии разидошася по чюжим землям». ¹⁴ Или голод 1230 г.: «Простая чадь [простонародье] резаху люди живыя и ядяху; а инии мертвая мяса и трупие обрезающе ядяху; а друзии конину, псину, коцкы; но тех осочивше, тако творяху, ових огнем ижгоша, а других осеконя, иных извешаца; ини же мох ядяху, ушь, сослу, кору липову и лист пльм, кто что замысая» (выбрал); а наряду с этим псли и грабежи, «где чююче рожь», и продажи родителями детей «одерень ис хлеба гостем» (в полное холопство). ¹⁵ Многоизвестные записи под 1024 и 1071 гг. в Лаврентьевской летописи дают нам два примера голодовки, из которых первая качнула массу в поисках продовольствия из Суздальщины вниз по Волге на восток в Болгары («и тако ожища»); а вторая, мы видели, метнула ее вверх по Волге на северо-запад: в толпе, сопровождавшей волхвов до Белозера, можно видеть лишь одну из групп, вероятно паломничавших тогда за «обмилем» «от скудости» по патореным направлениям.

¹³ Вопросنامه Кириково, стр. 27, ст. 12.

¹⁴ Повг. I лет., под 1128 г., стр. 124.

¹⁵ Повг. I лет., под 1230 г., стр. 237—238.

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

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

Вот, например, пара — дьякон Евагрий и поп Тит. Они пребывали друг к другу в «безмерней любви» и «единоумии», как братья по духу. А дьявол возьми да и «сотвори им вражду» в один прекрасный день, такую «ненависть вложи има», что «не хотяху видети друг друга». Эта ссора разыгрывалась у всех на виду, и «братия» много раз молила их «смиритися има с собою» (помириться). Те же и знать не хотели. Точно дети: идет Тит с кадиллом (это, очевидно, в церкви!), а Евагрий «отбегаше» (по-нашему, воротит нос) от «фимиаана»; если же не «отбегает» Евагрий, тогда Тит шествует мимо, не покадив. Поп Тит говел, так и не прося прощенья у Евагрия; дьякон Евагрий прищанчался у Тита, весь княз гневом. Обряд и само таинство низводились до арены борьбы. Даже когда поп Тит лежал при смерти и первый (впервые) послал просить прощенья 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 копьем», а ему, Титу, подал руку и поставил на ноги.¹⁶ Откиньте это последнее видение Тита, — чем не капва для Гоголи все остальное? Попом и дьяконом тот и другой пришли с воли, где не было и тени монастырской дисциплины. Не поддали ли бы они на полной свободе и без надзора под штраф от 12 до 1 гривны по ст. 40 «Церковного устава» Ярослава, гласившей: «Аже мужа два бие-тася женскы, любо одерет или укусит»? Попробуйте убедить таких кряжей строить «дом свой с правдою ... не-томительно» и, в частности, «нищих на свою работу без любви не пудить», как рекомендовало церковнику одно поучение.¹⁷

Описанный эпизод относится уже к феодосиеву 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 чернцов, которые «яко светила в Руси сияют» — одни «креником постом», другие «бдением», иные «кланьем коленным», «пощением через день и через два дня», «ядением хлеба с водою» или только вареных или сырых овощей. «Меньшици» 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 требовалась организации обслуживания кухни водой и дровами в больших количествах, и здесь Феодосий первым брался за ведро и топор, чтобы вызвать свободных монахов на то же.¹⁸ Но еще и при Феодосии трудности тут

¹⁶ Патерик Печерский, стр. 89.

¹⁷ Поучение новопоставленному священнику, стр. 105.

¹⁸ Лавр. лет., под 1074 г., стр. 84.

возникли 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 сдвигали его уговаривать и пробовали грозить ему «заточением»: но его не «опечалует» «детей отлучение и сел», у него нет ни того, ни другого.¹⁹ Однако сам монастырь был крепко связан с дружинной средой, неудержимо обрастал селами и пользовался натуральными даяниями богатых людей. В том видели даже перст божий, когда в трудную минуту к воротам монастыря подъезжало 3, а то и 5 возов всяческого продовольствия и вина, то от боярина, а то и с княжеской дворцовой кладовой.

Призрак села нет-нет да и мелькнет в рассказах «Патерика». Уже сама формула отречения от мира, бывшая в ходу в педагогике Феодосия, заключала в себе отречение специально от сел. Надо рассказать, например, о «милосердии святого» (т. е. Феодосия), и в сюжет этот входит «единое село монастырское», в котором «яли» хотевших «покрасти» его разбойников, а затем они были отпущены с миром и даже одарены. Или «об изгнании бесов»: опять на сцене — «единая весь монастырская», откуда и приходит к Феодосию «мних» с сообщением о «хлевине, где же скот затворяем», и о бесе, вселившемся туда, чтобы отбить аппетит у скота и уморить его голодом. Отогнать беса «от села того» могла бы молитва святого на расстоянии, но автор ведет его в самое село, затворяет его в самой хлевине и там заставляет его молиться. Для воображения читателя, видимо, убедительнее была фигура игумена, лично входящего 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 «собрать братию всю» для наставления и последних заветов, и вся сцена кладется автором на ту же сложную хозяйст-

¹⁹ Патерик Печерский, стр. 49.

венную паутину. Вызываются все, в том числе и те, «еже и в селех или на иную кую потребу отшли», и собравшиеся оказываются в трех разрядах: это «служители», «приставники» и «слуги», которым и «наказывает» Феодосий «пробывати коемуждо в порученной ему службе с всяким прилежанием». ²⁰ Немудрено, что Феодосий мог устроить близ монастыря «двор» и «ту повеле пребывати нищим, слепым и хрым и трудоватым и от монастыря подаваше им еже на потребу, и от того всего сущаго монастырскаго десятую часть даваше им». ²¹

Возможно, что это монастырское хозяйство на первых порах давало и перобои. В рассказах о них вырисовывается социальная физиономия братии, садившейся за общую трапезу. Как-то келарь вдруг доложил, что сегодня ему нечего «предложити братии на ядь». Феодосий успокоил: погоди, может, еще бог пошлет; а если нет, сваришь пшеницу с медом. На монастырском языке это значило: нечего есть! А настоящая «ядь» — это то, что в тот же день вложил бог «в разум» киевскому боярину Иоанну («распудившему» братию при случае за сына) прислать на трех возах: хлебы, сыр, рыбу, сочиво, пшено, мед. ²² Сам Феодосий питался сухим хлебом, водой и вареной зеленью без масла, но для братии о том и не помышлял.

У Феодосия было как будто даже дисциплинарное правило для келаря: что есть в печи, то на стол мечи, чтобы поддержать вору, 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 пекоих» Феодосию хлебы «зело чисты». Феодосий приказал 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 послушании, но и в правилах о завтрашнем дне. ²³ В первую неделю великого поста постились строго. Но Феодосий не натягивал струн выше меры, и в пятницу этой недели у него было заведено предлагать

²⁰ Там же, стр. 41, 42, 45, 49, 52.

²¹ Там же, стр. 42.

²² Там же, стр. 41.

²³ Там же, стр. 42—43.

братии хлеба «чисти зело» и, кроме того, хлеба «с медом и с маком». Как-то по его смерти у келаря (по лживому его заявлению) не оказалось пужной муки в этот день: и вдруг, откуда ни возьмись («откуда же бе, не вачаатися»), привезли в монастырь целый воз таких хлебов. Зато когда через 2 дня ослушник распорядился испечь такие же хлеба, то в вскипяченной для них воде оказалась жаба, и хлеба выпли «оскверненные» этим «гадом». Это все за ослушание.²⁴

Аналогичный эпизод еще при Феодосии и с деревянным маслом, причем слабость проявил тут уже сам игумен. В Успеньев день «стровтель церковный» схватился, что печем наполнить «кандила» для освещения храма, и спросил разрешения у Феодосии наскоро «от земных семян избити масла». Но не успел налить его в кандилы, как в сосуде заметил дохлую мышь. Сосуд был им самим предварительно тщательно закрыт, и он ума не мог приложить, «откуда влезе гад той и утопе».²⁵ Феодосий и разъяснил, что это от «псверствия», что бог, значит, подаст деревянного масла, и приказал вылить растительное воп. А к вечеру действительно «некто от богатых» привез громадную корчагу, полную деревянного масла.

Такой же эпизод и с медом. Как-то засхал запросто к Феодосию князь Изяслав со свитой, остался после беседы на вечерню, а дальше полил такой дождь, что пришлось приехавших оставить на ужин. В «бранине» 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.²⁶

²⁴ Там же, стр. 43—44.

²⁵ Там же, стр. 44.

²⁶ Там же, стр. 45.

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

Черноризец Еразм вступил в монастырь, «имеа богатство 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» за эту свою «милостыню»: «нача нерадением жити» и «бесчинно дни свои препроводи». Наконец, он разболелся, потерял язык и 8 последних дней ничего уже не видел и едва дышал. И действительно был «небрегом»: только на восьмой из этих дней собралась к нему братия, чтобы констатировать, что вот что, мол, делает «лепость» и «всякий грех» с человеком, — видит что-то и «мятется, не могый изыти» (никак ему не умереть). Что он тут, наконец, публично покался и прожил еще 2 дня — это не меняет дела.²⁷

Другой богатей, Арефа, тот попросту держал свое «много богатство» «в келии своей». Автора рассказа, однако, занимает только то, что Арефа был скуп, ни разу не подал ни гроша. ни куска хлеба «убогому», да и себя морил голодом. Это голодание здесь — не подвиг, а предмет удивления и укоризны. Тати и обокрали его в одну ночь дочиста. Арефа «от многыя скорби» чуть не наложил на себя руки. А потом учился розыски, в которых «тяжу велику возложи на неовинных и многих мучив бес правды». Тут хоть братия пыталась его остановить и утешить, что господь его «препиктает» (т. е., значит, монастырская трапеза была для него не в счет, так как связана была с несевием работ). А он не внимал и только

²⁷ Там же, стр. 86—87.

«жестокими словесы всем досаждаше». Лишь на смертном одре перестал он роптать.²⁸ Никак тут не пройдешь мимо того, что Еразмовы деньги все были уже в иконах, а Арефа оставался еще потенциально богатым иноком, не терявшим надежды на успех своих розысков. Соответственно — и поведение братии.

Тому иллюстрация, дальше которой уже и идти некуда, — судьба старца Афанасия. Жил он «свято и богоугодно», потом долго болел и умер. Нашлись два брата, обмывших и «увивших» тело его, как подобает. Два дня лежало тело его непогребенным: «... бе бо убог зело, не имея ничто же мира сего, и сего ради небрегом бысть, богатым бо всяк тщится послужити и в животе и при смерти, да наследит что» (чтобы получить что-нибудь из наследства). Два дня о смерти старца не знал и сам игумен, пока ночью не доложил ему о том кто-то с укором: «ты же веселишься». Только на утро следующего дня игумен пошел со всей братией взглянуть на умершего. Что они застали умершего в живых и даже получили от него наставление, а он потом прожил еще 12 лет, затворившись в пещере в полном молчании, — опять-таки не меняет дела.²⁹

Можно привести примеры и без тени жестокого или трагического. Хотя бы тот же Григорий, запомнившийся как исправитель татей. Они ведь шли на приманку в заведенном им в монастыре особом культурном уголке с библиотекой и фруктовым садиком. Или Алимпий, искусный иконописец, писавший иконы на киевский рынок и деливший свой личный заработок на три части: одну «на святых иконы», другую «в милостыню нищим» и третью «на потребу телу своему». Дело свое он вел совсем независимо от монастыря, но так, что из монахов же завелись и посредники, ухитрившиеся брать на его имя заказы, получать за них вперед и прикарманивать деньги полностью без всякой застенчивости.³⁰

С людьми помельче Феодосий своим авторитетом мог проделывать опыты отлучения их от привычного на воле дела; но и то подобный случай, описанный в «Патерике», был совсем особого рода. Один «брат» оказался мятущейся душой, никак не мог усидеть в монастыре и «часто отбе-

²⁸ Там же, стр. 88.

²⁹ Там же, стр. 81—82.

³⁰ Там же, стр. 121.

гаше» от него, приходил и уходил, а Феодосий всякий раз принимал его обратно. Это был простой «портной швец», имени его рассказчик не смел даже пухлым упомянуть. Работал он «своими руками» и в одно из своих возвращений, «стяжав» на воле «имения мало», принес да и положил к ногам игумена все заработанное. Это была «ослушания ... вещь», и Феодосий поставил шведу условием приема — бросить деньги в печь горящую. Тот подчинился (можно представить себе, чего это ему стоило) и после этого подвига послушания жил и прожил в монастыре, уже не «отбегая». ³¹ Не знаем, занимался ли он там своим мастерством и на каких началах.

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

Еще при Феодосии один купец, из Торонца родом, роздал свое «имение» и постригся у Антония в чернецы. Этот Исакий принялся за себя жестоко: надел власяницу, заказал кушить себе козла, одрал его и надел свежую козлиную кожу шерстью на власяницу, так что на нем и усохла «кожа сыра», плотно прильнув через власяницу к телу. Семь лет пробыл Исакий в таком виде в пещере длиной в 4 локтя, и «не вылазя», ни «на ребрах не легав, по сидя мало принимае сна». Кормили его в «оконце» через щель одной просфорой. Дошло до того, что постучали как-то Исакию в оконце мердеть пиццу, а ответа не последовало. Нашли его без чувств, и потом два года Феодосий отхаживал его, оглохшего, без языка и без движения, пока все это мало-помалу вернулось к нему. В сознании Исакия в пещере победили его бесы: он помнил, как явились они, ударили в сопели, в гусли и в бубны и заставили его плясать до полусмерти. Теперь, после этого случая, он решил побеждать дьявола не в пещере, а «ходя в монастыре» и соблюдая по-прежнему «воздержание жестоко». И вот поведение его было тотчас же оценено как «уродство»: он начал «помогать поварам, варя на братию!» Да на заутреню ходил раньше всех, стоял там «крепко и неподвижно», хоть и в мороз, в протоптанной обуви, обмораживая ноги, пока не отойдут заутреню. Тут-то он и шел в поварню, заготавливал дрова, воду, раз-

³¹ Там же, стр. 41.

жигал огонь, а «повара от братии» приходили на готовое. Так они же еще и издевались над ним, как над юродивым! И все дальнейшие разнообразные физические испытания, которым он подвергал себя в течение трех лет, подробно описанные, зачислены и самим рассказчиком «Патерика» на счет «уродства».

А затем Исакий-купец и сам решил, что бесы побеждены и дальше продолжал уже спокойно жить в посте, бдении и воздержании, видимо уже не хватаясь за неподобающие его званию дела.³²

Исакий, видимо, строил свою жизнь со всей самостоятельностью своей натуры, не оглядываясь на окружающих. Упомянувшийся 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 опоры в Василии: тот нашел секрет восстановить душевное равновесие ослабевшего, и, хотя бес потом хитростью чуть было не искушил его бежать, захватив обнаруженный им в пещере клад, Федор с помощью того же Василия справился и с этим искушением, зарыл клад поглубже и предался «работе великой».

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 руками» носил к себе пшеницу «из сусека», всю ночь молот, а на утро ссыпал в сусек муку и забирал новую порцию жита. В глазах рассказчика это был для такого, как Федор, настоящий подвиг: Федор преодолел стыд, «не стыдяшеса о таковой работе». Эта работа в монастырском хозяйстве была уделом «рабов»: от подвига Федора «легота бываше рабом».³³ Суть тут и для рассказчика была в том, что за этим делом Федор «беспрестани моляше бога, дабы отнял от него память

³² Лавр. лет., год 1074 г., стр. 85.

³³ Патерик Печерский, стр. 116 и 213 (где вместо «рабом» — «рабьям»).

сребролюбиа», и что в результате «господь свободил его от такового недуга». Все это не было «юродством». Но это экзотическое предприятие старца действительно переросло масштабы личного келейного быта и привлекло 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 5 возов непосредственно к пещере старца — «да не, всегда приходя взимати жито, стужит сий» (чтобы исключить напрасную собственноручную ежедневную поску зерна старцем из сусека к пещере).

Что и тут опять заменялся бес, воспользовался однажды тем, что старец прилегал отдохнуть, и принялся молоть жерновами вхолостую, а старец силой молитвы заставил его вертеть жернова всю ночь напролет, пока не перемолоты были все 5 возов, — это тоже не меняет дела.³⁴ Вообще же снять тяжелый труд с человека и переложить его на бесов, чтобы и они поработали на святую братию, было назидательным чудом в глазах рассказчика, и о таком чуде это не единственный рассказ.

. . .

Как видим, феодалное общество довольно четко отобразилось в повествованиях о внутренней жизни Печерского монастыря. Ведь монастырь и обслуживал в первую очередь его господствующий класс, предлагая отдельным его представителям разнообразные пути личного «спасения» и не ставя на этих путях социально непреодолимых препятствий, щадя «стыд» и силы приходящих, приспособляясь к людям и к обстановке. А она давила на монастыри и извне, преследуя монашескую братию новыми и новыми искуплениями. В «Правилах» митрополита Иоанна (XI в.) есть специальное предостережение на этот предмет для всех монастырей, сумевших завоевать себе положение в этом обществе. Опасность грозила от тех, «иже в монастырех часто пирь 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...

³⁴ Там же, стр. 116 и сл.

всею силою возбраняти епископом» и убеждать, что «пьянство зло» закрывает путь к царству божью, а от пьянства все виды зла: «...пewоздержанье, нечистота, блуд, хулешье, нечистословье», «да не реку [чтобы не сказать] злодеяшье», а затем и «болезнь телесная». Такие ревнители губят и себя и «ниже с ними пьют черницы и с черницы», а воображают («мнят»), что это акт «пищелюбия» и любви к «мнихам».³⁵ Как это бывало и как это бросается в глаза современнику, когда выносилось за пределы монастыря, достаточно вспомнить Заточника.

Пьянство, впрочем, было универсальным бытовым явлением: «Аще епископ упиется — 10 дний пост», — даже и такой случай предусматривал в своих «Заповедях» митрополит Георгий (XI в.).³⁶ Пьяный человек — все равно, что получеловек. Как быть духовнику, если сын его духовный «ринуся [повалившись] пьян на жену свою, вередит в ней детья»? Наложить половину епитимьи. А если кто двипет «пьяна мужа», подставив ему ногу, и тот убьется до смерти? И здесь — только «полдушегубства есть».³⁷ При этом какие только казусы ни выдвигала жизнь. «Аже у себя кладут [родители] дети спяче и угнетают [придушат], убийство ли есть?» — допытывались у епископа. А он сказал: «Аже трезви, то легчас, али пьяни, то убийство есть».³⁸ У епископа и в мыслях, конечно, не было, что здесь налицо преднамеренное убийство или чтобы покуситься на быт, преподать совет не класть детей с собой. Но это был тоже быт, когда у епископа тотчас же мир раскололся и здесь надвое — на трезвых и пьяных. Однако не впал ли Нифонт в противоречие с самим собой, назпачив тут не «половицу епитимьи», не «полдушегубства», а целое «убийство»? Нисколько. В первых двух случаях налицо был «пьян» (одян), а здесь — «пьяни» (оба перепились!).

Восставая против вторжения вакхических соблазнов в самые цитадели христианского благочестия, церковное правило (Иоанна, XI в.) считалось с неизбежностью для монахов и для попов («бельцов») участия в «пирях» и впе монастырей. Здесь, правда, помимо «упивания», возникало еще два соблазна, но они не ставили подобные

³⁵ Правила митр. Иоанна, стр. 16—17, ст. 29.

³⁶ Заповеди митр. Георгия, ст. 125.

³⁷ Вопросыависе Кириково, стр. 60, ст. 16 п 17.

³⁸ Там же, стр. 58, ст. 4.

евстские трапезы под запрет. Первый — это, если в пирѹ пойдет целование («целующеся») «с женами». Это — «бесмотрения мнихом и белцем» («нереем»), т. е. на это не стоит и внимания им обращать. Само же по себе такое общение («совокушение») мирян с духовенством пусть послужит духовному «совершенью», усовершенствованию мирян обоого пола. Само собой разумеется, речь здесь шла о господствующем классе, как и вообще в вопросах личной и семейной жизни русские древние церковные памятники имеют в виду преимущественно внутреннее перевооружение вовсе не широких народных масс. В только что указанной связи митрополит Иоанн ставит вопрос о допустимости для мирян совместных семейных обедов с женами и детьми и вообще с «ближними» и не «возбраняет» их, однако же при условии избежать второго бытового соблазна: «игранья и бесовского пелья и блуднаго глумленья». За такие обеды под музыку он рекомендует элитимью «комульдо по лицу», «по смотрелью» (усмотрению) духовника.³⁹ Едва ли это смердяя неверечина мыслилась здесь в музыкальном сопровождении.

Но как же быть самим «нереем», попавшим на «мирской пир»? Им надлежит «благообразне и с благословением приимати предлежалая» (вкупать все поставленное на стол), но как только начнется «игранье и плясанье и гуденье», тотчас «встать» из-за стола, дабы не «осквернять» свои «чувства» «виденьем и слышаньем». Подобные демонстрации против исконного обычая, понимал и митрополит, были не так легки нерейству; это ведь не Феодосия, а хозяева — не Иязславы. Тогда уж лучше или вовсе не ходить («отметатися») на такие пиры, или, попав туда, «отходити» только в случае, если «будет соблазн велик и врайда несмирена пцеванья мнится» (т. е. когда грозит неминуемый скандал). Насколько трудное создавалось здесь положение и для церковного руководства, можно видеть из того, с какой осторожностью приходилось ему на первых порах относиться к житейским положениям, где можно было опасаться неоправданного разрыва, приходилось искать компромиссов, оказывать предпочтение «мелшему злу». «Не подобает», например, «сообщатися» или «служити» с тем, кто «опрес-

³⁹ Правила митр. Иоанна, стр. 13—14, ст. 24.

ноком служат и в сырную неделю мяса ядят в крови и давлению», а вот «исти» с ними по необходимости («пужею суще»), «Христовы любве ради» не возбращается. Если уж кто хочет этого избежать, «чистоты ради или помощи», пусть уклоняется от такой совместной трапезы: однако остерегайтесь, чтобы не произошло от того «соблазна» или «вражды великой и злопоминанья», «подобает от болшаго зла изволити меньшее». ⁴⁰

• • •

Да оно иначе и быть не могло. Волков бояться — в лес не ходить. Именно иерей, «поп», должен был принять на себя все опасности «поганских» соблазнов, вооружаясь на их искоренение из личной, семейной и общественной жизни христианизруемого общества. На военном языке, попы — это пехота, действующая врасыпную и в одиночку против языческого врага. Поп у всех на виду. Он должен быть примером для своих «детей», прихожан, «покаяльников». Но он же, особенно на первых порах, сам полон соблазнов, потому что нередко только что и сам вышел из язычества. Нелегка тогда должна была быть задача вербовки на дьяконские и поповские места. Вопрос в XI в. так и ставился: «Аще в поганстве грехы будет створил, развее [кроме] душегубства, а по крещении будет не сгрешил, станет попом» — только убийца из язычников не может быть попом, а прочие преступления, совершенные в язычестве хотя бы вчера, все не в счет. Требование же к «упившемуся» попу звучит иначе, чем к епископу: тот «умиется» и отпостит свои 10 дней; попы, если «упиватися имут, в отлучение вложити», «да... пьянства отлучатся», а не отстанет от пьянства — из сана вои («изврещи я»). ⁴¹

Но это было лишь благочестивое пожелание, и оставалось оно таковым и во второй половине XII в. Новгородский епископ Илья обращался к своим попам с увещаниями по этому вопросу в первую очередь: «...вижу бо и слышу, оже до обеда инете», да и не только до обеда, но и «в вечере упившися, а завтра службу створяете».

⁴⁰ Правила митр. Иоанна, стр. 8—9, ст. 16 и стр. 3, ст. 4.

⁴¹ Заповеди митр. Георгия, ст. 82; Правила митр. Иоанна, стр. 20, ст. 34.

На кого же глядя, воздерживаться мирянам («простыцем») — они и пьют всю ночь («через ночь») напролет! А бытовая ситуация за этим епископским воплем была такая: это дьявол вкладывает нам в ум — «у пьяных людей добыти», отложив надежду на бога; мы положили ее «на пьяные люди» и с пением «шли на вечернии в пир», а на деле «не добыли ничтоже». «Когда же я сидел дома, тогда бог мне вдал то, чего и в 10 пиров не добыть!» — соблазнял епископ.

В данном случае в условиях крупного города попались на мирские пиры и пирушки дела житейские. Говоря о них, Илья тут же и добавляет: «... а и еще слышу и другие попы наем емлюще» (берут проценты), и грозит: «... а о ком узнаю, то и денгя отберу и накажу». ⁴² Илье вторил о найме Нифонт: «Не достоин ты служить, аще того не останеши». Да и как иначе? Именно попы-то и должны были вести пропаганду против лихвы и взывать к «милосердию» резонимцев-мирян: «Аще 5 куп дал еси, а 3 купы возми или 4». ⁴³ Побуждая своих попов к «почитанию книжному», Илья мечтал и тут использовать неистребимые «пиры»: «А оже мы не почитати начнем книг, то чим есмы лучше простыцов [мирян], аже с ними начнем ясти и пити, такоже на беседе сидети?». ⁴⁴ Такова была живучесть дохристианской «ассамблеи».

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

От новопоставленного священника «Святительское поучение» в XIII в. требовало «показати» прежде всего «доброправие святительскаго подобия», а именно: «любовь, кротость, целомудрие, пощепие, трезвение, удержание всех сластей» (от всех соблазнов сластолюбия). ⁴⁵ Но для этого от чего только не подлежало отвыкнуть, избавиться, чего только ни убить в своей натуре в корпе!

⁴² Поучение епископа Ильи, стр. 351—352, ст. 1 и 2.

⁴³ Вопросание Кирикова, стр. 25, ст. 4.

⁴⁴ Поучение епископа Ильи, стр. 354, ст. 2.

⁴⁵ Поучение новопоставленному священнику, стр. 103—104.

Разные элементы тянулись в священство: тут мог быть «кощонник», циник, склонный обратить церковное таинство и обряд в балаган; тут мог оказаться «игрец», азартный игрок, «лики [в кости] играющий». ⁴⁶ «Поучение» так и гласило: «... не буди ни кощонник, ни игрец», — не то отстань от старого, не то не благоприобрети этого на новом посту. Новопоставленный не должен быть ни «срамословником» (похабником), ни буйным, ни гордым, ни «величавым» (запосчником), ни гневливым, ни «ярим» (безудержным), ни «напрасным» (взбалмошным), ни бестыжим. Мало что просто «пьяница», поп может оказаться заводчиком застольных ссор и склок, а его прямая обязанность как раз в том, чтобы отучать от этого других. По-прежнему предполагается, что он резвоимец, и подтверждается запрещение: «наклад не емли». Чего доброго, он может оказаться и «млтснником» и «ротником» (клятвовпреступником). 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 ударц, ни ловов твори, ни закалай животного брашна» (для еды). Очевидно, полный запрет потребления алкоголя был невозможен и для попа: «Пития не принимай без времени [когда вздумается или потянет], но в подобное время» (когда положено), и тогда оно «в закон», и даже «в славу Божию». ⁴⁷

Попа, предполагается, по-прежнему тянет в всеелое общество, на брачные и иные «пирь» 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 «па покорм» попросту «не зван». «Поучение» кладет теперь запрет на оба эти варианта «сово-

⁴⁶ Поучение епископа Илья, стр. 354, ст. 4.

⁴⁷ Ср.: Церковный устав Ярославова, ст. 47: «Аще поп или чернец или черница упиестя без времени в посты, митрополиту в вине».

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

Поповство к XIII в. слалось в наследственную профессию. «Поучение» XIII в. выставило требование, чтобы поп носил одежду «долгу до глезна, не от пестриц, ни от утварий мирских». Но еще и «Церковный устав» Всеволода (XII в.) имел в виду наряду с другими изгоями «полова сына», который «грамоте не умеет» и тем самым оказывается вне отцовской профессии.⁴⁸ Теперь «Поучение» предписывает попу: «... чада свои казжи и учи свосму пути». Оно исходит из мысли о безусловно грамотном кандидате и озабочено не «почитанием» им книг, как то было у епископа Ильи в XII в., а о том, чтобы прочтенное не обратилось к искушению попа, не скатило его обратно в мир языческого быта, к магическим формулам («неведомым словесам»), к «чарам» и «лечьбам», колдовству («коби») или «играм», диковинным басням, шахматам и т. п.; всему этому он мог «научиться» до поповства («доселе») практически, но, уже и став попом, он мог почерпнуть эти знания из «возвращенных книг». Не читать этих последних и отстать от ранее усвоенных хитростей и мудростей — таково требование к попу теперь, в XIII в. Из «позоров», которые и раньше почитались запретными, теперь поименно назван один: «... ни коньного уристанья [состязания] не зри», — о чем еще и намска нет хотя бы у Мономаха. Это писано для попа в среде феодального рыцарства.

⁴⁸ М. Ф. Владимирский-Буданов, 2, стр. 245.

Этот поп мыслится и в «дому» своем в окружении челяди из «шищих», отмеченных, как мы видели в ст. 111 «Пространной Правды», всей массой в сферу церковничьего ведения для феодалской эксплуатации. Поповство для новопоставленного — сфера нового домостроительства и обзаведения. Оно должно поднять и закрепить поща социально на соответствующем уровне и иначе и не мыслится, как процесс «томительный» для его участников.⁴⁹ А должно оно идти «нетомительно», без прямого принуждения, с «любовью», на основе добровольного труда. Экономическая сторона этого домостроительства нигде непосредственно не изображена. Но в значительной доле оно зиждется на «приносах» мирян, «духовных детей», закрепленных за данным попом. В его руках власть «учить» их, «исправлять по мере грехов», «запрещать», «давать спитемью», «отлучать»: «Непокорника, в грехы впадающа, от церкви отлучи, от себя отжени, дондеже обратится к тебе». Отсюда, конечно, перебежка прихожан: «А от иного поща отгоненного ты не прими, примет 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 поща предвиделись даже «неверные», «сретики», не говоря уже о «блудниках», «прелюбодеях», «татах», «разбойниках», «грабителях», «корчемниках», «резомцах», «ротниках», «клеветниках», «поклепниках», «лживых послухах», «волхвах», «игрецах», «злобниках» и, наконец, самый трудный случай — предвиделись «властоли немилосердые» и люди, «томящие челядь свою гладом и рапами». Это несомненно портретная 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»:

⁴⁹ Поучение новопоставленному священнику, стр. 105—108.

«. . . к нейже деркви поставлен еси, не оставити ея во все дни живота твоего, разве [кроме] великые нуже, и то по совету [с согласия] епископа своего, кде ты благословит, а в чужем 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», «вождь слепых», «наставник блудящим», «учитель и светильник», «око телу церковному», «дуть и дверник», «ключарь и делатель и строитель», «купец и гостинник», «сторож и пастух», «воевода, судья и властель», «чиститель и жрец», «холм высок», «тайне дом», «стоны премудрости», «уста божия, дая мир миру», «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 «покаяльников», и «тайнство покаяния», исповедь, явилось тут топчайшим зондом в самую малую клетку общества — в семью. Овладей церкви в совершенстве этим орудием — и феодальное общество оказалось бы действительно крепко в ее руках. По памятникам XI—XII вв. можно уже составить представление о плане и начальной стадии этой работы церкви среди господствующего класса русского общества.

. . . .

Исходное положение, с которого приходилось начинать церкви эту работу, хорошо обозначено в летописной записи под 1068 г. по поводу половецкого нашествия. Последнее объяснено здесь как наказание божие за «наши» грехи и сопровождается призывом по-настоящему «прилепиться госпoде бoже нашeм», а не «словом наречающeся крестьяне, а цоганьскы живущe». Тут и вера в «усряцу» и в «зачиханис» и «другие нравы», которыми «дьявол льстит», «всякими лeстьми пребавляя [отвращая] ны от бога: трубами, гуслими, русальями». Повсюду бросаются в глаза «игрища утолочена и людий множество на них,

яко упихати начнут друг друга, позоры деюща от беса замысленаго дела». Эти игрища — основная форма общественной жизни; «а церкви стоят», и «егда же бывает год [время, положенное для] молитвы, мало их [людей] обращается к церкви». ⁵⁰

Собрание верующих в церкви самой жизнью противопоставлялось этим языческим игрищам как прямому конкуренту церковного общения. Это те самые люди, про которых в одновременных «Правилах» (1089 г.) легко было провозгласить митрополиту Иоанну, что «тем всем чужим быти нашея веры, отвержени сборные церкви»; но с кем бы осталась тогда церковь? Это те, «еже ярут [приносят жертвы] бесом и болотом и кладязем, и иже поймаются без благословенья считаются, и жены отменяются [сходятся и расходятся с женщиной], и свои жены пуцают [бросают] и прилепляются инем, иже не принимают святых тайн ни единою летом» (ни разу в году), — это люди, не взятые в узду церковного брака и регулярного покаяния. За спиной этой языческой массы стояли волхвы, указания на беспощадное истребление которых княжескими агентами имеются в наших летописях именно для этого времени. Что эти единичные указания — только капля в море, удостоверяется седьмым пунктом «Правил» того же Иоанна, предписывающим «яро казнити на возбраненье злу [чтобы пресечь зло], но не до смерти убивати, ни обрезать сих телесе» тех, кто «волхвовашья и чародеянья» творят, да и то предварительно «словесы и наказаньем» попытавшись «обратити их «от злых». ⁵¹

Держалось же это влияние волхвов, по мнению летописца, преимущественно на женщин: «Паче же женами бесовская волхвения бывають, ископи бо бес прельсти жену, сия же мужа своего, тако сии роди много волхвуют жены чародейством и отравою и иными бесовскими козьми». ⁵² Очевидно, что именно за женщину и надлежало взяться церкви, чтобы попытаться подорвать язычество, так сказать, изнутри и в самом корне. Семья, где женщина оказывалась в будничных перипетиях жизни один-на-один с мужчиной, должна была стать предметом

⁵⁰ Новг. I лет., под 1068 г., стр. 100.

⁵¹ Правила митр. Иоанна, стр. 7—8, ст. 15 и стр. 4, ст. 7.

⁵² Новг. I лет., под 1071 г., стр. 109—110.

специального внимания церковников — в поисках действительного торжества христианской церкви в ее борьбе за существование и господство.

Прошло сто лет этой борьбы, уточнялись и утончались ее практические приемы, а в «Поучении» Ильи (1166 г.) все же находим совет, свидетельствующий, что не все еще было достигнуто: «Паки же возборонявайте женам, отъ [чтобы] не ходят к волхвом, в том бо много зла бывает, в том бо и душегубства бывают разнолична и много зла много...»⁵³ Однако жены эти, по-видимому, уже в лоно церкви и в рамках признанного церковью брака, и ситуация имеется в виду та же, что в сопроменном Илье Кириковом «Вопрошании»: бывает у женщин, если не станут их любить мужья, «то омывают тело свое водою и ту воду дают своим мужем». За это домашнее волхование епископ Нифонт смело назначил епитимью — от 6 недель до года не давать причастия, как и в том случае, когда женщины несут своих заболевших детей не к попу, «на молитву», а к волхвам, он же назначал от 3 до 6 недель. Языческий бес был тут уже уловлен в сети церковной дисциплины, а женщина мыслилась уже как человек, с годами подлежащий большей ответственности за содеянное: в случае с детьми епитимья пошажалась до 3 недель для «молодых», т. е. недостаточно церковно-тренированных.⁵⁴

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

Указанный здесь способ воздействия — епитимья — свидетельствует, что во второй половине XII в. церковник свободно оперировал обоими «тайнствами», 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 мясах», если сам потребитель не усомнится и не погнушается: «Аще ли зазрит ся, а ест, грех есть ему».⁵⁵

⁵³ Поучение епископа Ильи, стр. 364, ст. 17.

⁵⁴ Вопрошание Кириково, стр. 60, ст. 14 и 18.

⁵⁵ Там же, стр. 47, ст. 85.

Или, например, случай сокрытия греха на исповеди. Тому же Нифонту задан был вопрос: «Аже блудяче причащались, не поведали отцем [скрыв от попа на исповеди], а они [попы], ведучи даяли» (знали, да причащали)? На ком тут грех? «Шету, рече, в том греха детем, по отцем» (т. е. попам).⁵⁶ Очевидно, главное, чего следовало добиваться попу, — это сознание греховности, неправедности совершенного покаяльником. Но во втором нашем примере — откуда же поп узнал («ведучи»), если покаяльник скрыл? И почему такая снисходительность к умолчанному?

На первый вопрос возможен лишь предположительный ответ, который сводился бы к тому, что поп успел стать к этому времени в центре перекрещивающейся исповедальной паутины и мог держать нити личной жизни своих покаяльников в своих руках. Это особенно могло иметь место в тех случаях, когда удавалось соблюдать требование, выставленное «Заповедями» митрополита Георгия еще в XI в.: «мужу с женою достоит каятися у единого отца» — требование, которое открывало попу вид на семейную жизнь покаяльников через два окуляра и обеспечивало ему возможность рассмотреть ее в натуральном рельефе.⁵⁷ Ко второй половине XII в. требование это, видимо, прочно вошло в церковную практику, и Нифонт со своим вопрошателем в своих рассуждениях исходил полностью из него. Вопроситель сомневался: «Аже будут душегубци, и не ямут законных жен, како держати им епитимья?». Епитимья не мыслилась им без близкого, признанного церковью внутреннего контроля. Нифонт разрубил узел: «Не повеле [давать епитимью], заше молоди; и паки [а когда] оженятся и состареются, то же [тогда] дай епитимью».⁵⁸ Практически жизнь вынуждала на первый план не просто одну из сторон, а именно жепцину 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

⁵⁶ Там же, стр. 57—58, ст. 1.

⁵⁷ Заповеди митр. Георгия, ст. 22.

⁵⁸ Вопросание Кириково, стр. 59, ст. 8.

в более простом случае с нищевым режимом его еще в XII в. священнику-практику предлагалось епископом Ильей «о брашне и питьи» «по человеку разсудити, как будет; оже крепок, а болшию заповедь дати ему, да не токмо греха избудет, но и венча добудет; пакы ли кто будет слаб, да лъжышо [более легкую] заповедь дайте, ать [чтобы] в отчаяние не впадет...». ⁵⁹ Тем более с исповедью. Епископ Илья (XII в.) советовал вести ее систематическую предварительную подготовку: «Покаяльные дети часто призывайте к собе и вопрошывайте, како живут; друзи бо соромяжливы бывают, а другим диавол запрещает, а того лоя [стараясь], пегли [чтобы] быша педсправдени умерли». ⁶⁰ Первым, «соромяжливым», надо, что называется, развязать язык, привить привычку к мыслям вслух по таким вопросам жизни, о которых человек вслух говорить не привык. Вторым надо помочь избавиться от дьявольского наущения, направленного к сокрытию грехов своих. Но и после такой предварительной подготовки исповедь и покаяние — все же трудное для покаяльника дело. Поэтому, «егда приходят дети к нам на покаяние, мужи и жены [безразлично], вопрошайте самех» — ведите исповедный диалог сами, по вопросам. «Пужно бо [трудно] есть человеку, еже самому пачати и молвити своя грехы, оже мужем, а жеспам [если уж мужчинам, то тем более женщинам] то велми тяжко». Но и вопросы надо ставить деликатно, чтобы не отпугнуть: «Достойно спрашивати с тихостью, ать онем легко поведывати». Добившись же покаяния, не отпугивать строгим наказанием: «А иже кто покается, не мозите тяжки заповеди дати». ⁶¹

Стоило сделать еще один шаг по этому пути, и поп мог попасть в потаковники своих грешных «детей». Эту-то ситуацию и подразумевал вышеприведенный ответ Нифонта об ответственности попа, когда он, зная о грехе покаяльника не от него самого, делал вид, что вовсе не знает о том, и давал причастие, поощряя покаяльника и впредь к укрывательству. Между тем дальнейшей (для XII в.) задачей в разработке техники исповедального дела стояло доведение у покаяльника самонаблюдения и самообличения до предела. В специальном «Поучении

⁵⁹ Поучение епископа Ильи, стр. 357—358, ст. 9.

⁶⁰ Там же, стр. 370, ст. 25.

⁶¹ Там же, стр. 353, ст. 3.

исповедающемуся» (XIII в.) находим совет: «Аще ли и в кака зла владещи, сыну, не мози потаити ничтоже, даже и до малых соблази; да оче и далече будещи, то напишай, да егда придем, тогда ми [мне] я [эти записи] покажеш». ⁶²

«Покаянное дитє» с записной книжкой в далекой отлучке — это, конечно, фигура будущего. Пока же эта фигура (из господствующего класса) требовала более элементарной воспитательной обработки в кругу тех же церковных «таинств». Жизнь и поповская практика в XII в. выдвигали, например, такой казусный случай с причащением. Нифонта спрашивали: как быть, если «человек блюет, причащався?». — «Аще от объядения или от пьянства блюет, 40 дней епитемьи; аще ли от возгнущенья [безгливости], 20 дней; аще ли от напрасныя болезни, а мне» (т. е. меньше), — отвечал Нифонт. Епископ заподозрел здесь возможность даже перегиба у усердного попа и предостерег: «Аще блюет на другой день по причащении, то нету за то епитемьи, также и на третий» (день). ⁶³ Надо было напомнить полу законы лицесварения, чтобы тот не перестарался. Должно быть, «покаяльные 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 до около и самого попа, ведущего эту работу. Обязательный брак, установленный греческой («православной») церковью для белого духовенства, в бытовом отношении сближал русского церковника с его «детьми». И поповский быт выдвигал в сущности те же вопросы, которые затем приходилось решать поку применительно к своим «детям». Истовые здесь тоже могли перусердствовать и мучиться вопросами, вытекавшими из представления даже и не о «злой» жене Заточника, а вообще о женщине как сосуде греховном, со времєн еще Евы. Нифонту задано

⁶² Поучение исповедающимся, стр. 123.

⁶³ Вопросание Кирикова, стр. 21—23, ст. 1.

было несколько таких скользких и больных вопросов. Если, например, «случится плат женский в порт шпиту попу, достоин ли в том служить порте?». Нифонт отрезал на вопрос вопросом же: «...достоит, — ци [разве] погана есть жена?». А если в «клетки» (т. е. в данном случае — в жилом помещении) есть иконы и «честный крест», можно ли пользоваться ею пред лицом этой святости как супружеской спальней («быти с женой своею») — Епископ успокоил: «ни в грех положена своя жсша». ⁶⁴

Нечего и говорить, что совершение попом церковной «службы» с ее «тайнствами» выдвигало аналогичные вопросы, вытекающие из необходимости четко согласовать этот «служебный» профессиональный и домашний интимный календари, чтобы спять постоянно возникавшие на этой почве мучительные сомнения и соблазны, особенно у начинающего да и вообще у рачительного попа. В диалогах епископа Нифонта с попами Кириком и Саввой этот предмет освещен с достаточной отчетливостью и, как всегда у Нифонта, практической гибкостью. ⁶⁵

На первых порах («Заповеди» митрополита Георгия, XI в.) непременимым условием поставления в попы ставилось, чтобы поп освятил свой брак церковным венчанием, скрепил супружеские отношения посредством таинства и сделал их расторгимыми не иначе, как с разрешения па то церкви. Вопрос стоял о внедрении венчального брака в быт всего общества, и он 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. ⁶⁶ Но это только на первых порах.

Прошло сто лет — и оказались возможны строгости. Кирик пробовал ставить Нифонту вопрос: «Аще кто холост будет, да створит блуд и от того ся деля родит, достоин ли поставити дьяконом?». Нифонт отшутился. ⁶⁷

⁶⁴ Там же, стр. 53, ст. 6 и стр. 52, ст. 4.

⁶⁵ Там же, стр. 30—34, ст. 28, стр. 45, ст. 77 и стр. 55, ст. 17.

⁶⁶ Церковный устав Ярослава, ст. 35.

⁶⁷ Вопрошавие Кириково, стр. 45, ст. 79: «дивно, рече, сде шесено, аже одипою створит, а от того деля будет; аже многажды и с десятию?».

Кирик не унылся, от быта ведь не отшутиться: «А оже девку растлит и накы [а потом] ся женит иною [на другой], достоин ли поставити?». Вопрос разрешился бы благополучно для поставляющего, если бы ему удалось покрыть одну из «блудных» шалостей кандидата пещальным обрядом, памяти митрополита Гсоргия, может быть, и «с детею». Нифонт понял, что Кирик протаскивает здесь устаревшую контрабанду, и оборвал: «А того не прошай у мене [и не спрашивай]: чисту быти и оному и оной». Практически такой ответ был явно неудовлетворителен. Кирик опять не унылся и зашел с другого конца: «а оже дяк поймет жену» (женится) и тут только «уразумеет, аже ест не девка?», — т. е. поставляемый окажется добросовестным адептом епископской теории об обоюдной «чистоте», — как теперь отшутится Нифонт? «Развести, — сказал, — а попавшего впросак все-таки поставить».⁶⁸ Кирик не понял, что за словами епископа крылась мораль: опознался с «девкой», так и помалкивай, и представил епископу еще один казусный случай в том же роде: «А оже от попа или от дякона попадья створит прелюбы?». Нифонт ответил тем же: разведясь, «держати свой сан». Выходило всерьез: не таскайте сора из избы, не то переходите на воздержание вдового служителя церкви.⁶⁹

Нифонт не так уж был тут одинок. «Церковный устав» Ярослава (ст. 45) допускал грехопадение для всех церковников любого пола и любой категории, но считал нужным держать подобные соблазны в тайне от мирского стада: «Аще чернецъ с черницею сдеют блуд, судит их святитель, а миряни не припуцаа, аще и верни суть; или поп с нею [т. е. с черницею] или попадья с чернцем или проскурница [просвирня], а тих також [т. е. без огласки] судит [епископ], а во что осудит — волен».⁷⁰ Нифонт только дал этому принципу житейское углубительное толкование, посоветовав вообще побольше молчать о таких делах самому заинтересованному. Значит, можно себе представить, что бы поднялось в среде по-

⁶⁸ Там же, стр. 46, ст. 80, 81. Это обрекало разведенного на пожизненное холостячество — при заурядности вторичного брака.

⁶⁹ Там же, стр. 46, ст. 82.

⁷⁰ Церковный устав Ярославов, ст. 45.

повства, если бы дать ревнителям педантически делать в жизни все крайние выводы из теоретических требований церковной, семейной и личной морали.

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

«ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА»

Роды — дело нечистое. «Мати рожши [после родов], 40 дний да не входит в церковь». ¹ «Жена аще родит деля, не ясти с нею». ² В «храм» (помещение), где «мати деля родит», не следует входить три дня после совершившегося; по истечении этого срока надлежит «помыть всюде» и сотворить притом молитву, какую приято творить «над сосудом оскверньнимся» (от мыши и суслика, например), и тогда только «влазить», т. е. входить. ³

Отсюда на первых порах в XI в. направлялся вопрос о «доилнице» (кормилице): если лет кормилицы и если мать 40 дней «не чиста», можно ли младенцу «матерь свою съсати» (т. е. 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 многим воздержанием погубити». ⁴ Столетие спустя епископ Нифонт попробовал высказать оупому «попину» пожелание из того же круга воззрений о коровьем молоке: «А молозива, рече, лихо, негодно бы ясти его, яко с кровью есть; да быша [вот если бы] три дни теляти даили, а потом чистое сами ели». Попин же «поведал» ему, что многие съят его «в городе сем» (Нов-

¹ Вопрошание Кириково, стр. 33, ст. 41.

² Заповеди митр. Георгия, ст. 62.

³ Вопрошание Кириково, стр. 34, ст. 46.

⁴ Правила митр. Иоанна, стр. 2—3, ст. 2.

городе) — «и он помолче», т. е. отступил перед бытовым явлением. А здесь речь шла всего-то о трех днях.⁵

Новорожденный, естественно, с первых дней привлекал внимание церкви: еще в XII в. приходилось ценить, если родители звали мона крестить. Епископ Илья в этом случае рекомендовал попу не опустить момента и, бросив все, идти крестить — «любо си [если даже] и службу [церковную] оставите, нетуть в том греха».⁶ С некрещеным дальше будет труднее. А тут в грудном возрасте на очереди было, кроме того, и причащение. Со взрослыми еще и в XII в. приходилось мириться, если они «не могут до обеда [т. е. до обедни] блюстися не ядуче», и давать таким причастие, предваряя его особой на такой случай молитвой. Тем более с грудными: «...с съсуцим, коли хотяче причащатися, съсавине, нету боды».⁷ Бывали и такие случаи, что «крестят деля, егда же есть не разрешено», не принесут его ни на вечерню, ни на заутреню, «и дома ничтоже не поли ему», а к причащению на литургию принесли: давать ли причастие? Конечно, «дати», только кормящая (мать или кормилица) пусть сама не ест до обеда; а вот если съест — «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.⁸

Предполагалось, что и второе его «говенье» придется еще на грудной период: «2 говевья матерь ссет». Теоретически с первого дня появления на свет «дитяти» надлежало «в говелье» «коровья молока не ясти», как и взрослому, практически это правило вступало в силу только в третьем туре: «а в третье говелье не дати ему ясти».⁹

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

Далсо не всегда так бывало, однако, еще и в XII в. Бывало, что покаляльник вдруг запоздало покается, что живет с женщиной совсем как с женой, только не вен-

⁵ Вопросание Кириково, стр. 48, ст. 90.

⁶ Поучение епископа Илья, стр. 367, ст. 20.

⁷ Вопросание Кириково, стр. 38, ст. 58.

⁸ Там же, стр. 39, ст. 60.

⁹ Заповеди митр. Георгия, ст. 55.

чавшись: «Любо будет в вечере привел или умчал [по языческому старинному обряду] или положил девку желе [без всякого обряда]». Поп не имел права «того тако оставити»: выяснив в точности, что покающийся «хочет ю [т. е. эту женщину] водити жене, въведше в церковь», т. е. закрепить сожителство обрядом, признанным церковью, он должен был венчать эту пару, хотя бы она была и «с детьми». ¹⁰ Как дальше будет с этими детьми от бывшей «язычной девицы», будут ли их крестить — не скажем; это вопрос новый и отдельный, тем более, что счастливый случай вскрылся тут не через мать, а через покавшегося отца.

Мог быть сомнительный случай с поворожденным и в самом незаконном браке. В киевских христианских кругах XI в. была крепка мысль, что «от греховнаго бо корени зол плод бывает». Пример — окаянный Святополк, происшедший «от двою отцю». Владимир («святой»), покончив с Ярополком, «залече жену братьию грекиню, и бе непраздна [т. е. забеременела], от нея же родися Святополк»: до Ярополка она была «черницею» и была вывезена «из грек» отцом Ярополка Святославом «красоты ради лица ее», а Владимир «залече ю не по браку», как «прелюбодейчиць», потому и сам «не любяше» Святополка. ¹¹ В результате и вышел зверь-братоубийца.

Не столь чудовищный, заурядный, но все же сомнительный случай подобного рода предусмотрен был и в законном браке — в «Заповедях» митрополита Георгия: «Аще емеситя кто с женою в пятницу и в субботу и в неделю [воскресенье], да аще зачат, и будет тать или разбойник или блудник, родителя же да примут ея тимью 2 лета, поклону по 100 на день». ¹² Иными словами, если будет младенец зачат именно так (т. е. не во благовремени) и если окажется именно таким (т. е. разбойником и т. п.), то вина па 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,

¹⁰ Поучение епископа Ильи, стр. 367, ст. 19.

¹¹ Лавр. лет., под 980 г., стр. 33.

¹² Заповеди митр. Георгия, ст. 108.

татем и т. д. Это выглядело уже суеверием, и Нифонт даже рассердился: «... а ты книги годятся сжечь».¹³ Дело действительно грозило бы миллиардами поклонов по всей стране. Однако же сколько приходилось и каково было истовому поцу крестить и вести дальше таких младенцев с печатью будущего преступника! Суеверия не легко 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 великий пост: от того бо вережаются и измечают младенца». Если мы этого не запретим ей, то будет «наша вина», т. е. церкви. Ограничившись «малым поклоненьем» («а не на колесях») раз по 50 на день, «повелите [ей] милостию вдати за поклон по силе, како кто мога»; но и не вымогайте, потому что «кто убог, то где взяти?». Опять будет наша вина.¹⁴

Но для церкви дело было здесь не только в вино церкви.

Одновременно с епископом Ильей и попа Илью волновало, как быть, «аже жены делающе что-любо страду [какую-либо физическую работу], и вережаются и измечают?». Илья, видимо, готов был в таких случаях накладывать епитимью на пострадавшую. Нифонт стал на формальную точку зрения: «Аже по зельем вережают, нету за то епитимья».¹⁵ При чем тут была бы епитимья, если бы не молчаливое предположение у обоих собеседников, что «страда» здесь была обычным и распространенным техническим приемом преднамеренного «измечания»?

«Заповеди» митрополита Георгия предусматривали на этот случай три варианта и все с епитимьей: 1) «аще ли которая жена [т. е. женщина] удавит дитя», 2) «аще ... зелья ради извержет» (в обоих случаях «3 лета пост») и 3) «аще ... блуд створит и проказит отроча в себе» (5 лет «о хлебе и воде»)¹⁶ Как можно было обеспечить эту строгую епитимью, есть указание в «Церковном

¹³ Вопросание Кириково, стр. 44, ст. 74.

¹⁴ Поучение епископа Ильи, стр. 363, ст. 16.

¹⁵ Вопросание Кириково, стр. 58, ст. 5.

¹⁶ Заповеди митр. Георгия, ст. 136, 138, 140.

уставе» Ярослава. Ст. 5 его предлагала «иояти . . . [ее] в дом церковный», но предлагала это только для первого варианта, когда «жена без своего мужа или при муже дѣтя добудет [заимеет] и погубит или утопит», т. е. в случае прямого убийства живого младенца. Впрочем, по этой же статье «дом церковный» ожидал и «девку», если она неосмотрительно «дѣтяти добудет у отца и матери» (т. е. живучи еще в 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 выволить свою 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 в. 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 в.) сочла нужным специально оговорить (и разрешить не в пользу женщины) такой казус: если истец придет на двор с приставом «татя имать, и татьбы искать или должника имать, а жонка [т. е. хозяйка дома] в то время дѣтя вывержет, да пристава учнет головщиной окладати или исца [т. е. предъявит им обвинение в убийстве], ино в том головщины нет».¹⁷ 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 роста ребенка перед поком возникали новые вопросы. Вот «пришел есть великы пост» — поцу и самому в первую очередь надлежит «востыгнутиися» «от

¹⁷ М. Ф. Владимирский-Буданов, 2, стр. 183, ст. 98.

питья отинудь» (т. е. 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», т. е. проделать весь круг с постом, покаянием и причащением. Дети и ели дважды в день весь пост.¹⁸

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 8 лет снитими, и 2) «аще ли не имея [т. е. средств] продать», — то 6 лет.¹⁹ Эта продажа — и не из семьи: 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 выростала с возрастом из природы самого подрастающего. Кирику казалось, что в половой сфере все подлежит заботам и ведению церкви: он и полюбопытствовал у Нифонта: «... а оже лязят дети не смысляче?» (т. е. и в мыслях ничего не имея греховного,

¹⁸ Поучение епископа Ильи, стр. 364—365, ст. 18.

¹⁹ Заповеди митр. Георгия, ст. 110.

запретного). Речь шла для попа тут, конечно, не об епитимье; но как быть, чтобы «беды» не вышло? — «А в том, — сказал Нифонт, — мужьску полу пету беды до 10 лет». — «А девице?». — «О том и не спрашивай: легко ее испортить» («могут бо, рече, и борзе вередити»).²⁰ Нифонт хотел указать на распространенность «порчи» «с юных лет» и невозможность тут что-нибудь поделаться.

Относительно собственно воспитания детей у попа первоначально была до этих пор одна забота — «дети учить, ать чьстят [чтят] родитель своих».²¹ На драчливого церковь предлагала и улаву: «Аще сын бьет отца или мать, да казнят его властельскою казнию, а митрополиту в вине, да идет такой отрок в дом церковный».²² Теперь прибавлялась другая, куда более сложная. У нас нет сведений, пыталась ли церковь справиться с ней иначе, как пропагандой раннего брака.

Церковь исходила при этом из бытового факта абсолютной родительской власти над детьми в этом вопросе, но зато и обязывала родителей своевременно решить его. В «Правилах святых отец» 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 восхоцет пострижися, ино их отпустити; аще ли не восхоцет, 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».²³ На деле церковные браки на Руси заключались и значительно раньше 15-летнего возраста: женили и одиннадцати лет, выдавали замуж и восьми лет.²⁴ Летописные записи имеют в виду, конечно, только княжеские круги. Можно думать, что это, однако, общераспространенное явление: в XV в. митрополит Фотий обращался к новгородцам с запрещением венчать «девчонок менши дванацати лет».²⁵ Что касается господствующего класса, это — превентивные браки детей, отдававшихся затем, вероятно, «на руде» «кормильцам» (воспитателям) и

²⁰ Вопросание Кириково, стр. 35, ст. 49.

²¹ Поучение епископа Ильи, стр. 372, ст. 27.

²² Церковный устав Ярославова, ст. 44.

²³ Послание некоему христолюбцу (XII в.).

²⁴ Ипат. лет., под 1187 г., стр. 136.

²⁵ Послание митр. Фотия, стр. 275.

«кормилицам» (воспитательницам); политическое значение подобных княжеских браков не может заслонить и их значение как поощряемого церковью «противоблудного» средства.

Обычная терминология летописных записей о княжеских браках — «вда» (замуж), «ожени», «повеле» (женился) и т. д. Но, с другой стороны, «Церковный устав» Ярослава предусматривал и такие два взаимно противоположных случая: 1) когда «девка не восхождет замуж, а отец и мати силою дадут», и если при этом «что девка учинит над собою, то отец и мати митрополиту в вине» («такоже и отрок»); 2) когда, наоборот, «девка восхождет замуж, а отец и мати не дадут ей замуж» и тоже она «что створит над собою» — родители опять «митрополиту в вине» («такоже и отрок»).²⁶ За этим стояло церковное правило: «Аще человек не бесен [в здравом уме] ся погубит [закончит с собой], не пети над ним, но повергнути ѿ [его], а не погresti». ²⁷ Пусть отвечают и в этом случае родители.

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 «отроки холостии» охотно обещают «блюстися блуда», а на деле один «сблюдет колико любо», а «другий» и совсем «мало», а потом «падают». Можно ли допускать их в церковь на общих правах, интересовался Кирик; Нифонт «повеле не боронити всего того», не применять никаких дисциплинарных мер. Один поп на свой собственный страх якобы «велел» сызему «сышови» (духовному): «... аже ся не можешь удержати, буди с одиюю» (т. е. держись одной какой-нибудь связи). Вероятно, то и был сам вопрошавший, поп Илья, только перед епископом он осторожно прибег к анонимному примеру в третьем лице. Нифонт же «не велми сему зазряше» (не очень-то придавал этому значение) и отозвался: «Не велми поп то волею [не так, должно быть, охотно] велел,

²⁶ Церковный устав Ярославов, ст. 27 и 46.

²⁷ Заповеди митр. Георгия, ст. 93.

но видя его многое неудержание, и повелел да держит одну».²⁸ 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 вынудить 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» (т. е. великий пост). Но и тут рекомендовалось поступать «рассмотривше». Очевидно, целиком семинедельный пост был утопией: «аще иногда [раз-другой] съгрешали», рассмотреть, «оже [и если] не с мужескою женою» (что «вельми зло»), а с кем-нибудь другим, — такой грешник ведь не безнадёжен и, пожалуй, «еще дерзнет на добро».²⁹

Сложнее дело было с «девицею». В «Палее толковой» ее положение в христианской семье описано так: «Кто имеет возлюбленную девицу [дочь], то по своей воли хочет ю сочетати мужю ея. Девица же весть [знает] и разумеет яко сочетатися ей судом [по воле] отца своего. Но не все суть полнице [исполняют] закон, не терпяще до отца своего повеления. Но аще, которая снабдит [соблюдет] честь отца своего, то и, отшедши из пазухи отца своего [выйдя из лона семьи], любима им бывает. . . Недомыслимая же [перазумная], аще и весть, яко отец ее вдаст ю на брак, но не дождет целомудрия [т. е. в целомудрии] отца своего благословения, по в распаление внадет. И та негодна пред отцом своим является».³⁰

Вторая из этих возможностей рисовалась в нескольких вариантах. Опасность грозила тогда даже непосредственно от родного брата: «аще кто с сестрою блуд сотворит», «иже блуд творит с сестрою». «Церковный устав» Иосифа 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

²⁸ Вопросание Кириково, стр. 41, ст. 67 и стр. 58—59, ст. 7.

²⁹ Там же, стр. 31, ст. 30.

³⁰ Палее толковая 1406 г., стр. 92—93.

день 500», и только если грешник «облепится», то «15 лет творит». Опасность предвиделась церковью и со стороны других близких родственников девицы. «Устав» Ярослава в этом случае: «аще ближний род поимется», т. е. поженятся близкие родственники, — назначал штраф в 30 или 40 гривен, «а их разлучити» (ст. 14).

Старый быт, сверх того, грозил девице и еще двойным образом. «Аще кто умчит [нохитит] 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 умычницах по гривне серебра епископу, а князь казнит» (ст. 2). Это предприятие компанейское и представляется вовсе не обрядовым, а с «соромом» совершенно реальным. В более широком кругу, по все же не в смердье 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 ее по рукам пособников похищения — пережиток, может быть, группового брака], на умолници [вариант: умычницы] митрополиту гривна серебра, а на толочанех [вариант: толочных, т. е. на пособниках] по 60, а князь казнит» (ст. 7). Это — тоже компанейское предприятие, только с обманом. И, наконец, совсем обратный случай: «если девка засядет», т. е. останется в безбрачии, но и не уйдет в черницы. Ответственность падает здесь опять 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.³¹ В результате главная цель, к какой должен был устремляться поп по всем подобным сигналам, — это венчать и венчать. «Аще кто хочет жениться, — дабы ся охабим [отказался бы от] блуда 40 дний», — говорил Нифонт; и тут же поправился: «или за 8» (дней до свадьбы), и пусть бы венчался; если на ком из брачующихся лежит епитимья (как правило, исключавшая брак), отсрочить ее («последь дати»). Лишь бы повенчать.

³¹ Конечно, и они не были исчерпывающими; ср., например, еще: Вопросание Кириково, стр. 62, ст. 23—27.

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, «когда причаститься кто хоцеть святых тайн», «сохранился» «своих жон законных венчанных» «преди причащения» и «по причащению», сколько им «велят отци» (ст. 8). И чтобы — еще больше — «от жон своих» «водержался всякий христианин» и «в субботу вечер и в педелю вечер и в господския празднигы и в нарочитых святых [дни] и в великое говейшо [пост] и егда нечисты бывають жены и егда хоцет кто причаститься святых тайн», и вообще, чтобы «всяк человек страх божий держал в сердци своем всегда и час смертний поминал ирисно и страный он [оний] суд вечныя 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 святой и великий пост добре удержатися малженана [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 Иоани, отдавал себе ясный отчет, что о венчальном браке речь могла идти только для бояр и князей, что «на простых людех» «благословецье и венчанье» «не бывает», что простые «поимают жены своя с плясаньем и гуденьем и плосканьем» по своему языческому обряду, все равно что иаложниц («меньшиц»), и определял это как просто «совокупление».³² И об снितिъи за «тайнопоимание», т. е. за «свадбу» без участия церкви, Иоани говорил только в применении к христианам — боярам и князьям. Между тем именно в этой среде во времена Иоанна приходилось иметь дело с открытым примым двоеженством, против которого у церкви было только одно средство — отказ в причастии. Его и прописывал Иоани тем, «иже без

³² Правила митр. Иоанна, стр. 18, ст. 30.

студа и бес срама 2 жене имеют». Это новая христианская феодальная аристократия конца XI в. 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». ³³ 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 поимет», а тут же в жизни констатировали наличие «треженцов», запрещая только принимать от них «проскуры». ³⁴ Еще в первой половине XII в. «Церковный устав» Всеволода вынужден практически решать вопросы, связанные даже с четвероженной семьей. Именно в верхах общества трудности борьбы за бытовую программу-максимум усугублялись социально-бытовым весом насты. Кирик стоял на почве десятилетиями выработавшейся практики, когда осторожно зондировал Нифонта относительно своеобразной, якобы вычитанной им где-то спитимийно-выкушной таксы: «Како [будто от] спитемьи избавляет 10 литургий за 4 месяцы [спитимьи], а 20 за 8, а 30 за лето» (т. е. за год). Нифонт прямо сказал, что это писано про «царя или пных богатых согрешающих», которые «давали за ся служити, а сами ся не отрече нимало», платили за литургии, ничего не меняя в своем грешном поведении, — и одобрил («несугодно»). ³⁵

Отсюда и практическая установка у попов XII в. на внедрение в жизнь венчального единобрачия — любыми средствами и поблажками. А отсюда и специфическое внимание, уделяемое церковниками законной, «венчальной» жене. В теснейшей связи с ним стоит и та политика охаживания исповедальника, которая выдвигается, как отмечено выше, памятниками второй половины XII в. 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

³³ Там же, стр. 4, ст. 6 и стр. 9, ст. 17.

³⁴ Заповеди митр. Георгия, ст. 47 и 49.

³⁵ Вопросание Кириково, стр. 44, ст. 76.

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» (тоже и меньших бояр, нарочитых людей и даже «простой чади», с понижением цифр, ст. 3). В конце XII в. аналогичная статья включается в договор с немцами: «Оже пошибают мужеску жену, либо дщерь, то князю 40 гривен ветхими кунами, а жене или ... дщери 40 гривен ветхими кунами» (ст. 7). Там же предусмотрено и специфическое оскорбление чести: «Оже огрнет [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.³⁶

Мы видели, что вопрос о блуде холостого в XII в. разрешался компромиссно за исключением только того случая, когда участницей его была «мужеска жена».³⁷ «Заповеди» митрополита Георгия именно последний вариант считали житейски наиболее ходким и формулировали его так: «Аще с тремя женами мужескыми будет был, за лето [в течение всего года] не камкати, тако и пост противу [по] силе».³⁸ 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 не имело ее в виду, так же как холода и рабу.

За всем этим ассортиментом средств защиты «чужой жены» стояла в XII в. аптитеза жевщины вообще, до которой церковникам-практикам не было никакого дела, и «своей жевны», каковой становимась «чужая» «мужеска» жена для величального своего мужа. Тут церковники-практики шли на любые компромиссы со строгими церковными правилами о внутренней жизни брачной пары — под мо-

³⁶ М. Ф. Владимирский-Буданов, 2, стр. 110 (Мирная грамота новгородцев с немцами 1195 г., ст. 7 и 8); Церковный устав Ярославов, ст. 28—31.

³⁷ Вопросание Кириково, стр. 31, ст. 30.

³⁸ Заповеди митр. Георгия, ст. 90.

зунком: «... в своей жене пету греха». Кирик попробовал только заикнуться: «Достойт ли дати тому причащение, аже в великий пост совокушляется с женою своею?» — как Нифонт «разгневался»: «Неужели вы учите воадерживаться в пост от жен? Грех в том».³⁹ И в самом деле, «но закону поймающая малжена» (молодожены), если случится им и после причащения, — «имети има совокушление тое ноци несть взбранено, тем бо телом и оною едино тело бывает».⁴⁰ Приступал с тем же к Нифонту и поп Илья — и ответ был все тот же: «во своей бо жене петуть греха».⁴¹ Это была прямая борьба с «Заповедями» митрополита Георгия, которые служили высшим руководством по этой части для поповства и в XII в.

Епископ Илья, как и Нифонт, ведший тоже эту борьбу, предостерегал своих попов: «А от жен [в великий пост] не отлучайте по нуже [т. е. принудительно], оже сами не изволят по свету [с согласия] подружких своих [т. е. жен]». «Возбранять» можно было («пам повелено») только три недели, «чистую», «страстную» и «воскресную»; между тем Илья слышал, что друзие попы глаголют детям своим: „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, полове будучи, оже восхочете служити коми, то чина много дний отлучаетесь от попадий своих?» — и заключал: иное дело попы, но если «простыци» (миряне) в посту «не улюбляхся от жел, дайте причащение: [и опять] в своей бо жене нечуть греха». А вот зато «холостым», «ниже блуд творят», — тем «не дайте отинудь».⁴²

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 брака мужем и попытке заключить другой. Например: 1) «Аще кто свою жену пустив, а иную поимет, пост 2 лета, а поклона 700 на день», т. е. порвет брак и выгонит жену из дома, без цер-

³⁹ Вопросание Кириково, стр. 37—38, ст. 57.

⁴⁰ Там же, стр. 43, ст. 72.

⁴¹ Там же, стр. 61, ст. 21.

⁴² Поучение епископа Ильи, стр. 365—366, ст. 18.

ковного развода; 2) «Аще ли пустит жену, да не вси-
чается», т. е. если не подчинится и не вернет первую
жену, а будет настаивать на втором браке;⁴³ 3) «Аще
муж оженится иною женою, а со старою не распустился»,
церковь полностью становилась на сторону «старой»
(«а со старою ему жити»), «молодую» же брала в «дом
церковный».⁴⁴

Иной вопрос, насколько реальна была эта защита
в быту. И главное, были ли попытки со стороны церков-
ников-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 созда-
вался для жены ад? Есть признак, что и тут для жены
открывалась возможность апеллировать к своему духов-
ному отцу.

Кирик с Нифонтом обсуждали такой случай: два мо-
лодожена «распустилася» (разошлись) после того, как
епископ рассматривал их спор («перед тобою тягавшася»)
и не развел их, — какую назначить епитимью? Нифонт
сказал — не давать причащения тому из них, который
«ропускается, а со инем совокупляется», т. е. активному
ослушнику; но все же разрешил его причастить, «али
[если] си умираи начнет». Это в том случае, если подо-
зрения только половая. Но если, помимо того, в совмест-
ной жизни супругов создавалась невыносимая атмосфера
и по другим поводам («всими зло будет, яко не мочи
мужю держати жены или жене мужа»), а именно «или
долг мног у мужа застанет, а порты оя грабити начнет
или пропивает, или ино зло», тогда епитимья на инициа-
торше расторжения брака в течение только 3 лет. Харак-
терно, что бытовым у наших соседей явился в пер-
вую 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 шым,
то муж невиноват, пуская ю». Но тотчас же вновь вер-
нулись к жене: если муж ведет себя дома в отношении

⁴³ Заповеди митр. Георгия, ст. 109 и 47.

⁴⁴ Церковный устав Ярославов, ст. 109 и 8; ст. 15 его
предусматривала, что в этом случае муж может лачать первую
«лихо держати и водити» (обращаться) и тогда «казнию казнити
его», т. е. налагать и еще наказания.

к ней бесцеремонно, «то жена не виновата, идучи от него».⁴⁵

У собеседников и тени сомнения не являлось, что не только глазок в домашний быт, но и сама альковная завеса могла быть приоткрыта для церковного ока и женской стороной в поисках и здесь защиты.

Но не было ли это просто духовническим розовым оптимизмом, недоучитывавшим «соромяжливости» духовных дочерей, ставших жертвой в венчальном браке? Сопоставляя этот оптимизм Кирикова «Вопрошания» с приведенными выше наставлениями о необходимости исповедальной процедуры в «Поучении» епископа Ильи, нельзя не заметить противоречия в этом пункте между этими двумя одновременными памятниками. Однако, если вернуться к терминологии Заточника (в его «Слове» XII в.) и поставить вопрос надвое: которая из двух его «жен» способна была внушить этот оптимизм и которая из них очень и очень нуждалась еще в этой процедуре, чтобы отложить «соромяжливость» и научиться «поведывать», — противоречие это явится мнимым. По терминологии Заточника, в «соромяжливых» у епископа Ильи окажется, конечно, «добрая», а «легко поведывать» Кирику норовить будет только «злая». Иными словами: пока она «соромяжлива», — она «добрая»; а всякая, которая начала «поведывать», ни перед чем не останавливаясь, будет «злою».

В специальной литературе есть тенденция сводить вопрос о жизненности так называемой «вставки о злых женах» в «Слове» Заточника к вопросу о внешней заимствованности ее и считать ее чуждой контексту этой редакции памятника. Как видим, приведенные сопоставления из области церковной литературы, современной «Слову», предостерегают против такого механического обращения с несомненно цельным литературным произведением. Можно даже поставить вопрос: не церковничья ли рука прошла по этой пресловутой «вставке» «Слова» XII в., подменив (в «Послании» XIII в.) свою «злую» исповедницу внешне эффектной фигурой «ртастой» и «челюстастой» образины? Подменив, чтобы не очень-то ее выдавать, но и не снимать вовсе столь жизненного для «мужей» сюжета, как неравный брак по расчету.

⁴⁵ Вопрошание Кирикова, стр. 48, ст. 92.

Так по следам церковных памятников исследователь может проникнуть в самую сердцевину брачного ствола, на котором семья должна была жить и расти дальше тоже под наблюдением и руководством церкви. Светская власть по-прежнему оставалась в стороне от возникавших во внутренней жизни семьи вопросов. Только когда семья (из среды княжеского окружения) теряла своего естественного главу, отца, перед княжеской властью вставал вопрос о судьбе семейного имущества (боярина и смерда, — «Пространная Правда», ст. 90) в том случае, если не оставалось прямых наследников мужского пола. В XII в. 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: «... или сын отца бьет или мать, или дщи [дочь], или сноха свекровь ... братья или дети тяжуются о задницу» (наследстве).⁴⁶

Эти положения имели в виду строй той самой моногамной семьи, над бытовым строительством которой работала и церковь, и 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 княжеский суд. Когда же эти отношения обострялись еще при жизни обоих основных членов семьи, разрешались они в окончательном порядке и в XII в. церковью («Церковный устав» Всеволода Мстиславича дополняет список «судов церковных» Владимировна «Устава», между прочим, и таким казусом: «пошибалное [драка] промежы мужем и женою о животе», т. е. из за имущества).⁴⁷

⁴⁶ Церковный устав Владимира, стр. 6—7, ст. 7.

⁴⁷ М. Ф. Владимирский-Буданов, 2, стр. 244.

Семейная драка — не только на почве имущественных раздоров, — вероятно, одна из распространеннейших ситуаций, с какими приходилось иметь дело пону. Нигде, впрочем, не предусмотрена кара за побои, наносимые мужской стороной. Но и Заточник, как мы видели только что, не был уж таким клеветником-фантазером, расписывая «злую жену». Доставалось и мужьям от жен: «Аще жена мужа бьет, митрополиту 3 гривны» (как за кражу княжого коня).⁴⁸ 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.⁴⁹ Когда «блудят» отец («с дочерью»), наснон с мачехой («кто с мачехою впадет в блуд»), свекор со снохой или деверь не только с ятровью, но и с «надчерницею», — то перед нами жив еще и отец, а выросло уже третье поколение.⁵⁰

Основная задача церкви и заключалась в том, чтобы предохранить всю эту семью от возможного развала. Когда семья прекращала существование по обоюдной воле сторон, церковное законодательство («Устав» Ярослава) вынуждено было мириться с совершившимся и ограничивалось взиманием пошлины: «Аще муж распустится с женою по своей воли ... и да дят [т. е. оба вместе] митрополиту 12 гривен»; с невенчаных пошлина 6 гривен.⁵¹ Но перед совершившимся ставила церковь и одна жесткая сторона: «аще поидет жена от своего мужа за ин муж ... ту жену пояти в дом церковный, а повожепа [т. е. молодожен] в продажи [платит штраф] митрополиту».⁵²

Однако в «Уставе» Ярослава мысль законодателя работает над возможными поводами к разводу, какие мог бы предъявить муж. Как сторона, являющая этих поводов, мыслится преимущественно он. Он жалуется, что жена у него крадет, и избличает ее: с нее берут штраф

⁴⁸ Церковный устав Ярославов, ст. 44; Пространная Правда, ст. 45.

⁴⁹ Церковный устав Ярославов, ст. 44.

⁵⁰ Там же, ст. 20, 22, 23, 24, 26. Заповеди митрополита Георгия предусматривали только блуд свекра со снохой (ст. 145).

⁵¹ Церковный устав Ярославов, ст. 16.

⁵² Там же, ст. 9.

(3 гривны), предоставляют ему «казнить ю» (т. е. наказывать по-домашнему) — «а про то их не разлучити» (ст. 36). Она и «клеть покрадет», «также створяет ей» (ст. 37). По-видимому, дело о разводе мог поднять и свекор: «аще споха у свекра крадет» — и результат будет тот же (ст. 38). Пусть будет жена «чародейница или наузница и волхва или зелейница» — «долчив», сам накажи, а жить продолжай («а не лишитися», ст. 39). Наконец, «будет жене лихий недуг: или слепота или долгая болезнь, про то ее не пустити» (правда, оговорка, что «также и жене» в отношении мужа, ст. 40). 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 с третьим лицом, застигнутое мужем или удостоверенное «добрыми послухы» (ст. 55); 5) «аще жена без мужья слова [разрешения] имет с чужими людьми ходити или ити или ясти или опроче [вне] дому своего слати» (ст. 57) и, наконец, 6) «аще жена имет, опроче [вопреки] мужа своего воле ходити по игрицам или во дни или в ноци, 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 оже, владыко, се друзии [некоторые] валожници водят яве [держат открыто] и деца родят яко с своею [т. е. создают параллельную основной, венчальной, семью], и друзии [некоторые же] со многими отаи робами: которое 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?», т. е. не разрешить ли «свободной» («своей») жене развод? Но

это было бы донкихотством: «...сде, рече, [Нифонт], обычай несть таков» (нет такого обычая) и посоветовал: «...а лучше иного человека въскупити, абы ся и другая на том казнила»,⁵³ т. е. лучше наказать денежным штрафом, чтобы и другим то было неповадно.⁵⁴ Но ведь не по плечу попу было вдруг ударить штрафами по обычаю, против которого не поднять было и самую венчальную жену! Возможно все же, что и ст. 98 «Пространной Правды» о «роблих детях у мужа», отрицавшая за ними право на наследование («задници им не имати») в имуществе отца, отменяла прежнюю бытовую практику, давая юридическое оружие в руки венчальных свободных детей умершего, и Нифонт исходил из того же круга идей, платонически упомянув о штрафе.

Полная сила в быту господствующего класса также и прямого многоженства (со свободными, не рабынями) подтверждается «Церковным уставом» Всеволода (XII в.), выступившим в защиту интересов третьей и четвертой параллельных семей, опираясь на церковный же авторитет. «А се правило собора Никейскаго, снх изысках: „у третьей жене и четвертой детем прелюбодейна часть в животе {т. е. в движимом}: аще будет доволен в животе [т. е. состоятелен], ипо даст детем третьей жены и четвертой по уроку, занеже те и от закона отлучени суть [т. е. в случае смерти отца без предварительного выдела «урока» по закону ни на что права не имеют]; а снх случаются человеку по грехом, иже есть их обдержит немоць занеже суть прелюбодейнеи, а не богом благословение“. И аз [продолжает Всеволод от себя] снх сам ведих пред собою и управих заповедми по преданию святых отец [лично судил и разрешил на основании заповедей] тяжю промежу первую женою детей со третьою женою и с детми и со четвертою женою и с детми — [и установил] иже есть из велика живота дати урочная часть по оскуду [понемногу], а из мала живота [скромного достатка], како робичичю [сыну рабы], часть по указу: конь да дослех и покрут, по разсмотрению живота» (глядя по достатку).⁵⁵ Но и во всем этом было колосс

⁵³ Вопрошание Кириколо, стр. 41—42, ст. 69, 70.

⁵⁴ Перевод, предложенный М. Ф. Владимирским-Будановым (1, стр. 451).

⁵⁵ М. Ф. Владимирский - Буданов, 2, стр. 246—247.

признание в духе церкви бесправия параллельных семей. Это признание единственно «законою» одной только семьи формально вошло и в статьи о наследовании «Русской Правды» XII в. Вопрос в том — оставляли ли они бытовые возможности русскому феодалу устраивать свою семейную жизнь вопреки церкви, не ломая старого обычая? Есть признаки, что да.

Этот старый обычай зафиксирован в рассказе «Повести временных лет» о пяти «водимых» (т. е. прошедших через языческий брачный обряд) женах Владимира Святославича и нескольких сотнях его «наложниц», сосредоточенных в гаремах в нескольких городах и селах.⁵⁶ Но это, очевидно, и максимум того, что могло создать проповедническое воображение для показа читателю языческой скверны в увеличительное стекло. Не было успехом церковной пропаганды то обстоятельство, что в «Уставе» Всеволода (первая половина XII в.) термин «жена» удержался одинаково для всех открытых жеп феодальной семейной грозди и что цифра 5 спустилась через 150 лет (от Владимира к «Уставу» Всеволода) всего только до 4.

А вот и два характерных эпизода последней четверти того же века.

Один — с «Галицким Осмомыслом Ярославом», которого «Слово о Полку Игореве» увековечило сидящим «на своем златокованном столе», «подперев горы венгерские своими железными полками», «затворив Дукаю ворота», «отворяя ворота Киеву» и «стреляя с отцова золотого стола салтанов за странами». У этого титана завязался такой семейный узел, который жизнь могла только трагически 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 г. «выбже княгиня Ярославля из Галича в Ляхи, с сыном Володимером ... и мнози бояре с пею». Оставались в Польше они 8 месяцев. За бежавших вступились другие князья, которым обиженный Владимир обещал компенсацию за помощь; захватив («яли») Ярослава в Галиче, перебив его сторонников, они

⁵⁶ Лавр. лет., под 980 г., стр. 34.

торжественно сожгли Настаску, «ворога» Владимирова. Сын ее, Олег был послан «в заточение», а «князя водивше ко кресту, яко ему имети княгиню вправду» (т. е. жить ему с княгиней по-честному), — «и тако уладившеся».⁵⁷

Прошло 14 лет, Ярослав уже овдовел, и умирая 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 богобоязлив 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 силу раздавашеть ... черноризьский чин любя ... и во всем законе ходи божиш...». В своей прощальной речи к собравшимся у его смертного одра он якобы упомянул, что согрешил «паче всех, якоже ни никто же стреши», а заключил, сославшись на то, что «одиною худою своею головою ходи, удержал всю Галицкую землю», волеизъявлением: «... а се приказываю место свое Олгови, сынови моему меньшему, а Володимеру даю Перемышль». И привел последнего вместе с боярами ко кресту, «яко ему не искать под братом Галича». Летописец пояснил: этот Олег был «Настасич 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 (хотя бы в стиле «предлюбодейного» «урока» Всеволодова «Устава»). Что Олег нашел приют в Овруче у киевского Рюрика, все же свидетельствует о признании этого брака с Настаской в княжеских кругах. Но галицское феодальное общество упорно не мирилось с кандидатом, которого и величали-то ядовито — не по отцу, а по имени матери.⁵⁸

Второй эпизод — с выигравшим только что Владимиром. Он сотворил нечто неподобное: «... поя [взял] у пона жену и постави себе жену». Это было вдвойне нарушением церковных правил — взять чужую, да к тому же половскую! Но семья вышла хоть куда — со «своей же-

⁵⁷ Ипат. лет., под 1173 г., стр. 106.

⁵⁸ Ипат. лет., под 1187 г., стр. 135—136.

ной» 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 любящеть с мужми своими», да к тому же был «любезнив питию многому». Роман среди бояр и повел интригу: выпатать Владимира из Галича и «прियाсть на княжение» его Романа. Это оказалось тем легче, что Владимир вышел в теску-прадеда «несытством блуда» и «где улюбив [облюбовал] жену или чью дочь, поймасть насильем». Но были у него среди «мужей» галицких и сторошники, 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, по не хотим кланятися попадьи, а хотим ю убити, а ты где хочещь [ищи жену] ту за ты поимем» (признаем). Оказывается, это была дипломатическая хитрость: «...се рекоша ведаючи, ажъ ему не пустиши попадьи» (т. е. у него не хватит решимости развестись с нею), — и «пригрозили» ему этим, чтобы как-нибудь «прогнати его».⁵⁹

Как расценили бы эту столь многосложную ситуацию Кирик с Нифонтом? Особенно, когда узнали бы, что Владимир, «убоявся», действительно уехал к венгерскому королю, взяв с собой и «попадью» и обоих сыновей (и только через 2 года всяческих перипетий вернулся-таки в Галич с той же семьей).⁶⁰ 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 в., это был, пожалуй, образцовый успех: не только прямой — попадьи, а и косвенный — церковной проповеди моногамии.

То, что о семье было внесено в «Прострашную Правду», было тоже залогом беспорной победы церкви. Имеем здесь несколько бытовых вариантов.

⁵⁹ Ипат. лет., под 1188 г., стр. 136—137.

⁶⁰ Ипат. лет., под 1190 г., стр. 138.

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, особенно 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: «... а что на ню мужь возложит, тому же есть 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 — мать-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», т. е. 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, «задница». «Задница ей мужья не надобе» (ст. 93). «Задница» полностью идет «детем»; если они недовольны «рядом» отца — пусть ссорятся и спорят промеж себя в пределах «задницы»; мать выделена из этих споров, она совсем в стороне.

Но отец может умереть «без ряду», и это, надо думать, весьма распространённая ситуация в условиях эпохи вообще и в феодальной среде в особенности (смерть на походе). «Наки ли без ряду умрет, то всем детем, а на самого часть дати [по] души» (ст. 92). Это, значит, христианская семья, и помин души мыслится обязательным. Тут должен выступить поп, хотя вероятнее, что в дни похороны он — и так завсегдагой осиротевшего «дома». «Всем детем» — это сыновьям: «Аже будет сестра в дому, то той задница не имати, но отдадут ю замуж братия,

«как си могут» (ст. 95). Кто из сестер уже замужем, «не даяти части им» (ст. 90): за ними пошло уже приданое («что вдадудче», доставлявшееся на утро после свадьбы). «Как си могут» — это и есть сестрина (или дочерняя) «часть», по размерам довольно неопределяемая. Здесь возможны и вопиющие вещи. В «Уставе» Всеволода не зря же приведено извлечение «от того же правила» (Никейского собора), в силу которого обеспечивалась «прелюбодейная часть» третьей и четвертой семьям: «Иже, есть останутся сынове и дщери у коегождо человека, братии со сестрами равная часть от всего имения;⁶¹ иже ли [если] сестра девой блуд створит, а истыи свидетели обличают, таковая да не возмет у братии от имения отечьскаго части; или [а если] братия, имения ради, лжу составят на сестру, а будет познано дело их лжа, таковый по закону камением да побиен будет».⁶² Бывало ли и такое на Руси, не знаем. Но едва ли так гладко проходило дело с сестрами при семейных разделах.

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 и задолго еще при жизни. Указание на это можно видеть в ст. 94: «... будут ли дети, то что первое [покойной] жены, то то [т. е. то, чему есть госпожа] возмут дети матери своей; любо си на жену [т. е. вторую жену, живую мачеху] будет возложил, обаче матери своей возмут»; т. е. если то, что было возложено на покойную, потом вдовец переложил на вторую жену, то достается оно после смерти вдовца детям первой жены, причем, разумеется, вторая жена, по ст. 93, получит только свою «часть»,

⁶¹ М. Ф. Владимирский-Буданов (2, стр. 247, прим. 30) оперочивает это место «Устава» ссылкой на противоречие с «Русской Правдой», но «Устав» прямо говорит о «Правиле» Никейского собора.

⁶² Следовательно, если незамужняя сестра «блуд створит», па что будут и «истые» свидетели, она теряет право на свою «часть» из наследства, но если братья «имения ради» оклеветают сестру и это будет доказано, то клеветники, по закону, «камением побиены будут».

раз ничего на нее не было «возложено» особо. Первая жена, по церковным воззрениям, — на первом месте.

Далее такая ситуация. Муж умирает преждевременно. «В доме» 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 ней уходит то, что на нее «возложено», а если его нет, то во всяком случае «часть», ей причитающаяся, по ст. 93. «Задница» («с добытком и с домом») поступает вместе с детьми под опеку («на руке») кого-либо из «ближних» (родни) до их совершеннолетия («дочеле же возмогут»), если дети не принимаются в дом второго мужа. Если же «отчим примет дети с задницею», то он и несет опеку. В обоих случаях все имущество сдается опекуну «перед людьми» (при свидетелях или понятых) по описи, по каковой и возвращается опекаемым при достижении совершеннолетия с приплодом от скота и челяди, но без процентов по рубрике «товара»; весь этот «прикуп» с оборота поступает опекуну, ведущему операции и «кормившему» за их счет опекаемых (ст. 99). Мать-вдова, раз она пошла замуж, во всем этом деле остается неспричастной.

Но она может публично принять решение («ворчется») и «седети по мужи» (т. е. остаться при детях во вдовстве). Это совсем как мать Феодосия. Но не все столь хозяйственно крепки, как она: «а ростеряет добыток и поидет замуж», проживет, что было, и бросит семью — тогда «платити ей все детям» (ст. 101). Из своего приданого или из средств нового мужа, это никого не касается, но это твердо — «задница ей мужия не надобе» при любых обстоятельствах.

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 громко («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 «задницы» (только при разделе последней — двор целиком отходит «меньшому сынови», 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 волей: «Не хотети ли начнут дети ей ни на дворе, а она начнет всяко [пспременно] хотети и седети [вариант: «а она хотети начнет всяко с детми жити»], то творити ей всяко волю, а детем не дати воли». Это не значит, что она села детям на шею: «Но что ей дал муж, с тем же ей седети, или [очевидно, если муж ничего не «возложил» на нее] свою часть вземши [за отсутствием раздела часть ее не была еще выделена из имущества], седети же» (ст. 102). Последняя оговорка имеет смысл только на случай описанного конфликта. Не так уж оп, 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», т. е. никто из них не может претендовать из нее ни на что: «... по кому мати даст, тому же взяти, даст ли всем, а вси розделят». Только если она умрет «без языка» (не сделав распоряжения), «то у кого будет на дворе была и кто ю кормил, то тому взяти» (ст. 103).

Выше было предположено, что 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 одной жены другой ничего не меняет в имущественном строе семьи: самое большее — после смерти отца возникает между детьми различие в отношении к материнской «части».

Иное дело смена мужей при одной жене. Передок, очевидно, случай вхождения второго мужа в «дом» первого в качестве отчима его детей и опекуна над его «домом». Ясно, что «аже будут двою мужю дети, а одиное матери, то онем своего отца задница, а онем 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): «... будет ли потерял своего иночима что, а опех отца, а умрет, то воротити брату [вариант: «возворотят братья»]; на не же [относительно чего] и людье вылезут, что будет отец его истерял иночямля [выступят свидетели-поняты, при ко-

торых совершалась, мы видели, приемка имущества опекаемых]; а что ему [т. е. сыну опекуна] своего отца, то держит» (ст. 105).

А мать опять осталась при «своем», которым она распоряжается опять же, как рассудит за благо, — отдать хоть дочери, когда наступит пора решать. 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. и. 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» — дело, никак не связанное с приданным.

• • •

Так можно себе представить личную жизнь человека в рамках христианизированной моногамной семьи господствующего класса в двух поколениях. На очереди рождение внука той матери, от которой зачалась жизнь младенца (любого пола), прожившего своей век под бдительным оком церкви и сходящего (в «Русской Правде») с житейской сцены в четырех допустимых церковью ипостасях: первого мужа, первой «своей жены», второго мужа и второй «своей» же жены. «Заповеди» митрополита Георгия не допускали венчания для того, кто «третью жену поимет».⁶³ Эта ситуация не существует и для «Правды» XII в.

Этот человек (любого пола) прошел длинный путь опасностей и страстей, искушений и падений; но среди них он удержался за «свою жену», как и она не упустила своего мужа. Кирик и здесь (тут-как-тут!) появился с вопросом: «Аже мужи от жен съгрешали, а уже ся остали [перестали раз навсегда], что им опитемья?». Пока грешил, «сын духовный» упорно скрывал это от своего «отца», а жена, если и знала, не выдала. А на старости лет сам покаялся. Нифонт проявил на сей раз необычную строгость: «И повеле ми, лето» (т. е. паложить епитимью

⁶³ Заповеди митр. Георгия, ст. 47.

на целый год).⁶⁴ Этот семьянин был весь в прошлом, и отпугнуть его ни от чего уже было нельзя. Тут можно было наконец-то обойтись без поблажек и не искать поводов для снисхождения.

«Устав» Ярослава и «Устав» Всеволода, один от другого независимо, предусмотрели одну и ту же бытовую оценку: а) «еще две жепи [женщины] бьются [дерутся], митрополиту 60 резан или 6 гривен на виноватой; аще который муж бьет чужую жену, за срам ей по закону, а митрополиту 6 гривен»;⁶⁵ б) «два мужа имут [начнут]ся бити, единого жена имет [схватит] за лоно другого, раздавит».⁶⁶ Две хозяйки разодрались, а тут случись муж одной из них — «чужая жена» и оказалась избитой; ей срам, а митрополиту когда 6, а когда и 12 гривен. А могло быть по существу то же, только супруги помещались ролями: начали мужья, а победоносно закончила драку метким ударом выскочившая на шум супруга одного из буянов. Сценка, поучительная для всех одиноких, отроков «холостых» и «засевших девок», и к тому же несомненно с натуры: чем не апофеоз парного или моногамного брака!

Наш летописец-этнограф взял грех на душу утверждать, что в народе, у всех этих древлян, радимичей, вятичей, северян, — «брака у них не бываше» и жили они «скотски» в «сромословьи пред отцы и пред снохами», — по тут уж и он не стал бы упорствовать: «умыкнули» ли участники описанной сценки своих «девиц» у «воды» внезапно, либо заранее сговорившись («с сею же кто совещаешя») на «игрищах» с «плясанием» и с «гудением», и с «плесканием» (той же водою), или же «хожаше жених по невесту» и «привожаху вечер», безразлично, — это не они «нимяху по две и по три жены», как писал он в своем очерке славянских прав. Мы видели, где гнездились многоженство. В народе ни один памятник древности не знает многоженства — ни у холопов, ни у смердов.⁶⁷ А что «браци у них не бываху» — про это-то и писал Энгельс: «...со времени возникновения парного

⁶⁴ Вопросание Кириково, стр. 58, ст. 3.

⁶⁵ Церковный устав Ярослава, ст. 42—43.

⁶⁶ М. Ф. Владимирский-Буданов, 2, стр. 246 (Церковный устав Всеволода).

⁶⁷ Пространная Правда, ст. 110 и 121, 90; Лавр. лет., под 1103 г., стр. 118.

брака начинается похищение и покупка женщин — широко распространенные *симптомы*, хотя и не более чем симптомы наступившей перемены ... симптомы, на основании которых, несмотря на то что они касались только способов добывания жен, педантичный шотландец Мак-Леннан придумал, однако, особые виды семьи: „брак-похищение“ и „брак-купля“». ⁶⁸ Мак-Леннанов попутали здесь наши летописцы, к которым в той же мере относятся и приведенное замечание Энгельса.

Митрополит Кирилл еще в конце XIII в. («Правило», 1274 г.) с негодованием «слышал», что «в пределах новгородских невесты водят к воде», и «не велел тако быти»: в противном случае — «проклинати повелеваем». Слышал он и не только о новгородцах: «В субботу вечер собираются вкупе мужи и жены и играют и пляшут бестудно, и скверду деют в ночь святаго воскресения, яко дионисов праздник празднуют печестивии сличии, вкупе мужи и жены, яко и кози вискают [визикат] и ржут, и скверцу деют», — и тоже велел проклипать. Обрушивался он и на «позоры [зрелища] некакы бесовския» «с свистанием и с кличем и с воплем», с мянством и дракой в дреколье до смерти, но проклинал уже только участников не драки, а тем более не сборищ вообще, а убийств — только убивавших и убиваемых. ⁶⁹ «Устав» Ярослава, мы видели, считал поводом к разводу посещение женой «игрища» дневных и ночных, но это только если «опроче мужа своего воле». Значит и здесь в мыслях было, что «игрища» влекут к себе всех — не только молодежь, но и супружеские пары, и появляться на них не заочно и замужней женщине одной, если есть на то согласие мужа.

Но все это не включает в себе ничего специфически характерного именно для этой эпохи. Церковь ведь никогда и не брала на себя вытеснить исконные формы общественных развлечений и общения людей, серьезно попытавшись их чем-либо заменить или взять в свои руки.

Но не было ли то достижением церкви, что, судя по всем памятникам, в жизненной борьбе мужской половины рода человеческого, в общественно-политических схватках удары преднамеренно направлялись зачастую по

⁶⁸ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 21, стр. 52.

⁶⁹ Правило митр. Кирилла, стр. 99—100, ст. 7—8; стр. 95, ст. 3.

«жене и детям», по моногамной семье ускользнувшего противника, чтобы выиграть борьбу? Это не только «поток и разграбление» разбойника, по ст. 7 «Пространной Правды», «с женою и детьми». Это — явление, много раз походя отмечаемое и в летописных рассказах. Оно вошло каноном в литературные формулы (в разгар усобицы в уста Изяславу Давидовичу вложена, например, такая: «...пустите мя по нем, аче сам [противник, Святослав] утечет мене, а жену и дети от него отонму, имене его восхищу»).⁷⁰ В многочисленных известных нам примерах это — никогда не убийство. И только эту последнюю черту можно бы отнести за счет церкви. Ведь что касается во всяком случае господствующего класса, церковь застала еще мечь, опирающуюся (ст. 1 «Краткой Правды») на тот типический состав «дома», семьи, который имел перед собой в жизни и «Устав» Ярослава: отец, сын, брат, племянник — если отцу случай век пошлет, то это неподежельная семья в три поколения.

Но случай не всегда же был так милостив к «отцу» и не всегда его семья оставалась неподеленной. И на этот, другой случай можно указать в летописном языке тоже литературную формулу, вложенную в уста киевским князьям, хотевшим выразить великую благодарность венгерскому королю за оказанную им помощь: «Бог ти помози, брате, оже [за то, что] нам еси тако помози; только может так учинити брат роженный [родной] или сын отцу, како же ты нама еси учинил».⁷¹ Формула, в которой не погодились уже ни племянники, ни двоюродные, ни внуки — это язык морально замкнувшейся в себе «малой семьи».

По-видимому, церковь застала на Руси оба вида семьи — большую и малую. И не так-то просто различить, чего было больше в работе, которую повели церковники вокруг вопросов семейной морали, физиологии, гигиены и быта: стремления ли как-нибудь перестроить эту первичную ячейку человеческого общества, вдохнуть в нее новую жизнь, приподнять ее культурный уровень, или желания, приспособившись к существующему и беря на приводы все мыслечные и нервные сплетения этого организма, подчинить себе русское общество в целом — таким, на первых порах, каково оно есть.

⁷⁰ Ипат. лет., под 1146 г., стр. 27.

⁷¹ Ипат. лет., под 1151 г., стр. 57.

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 княжкой милости и замесился в толпу княжих слуг: а то он займется строительством своей карьеры, заделается где-нибудь мечником или даже тиуном, обрстет жиром или, перовен час, подвергнется при случае народной расправе за свой неправедный суд и «многое иманье» и во всяком случае 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 княжьем 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 бодростью заключительной здравницы: «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 пастрониться ему в тон этой «песни по былинам своего времени». Глубоко чужд ему был взлет за «пизым орлом под облакы». Не верил он, что то не был сам Боян «вещий», ведомый фантазер и мистификатор: очень уж автор «повести» «растекался мыслию по древу», пуская

туман на читателя и рыская «серым волком по земли» далеко не всюду, где бы следовало.

Вот, например, «жепы русския» у него все «добрые», как одна, и все, как одна, «въслакашась, аркучи [причитая]: уже нам своих милых лад ни мыслито смысляти, ни думою судмати, ни очима съглядати». А, по правде-то говоря, сколько среди них, должно быть, тех «злых» жец, которые и в глаза «льстят» мужьям своим теми же гиперболомам: «свет оче-е-ей моих», «взираю и обумира аю», и т. п. Для таких и суть-то вся, ноги, сводится к тому, что теперь им «злата и сребра ни мало того потрепати» (в руках бы хоть подержать!).¹ Это ведь не те времена, когда князья и дружинники их «ше складаху на своя жены златых обручей, но хожяху жепы их в серебряных».²

Конечно, образ плачущей Ярославны для Заточника неприкосновенен по одному тому, что она княгиня.³ Но он и не одобрил бы тех ученых XX в., которые охотно обобщали этот образ и пользовались им для характеристики высокого уровня нравов XII в. в сфере отношений полов. Особенно не одобрил бы он князю, который в этом плане сделал, например, М. С. Грушевский на текст «Слова о полку» в строках о Всеволоде и Глебовне. «Ярый тур Всеволод» в пылу битвы забыл все: «Каю рана дорога, братие, забыв чти [чести] и живота и града Чернигова, отня злата стола, и своя милыя хоти [возлюбленной, желанной] красныя Глебовны свычая и обычая» (привычки и повадки). Ясно, что кто уже оторвался от всего самого дорогого в жизни, — и рана ему ни во что. Но М. С. Грушевского слишком увлекла поэтическая стихия «Слова» с его Ярославной и «русскими женами», и он уже не может прочесть строки о Глебовне без того, чтобы не заключить с явной натяжкой: значит, «милая жинка» Всеволоду «милее», чем «честь и богатство и высший княжеский идеал великого княжения» (раз она в перечислении забытого стоит на последнем месте!).⁴ А все это пошло от того, что автор «Слова» волком рыскал по глад-

¹ Цитируем по изданию акад. А. С. Орлова (2), придерживаясь и данного там перевода.

² Новг. I лет., стр. 2.

³ 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.

⁴ М. С. Грушевский, стр. 378.

ким тролям «земли», не сворачивая в подлинную жизнь, в ее дэбри. Заточнику глубоко претит поэзия столь высокого строя. На собравшихся же за княжой трапезой «мужей» она действовала умилительно. Это два различных восприятия.

Или, 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. Только подумать, какая лавина челяди из взятых в плен суздальскими «своими» «поганых» должна была устремиться на рынок к продаже, чтобы цена раба упала до одной резаны — в 250 раз. В один миг тут сметено было бы пенавистное законодательное запрещение самопродажи бедняка в обельные холмы за цену меньшую, чем полгривны: кто бы стал переключивать самопродающемуся в 25 раз больше того, что можно заплатить теперь при покупке раба с чужих рук.⁵ Перед автором «Слова» были покупатели, искавшие раба подешевле, и, можно сказать, точно самой природой созданные для того, чтобы в ценах живого товара мгновенно схватить масштаб силы «великого» Всеволода. Этот поэтический оборот потому и прижился в этом месте «Слова», что ласкал слух социальной братии Заточника, обзаводившейся селами, по его же совету, подальше от княжого села и по крупицам прикапливавшей рабочую силу, норовя заполучить ее в вечное обладание за бесценок или даже безвозмездно.⁶ А самого Заточника этот, и до него доходчивый, образ скорее мог резануть по больному, живо напомнив ему, как он сам низвергнут был волей неверной судьбы в «работное» состояние и лично глотнул польшной горечи, «искусил» «зло» подневольного труда. И здесь — те же два различных восприятия.

• • •

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

⁵ Пространная Правда, ст. 110, 112, 113 и 89.

⁶ Б. А. Романов, 1, стр. 87—88.

их понимало весьма условно и относительно. Не то — «Послание» XIII в., которое делало эту перспективу непрременной 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 прыжка. Такое происшествие с «мужем» XIII в. — вовсе не плод фантазии якульверновского попиба. 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 сам познал ее в большей или меньшей степени на себе.

Сказать про Заточника (автора ли, как пытались доказать недавно, героя ли, или читателя — все равно), что он холоп — это значит не уловить основной характеристики ни в ком самом, ни в исторической обстановке. Заточник — сын жестокой эпохи, полной не только военных, но и гражданских тревог классовой борьбы, одновременно и субъект и жертва процесса классовообразования в феодальном обществе. Это — тот подвижный и переменный общественный элемент, который мелькает, но трудно уловим за штампами исторических источников капишского 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, ведал, 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 закуны, и даст сигнал, что автор «Послания» разгадал, что канцлал его закун, — это будет самообманом. Ибо единственно существенно тут будет то, что это человек, не желающий оставаться в том положении, в какое попал (в данном случае — закуна). Закуничество 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 Кириковым дьяконом, который, только ожестившись, «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 вв. та социальная тревога, которую издавна исследователи улавливают в законодательных памятниках, отразившихся в «Пространной Правде» — Мопомаховом «Уставе о резах» и неведомо чьих «Уставах» о закунах и о холопах, — точно вся почва под этими верхами пошла ходить ходуном? Ведь нет бесспорных оснований представить здесь себе ход дела по аналогии, например, с событиями 1648 г. в Москве и издавшим «Уложение». Скорее имеем здесь растянувшееся во времени колебание почвы, давшее при Мопомахе лишь первый результат в его «Уставе о резах». Было ли связано с ним и происхождение текста «Устава о закунах» — вопрос, на который может быть двойкий ответ. Но можно указать признаки, что «Устав о холопах» не только не одновременно с «Уставом о закунах», но относится к позднему 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 ко-

тором 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» и людей. 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 противоположения на тот случай, если бы кто приписал и всю работу над его текстом церковничьей руке. Перед нами не висцерковный (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 вв. Но в этих списках мы имеем столь позднее его окружение, что попытка новейшего 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 вв. 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 вв. 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 в. некоторыми чертами своего содержания было ближе к церковнику XII—XIII вв., чем «Слово» XII в. Возникает вопрос, не усиливает ли эту близость и появление в «Послании»

темы о «работном 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 устройства 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. «Работное ярмо» здесь — это связь, которая может быть расторгнута: юридически путь к свободе еще не заказан тому, кто «искушает» это «зло».

Лучший в древней литературе комментарий к этому случаю имеем в чисто церковном юридическом памятнике, в «Правосудии митрополичьем»: «А се стоит в суде челядин наймит, не похочет быти а осподарь [т. е. у господаря,] несть ему вины, по дати ему вдвое задаток [если вернет задаток в двойном размере]; а побегит от осподаря [не вернув задатка], выдати его осподарю в полницу. Аще ли убьет осподарь челядина полного, несть ему душегубства, но випа есть ему от бога; а закупнаго ли наймита, то есть душегубство».⁷ Здесь указаны два вида «работного ярма» — полное обельное, и неполное, закупное наймитство. «Правосудие митрополичье» исходит из бытового положения, при котором господарь по доброй воле не отпустит своего закупного и не постесняется при случае забить его до смерти, как и обельного.

«Правосудие митрополичье» стоит целиком на почве «Устава о закупах» в «Пространной Правде», указывая на судебный способ защиты прав этого неполного холопа. «Устав о закупах» столь же ясно запрещает «роботить» закупа, сколь настойчиво, очевидно, работали его господа до того. Попади Заточник в закуны до «Устава» и продай господин его кому-нибудь «обель» (ст. 61) — все разговоры были бы кончены. Уйди он — до «Устава» же — за границы господской территории в поисках денег для уплаты «вдвое задатка» — и «Послание» осталось бы не-

⁷ Правосудие митрополичье, ст. 27—29.

написанным. Теперь, после «Устава», дай бог, чтобы его продали «обель», — тогда ему «свобода во всех кунах», и автоматически, хоть и через суд, он вновь на воле. Уйти он искать денег теперь, ему следует только явиться («явлено») к посаднику и зарегистрироваться — и отлучка его не будет сочтена за «бегство». «Бегство» же украдкой по-прежнему ввергнет его в обельное холодство, если только опять же он не «бежит к князю или судиям обиды дела своего господина», т. е. искать заступничества властей (ст. 56). Безусловно ждет его обельное холодство только в случае, если он что украдет («выведет что») и будет в том изобличен (ст. 64). Но Заточник и сам знает, что этого он не сумеет сделать «отам».

Если действительно Заточнику пришлось бы искать прибежища в закушничестве и удалось бы найти его тотчас после изгнания за недостаток в храбрости из княжой дружины, еще не распродавшись, — это явилось бы хорошим пояснением к замучившей 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 оказалась 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 копокрадством, 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 тяжчайшей кары — «потока» и «разграблениа», — вырывавшей их из жизни с корнем, «с женою и детьми». Разбойник и копокрад — это Сцилла и Харибда, между которыми обычно закуп и ходил с господским конем (ст. 58), за которого нес ответственность, как за всякую вверенную ему скотину. А Заточники со своими

«войскими» конями освобождались теперь от начисления хозяйского штрафа или «урока» за потерю своих верных товарищей по былой походной жизни (ст. 57).

В боярской сеньории среди закупов и прочего ее пельвольного населения Заточник — фигура тревожная, потому что и социально не одинокая. Там встречались и перемешивались со старым коитингентом холопов, как мы видели, не только смерды, волей или неволей покидавшие своя села и поселения, но и свободные городские «люди» из раздавленных ростовическим 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» и «Пространной Правде», дающего некоторую канву для своего рода «Одиссеи» о беглом холопе (см. выше, стр. 58 сл.). Конечно, и этот обельный холоп с ухватками купца, им и вводивший в заблуждение ростовичиков, готовых дать «куны» «в рез» свободному человеку, не забыл своего прошлого и, как Заточник, тоже будет стремиться сбросить с себя свое 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 оставалось только через посредство духовного отца.

Был случай, когда церковь ставила господину требование об освобождении холопа в ультимативной форме, — когда тот обращался за поставлением в поны своего холопа. «Правило» митрополита Кирилла (1274 г.) категорически запрещало «раба на священничество принести», если господин его не «отпустит предо многими послухы с грамотою, и пустит, а може хочет [куда тот пожелает], и по поставлении да не присвонт к собе».⁸ В нашем казусе с купцом об ультиматуме речи быть, конечно, не могло. Но 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

⁸ Правило митр. Кирилла, стр. 90.

и во второй половине XII в. не могла похвастаться еще полным охватом всего населения страны.⁹ Да и в специфическом смысле он не переставал, вероятно, почитаться «церковным» человеком от того, что, «одолжив» и попав таким образом в изгойство, он не задержался в этом весьма неопределенном слое общественной атмосферы, а провалился на самое дно — в обельное холоштво.

Для церкви и Заточник в закупах и купец в холопах — это, на церковном языке, «своя от своих», припесшие пеловким поворотом колеса фортуны в жертву горю-злосчастью. Это не бывшие смерды, которых почему-то принято считать единственным колтипгентом, откуда вербовалось закузное наймитство. Социально-политическая настороженность «Устава о закупах» необъяснима, если практически 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 свободном», 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.¹⁰

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 антитеза богатого и убогого. «Слово» Даниила развило вторую 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 прощипновение его в литературу свидетельствует, что здесь перед нами какой-то водоворот, без разбора и жалости ломавший жизнь и ков-кому из господствующего класса, кто еще недавно чувствовал себя в ее седле совсем прочно. «Послание» же XIII в. отмечает углубление и расширение этого процесса и сливает обе эти антитезы в одну тему о порабощении

⁹ Вопросание Кирриково, стр. 47, ст. 89.

¹⁰ С. В. Юшков, 1, стр. 107 и 92.

«нищих» как явления всеобщем и неизбежном, подобно эпидемии.

Вот почему было бы неправильно ограничиться расцифровкой «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. Немыслимо 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 п 111 «Устава о холопах».

• • •

Предварительно — одно замечание о самом «Уставе». Два крайних мнения о нем были высказаны в общенсторической литературе. В. О. Ключевский считал его частичным уложением о холопстве, составленным «без соображения с целым, в состав которого оно попало».¹¹ 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

¹¹ В. О. Ключевский, 1, стр. 287.

„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».¹² Ни то, ни другое мнения не могут быть приняты.

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 «шаймит» 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 холоде и вине 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 холодах» хорошо «соображен» текстологически с «Уставом о закупах». Историческая связь здесь заключается в том, что «Устав о холодах» был ответом законодательства на реакцию, вызванную в господской среде «Уставом о закупах». Составитель «Устава о закупах» выяснял понятие закупа путем сопоставлений и противопоставлений его холоду (почему холопы ст. 63, 65 и 66 входят в него органически). Составитель же «Устава о холодах» воздержался от упоминания имени закупа даже тогда, когда ему понадобилось противопоставить холоду, тоже для выяснения этого понятия, какую-нибудь общественную категорию, которая была бы холоду 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».

¹² А. Е. Пресняков, 2, стр. 222.

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 псевдо 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 — в 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, имеет в виду ограничить власть господ в отношении наличного кадра его обельных и приостановить его естественный рост или пополнение его со стороны из числа свободных. Наоборот, ст. 112—121 исходят из мысли об абсолютной святости и нерушимости этого института и этой власти и создают вокруг холопа, покусившегося бежать, такую систему рогаток, которая максимально обеспечивала бы восстановление прав и охрану интересов его владельца. «Устав» не заключает, далее, и намека на возможность освобождения обельного холопа путем выкупа или безвозмездного отпуска на волю. «Устав», еще далее, 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 этого акта со стороны 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 холопских 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»)¹³. 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 частности, которая подразумевалась в обобщении ст. 110) и т. д. «Устав» ставил свою задачу слишком четко, чтобы затемнить здесь суть дела нагромождением лишних деталей — ради нашего ученого неапатизма.

Но неправы и те исследователи, которые видят именно в трюичности указанных в ст. 110 источников обельного холопства (продажа, брак с рабой, принятие тунства) новость ограничительного характера: как будто в «Уставе» и впрямь сказано, что «обельное холопство» — только «трое», и что, следовательно, например, «пленный, как пленный еще не раб», он «может стать рабом после продажи»¹⁴. 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 здесь автор

¹³ В. О. Ключевский, 1, стр. 287; А. Е. Пресняков, 2, стр. 222; С. В. Юшков, 1, стр. 64.

¹⁴ В. Лешков, стр. 151; В. Д. Греков, 3, стр. 104—113; С. В. Юшков, 1, стр. 64: «законодательство ... сузило этот перечень» с целью «разрядить напряженную обстановку после киевского восстания 1113 г.»

«Устава». Эта ситуация представляла перед ним в двух разновидностях, каждая из которой имела свой, далеко не одинаковый, социальный смысл.

В одном случае перед ним был свободный, который хочет жениться на рабе или поступить в тиупы 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. Тут он и синтаксически поставлен подлежащим, как действующее на свой страх лицо: он сам «поймет робу без ряду», сам «привяжет ключ к себе без ряду». Удастся ему заключить «ряд» — тогда он аристократ свободы среди холоной демократии боярщины.

Иной случай стоял перед глазами законодателя, когда он формулировал первый и главный источник холопства: «Оже кто хоти купит [человека] до полугривны [за пустяк], а послухи поставит [в присутствии свидетелей], а ногату [мелкую монету] даст перед сами холопом» (т. е. в присутствии холопа, и тот не возразит). Была ли то самопродажа свободного в холопы, или продажа свободного человека третьим лицом, — действующим (синтаксически подлежащим) выступает господин-покупатель, предмет же сделки («холоп») мыслим здесь хотя бы и вовсе пемым и пассивным: если он видал, как передавалась эта репающая дело монета, а тем более, если взял ее в руки сам, считалось, что он добровольно (молчание — знак согласия) отказался навсегда от своей свободы. Ясно, что за этой картиной формальной сделки, устанавливаемой на будущее время, в прошлом стояла картина либо широкого предложения свободных рабочих рук за бесценок (даже и не до полугривны), 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 предмета этой сделки и речи не

могло быть о каком-либо выборе в интимном якобы деле, а это общественные условия гнали его в любое «работное ярмо» не лично, а социально. Теперь, в ст. 110, такие заочные сделки, совершаемые в отсутствие продаваемого, законодатель запрещает и требует соблюдения формальностей, которые только и придают законность этой сделке.

Утверждать, что в описанном случае имелась в виду составитель «Устава» только самопродажа, как то делает С. В. Юшков, не дает оснований прежде всего текст ст. 110: он столь же удобочитаем и в предположении, что ведет речь о продаже.¹⁵ Что речь тут шла и о продаже, заставляет думать именно ст. 111 «Устава», текстологически построенная составителем как прямой комментарий к ст. 110: «А в даче не холоди, ни по хлебе роботят, ни по придатце; но оже не доходят года, то ворочати ему милость; отходят ли, то не виноват есть» (см. выше, стр. 66 сл.). Иными словами: те все (в ст. 110) — холопы, раз они работают, не заключив «ряда» с господином или не возразив против их покупки господином при свидетелях; а те, кто «ходит», т. е. 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 по 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 «как польшь 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». «Роботили» — не значит непременно, что его вели на регистрацию в обельные холопы. Но он, как и закуп, мог не погодиться, и так как закуп теперь продавать «обель» не поведешь (ст. 61 — «продаст ли господин закупа обель, то паймиту свобода во всех кунах», и он свободен), то именно на первый год ни один господин в здравом уме и доброй памяти с таким бедняком не заключит закупнического договора и «год» подержит его

¹⁵ С. В. Юшков, 1, стр. 64.

на испытании. И вот, раз он не погодился, почему господину не сбыть его с рук, заочно продав «обель»? Так он и шел по дешевке.

Отсюда и явилось в ст. 110: погату дать «перед самим холопом» и «послухи поставить». Отсюда же и уступительное «хотя» в определении цены: купить «хотя» до полугривны, т. е. 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 работал он без всяких условий. «Устав о холопах» ловил здесь за руку все того же закупищьего «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 коштабанда в лице таких одогодичных стажеров «работного ярма» не нашла себе и названия — ни в бытовом языке господ, ни в юридической терминологии «Устава». Выше мы назвали их условно милостышниками.

Такого милостышника никак не представишь себе ни с «войским», ни со «свойским» конем, и если наш Заточник из «Послания» XIII в. лопал бы в это положение, то на этот раз 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 в., а в том, в каком употребляла его церковь. Вакханалия порабощения, угрожавшего здесь самым широким кругам свободных «мужей» из числа совсем «пимовитых», которые при случае и сами нет-нет да опрокидывались в бездну рабочего 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 спидут [иными словами: уйдут, не задерживаясь] с двора твоего гоци, но дажь им по силе». Зато священнику в его домоостроительстве давался совет — «нищих на свою работу без любви не куди», — рисующих нищих как само собой разумеющийся резервуар, из которого черпает ра-

бочую силу именно церковник.¹⁶ Ст. 111 «Пространной Правды» столь решительно выступила на защиту своих милостыняков 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 терминологии слова: хлеб, милость, придаток, дача? Приведенное только что о нищих: «дажъ им по силе» — из церковного «Поучения исповедающимся». «Дажъ» — это «дача». Или Мономах в «Поучении» цитирует Псалтырь: «Уи [юн] бех и состарехся — и не видех праведника оставлена, ни семени его [т. е. потомства], просища хлеба. Весь день милует и взаим даст праведный — и племя его благословено 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, по елико могуце по силе кормите, и придавайте сироте... а не выдавайте сильным погубити человека». «Придавайте» — это придаток.¹⁷

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 перебедровать трудный момент в милостынях 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 «симвитых» «мужей», собиравших по полугривне с души на покунку монастырской околицы на далекой Рязанщине, сбывавших и покунавших по всей Руси чужих милостыняков,

¹⁶ Поучение исповедающимся, стр. 123 и сл.

¹⁷ Лавр. лет., под 1096 г., стр. 100 и 102.

тоже по полугривне и даже меньше, избегавших оформлять эти закулисные сделки княжкой 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. По условиям времени только церковь могла заняться лечением этого, как мы знаем, совсем верного своего сына. То, что его потрясла 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 и всяческими жертвами процесса формирования феодального общества. Одних она охотно брала в число своих «церковных людей». Это — знакомые уже нам «изгойи трои». Присоединение к ним в «Уставе» Всеволода и «четвертого изгойства» («се четвертое изгойство и себе приложим: аще князь осиротест») 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 [т. е. в беду] впадет». Но, как и князя, сама церковь не так-то просто реллилась бы использовать и «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 княжеского 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, причисляемых в этой среде самим князем, то церковь предстала бы перед нами здесь в глубоко свойственной ей (и у нас, и на Западе) роли примирителя и укротителя повседневной игры человеческих страстей, в интересах всего феодального общества в целом. Такова была бы литературная функция афоризмов, собранных в «Послании» Да-

ниииа Заточника. А в повседневной жизни с Заточниками не обходилось, конечно, без «духовного отца», действовавшего в подобных случаях па своих «покаяльных детей» путем непосредственных увещаний. Духовные отцы несомненно 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 в. и обращено к тому исповедующемуся, конечно, из господствующего класса, который уже мелькнул перед нами с записью своих малейших прогрешений в руках.¹⁸ Здесь рассказано о том, что необходимо человеку, чтобы явиться к исповеди, покаяться 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 не достало в книжеском поучении, и узнавать знакомые черты, которые ему кажутся уже своими. Церковное «Поучение» приводит в порядок то, что обрывками доходило до него и из церковного общешя. 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 ему на первый план: «Поучение» не скрывало от поучаемого, из какой общественной почвы он берет соки, и напоминало о разнообразиях 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 другой злобный». «Сердце» человека подвергается посещениям то одного, то другого. От первого — «номысл» «о чистоте, о чести, о самодоволии и о всяком деле праведие». Второй —

¹⁸ Поучение исповедающимся, стр. 123: «да оче и далече будеши, то написай, да егда придеши, тогда ми я [т. е. эти записи] покажеши».

«напраслив» (своеволец, несправедлив), «гневлив», «буй», «несыт» (жаден) и «завистлив». Когда «си вся [т. е. все это] на сердце человеку вйдут, подобает познати от дел его [т. е. злобного] и затворити двери сердечныя, и не дати ему места в себе, а благому отверзати и приимати». Следовательно, человеку остается только «со вниманием все творити и блости смысл свой» (т. е. вести самонаблюдение), чтобы с пользой покаяться. А ведь «о едином грешнице кающемся» — и то уже «радость бывает на небеси». 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, «отсе же 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 («согрших ти, господи, прости мя», «господи, оцести мя грешника», «созданный мя, помилуй мя и прости мя» и «без числа согрших, 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. «Язь по вся дни одиною [один раз в день]: в понедельник, в среду, в пяток сочиво, а в вторник и в четверг и в субботу рыбаце, а меду по 10 чаши в неделю, и егда ти трижды зовяят [это уже в воскресенье, в обедню], миса ясти, а по 3 чаше пити». Это в обычное время года. В великий же пост первую и последнюю неделю «сухо чрес день язь»; остальные пять недель в понедельник, среду и пятницу «сухо», во вторник и четверг «сочиво», в субботу и воскресенье «рыбаце». Мед исключен «во все говение»: «... токмо егда рыбаце яси, по чаша испивай». Легче, без сухомятки, режим в петровский (июньский) и рождественский (декабрьский) посты: тут «сочива вкушай» и «по чаша испивай», «по вся дни», кроме субботы и воскресенья, когда при троекратном колокольном звоне «рыбаце язь, а по чаша испивай». Выдержишь год этот календарь — «тогда приобщишися святыням».

Любовь и страх, в постоянной смене одной другим, предписывает «Поучение» не только в отношении к богу,

но и в отношении «к властелем»: «... боя бо ся их [читая страх перед ними], соблюдешися от зла, им же [из-за которого] ненависть приходит, и любя я [их], точнос [то же самое] от них восприимешя» (по закону взаимности). Этот аргумент — как пельзья встать для Заточников: не резонится, не горланить о «властелинах без ума» и не делить на их место, а искать у них покровительства покорностью. И дальше для Заточников же: «... не можи же, обидев их, рещи: и си человеци таци же суть; ти не радят о них» (т. е. присмотревшись вблизи, не говори, что «властелин» — те же люди-человеки и думают только о себе). Ибо «всяка власть от бога», а потому «но саном же всем честь отдавай, с точными же [равными себе] любися, а меньшны милуй». Потому же и «попа всякого и черпорица срет [встретив], поклонися ему» (это прямо в противовес вере в «уеряцу»). Дружки с «благочестивыми», чти чужие «седины» — «и всеми благочестен [уважаем] явилися». На всех этих условиях Заточнику предлагалось всеобщее уважение (по сану тоже, конечно) и перенектива карьеры. Всякая власть от бога — не только княжеская, но и тех, кто от него поставлен на «управление градами», — это прямое возращение Заточнику.

А дальше ему читалось совсем легко — о не «презрении» «странных», нищих, сирот и вдовиц, о «миловании» и поставлении «челяди своей» «на добро» «не яростью, но яко дети своя». Это все его мотивы. Особенно о жене: «... подружье же свос храпи, яко уд свой [часть собственного тела], запе еси едино тело с нею; учи же ю такоже добронравию, и да ся бы красила добротами, якоже ся красит мописты и одеянием», т. е. «кротостию и благочестьем и милостынею к своим же и к чужим, и не лишайся [не поздерживайся] ея, токмо от совета [разве только с ее согласия] или в праздники господекы или в пост, но по воли обою» (обоих). Вот она и не станет «поведывати». Заточник пенандел «в злой жене», что она всех укоряет. «Поучение» поучало в ответ: «остав же ся [отстань] от зла [сам], не можи 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 «убогих» (сравнительно) Заточников. Она

отдавалась как бы церкви («дажь богови»), но не непосредственно и не одновременно (и тогда иной раз зазорным) взбросом, а раздробительно и на совесть дающего: «... скупи же [собери, скопи] ю, держи у себе, да от того [из нее] дасши сироте, и вдовици, и страньну, и поном, и черьцем, и убогим». Не жалуешь чернецов, как Даниил, — хоть не давай им и вовсе, никто не узнает. И, наконец, последний совет: «... от лунежа же неураведна [сдирания шкуры взяткой или процентом] отряси рудц твои: луче бо мало что с правдою, неже многа имениа с неправдою, имени бо неураведно извеется». Если бы Заточник прочел это сам, ему вздохнулось бы свободно: это не про него. Пока он не попал еще в «мечники» или тюрьмы, 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» (т. е. не делай другому то, чего сам себе не желаешь). Это «любо», т. е. угодно, и богу, и «человеком».

Как бы убедить в том своего поучаемого? Настолько это нелепо, очевидно, в разрез со всем строем его мышления, что нельзя тут было отделаться цитатой и апеллировать к авторитету одной только христианской церкви. «Поучение» и заключало: «се же ти ветхий и новый закон кажет», т. е. это вечная истина — для всех времен и всяческих народов.

Жаль, что не имеем подобного «поучения» и для исповедующейся. Его, впрочем, едва ли пришлось 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.

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 Кирикаво — Вопросы Кирика, Саввы и Илья с ответами Нифонта, епископа новгородского. РИБ, т. VI, СПб., 1908, стр. 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.
- М. С. Грушевский — М. С. Грушевский. История Украины—Руси, т. III. Львов, 1905.
- И. К. Гудзий — И. 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. I.
- Заповеди митр. Георгия — Заповедь святых отец ко исповедующимся сынам и дщерем. Е. Е. Голубинский. История русской церкви, т. I, половина 1, стр. 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, стр. 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 — П. А. Максимейко. Інтерполяції в текстові поширеної Руської Правди. Праці Комісії для

- виучування історії західно-руського та українського права, вип. 6. Київ, 1929.
- Повг. I лет. — Новгородская I летопись по синодальному харатейному списку. Изд. Археографической комиссии, СПб., 1888.
- А. С. Орлов, 1 — А. С. Орлов. Древняя русская литература. М.—Л., 1939.
- А. С. Орлов, 2 — А. С. Орлов. Слово о полку Игореве. М.—Л., 1938.
- 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 Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911.
- Послание митр. Фотия — Послание митрополита Фотия в Новгород о соблюдении законоположений церковных. РИБ, т. VI, СПб., 1908, стр. 269—276.
- Поучение епископа Илья — Поучение новгородского архиепископа Илья (Иоанна). РИБ, т. VI, СПб., 1908, стр. 347—376.
- Поучение исповедающимся — Поучение духовника исповедающимся. РИБ, т. VI, СПб., 1880, стр. 119—126.
- Поучение новопоставленному священнику — Святительское поучение новопоставленному священнику. РИБ, т. VI, СПб., 1908, стр. 102—110.
- Правда Русская — Правда Русская. Учебное пособие. М.—Л., 1940.
- Правила митр. Иоанна — Канонические ответы митрополита Иоанна П. РИБ, т. VI, СПб., 1908, стр. 1—20.
- Правило митр. Кирилла — Правило Кирилла, митрополита русского. РИБ, т. VI, СПб., 1908, стр. 83—110.
- Правосудие митрополичье — Правосудие митрополичье (доклад С. В. Юшкова). Летопись занятий Археографической комиссии, вып. 35. Л., 1929, стр. 115—120.
- А. Е. Пресняков, 1 — А. Е. Пресняков. Князье 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, стр. 19—32.
- Псковская судная грамота — Псковская судная грамота 1397 г. М. Ф. Владимирский-Буданов. Хрестоматия по истории русского права, стр. 140—199.
- 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. Смердъ 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.
- П. Л. Рубинштейн — Н. Л. Рубинштейн. До історії соціальних відносин у Київській Русі XI—XII ст. Наукові записки науково-дослідної кафедри історії української культури, 1927, № 6.
- В. И. Сергеевич — В. И. Сергеевич. Древности русского права, т. I. СПб., 1909.
- Толковая папая 1477 г. — Толковая папая 1477 года. Воспроизведение синодальной рукописи № 210. СПб., 1892.
- П. Хлебников — Н. Хлебников. Общество и государство в домонгольский период русской истории. СПб., 1871.
- Церковный устав Владимира — Устав святого великого князя Владимира о церковных судах и десятинах. Пгр., 1915.
- Церковный устав Всеволода — Устав великого князя Всеволода о церковных судах и о людех и мирилех торговых. М. Ф. Владимирский-Буданов. Христоматии по истории русского права, вып. 1, Киев, 1899, стр. 242—248.
- Церковный устав Ярославов — Так называемый «Церковный устав» Ярославов. Е. Е. Голубинский. Истории русской церкви, т. I, половина 1, стр. 535—545.
- С. Н. Чернов — С. Н. Чернов. О смердах Руси XI—XIII вв. Академия наук СССР академику Н. Я. Марру. 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, стр. 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.
- С. В. Юшков, 2 — С. В. Юшков. К вопросу о смердах. Уз. зап. Саратовского гос. ун-ва., т. I, вып. 4, 1923.
- И. И. Яковкин — И. И. Яковкин. Закупы Русской Правды. Журнал Министерства народного просвещения, 1913, апрель—май.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
О книге и ее авторе (Н. Е. Носов)	3
От автора	7
Глава первая. «Мизантроп» XII—XIII веков	17
<p>«Слово» Даниила Заточника. Свободный муж в беде (стр. 17). Князь X в. и князь XII в. (стр. 20). «Послание» Заточника XIII в. и «Русская Правда». «Дворянин» XIII в. (стр. 24). Он верный сын церкви, но чернечество не для него (стр. 31). Нравный брак тоже не для него. «Злая жена» (стр. 32). Внутренняя цельность афоризмов Заточника (стр. 38).</p>	
Глава вторая. Феодальная «челядь»	39
<p>Чага и кошей «Слова о полку Игореве» (стр. 39). Челядин и холоп X в. «Челядь» и «снот» (стр. 41). Холоп в быту господ (стр. 45). Дифференциация холопства. «Челядин полный» и «челядец наймит». Чернов и холопство (стр. 50). Освобождение холопов. Порабощение через занабаление (стр. 55). Холоп в бегах. «Переимпички». Холоп на воле по делам господина. Холоп «в бегах» меняет фирму и расширяет свои операции. Холоп бежит, покрай соседей (стр. 58). Жена холопа. «Роба» (стр. 64). Бедняк продается в холопы. Свободный милостыжник (стр. 66). Закупы: побегал — холоп, продак — волен уйти (стр. 69). Закуп на своем дворе. Он на дворе господина. Закуп и живой господский инвентарь (стр. 71). Его жизненный уровень. Он не платит продаж, как и холоп (стр. 77).</p>	
Глава третья. «Свободные» смерды	80
<p>«Продажа». Виры (стр. 80). Убийство — бытовое явление. Убийство — источник государственного дохода (стр. 84). «Продажа» и вервь. «Творимые» виры и продажи (стр. 87). Смерд — это как бы и не человек. «Правда» Ярославичей подымает его до холопа. Ян Вышатич на Белоозере (стр. 90). Poleмический характер рассказа 1071 г. (стр. 96). Смердолюбие Мономаха в летописных записях 1103 и 1111 гг. (стр. 101). «Протокольная» трактовка этих текстов у Б. Д. Грекова и С. В. Юшкова (стр. 107).</p>	
Глава четвертая. Светские феодалы	111
<p>Дружинные права. Дифференциация в княжом «огнище» (стр. 111). Предания о дохристианских князьях и дружинниках:</p>	

Игорь, Святослав, Ольга, Святославичи, Владимир (стр. 119). Святоничны болдре. Дружина Игоря Ольговича (стр. 124). «Ловы» (стр. 126). Мономах в своем «Поучении». Его советы в сфере личной жизни. Политические. Клятвы и крестоцелования. «Устрашение» от церкви (стр. 127). Князь в своем «доме». На походе. «Труды» Мономаха. Читатели Заточника и Мономаха (стр. 136). Приемы междоусобной борьбы (стр. 141). Эпизод из феодальной борьбы 1194—1196 гг. «Слово о полку Игореве» продолжает традицию Мономаха. Заточник стоит вне ее (стр. 146).

Глава пятая. «Отцы духовные» 150

Епископы XI—XII вв. (стр. 150). Пизы черноризчества (стр. 154). Печерский монастырь. Феодальный быт и «Студийский» устав. Феодосий в жизни и хозяйстве монастыря (стр. 156). Печерские инокы (стр. 161). Монастырь под напором искушений извне. Церковники на мирских ассамблеях (стр. 165). Поп, какой он есть и каким должен быть (стр. 168). Поп в своем домостроительстве. Среди прихожан (стр. 172). Его борьба с язычеством. Поп и жепщина — духовная «дщерь». Епитимья. Исповедь. Причащение (стр. 173). Грех в личной жизни попа (стр. 178).

Глава шестая. «Жизнь человека» 182

Рождение. Кормление. Крещение. Причащение. Дети «язычной девицы». Христианские дети, не подлежаще зачатые. Младенец, перодившийся: а) по вине церкви; б) по вине матери (стр. 182). Дети в великом посту. Продажа детей. Пробуждение пола (стр. 186). Отрок холостой. Девица в лоне семьи. Венчальный брак любой ценой (стр. 189). Единобрание и многобрачие. «Мужеска жена», «чужая жена». Жена «малая» и жена «добрая» (стр. 192). Вопрос о разводе. Многоженство. Параллельная семья. Моногамия (стр. 198). Имущественные отношения в семье (стр. 204). Семья как основная ячейка древнерусского общества (стр. 209).

Глава седьмая. На распутье 213

Заточник за чтением «Слова о полку Игореве» (стр. 213). Рабочее ярмо в «Дослании» Заточника. Общественная формула Заточника (стр. 215). Законодательные тревоги XII в. Церковь и «Послание» Заточника (стр. 217). Заточник в закулах. «Устав о закулах» не удовлетворяет господ. «Устав о холопах» вскрывает их маневры (стр. 219). Мнение об этом уставе В. О. Ключевского и А. Я. Преснякова. Основная тенденция «Устава о холопах» (стр. 223). Две ситуации в ст. 110 «Пространной Правды», Милостыиники 111-й статьи ее. Заточник в милостыиниках (стр. 226). Заточник на распутье (стр. 230). «Ибоучание исповедающемуся» учит его смириться и принять жизнь, как она есть (стр. 232).

Список сокращений 236