

MILITARIA ANTICUA



А. Е. МУСИН

MILITES CHRISTI ДРЕВНЕЙ РУСИ

ВОИНСКАЯ КУЛЬТУРА
РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ
В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОГО
МЕНТАЛИТЕТА

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

**MILITARIA
ANTIQUA**



VIII

СЕРИЯ ОСНОВАНА В 2003 ГОДУ

ИДЕЯ СЕРИИ:

О. И. Трофимова, В. П. Никоноров

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

**А. Н. Кирпичников, Б. А. Литвинский,
В. П. Никоноров (ответственный редактор),
Ю. С. Худяков**

А. Е. МУСИН

**MILITES CHRISTI ДРЕВНЕЙ РУСИ
ВОИНСКАЯ КУЛЬТУРА РУССКОГО
СРЕДНЕВЕКОВЬЯ В КОНТЕКСТЕ
РЕЛИГИОЗНОГО МЕНТАЛИТЕТА**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ**

2005

УДК 355[47+57](091) + 271.2
ББК Ц35(2)4 + Э372.24—34—021.54

*Федеральная целевая программа «Культура России»
(подпрограмма «Поддержка полиграфии
и книгоиздания России»)*

Ответственный редактор
кандидат исторических наук *В. П. Никоноров*

Мусин А. Е. *Milites Christi* Древней Руси. Воинская культура русского Средневековья в контексте религиозного менталитета. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005. — 368 с. (Серия «Militaria Antiqua», VIII).

М 91 Книга «*Milites Christi* Древней Руси. Воинская культура русского Средневековья в контексте религиозного менталитета» посвящена реконструкции исторического сознания и культуры древнерусского общества X—XVI вв. Она демонстрирует изменение отношения русского человека к оружию и воинской службе, рассказывает о сложном переплетении высоких христианских идеалов и жестокой обыденности реальной жизни, а также опровергает сложившиеся стереотипы восприятия русской истории.

Многочисленные археологические и иконографические материалы позволяют наглядно представить описываемые события. Автор книги, археолог и богослов А. Е. Мусин является общепризнанным специалистом в области истории христианства и христианской культуры Древней Руси.

ISBN 5-85803-279-3



© «Петербургское Востоковедение», 2005
© А. Е. Мусин, 2005



Зарегистрированная торговая марка

ПРЕДИСЛОВИЕ

Соотношение воинского и религиозного компонентов в культуре христианской Европы — тема внешне сложная и внутренне противоречивая. Попытки поднять связанные с ней проблемы неоднократно предпринимались в рамках больших монографий по истории Средневековья. Немногочисленность строк, в которые укладывались эти попытки, хорошо соответствует ограниченности набора объясняющих идей. Главный упор всегда делался на эволюцию христианского сознания, «пересаженного» с романской почвы на германскую основу. Становление рыцарской культуры, благословляющей оружие и путь военного решения политических проблем, объяснялось своеобразной «изменой» христианства своим евангельским истокам, его подчинением среде, чуждой в культурном и социальном отношении. При этом самосознание христианства эпохи ранней общины рассматривалось как пацифистское и асоциальное по преимуществу. Согласно такому подходу, в результате исторических коллизий Евангелие не выдержало испытания новым общественным устройством с присущей ему социальной иерархией и культом оружия, а адекватный ответ на «вызов феодализма» так и не был найден. Дружин-

ный строй военной демократии «приспособил» для своих нужд символику и риторику христианства, способствуя его перерождению. Язычество «контрабандно» проникало в христианство. Вопрос о воздействии новой религии на приобретаемый ею контекст оставался в данном случае без ответа. Историческое взаимодействие превращалось в одностороннее воздействие.

Специальные работы, посвященные поиску истоков средневекового рыцарства и объясняющие «идеологию меча», также оставляют по своему прочтению множество вопросов¹. Несмотря на глубину объясняющей мысли и обилие разнообразных источников, их авторы исходят из искусственно созданной культурной оппозиции, противопоставляющей варваров христианству и христианство войне. Само христианство мыслится ими преимущественно в категориях его официальной книжной культуры, для которой образ христианского воина не только возможный компромисс, но и теоретическое основание для христианизации варваров и воцерковления любой войны. История, увиденная под таким углом, производит впечатление искусственного образования, сотканного из противоречий и лишенного органичного развития.

Несомненно, соотношение креста и меча в средневековую эпоху в наибольшей степени нашло свое

¹ Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987; Флори Ж. Идеология меча. Предыстория рыцарства. СПб., 1999; Перну Р. Крестоносцы. СПб., 2001; Фергюсон А. Б. Золотая осень английского рыцарства. Исследование трансформации и упадка рыцарской идеологии. СПб., 2004.

выражение и содержание в феномене рыцарской культуры. Но характерной чертой работ по истории рыцарства является представление о фундаментальном «монизме» христианства в том, что касается вопросов войны и мира. Вместе с тем историческое общество, в том числе и Церковь, никогда не было едино в своих ценностных ориентирах. Разнообразные субкультуры средневекового социума неоднократно становились предметом самостоятельного изучения, но многие аспекты исторической идеологии и ментальности этой эпохи продолжают рассматриваться исследователями без учета существовавших различий. Ученое сообщество упускает уникальную возможность проследить на основе синхронистского подхода инерцию исторического мышления в условиях формирования рыцарской культуры, выявить те общественные группы, которые могли разрабатывать основы новой «идеологии меча», и те слои общества, которые стремились сохранять христианскую архаику. Если же исследователи все-таки усматривают плюрализм воинских идеалов в раннехристианской аксиологии, то при переходе к эпохе раннего Средневековья им не удастся избежать видимого противоречия, поскольку речь вновь заходит о подчинении христианских ценностей милитаризованной варварской среде. Отсутствие адекватного синхронистского подхода в современной исследовательской традиции усугубляется преобладанием диахронистики, где точкой отсчета являются современные протестантско-либеральные (или, для некоторых групп, — консервативно-ортодоксальные) представления о христианской культуре раннего вре-

мени. Попытка увидеть воинскую организацию раннего Средневековья с точки зрения идеологии «христианского пацифизма», сформировавшейся позднее — в эпоху, предшествующую Новому времени, приводит в конце концов к подмене понятий и модернизации истории.

Сложившаяся в начале Средневековья система христианских воззрений на религиозный смысл войны и социальное значение воинов, несомненно, трансформировалась на протяжении своего существования. Речь не должна идти об одной только эпохе упадка рыцарского феномена, известной как «осень Средневековья». Нельзя упускать из виду «весну Средневековья», сформировавшую истоки рыцарства и их идейно-нравственные основы. Особенности «военно-христианской ментальности» (как, впрочем, и идеологии) на начальных стадиях развития христианской культуры европейских народов могли существенно отличаться от поведенческих стереотипов, которые сформировались в процессе ее дальнейшего развития.

Отдельно должен быть рассмотрен вопрос об этническом культурном багаже, привносимом в культуру эпохи христианизации². В свое время в науке господствовало положение о двойственности источников формирования христианской идеологии европейских народов, включавшей в себя как официальную церковную доктрину, так и религиозное дохристианское наследие, равноправное взаимодействие которых осу-

² *Dumezil G. Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens. Paris, 1956.*

ществлялось в конкретной социально-исторической среде. Однако попытка увидеть в идеологии христианского оружия пережитки дохристианских верований оказалась бесперспективной. Это совершенно не означает, что в языческом мире не существовало культа оружия и священного трепета по отношению к вооруженному человеку. Но похожее не означает тождественного и близкородственного, как и «после этого» не означает «вследствие этого», и феномены дохристианской и христианской эпох могут находиться лишь в типологической близости, но не в генетической связи. Низверженный Марком Блоком «идол происхождения», генетический метод, которому зачастую поклоняется историк, вновь способен разыграть с профессиональным сообществом злую шутку.

На наш взгляд, большинство отмеченных историографических сложностей и противоречий происходят от обилия «общих мест» в восприятии проблемы. Главные исследовательские стереотипы связаны с представлениями о пресловутой «трансформации» христианства в истории, которая оценивается с точки зрения сегодняшней идеологии, будь то идеология секуляризованного общества или христианского фундаментализма. Однако в истории изменяется не само христианство, основные положения которого зафиксированы как ТЕКСТ, а окружающий его и порождаемый им культурный КОНТЕКСТ как исторически обусловленная форма христианской культуры на различных этапах ее развития. Этот контекст не тождествен библейской экзегезе, хотя и близок ей по методологическому характеру. Историческое прочтение

Евангелия не отменяет значения самого Евангелия, и в этом — особое значение Писания в церковной жизни, позволяющее в любой момент истории вернуться к первоначальному тексту и провести четкое различие между Преданием и традицией. Характеристика проблем и выявление особенностей инкультурации христианства в конкретную национальную среду на определенном хронологическом промежутке и должны составлять основную задачу исследований в отношении культуры христианского общества, в том числе и ее воинской ипостаси. Качество определения общего и особенного в этом процессе является залогом успешного исследования.

На наш взгляд, «идеология меча» не проистекает из дохристианского культа вооруженного человека (вариант Ф. Кардини), как невыводима она и из официальной христианской культуры Средневековья (вариант Ж. Флори). Эту культуру невозможно структурировать как непротиворечивую систему уже в силу принципа объективной антиномичности богословской мысли, преодолеваемой актом субъективной веры. Спор, основанный на противопоставлении одной евангельской цитаты другой, разумеется, бессмыслен. Однако необходимо учитывать и человеческий фактор, всегда выбирающий и избирательный.

В конце концов, Евангелие вручено своим Автором общине, но не обществу. В силу этого оно адресовано не социуму, но обращено к личности. Евангельская нравственность индивидуальна, и лишь христианизация личности способна привести к христианизации общества. И в «точке Омега» каждый ответит лишь за

собственный выбор. Понимание этого, насыщая историческое полотно культурно-антропологической конкретикой, способно дать основания для адекватного понимания и оценки Истории.

К тому же Евангелие не является служебной инструкцией, предусматривающей для человека алгоритм действий на все случаи жизни. Скорее это свод основных посланий к человеку, на основе которых тот сам должен определять свой жизненный путь. И в каждой конкретной ситуации человек выбирает свою линию поведения, руководствуясь своим пониманием Евангелия и тем ментальным багажом, которым он уже обладает. Взять меч в руки или вложить его в ножны, благословить «право меча» или «отойти от зла и сотворить благо» — каждый решает эту проблему самостоятельно, исходя из собственной ответственности за принятые решения. Естественно, что этот выбор человек делает, опираясь на традицию понимания Евангелия, близкую ему этнически или культурно. Но историческая христианская культура хотя и основывается на Евангельском послании, все же не исчерпывается им. В ней всегда присутствует элемент человеческого соавторства. Христианская культура является историчной в высшем смысле этого слова, что требует историзма в подходе к ней. Она подлежит дефиниции и изучению, может быть, сравнительной оценке, но никак не нравственному суду. То, что с точки зрения сегодняшних норм восприятия христианства несовместимо с евангельскими идеалами или формой быта и поведения и требует иной мотивации, в прошлом могло восприниматься как допустимое

или естественное. Именно таким образом решается знаменитая антиномия Н. А. Бердяева о «достоинстве христианства и недостоинстве христиан». Именно таким образом решается проблема различия между современной и исторической христианской культурой.

То же следует сказать и о возможности изучения культуры христианского общества на основе текстов официальной Церкви. Свод святоотеческих творений, как и корпус канонического права, позитивно отражает лишь догматическую и этическую доктрину Церкви, выявляя область повседневной ментальности как негатив. Будучи, по сути, риторической разработкой содержащегося в Библии и неизменного в своей основе Предания (восточная традиция) или же схоластической системой вероучительной рефлексии (западная традиция), эти тексты отражают прежде всего «высокое богословие», *theologia maxima*. Лишь в незначительной степени они учитывают уровень преломления «кабинетно-келейных конструкций» в массовом сознании, порождающем *theologiae minimaе*. Изучение истории христианской культуры предполагает как раз определение этого идейного зазора, оценку существующей дистанции с точки зрения известной книжной нормы и повседневной реальности.

В первую очередь это касается эпохи становления национальной христианской культуры. Испытывая влияние христианизации, культура конкретного народа, несомненно, претерпевает изменения. Однако результат этого влияния несводим ни к однозначному вытеснению архаичных культурных особенностей, ни к их инкорпорации в новую систему ценностей. Се-

годня процесс христианизации предстает перед нами не как линейное влияние или замещение, а как живое социальное творчество, представленное многоуровневой и разносторонней рецепцией. Определению подлежит не столько степень влияния или консерватизм традиции, сколько характер этой рецепции³.

Трансформация религиозной составляющей эпохи христианизации в общественном сознании происходит на основе традиционной социальной и материальной культуры. Эти базовые основы, определяющие параметры «коллективного неосознанного», влияют на искомый характер рецепции, предполагающей отбор и заимствование конструктивных элементов. Такие факторы, как направленность и эффективность христианизации, связаны как с политикой традиционных христианских центров и личностными качествами их представителей, так и с культурными и социальными стереотипами христианизируемого этноса. Эти стереотипы не несут собственно конфессиональной, религиозной окраски. Однако сочетание конкретных интенций и потребностей и обеспечивает характер рецепции как предшествующего культурного наследия, так и христианской культуры.

Вместе с тем в этом процессе со всей очевидностью сказываются закономерности стадияльного, надрегионального и надвременного характера, присущие всем народам и культурам в эпоху христианизации. Сказываются пресловутые «общечеловеческие ценно-

³ Живов В. М. Разыскания в области истории и пред истории русской культуры. М., 2002. С. 73, 93.

сти» и нормы естественного права. Это сходство обеспечивается принципиальным единством Евангелия и особенностями общественной психологии эпохи социальных переходов. В полной мере это касается истории воинской культуры христианских обществ, особенно в эпоху становления. Изначально определив эти общие параметры, в дальнейшем возможно с большей достоверностью выявлять характерные особенности региональных культур и направленность их развития. Эти же зафиксированные культурные особенности должны стать фундаментом и для сравнительного изучения разнообразных проявлений военно-религиозного феномена на пространстве европейской цивилизации, будь то раннехристианская община или варварская дружина. Только такой, подход, на наш взгляд, способен преодолеть кажущееся методологическое противоречие, противопоставляющее основные принципы христианизации Империи и обращения варварских королевств.

Древняя Русь определенно принадлежала к европейской цивилизации. Этот факт неизбежно предполагает сравнение отечественных культурно-исторических явлений с процессами европейской истории. Очевидно, у нас нет возможности изучить Древнюю Русь с точки зрения моделей и категорий европейской средневековой культуры. Однако сравнивать присущие этим культурам системы ценностей вполне допустимо, особенно в связи с общими истоками христианской религии и европейской судьбой.

Все существующие сложности многократно увеличиваются при обращении к теме «христианского

оружия» в Древней Руси. В отечественной науке история культуры вооружения и военного дела рассматривалась преимущественно как явление ремесленное и социальное. По отношению к древнерусскому материалу вопросы идеологического «обеспечения» военной техники и организации практически не ставились. Этика военного дела и его фольклор только в некоторой степени заинтересовали А. В. Арциховского⁴. Ему же принадлежит первая попытка изучения древнерусской дружины по археологическим данным⁵. Но лишь в работах профессора А. Н. Кирпичникова в контексте становления феодализма на Руси затрагиваются вопросы формирования его идеологии и символики с привлечением конкретных археологических памятников, представленных предметами вооружения и их культурным контекстом. Здесь же в сравнительном аспекте привлекается и европейский материал, демонстрирующий определенную близость основных параметров военно-христианской культуры Древней Руси и средневековой Европы. Свод русского средневекового оружия, подготовленный трудами этого исследователя, до сих пор остается надежнейшим источником для решения поставленной нами проблемы, а сделанные на его основе выводы историко-культурного характера продолжают быть актуальными.

Предлагаемая читателю книга не является еще одним сочинением по истории военного дела и пред-

⁴ *Арциховский А. В. Оружие // История культуры Древней Руси. Т. 1. М., 1948.*

⁵ *Арциховский А. В. Русская дружина по археологическим данным // Историк-марксист. № 1. М., 1939.*

метов вооружения в Древней Руси. Здесь он не найдет подробных характеристик разнообразных категорий оружия или исчерпывающих сведений по организации военного строя русского Средневековья. Вместе с тем книга целиком соответствует требованиям заявленной серии «*Militaria Antiqua*». Если говорить о категориях «вооруженности» древнерусского общества, то работа посвящена тому, что представители французской «новой исторической науки» — «школы Анналов» назвали «*outilage mentale*». Изучение этой «ментальной оснащённости», если угодно — «вооруженности», является попыткой раскрыть исторический менталитет древнерусского общества и его милитаризованной части, существовавший в эпоху перманентных военных столкновений, и охарактеризовать культуру русского оружия того времени с точки зрения религиозного сознания тех, кто им пользовался.

При этом читателя не должно ввести в заблуждение название книги. Речь идет именно о воинской, а не о клерикальной культуре древнерусского общества. Однако своеобразным «брендом» этой культуры было выбрано латинское выражение, обозначающее «Христовых воинов». В Европе этот термин прилагался к духовенству вообще и к монашеству в частности. Но для древнерусского контекста это заглавие — отнюдь не игра слов. Его выбор, помимо внешней эффектности, обусловлен двумя основными моментами. Невыраженность клерикального сословия в Древней Руси, его изначальная, по крайней мере для домонгольского периода, «невывчлененность» из окружаемого социума резко контрастирует с активным

осознанием воинами и дружинниками своей религиозной, христианизаторской функции. Зачастую воин и клирик, принадлежа к одной древнерусской общине, к одной социальной организации, оказываются вместе в боевом походе, который сталкивает их лицом к лицу с языческой иноэтничной культурой, зачастую весьма агрессивной. Эти факты хорошо прослеживаются по письменным источникам, они также зримо запечатлены в древнерусской материальной культуре. Лишь с течением времени, по мере исчезновения архаичных особенностей древнерусского общества и в результате длительной борьбы епископата за юрисдикцию над местным духовенством, русские клирики начинают постепенно приобретать ярко выраженные сословные черты. Вообще эпоха Древней Руси резко отличается от последующих периодов российской истории своим своеобразным «неклерикальным» характером. В эту эпоху духовенство не только не противопоставляло себя остальному обществу, но, напротив, пользовалось авторитетом именно благодаря удивительному единению с этим обществом, что делало роль общины в церковной жизни чрезвычайно значимой. Сознание рядовыми людьми Древней Руси своей «культуртрегерской миссии», даже, если угодно, «священнического достоинства» (с учетом библейской концепции этноса как «царственного священства» и «святого народа»; 1 Петр. 2:9) и позволило нам дать книге именно такое название.

Этико-религиозные основания деятельности воина в Древней Руси не могли изменить «человекоборческий» характер войны, преобразить ее, сделав гу-

маннее. Вооруженная деятельность милитаризованных индивидуумов и групп населения была в эпоху Средневековья, по выражению академика Б. Д. Грекова, не только «постоянным промыслом», но и «единственным методом разрешения всякого рода внешнеполитических проблем». Однако не стоит представлять функции милитаризованного общества, каковым в значительной степени было средневековое общество Древней Руси, как «феодальный разбой» или как *bella omnia contra omnes*. Воинская общественная функция развивалась и осуществлялась по определенным законам исторического поведения, была связана с определенными ритуалами и нравственными нормами и базировалась на конкретных положениях идеологии и ментальности, которые, в условиях христианского Средневековья, были привнесены в общество церковной проповедью и религиозной совестью. Преимущество настоящего исследования видится автору в совместном изучении различных видов и типов источников. Это предусматривает, прежде всего, активное привлечение археологических и иконографических материалов, что позволяет представить изучаемую проблему более объемно и рельефно. На этой основе предполагается не только охарактеризовать эпоху становления идеологии русского христианского оружия, но и продемонстрировать историческую эволюцию отношения древнерусского человека к оружию и воинской службе. В некотором роде настоящая работа является попыткой осветить вопросы этики и эстетики военного дела Древней Руси.

СТАНОВЛЕНИЕ РУСИ В ЕВРАЗИЙСКОМ РЕЛИГИОЗНОМ КОНТЕКСТЕ: ВЕРА, ДОБЫТАЯ МЕЧОМ?

Осудив в начале нашего исследования «идол генезиса», которому поклонялись многие поколения историков, мы тем не менее готовы принести ему известную жертву. Однако предполагаемая жертва связана не столько с объяснением, сколько с описанием процесса христианизации Древней Руси, как он происходил во времени и в пространстве. Такое описание позволит воссоздать контекст, который, не подменяя само объяснение, позволит лучше осознать причины появления христианской культуры в ее конкретных формах.

Известно, что в Европе в VIII—IX вв. начальные этапы образования национальных государств и формирования раннесредневековых народностей сопровождались интенсивными изменениями в жизни восточного славянства. Древняя Русь — «держава Рюриковичей», и такой этнический феномен, как увиденная историками и археологами «древнерусская народность», — характерный признак этого общеевропейского процесса. Одним из основных социальных яв-

лений этой эпохи был кризис родоплеменной организации общества. Малая семья становилась основной социальной и хозяйственной единицей. Это приводило к распаду привычных родовых связей, к сложению новых территориальных отношений, к усложнению социальных взаимодействий вообще, вплоть до вооруженной конфронтации этносоциальных группировок. В условиях социальной напряженности отсутствие новых юридических норм, общественного права (в древнерусских текстах оно обозначается как «правда»), еще не пришедшего на смену обычному праву, лишь обостряло непростую ситуацию. В этом смысле летописная статья Повести временных лет 862 г. является показательной для всей системы общественных и этнических взаимоотношений этой эпохи: «И почаша сами в себе володети, и не бе в них правды, и вста род на род, и быша в них усобица, и воевати почаша сами на ся».

Именно такой «войной всех против всех» и начинается русская история. С политической точки зрения, сложившаяся ситуация требовала новых властных структур, надэтнических и надсоциальных в своей природе, способных решить усложнившиеся общественные задачи. В духовной сфере религиозная психология нуждалась в соответствующем морально-этическом законе, гетерономном по своему происхождению, на который бы опирались новые поведенческие нормы. Ситуация в древнерусском обществе характеризовалась кризисом, выход из которого лежал на путях восприятия новых религиозно-духовных ценностей, дающих основу отношениям между людьми и спо-

собствующих снижению уровня военного противостояния. Религиозные интересы общества эпохи выбора веры были изначально связаны с преодолением вооруженной конфронтации и милитаризма, что было способно предопределить сам характер христианской культуры.

Становление древнерусской государственности и распад славянской патронимии проходили в условиях активного трансевразийского торгового обмена. Этот процесс осуществлялся на путях «из варяг в греки» и «из варяг в арабы» и характеризовался высокой степенью межэтнических и межкультурных контактов. Торговые пути и явились тем стержнем, вокруг которого образовалось Древнерусское государство. Главную роль в этой торговле играли, согласно Повести временных лет, скандинавские викинги «варяги-находники из заморья». Этот период русской истории соответствовал эпохе викингов в Европе (879—1066). Варяги, имевшие современное оружие, сочетавшее скандинавские традиции с достижениями Каролингской империи, и высокую транспортную культуру, прорывались к сакральным и материальным ценностям Византии и арабского Востока. По пути они вовлекали в этот процесс славянские группировки. Путем сложного социального и этнического взаимодействия, через взаимопроникновение разных уровней духовной и материальной культуры, скандинавские воины-купцы сливаются с частью славянской знати. Возникает новый этносоциум «русь» как широкий надплеменной дружинно-торговый общественный слой, консолидирующийся вокруг князя, образующий его дру-

жину, войско, звенья раннефеодального аппарата, наполнявшего города «Русской земли» безотносительно к племенной принадлежности, и защищенный княжеской «Правдой росьской». Начало образования «Руси» в качестве особого социального слоя следует отнести ко времени первых славяно-скандинавских контактов на территории Северной Руси, то есть к концу VIII— началу IX в. Гипотеза В. А. Брима, предлагавшая выводить термин «русь» из древнесеверного *drots* (*rops* — по версии Е. А. Мельниковой и В. Я. Петрухина) через финское *ruotsi*, предстает сегодня как одна из наиболее достоверных. Однако в своих контактах с Южной Германией, где уже в первой половине IX в. надежно фиксируется этноним *guzzi*, этот общественный страт, как показывают исследования В. А. Назаренко, предпочитал пользоваться славянской формой самоназвания, что отражает процесс его инкультурации в местную среду⁶. Реальным местом образования нового слоя древнерусского общества выступает Северная Русь и прежде всего Старая Ладога как зона контактов славян и скандинавов в контексте финно-угорского субстрата, дававшая соответствующий археологический материал и имевшая необходимые лингвистические предпосылки. К началу XII в. название «русь» утрачивает свое значение социального термина, этот слой окончательно растворяется в массе восточного славянства, оставляя ему свое название

⁶ Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX—XII вв. М., 2001.

и самосознание. Завершается сложение древнерусской народности.

Формированию нового общественного слоя — «руси» — во многом способствовал процесс индивидуальной дифференциации древнерусского общества. Первая статья «Русской Правды» (1020—1030) в ее краткой редакции свидетельствует не только о противостоянии руси словенам, но и о значительно более сложном процессе, в результате которого состав этой руси активно пополнялся за счет выходцев из различных славянских и неславянских племен. Речь идет об изгое, который представляется лично свободным человеком, вышедшим из своей общины и выпавшим из системы родоплеменных отношений и гарантий, в целом «жизнеспособным социальным феноменом». Очевидно, именно изгои постоянно пополняли сотенную организацию древнерусского общества, первоначально состоявшую из княжеской дружины и зависимого от князя населения. «Русская Правда» предоставляла изгоям полный объем социальных прав. Однако выпадение личности из славянской патронимии вело к отрыву от патриархального, общинного культа, и право на участие в нем не была способна вернуть ни одна княжеская «Правда»⁷.

Феномен изгойства, как и рождение новой этносоциальной общности, требовал поисков новой системы духовных ценностей, новой религии. Прежде

⁷ Лебедев Г. С. Комментарий к I статье Русской Правды Краткой редакции // Генезис и развитие феодализма в России. Л., 1987.

всего это сказывается в области появления новых форм погребальной обрядности, известных археологически. С конца VIII в. на территории Нижнего Поволжья в окрестностях Старой Ладogi сооружаются не известные ранее высокие курганы — сопки. В их погребальном инвентаре прослеживается сложное переплетение славянской, балтской, скандинавской и финской погребальной обрядности. Подобная ритуальная эклектика известна и в других некрополях Древней Руси: в Ярославском Поволжье, в дружинных курганах Гнездова и камерных гробницах Среднего Поднепровья. Все это представляет собой инновации в обряде, связанном с дружинно-торговым слоем, среди которого и могло распространяться новое название «русь»⁸.

Однако предполагаемый эклектический характер новой религии, основанный на противоречивых и разнородных элементах, не мог удовлетворять духовным потребностям нового общественного слоя. Религиозный поиск продолжался. Единственной религией в Восточной Европе, отрицавшей общинные и племенные различия, являлось христианство. Рождение нового этноса проявило себя во внешней военной экспансии Руси, которая докатилась до византийских городов Черноморского побережья уже в начале IX в. Стоит отметить, что в этом процессе религиозное было практически неотделимо от воинского. Знакомясь с христианством, Русь держит в руках меч и щит. Новая религия и культура, воспринятая в таких «военно-

⁸ *Петренко В. П.* Погребальный обряд населения Северной Руси VIII—X вв. СПб., 1994.

полевых условиях», неминуемо приобретали черты, характерные для дружинного строя. Сочетание христианских и военных атрибутов в повседневной культуре и массовом сознании представляется неизбежным. Впоследствии оно дополнится противостоянием иноэтничному и инокультурному окружению, финно-угорскому лесу и печенежско-половецкой степи, что окончательно закрепит эту символику в культуре нового христианского народа.

Историко-археологические данные позволяют представить христианизацию Киевской Руси как длительный процесс, растянутый не менее чем на две сотни лет. Древнейшее свидетельство о принятии христианства выходцами из Северной Руси содержится в «Житии св. Стефана Сурожского». Это обращение относится ко времени «по малу лет» после смерти святого (†787) и совершается в процессе военного набега на Сурож — современный Судак в юго-восточной части Крыма. Следующее известие схожего как по структуре, так и по последовательности событий характера имеется в составе «Жития св. Георгия Амастридского». Оно содержит рассказ «о нашествии Руси на Амастриду» в Южном Причерноморье, которое можно датировать 830—840 гг. Можно вполне доверять арабскому географу IX в. Ибн-Хордадбеку, составившему около 846 г. свой труд «Книга путей и государств», в котором он, описывая русских купцов, упоминал, что они «называют себя христианами».

Продолжением начавшегося процесса было и знаменитое крещение русов в Константинополе после неудачного военного набега в 60-е гг. IX в. Известие

о нем содержится в окружном послании патриарха Фотия 867 г. Впоследствии эти события конкретизировал император Константин Багрянородный в сочинении о своем деде императоре Василии Македоняnine (867—886), написанном в середине X в. Однако внук, желая возвеличить своего предка и его современника патриарха Игнатия (867—877), приписал его царствованию события, происшедшие несколько ранее, из-за чего в историографии произошла путаница и возникло мнение о двух походах Руси на Константинополь и, соответственно, о двух крещениях.

Характерно, что Повесть временных лет, сообщая о походе на Царьград князей Аскольда и Дира в 866 г., ничего не говорит о принятии ими новой веры. Поздние русские летописные своды — Хронограф 1512 года, Никоновская летопись и Степенная книга, — опираясь, очевидно, на сообщение ряда византийских историографов о крещении руссов (продолжатель Феофана, продолжатель Георгия Амартола, Георгий Кедрин, Зонара и Симеон Метафраст), отождествляют эти два события. Как бы то ни было, источники сообщают о посылке к руссам архиепископа *in partibus infidelium*. Так называемое крещение Аскольда и Дира отличалось от предшествующих обращений тем, что оно касалось не отдельного отряда, а всего протогосударственного образования на территории Киевской земли в целом и завершилось присылкой на Русь представителей официальной иерархии.

Однако одновременно с христианизацией южных рубежей Руси посредством столкновения с византийской цивилизацией новая вера вместе с викингами про-

никает и на русский Север. После длительных споров, продиктованных типично политическим заказом и ложно понятым патриотизмом, научное сообщество в целом согласилось с исторической гипотезой, отождествляющей приглашенного в 862 г. славяно-финской коалицией племен князя Рюрика Новгородского с конунгом Рориком Ютландским, упоминаемым в западноевропейской хронике — Бертинских анналах⁹. Совпадение имен и времени действия исторических персонажей и послужило основой для такого сопоставления. Будучи близким родственником датского конунга Харальда Ворона, Рорик вместе с ним принимает крещение в императорском Ингельгейме в 826 г. Его восприемником от купели должен был быть император Людовик Благочестивый. Таким образом, основатель династии Рюриковичей на Руси и устроитель «наряда» в эпоху всеобщего военного противостояния между различными славянскими племенами принадлежал к христианской Церкви.

Следующий этап христианизации Руси связан с княжениями Олега, Игоря, Святослава и его сыновей. Религиозные события этого периода также обладают военным колоритом. После похода Олега на Царьград состоялось подписание договора 912 г. между Русью и Византией. Император Лев VI (886—912) обратил особое внимание на русских послов и «приставы к

⁹ Крузе Ф. О происхождении Рюрика // Журнал Министерства Народного просвещения. 1836. № 1; Беляев Н. Т. Рорик Ютландский и Рюрик начальной летописи // *Seminarium Kondakovianum*. 1929. Т. 3.

ним мужи своя... учаше я к вере своей и показующе им истинную веру». Очевидно, что данное сообщение стоит воспринимать в контексте церковной практики X в. В это время еще не существовало каких бы то ни было «экскурсий» по храмам. Поэтому событие должно пониматься как указание на оглашение, катехизацию, приобщавшее послов к христианству как катехуменов. В свете предлагаемого понимания текста совершенно по-иному выглядит сообщение ряда арабских авторов (Ал-Марвази, Ауфи) о принятии русами христианства в 300 г. хиджры (912 н. э.).

В дальнейшем события христианизации вновь связываются с военно-дипломатической активностью руссов. Договор 945 г. Руси и Византии впервые упоминает о присутствии христиан среди высокопоставленных киевских руссов, многие из которых были варягами. Именно с этой киевской общиной и должен быть связан храм в честь св. пророка Ильи, стоявший над «Ручаем (Почайной — ?), конец Пасынче беседы», который традиционно локализуется на месте Ильинского храма в Киеве XII в. Христиане на Руси упоминаются и в правление княгини Ольги, которая сама приняла христианство в результате дипломатической поездки в Византию и имела личного священника. Даже при отрицательном отношении ее сына князя Святослава к новой вере некоторые представители его ближайшего окружения и княжеской дружины принимали крещение. В целом же именно в 960—970 гг. в русской истории можно наблюдать некоторый «языческий ренессанс», причем именно в военно-дружинной среде. Возможно, это было связано с

пополнением дружины непосредственно выходцами из Скандинавии, которые принесли с собой архаичную северную мифологию. Святослава пугала перспектива быть осмеянным дружиной в случае принятия христианства, и сам он, очевидно, под влиянием «стадного чувства» вместе с остальными «ругался» над принявшими новую веру, хотя и не препятствовал им в их выборе. Христианский элемент продолжал играть важную роль в составе княжеской дружины, заняв оборону по отношению к агрессивному языческому окружению. Несмотря на то что христиане не упоминаются в договоре 971 г. между князем Святославом и императором Иоанном Цимисхием, их присутствие в Киеве засвидетельствовано фактом мученичества двух варягов в 983 г., которые пришли «из Грек и держаше веру христианскую». Пожалуй, это первое свидетельство того, что уже на территории самой Руси христианам пришлось защищать свою веру с оружием в руках. Все эти события непосредственно предшествуют Крещению Руси, традиционно датируемому 988 г.¹⁰

Таким образом, христианизация Руси представляется процессом протяженностью около 200 лет, который имеет не только письменные свидетельства, но и археологическое измерение. При этом становится очевидным, что основные события принятия новой веры имели определенный военный контекст. Этот контекст не мог не оставить особых последствий в раннехри-

¹⁰ Мусин А. Е. Христианизация Новгородской земли в IX—XIV вв. СПб., 2002.

стианском сознании Древней Руси и характере ее культуры, которые были связаны именно с милитарным и потестарным статусом первых русских христиан, а также с особенностями этно-социального состава русской дружины. Однако эпоха становления христианства на Руси, помимо своей «дружинной вуали», обладала особенностями религиозного характера, связанными с каноническим статусом членов христианской общины и специфическими моментами миссионерской проповеди.

В первую очередь перед нами встает проблема упоминаемого в источниках «неполного крещения». Этот термин встречается в скандинавских сагах. В связи с этим ряд современных исследователей (В. Водофф, Л. Мюссе, Д. Оболенский) считают этот обряд исключительно скандинавским, не имеющим аналогов в Восточной Церкви. Известно, что Торольв и его брат Эгиль, отправившись на службу в Англию к королю Адальстейну Благочестивому (924—940), получают от него предложение принять «неполное крещение», что они и делают. Сага поясняет, что «это был распространенный обычай у торговых людей и у тех, кто нанимался к христианам, потому что принявшие неполное крещение могли общаться и с христианами и с язычниками, а веру они себе выбирали ту, какая им больше понравится». Однако Олав Трюггвасон, путешествуя в Византию, тоже принял *primo signatio* от епископа восточного обряда еще до своего крещения в Ирландии на островах Сюдлинг. Обряду *primo signatio* предшествовало или совпадало с ним по времени «открытие имени Иисуса» и «обучение вере».

Этот обряд вполне сопоставим с практикой восточного катехумената и ритуалом *primo signatio*, являющимся составной частью оглашения, предшествующего собственно Таинству крещения. Первое знаменование, иначе *consignatio*, предполагало осенение крестом приступающего к крещению перед началом огласительных молитв и таким образом вводило язычника в Церковь, причисляя его к официально существующему разряду «некрещеных христиан». В Западной Церкви институт катехумената и сам чин оглашения практически перестают существовать уже в Каролингское время. Но для Византии это было актуально вплоть до развитого Средневековья. Очевидно, что только в свете этой традиции можно непротиворечиво решить вопрос о месте и времени крещения князя Владимира. Уже в конце XI—начале XII в. это вызывало многочисленные споры: «се же несведуще право глаголют, яко крестился есть в Киеве, инии же реша в Васильеве, друзии же инако скажут». Разводит во времени крещение князя и корсунский поход и Иаков Мних, относя крещение к 987 г.: «По святом же крещении поживе блаженный князь Владимир 28 лет. На другое лето по крещении к порогам ходи, на третье лето Корсунь град взя...» В связи с этим Ж. Ариньоном и Д. Оболенским была предложена версия, впоследствии детализированная М. Аранцом, согласно которой князь Владимир становится христианином еще в Киеве в 986—987 гг. путем принятия *primo signatio* непосредственно после знаменитой речи греческого философа. Именно тогда он произносит свои загадочные слова: «пожду еще мало». Действительно,

оглашение и собственно крещение он принимает через некоторое время в Корсуни, согласно константинопольской традиции, на Богоявление, Пасху или Троицу, соответственно, 6 января, 8 апреля или 27 мая 988 г.

В этом смысле замечательно, что греческому понятию о Таинстве крещения, дословно означающему «погружение», в славянском соответствует термин «крещение», исторически связанный с символикой креста, что как раз и составляло *primo signatio*. Это действие, лишь вводящее язычника в число христиан, но не сообщающее ему всех церковных привилегий, стало в славянских языках обозначать все Таинство. В этой связи само крещение воспринималось ранне-средневековым сознанием прежде всего как осенение крестом. При этом нельзя обойти вниманием существующую в филологической науке полемику в отношении этимологии термина «крещение», которую ряд исследователей возводят к имени Христа, понимая крещение как Хрещение (ср.: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись»; Гал. 3:27). Такая этимология нам представляется в значительной степени народной по своим истокам и вторичной по происхождению. Очевидно, это произошло в связи с тем, что практика *primo signatio* как возложения креста и символа «неполного крещения», была не только первым и впечатляющим шагом вступления в Церковь, но, возможно, в силу ряда исторических причин, оставалась и последним шагом. Эпизодичность контактов представителей Древней Руси и Северной Европы с Византией во время военных походов, торговых предприятий и дипломатических миссий не способ-

ствовала прохождению полного цикла оглашения и наставления в новой вере. Возвращение людей, получивших «неполное крещение», в прежнюю языческую среду не способствовало дальнейшему укреплению христианской веры в их жизни. Многие из них до конца жизни оставались некрещеными христианами. Такая ситуация формировала особую раннехристианскую дружинную культуру.

Вместе с тем было бы неправильно рассматривать практику катехумената как мифический ритуал «предварительного крещения», который допускался язычником как сознательный компромисс между собственной совестью и требованиями христианской культуры¹¹. Оглашение и *primo signatio* были органичной частью восточно-христианского ритуала и соответствовали нормам канонического права и исторического сознания. Нет смысла обвинять древнерусских христиан в своеобразном лукавстве, тем более что памятники русской истории не дают для этого никаких оснований. Более того, обращение русичей в новую веру сопровождалось поступательным образованием новой государственности и раннесредневековой народности, что значительно отличает восточно-европейскую духовную ситуацию от анархии, царившей в скандинавском обществе, которому было еще далеко до кристаллизации национально-государственных структур. Именно этой социокультурной анархией и объясняются факты многократного крещения викингов в европейских монастырях, отмеченные западными хро-

¹¹ Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. С. 195.

никами, что неизвестно в Древней Руси. К тому же историографической оценке обряда «неполного крещения» как компромисса способствует и интерпретация его скандинавскими сагами, которые оказались кодифицированными уже в рамках христианского общества, не знавшего продолжительного катехумената-оглашения.

Сложению особой культуры христианизируемого общества могла способствовать и специфика миссионерской проповеди этого времени. Массовой христианизации славянских княжеств предшествовало обращение к новой религии высших слоев общества. Знать нуждалась в новых поведенческих нормах, она была наиболее подготовлена к принятию новой системы ценностей и монотеистической религии, более гибкой, ориентированной на социально активную личность, проникнутой духом новизны и разрывом с этническим патрикуляризмом. Именно эта часть славянского общества оказывалась более подвержена любым духовным и культурным трансформациям, заимствуя от более развитых обществ элементы материальной и духовной культуры. Именно к этой знати и была в первую очередь обращена миссионерская проповедь, и успех или неуспех христианства на данной территории зависел от того, насколько активно социальная верхушка принимала христианство. Христианство распространялось сверху вниз от княжеского двора через местную знать к широким кругам населения.

Примечательно, что в миссионерской практике существовала традиция гибкого, терпимого отношения к неофитам, характеризующегося компромиссами

и определенными уступками в области христианской этики и права. Помимо терпимого отношения к социальному окружению, еще исповедовавшему язычество, такой областью оказывалась сфера брачно-семейных отношений, когда приходилось согласовывать нормы церковного брака с традициями, существовавшими в среде местной аристократии. Такая уступчивость сменялась требованием тщательного выполнения христианских норм, что отмечалось самими обращаемыми. Практика уступок облегчала славянской знати переход к новой системе ценностей. Возможно, определенную иллюстрацию к этим особенностям реннехристианской культуры в Древней Руси мы можем видеть в области погребального обряда элиты Киевского государства X в. Ряд погребений вполне христианского облика и даже сопровождающихся христианской символикой содержали, кроме захоронения воина, еще и женское захоронение. Подобную особенность исследователи, в частности С. С. Ширинский, отметили и для погребального обряда Великой Моравии IX в. Очевидно, главное требование миссионерского духовенства, связанное с отказом от кремации в погребальном обряде, было соблюдено полностью. Так дружинная культура уживалась с первыми ростками новой религии.

Очевидно, еще одним направлением миссионерской деятельности, где были возможны определенные уступки ценностям, сформировавшимся в дохристианскую эпоху, была тема оружия и воинского героизма. Принято считать, что лишь показ миссионерами племенной элите героической и мужественной сторо-

ны христианства, объективной способности обеспечить принявшему его народу военные победы и господство над соседями обеспечил проникновение новой веры к новым народам. Для этого христианству пришлось вобрать в себя традицию местного героического эпоса, языком которого и была рассказана Священная история. Это привело к освящению вооруженной силы, к новой сакрализации королевской власти, что, в свою очередь, предопределило «авторитарный характер официальной христианизации»¹². Именно в этом смысле Ф. Кардини предлагает проводить различие между христианизацией (формальным обращением) и евангелизацией (сущностным обращением). Мы сталкиваемся с представлениями о неорганичности и сознательной компромиссности становления раннехристианской культуры европейских народов. В науке существует устоявшееся мнение, что христианство добилось большого прогресса в деле христианизации язычества лишь благодаря значительным уступкам в области языческой обрядности и идеологии, т. е. именно специфики первоначальной миссии. Согласно этой версии, никакого связанного с фактом обращения глубокого личностного переворота не происходило.

Вместе с тем все эти теоретические построения, выработанные на материалах христианизации германских этносов, находят весьма слабое подтверждение в событиях восточно-европейской истории. Длительный, почти 200-летний процесс обращения русичей,

¹² Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. С. 202.

удивительная история об эстетическом императиве, заставившем послов князя Владимира Святого принять новую веру через красоту богослужения в Софии Константинопольской, совершенно мирные по характеру и свидетельствующие об удивительном взаимном доверии между народом и властью события крещения Руси в Киеве в 988 г., отсутствие каких-либо прямых свидетельств о насильственном характере крещения других территорий державы Рюриковичей — все это говорит о глубинном и органичном по характеру процессе христианского культурогенеза на Руси. Учитывая стадийное единство культур эпохи христианизации, мы вправе поставить вопрос о том, насколько эта кабинетная схема вообще соответствует реальной истории христианизации Европы. Современному исследователю трудно реконструировать те процессы, которые происходили в социальной психологии первых обращенных в христианство поколений, будь то готы, славяне или франки. Но ссылаясь на отдельные книжные примеры и исторические эксцессы, продиктованные как личными особенностями, так и обстоятельствами международной политики того времени, невозможно утверждать, что поверхностный характер обращения этих народов не сопровождался радикальным духовным переворотом личностей, а также говорить об искусственном соединении христианской обрядности и дохристианской этики. Утверждение о том, что за христианскими формами скрывалось языческое содержание, столь же неисторично, сколь и мнение о трансплантации в христианство языческой формальности в том, что ка-

сается отношения к войне и воинам. Речь должна идти о христианизации любого этноса как о религиозном творческом процессе, в результате которого складывается новая, но осознанно христианская культура, с соответствующим самосознанием и способами позиционирования себя как христиан по отношению к остальному миру. При этом отнюдь не миссионерские установки определяли знаковую символику этой культуры, а именно сознательный выбор новокрещеного народа, который пытался поставить на службу христианскому Богу то лучшее, чем он обладал и умел пользоваться. Этническая культура эпохи христианизации — это не миссионерская культура, созданная в келье епископа *in partibus infidelium*, хотя она и могла формироваться под воздействием установок и гипотетических особенностей организованной проповеди. Эта культура — почвенная и творческая, культура, приносящая Богу в дар плоды, выращенные еще до встречи с Ним в соответствии со знаменитой евхаристической формулой «Твоя от Твоих Тебе приносяща». Эти первые шаги становления христианской культуры, когда меч служит кресту, невозможно сравнивать с последующей эпохой в истории христианской идеологии, когда крест подчиняется мечу. В этом смысле неверно рассматривать как явления одного порядка христианизируемое общество эпохи Хлодвиг и христианизаторское государство времен Карла Великого или же Русь Владимира Святого и Россию Ивана Грозного.

Национальная культура эпохи христианизации по духу и формальным признакам родственна культурам

других народов, в свое время прошедших через горнило принятия христианства. Временами на ее почве вырастают исторические монстры, поражающие современников своей несовместимостью с евангельскими ценностями. Но именно эта, первоначальная культура является тем фундаментом, на котором слагаются будущие высоты богословской мысли, личной нравственности и святости и гуманистические требования христианской по духу литературы. Впрочем, для того чтобы по-настоящему оценить содержание раннехристианской воинской культуры древнерусского общества, необходимо познакомиться с системой взаимоотношений общины и церкви в Древней Руси. Под общиной в данном случае мы понимаем как виды социальных союзов на Руси, так и специфические формы военной организации древнерусского государства.

СВЯЩЕННИК И ДРУЖИНА — «ВОЕННОИЕРЕЙ» И «ВОЕННОЮНОКИ» ДРЕВНЕЙ РУСИ

Современные исследователи, в частности М. Б. Свердлов, неоднократно обращали внимание на многообразие тенденций и путей распространения христианства на Руси в IX—XI вв.¹³ В рамках научных изысканий была выявлена фактическая неоднородность социальной среды христианства и различие идейных и организационных направлений внутри новой религии. При этом можно было различить проникновение новой веры как «сверху», так и «снизу». Распространение христианства «сверху» имело место в дружинно-княжеской среде, тогда как «снизу» оно распространялось через купцов, пленных славян и лиц, «работающих» в Византии. После 988 г. определяющим фактором в развитии христианства на Руси становится его распространение «сверху». Однако активная роль социальной верхушки в создании домовых храмов и княжеских монастырей вызвала реакцию «снизу» в виде движения «бедного» монаше-

¹³ Свердлов М. Б. Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть на Руси VI—первой трети XIII в. СПб., 2003.

ства и скитского строительства, противопоставленного богатым ктиторским монастырям. Эта реакция была связана прежде всего с именами преподобных Антония и Феодосия Печерских, создававших свой монастырь молитвой и трудом. Впрочем, и среди связанного с князем духовенства также наблюдается аскетическая тенденция. Так, будущий митрополит Киевский Илларион в бытность свою священником княжеского села Берестово проживал в пещере, выкопанной им собственноручно. В науке считается, что в конце XI—XII в. в результате распространения Студийского монастырского устава в его как богослужебной, так и дисциплинарной ипостаси происходит слияние двух разнородных тенденций в древнерусском христианстве и создается стабильная система церковной организации. Однако наличие этих тенденций, одна из которых была связана с дружинной средой и организацией социальной элиты, а другая, копируя образцы монашеско-аскетической культуры Византии и Европы, отражала как интенции греческого духовенства на Руси, так и искренний порыв русских неофитов, представляется несомненным. Такая ситуация могла повлиять не только на сложение различных культурных традиций, но и на формирование определенных, возможно, достаточно сложных отношений между ними. Дополнительную проблему создавали и достаточно размытые в изначальный период иерархические структуры Русской Церкви.

Проблема первоначальной юрисдикции Киевской митрополии в период 988—1037 гг. не раз становилась предметом научной дискуссии. Организация

Русской Церкви оценивалась исследователями то как автономная миссионерская епархия (А. Амманн), возможно, связанная с латинской иерархией в Западной Европе (Н. Баумгартен), то как часть Охридской архиепископии в Болгарии (М. Д. Приселков), то как церковная область, подчиненная либо Тмутараканской епархии (Г. Вернадский), либо Корсунской архиепископии (Н. Зернов, Ф. Дворник). В настоящее время может считаться определенно доказанным, что древнерусская церковь была с самого начала митрополией Вселенского патриархата ¹⁴. Вместе с тем из летописной статьи 988 г. известно о «царицыных попах», прибывших с будущей женой князя Владимира Анной непосредственно из Царьграда. В то же время здесь упоминаются и «попы Корсунские», которым были поручены Десятинная церковь в Киеве и епископская кафедра в Новгороде. Такое четкое разграничение двух анклавов духовенства поднимает важную историческую проблему о возможном сосуществовании в древнерусской церкви различных независимых друг от друга иерархий.

На этом фоне отношения дружинной организации и древнерусской Церкви еще более усложняются. Представление о том, что после Крещения Руси «греческий священник с крестом стал сопутствовать дружине в походах и ее ратных делах» ¹⁵, стало в доста-

¹⁴ Подскальски Г. Христианство и богословская литература Киевской Руси. СПб., 1996.

¹⁵ Амельченко В. В. Дружины Древней Руси. М., 1992. С. 138.

точной степени хрестоматийным. Однако это представление не исчерпывает всей многогранной сложности взаимоотношений. Необходимо учитывать особенности социальной структуры древнерусского общества, которые отразились и на его военной организации, и связь этой организации со структурой церковной. Одно из немногочисленных сочинений о статусе и структуре дружины, сопровождаемое богатым обзором историографии, принадлежит А. А. Горскому¹⁶. Дружина представляла собой особый социальный слой военно-служилой знати, концентрирующийся вокруг князя. Этот слой был характерен преимущественно для переломных периодов, в эпоху перехода от одного общественного устройства к другому. Формирование дружины, согласно С. М. Соловьеву, совершалось на основе, противоположной земщине, здесь сословное начало преобладало над родовым. На определенных этапах очевидна связь дружины с варяжским, наемническим элементом, что, в свою очередь, влекло формирование «двух аристократий» — земского и княжеского боярства. В этом же смысле и надлежит различать упоминаемых в русских источниках «дружину» и «воев». Элитарный статус дружины неоднократно подтверждается летописными текстами. После битвы при Листвене в 1024 г. князь Мстислав Владимирович, оглядывая поле боя, удовлетворенно отмечал: «Вот варяг лежит (наемник!), вот славянин (один из воев-ополченцев), а дружина моя цела». Однако и столетием позже в битве на Руте в 1151 г. Изяслав

¹⁶ Горский А. А. Древнерусская дружина. М., 1989.

Мстиславович повелел «нарядить дружину из полков, а полков не рушити». Дружина и полк, ополчение — две разные социальные и воинские структуры.

Внутри дружины также имелось свое внутреннее членение. Во взглядах исследователей много общего по вопросу этой внутренней структуры, разнятся они лишь дихотомией или трихотомией в подходе к ее составным частям, а также в вопросе о степени инфильтрации земского элемента в дружинную жизнь. В целом в составе дружины можно выделить две группы дружинников — старшую, сопоставимую с «рыцарской клиентелой», и младшую, отождествляемую с княжеской челядью. Иногда историки считают возможным выделить среднюю дружину, представленную «детскими» или «отроками».

Очевидно, в своих исторических параметрах дружина на определенном этапе развития совпадала с «русью» как таковой, что обеспечивало приоритетное проникновение христианства в этот социальный слой восточно-славянского общества. Однако социальная неоднородность дружины в смысле как наличия в ней различных по иерархии слоев, так и сосуществования двух околокняжеских элит могла привести к вынужденному дроблению церковной структуры внутри правящего слоя. Тесная связь купечества с княжеским окружением, его изначальная принадлежность к руси в качестве вполне самостоятельной единицы также могли усложнять церковную организацию.

Известно, что дружинная культура X—XI вв. концентрируется преимущественно в городах и протгородских образованиях, т. е. там же, где склады-

ваются новые центры христианской культуры. В настоящее время отечественная наука вынуждена вновь вернуться к известной теории «торгового происхождения городов на Руси», принадлежащей В. О. Ключевскому и основанной на таком подходе теории «двух аристократий». Известные по летописным сообщениям конца X в. «старцы градские» — образовавшаяся из купечества военно-промышленная аристократия торгового города, не связанная с родоплеменной старшиной, изначально отличалась от княжьих мужей — бояр. С привнесением в городскую жизнь варяжской княжеской власти установилось социально-политическое тождество местной городской торговой знати и княжеских дружинников в форме боярского сословия. Однако появившаяся со временем земельная собственность княжьих мужей вновь противопоставила их городскому обществу с его торговым капиталом. Выводы, к которым пришел исследователь, стали хрестоматийными: «аристократия капитала» возглавила городские миры, а «аристократия оружия», проникавшая в деревню, во главе с князем скользила по поверхности этих миров¹⁷. Однако именно с аристократами меча и зависимым от них населением связано, по мнению С. М. Соловьева, «новое военное деление» на сотни и тысячи в городах, независимое от родовой старшины. В дальнейшем мнение о связи древнерусских сотен, децимарной системы населения вообще, преимущественно с князем и его юрисдик-

¹⁷ Ключевский В. О. Боярская Дума Древней Руси. М., 1902. С. 23, 28, 29, 31, 35, 39, 43, 50.

цией будет преобладающим. А. Е. Пресняков обратил внимание на то, что сотни, будучи типично городским учреждением, отличаются от других групп городского населения. При этом сотни противостоят боярству, консолидировавшемуся из различных по происхождению групп земской и околоняжеской элиты. Лишь в результате ослабления княжеской власти руководство сотенным населением Новгорода и Пскова перешло в руки боярской аристократии¹⁸. При этом сосуществование в городах своего «патрициата» и «плебса» определяло до некоторого времени двойственность военной организации города и его религиозной жизни, связанной с его делением на концы и на сотни¹⁹. Очевидно, что эти различные по своему социальному статусу группы населения обладали свойственной им субкультурой.

Описанные выше социальные категории населения, связанные с местным боярством, княжеской дружиной и сотенной организацией, изначально возможно свести к трем группам лично свободного населения Древней Руси, находящимся под защитой уже известной нам статьи I Правды Русской. Это «русин», как представитель военно-дружинного и торгово-административного слоя, который имеет внутреннее членение на гридь, купцов, ябетников и мечников, «словенин», несомненно относящийся к собственно боярской патронимии, круг мести за которого не ограничивает-

¹⁸ Пресняков А. Е. Княжье право в Древней Руси. Очерки по истории X—XII столетий. М., 1993. С. 148—150, 162.

¹⁹ Тихомиров М. Н. Древнерусские города. М., 1956. С. 134.

ся прямым кровным родством, и «изгой», являвшийся лично свободным и жизнеспособным феноменом, но вышедшим из общины и в силу этого выпавшим из системы родоплеменных отношений и правовых гарантий. Русин определенно связывается с княжеской дружиной и «аристократией меча». Словенин должен быть причислен к социальной системе «аристократии земли», а изгой, потерявший связи с патронимией и оказавшийся под защитой княжеской правды, может быть связан с сотенной организацией.

Одновременно с христианизацией Руси и становлением здесь церковной организации в городах стало появляться христианское духовенство, о чем определенно сообщает летопись: князь Владимир Святой «нача ставити по градом церкви и попы»²⁰. Традиционно в Европе и Византии клерикальное сообщество, обладая судебным и податным иммунитетом, составляло самостоятельную социальную организацию. Со временем такое же положение дел сформировалось и на Руси. Но изначально социальный статус духовенства был совершенно иным. Очевидно, клирики в эпоху христианизации не составляли обособленного социального слоя на Руси, а включались непосредственно в систему княжеского окружения или боярской патронимии. Русская Правда, древнейший правовой памятник эпохи христианской Руси 1015—1030 гг., не знает ни духовенства, ни монашества как отдельных независимых групп населения. Там, как мы уже

²⁰ Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 53; Новгородская первая летопись. М.; Л., 1950. С. 157.

видели, есть русин, словенин и изгой, мечник, рядович и тиун, купец и муж, но совершенно отсутствуют представители клира. Возможно, конечно, что древнерусское духовенство, его жизнь и права регулировались иными нормативными документами эпохи. Но таких памятников нет. Знаменитый Устав князя Владимира Святого 996 г. в своем протографе касается только вопросов материального обеспечения Церкви. Устав князя Ярослава Мудрого о церковных судах впервые исключительно в середине XI в. пытается разделить сферы светской и церковной юрисдикции, но его нормы охватывают лишь те правовые казусы, которые выпадали из классического древнерусского права. Следовательно, на духовенство распространялись те же юридические нормы, которыми характеризовалась деятельность «мужей» Русской Правды в соответствии с отмеченными там социальными градациями. С точки зрения древнерусского права священник в ту эпоху ничем не отличался от живущего рядом мирянина, если, конечно, он не принадлежал к социально зависимым категориям населения. Еще Владимирский собор 1274 г. протестует против практики поставления в священный сан без предварительного освобождения из холопства. Этому соборному определению предшествовала грамота константинопольского патриарха Германа 1228 г. с подобным запрещением, адресованная на Русь митрополиту Кириллу (1224—1233). Проблема была настолько серьезной, что потребовала вмешательства константинопольского первосвященника. Действительно, холопство священника ставило под сомнение авторитет его пастырско-

го слова, ограничивало свободу его пастырских суждений и сферу его духовной власти.

Совершенно очевидно, что изначально древнерусское духовенство не составляло отдельного сословия, и его представители включалось непосредственно в ту социальную организацию, к которой они принадлежали по факту рождения или изменения общественного статуса. Сосуществование двух социально-правовых систем, княжеской и общинной, препятствовало формированию самостоятельного сословия духовенства в Древней Руси. Лишь со временем в результате усилий церковной иерархии и княжеской власти, не позднее первой половины XII в., появилось «Правило о церковных людях», выводившее древнерусское духовенство за рамки существующей схемы социальных отношений²¹. Оно было включено в Устав князя Владимира Святого о десятине и церковных судах, по мнению Я. Н. Щапова, не ранее 1136—1150 гг. Только здесь духовенство рассматривается как подсудное лишь церковной юрисдикции. Утверждение канонических правил и административно-территориального деления происходило в борьбе против патримонных норм вотчинного права. Гетерогенные социальные структуры в древнерусском городе, прежде всего в Новгороде, входившие в различные системы городского права, препятствовали созданию однородной церковной организации. Только в конце XIII—XIV в. в результате ослабления на Севере Руси

²¹ *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси XI—XIV вв. М., 1972. С. 37—38, 118—121.

княжеской власти и перехода контроля над сотенным населением в руки боярской аристократии в Новгороде удалось создать регулярную организацию городской церкви в виде 7 соборных округов. Впоследствии этот процесс в своих основных направлениях совпал с усилиями великокняжеской власти по созданию Русского централизованного государства и привел к образованию классического русского прихода XV—XVII вв.

В связи с этими социально-политическими особенностями структуры древнерусского общества строилась и внутренняя структура Церкви на Руси. Она не представляла собой приход в современном смысле этого слова. Впервые этот термин был упомянут в письменных источниках лишь в 1485 г.²² Тогда рязанский князь Иван Васильевич создал в Переяславле новый храм в честь св. Иоанна Златоуста и «назначил» к нему прихожан по профессионально-территориальному признаку: это были две слободы — «сребреников» и «пищальников», которые и составили новообразованную церковную единицу, названную «приход». Источники XVI в., в том числе писцовые книги по Новгороду Великому, хорошо демонстрируют, как планомерно и сознательно создавалась приходская

²² Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV—начала XVI в. М., 1964. Т. 3. С. 369; *Баловнев Д. А.* Низший церковный округ в терминологии XIV—XV вв. // *Церковь в истории России.* М., 1998. Вып. 2; *Баловнев Д. А.* Церковные приходы и приходское духовенство в XIV—XV вв. на Руси: Автореф. ... дис. канд. ист. наук. М., 1998.

система в городах Московской Руси взамен исторически сложившихся церковно-общественных отношений. Здесь действовал хорошо отработанный имперский принцип «разделяй и властвуй»: к старинным церквям назначались новые прихожане, а духовенство, которое ранее проживало чресполосно со своими пасомыми, целенаправленно сселялось на городские дворы возле храмов, образуя ставшие впоследствии привычными прицерковные слободки. Клир окончательно оформлялся в одно из сословий Царства Московского, параллельно шло превращение его граждан в подданных.

Как же выглядел рядовой церковный союз в более древнюю эпоху? Основной формой церковной жизни в древнерусский период были существующие подразделения социально-политической организации общества. Прежде всего они были представлены княжеским двором и его дружиной, городской сотней и боярской патронимией, население которых группировалось в церковном отношении вокруг принадлежащего к этой организации священника. В источниках сохранились названия изначальных форм низовой церковной организации в Древней Руси. Так, в Уставе князя Ярослава Мудрого о митрополичьих судах XII—XIV вв. говорится, что каждый иерей должен выполнять свою миссию в рамках округа, называемого в разных редакциях «предел — переезд — уезд»²³. Однако это

²³ Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976. С. 89, 98, 106; Памятники древнерусского канонического права. Ч. I: Памятники XI—XV вв. СПб., 1908. Ст. 108.

название — перевод-калька с греческого языка, аналог византийской практики, уже предусматривающей строгое деление на церковные округа по территориальному, а не по социальному признаку. Одновременно с церковным «уездом» памятники Средневековья упоминают и «покаяльную семью», сформировавшуюся вокруг конкретного священника в течение XII—XV вв. и не зависящую от территориальных границ²⁴. Более того, новгородский архиепископ Нифонт (1130—1156) советовал недоумевающему христианину, оказавшемуся связанным с новым храмом, не прерывать отношения с бывшей «покаяльной семьей» и пусть тайком, но все же ходить туда исповедоваться. Все эти факты свидетельствуют о прочности церковного союза, созданного по принципу единства социальной организации, восходящей к архаичной общественной структуре Древней Руси.

Тесная связь священника с социальной структурой, к которой он принадлежал, накладывала заметный отпечаток на быт и сознание древнерусского клира, а военная культура Средневековья была не столько востребована им с искусственных идеологических позиций, сколько естественным образом являлась частью его жизни. Известно, что дружинно-княжеская среда имела в своем окружении «собственное» духовенство. Упоминается о существовании пресвитер при княгине Ольге в 957 г. «Свой презвутер» был у князя Бориса, когда тот, будучи участником похода князя на половцев, совершал предсмертное богослужение.

²⁴ Смирнов С. И. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 45, 176—177.

жение в своем походном храме-шатре летом 1015 г. Наконец, в белозерском походе Яна Вышатича, в 1071 г. вместе с дружиной отправившегося за сбором полюдя, присутствует «попин Янев», убитый волхвами. Ипатьевская летопись сообщает, что во время военной экспедиции против половцев 1111 г. князь Владимир Мономах «пристави попы своя, едучи перед полком, пети тропари и кондаки Христа честного и канун стои Богородицы». Очевидно, княжеское духовенство сопровождало князя в боевом походе и своими богослужебными действиями придавало ему статус квазирелигиозного действа. Кстати, летописец или переписчик слегка искажил суть «певаемых» тропарей. Судя по всему, в действительности исполнялись тропарь и кондак Честному Кресту, а не самому Христу. Этот знаменитый текст: «Спаси, Господи, люди Твоя и благослови достояние Твое, победы на сопротивныя даруя и Твое сохраняя крестом Твоим жительство» — обычный тропарь кресту, хорошо соответствующий победоносной функции креста в предстоящей войне с неверными.

Совершенно уникально сообщение Новгородской летописи под 1136 г. о венчании князя Святослава Ольговича в Николо-Дворищенском соборе в Новгороде «своими попы», поскольку архиепископ Нифонт запретил своему духовенству венчать князя. Свидетельство о существовании в Новгороде середины XII в. духовенства, неподконтрольного местному епископу, но подчиненного черниговскому князю, представляется уникальным. Это подтверждает нашу мысль о существовании на Руси отдельной иерархии княжеского духовенства.

Вообще же особый статус связанного с князем духовенства, прежде всего городищенского, хорошо прослеживается еще и в XIII в., в частности в области его материального обеспечения. «Докончание» Новгорода с князем Ярославом Ярославичем 1268 г. требует, в частности, чтобы князь вернул село Хотуничи бывшему владельцу — Кириллу²⁵. Выясняется, что спорное село было передано духовенству храма св. архангела Михаила на Рюриковом Городище. Наиболее характерным моментом этой части «докончания» является причина такого возврата: «а городским попом не пошло дани имати на новгородском погосте, вдаи опять». Для нас принципиально важно, что «городищенские» попы оказались противопоставлены «новгородским погостам». Иными словами, обеспечение княжеского духовенства не могло осуществляться за счет доходов самого Новгорода; князь должен был изыскивать для этого собственные ресурсы. Подобная социально-экономическая дистанцированность духовенства, совершавшего богослужения в княжеских церквях на Городище, очевидно, была порождена его определенной экстерриториальностью по отношению к самому Новгороду и его церковной организации. В области церковной юрисдикции это могло проявляться в канонической независимости от местного архиерея.

В самом Новгороде даже в конце XII в. мы встречаем сообщения о присутствии духовенства среди участников военно-торговых экспедиций, осуществ-

²⁵ Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949.

ляемых новгородским боярством. Летописное известие 1193 г. сообщает нам о походе воеводы Ядрейка (возможно, отца Добрыни Ядрейковича, будущего архиепископа Антония) «в Югру ратью», закончившемся полным разгромом новгородской дружины. Во время переговоров в югорском городе, на которые был приглашен сам воевода с 12 «вячшими» мужами, парламентарии были вероломно убиты. Среди «иных вячших», убитых югорцами, упоминается поп Иванко Леген. Комиссионный список дает несколько иное чтение: «иде в город, понявши с собою попа и Иванка Легена». Таким образом, известие указывает, что священник был не просто одним из «вячших», но сознательно, на первых ролях, был включен в состав рокового посольства. Это важное уточнение помогает нам понять функцию священника в этом походе как духовника всей дружины, связанного, очевидно, определенным образом с самим воеводой Ядрейком и включенного в его патронимическую организацию.

При этом древнерусские клирики не просто принадлежали к своей общине как ее полноправные члены. Они обременялись всеми обязанностями, протекающими из прав принадлежности. За несколько столетий до этого Клавдий, епископ Турина эпохи Каролингов, сокрушенно записал в своем сочинении: «Как только я стал епископом, обязанности мои возросли. О, как они мне досаждают! И зимой, когда должен я то и дело ездить во дворец и не могу посвятить себя любимым занятиям. И весной, когда должен брать оружие и курсировать вдоль берега, потому что идет война с сарацинами и маврами. Ночью в

моей руке меч, днем — перо и книги...» Стоит вспомнить, что в 861 г. Папа Римский Николай напоминает клирикам о запрете носить оружие. Мы уже знакомы с фактами участия духовенства в военных походах князя Бориса Святого, Яны Вышатича, Владимира Мономаха, новгородского воеводы Ядрея. Но в этих случаях, судя по контексту летописных известий, клирики выполняли свои непосредственные функции религиозного характера. Однако русская история сохранила для нас известия и иного рода.

В 1343 г. псковичи были вынуждены защищать свой пригород Изборск от нападения со стороны орденов рыцарей. Священник церкви св. Бориса и Глеба на Петровской улице Руда, участвовавший в битве, в самый драматический момент, бросив свой доспех и оружие, прискакал во Псков, посеяв тем самым панику среди горожан. Правда, в конце концов псковичи выиграли это сражение. Помимо факта участия священника непосредственно в боевых действиях с оружием в руках, любопытно и то, что в летописи он назван «Лошаков внук». В псковской истории этот род хорошо известен. Он занимал лидирующее положение в политической элите псковского общества и во второй половине XIII—первой половине XIV в. Смолиг, брат Антона Лочкова, муж-псковитин из дружины князя Довмонта, погиб в битве на Двине в 1266 г. Есиф Лочкович, скорее всего, брат Антона и Смолига, в 1340 г. был отправлен псковским послом в Витебск к князю Ольгерду²⁶. Поп Руда также мог

²⁶ Псковские летописи. М., 1950. С. 93, 95.

быть связан с этим родом и может рассматриваться как сын Антона, Есифа или Смолига. Благородное рыцарское происхождение не помешало ему занять священническую должность в храме, который, судя по всему, располагался на территории Смолиговской сотни — городской общины, основание которой, возможно, связано с самим Смолигом. Это еще раз показывает, что к тому времени русское духовенство еще отнюдь не оформилось в замкнутое сословие. Однако и «хороборствующий» дух своих сродичей, отважных дружинников князя Довмонта, не запечатлелся в судьбе этого воина-пастыря, волею обстоятельств вынужденного принимать участие в боевых действиях.

Такие случаи не единичны. Известно, что во время набега литовцев на Руссу изгоном в 1234 г. был убит священник. Литва ворвалась в город, прошла до торгового, но здесь ее ждала засада рушан, объединившая все слои населения города — огнищан, гридьбу, купцов и даже гостей. Засада выгнала литовцев из посада, но битва продолжилась в предградии. «На поле биющеся», было убито «неколико Литвы», а «рушан четыре мужа». Первым из них был назван поп Петрила, погибший с оружием в руках при защите своего города.

Пример Клавдия Туринского был не чужд и древнерусскому епископату. Поставление архимандрита Печерского монастыря Дионисия во епископы Нижнему Новгороду в конце 1374 г. совпало с другим важным событием местной истории: нижегородцы побили послов хана Мамаю и пришедшую с ними тысячу воинов, а «дуайна» дипломатической миссии

Сарайку с ближней дружиной взяли в плен. 31 марта 1375 г. князь Василий Дмитриевич, сын нижегородского Дмитрия Константиновича, отправляет свою «гвардию» в Нижний, дабы «Сарайку и дружину его розно развести», а по другой летописной версии — попросту «убити» его. Вряд ли сегодняшние «новые русские» изучали древнерусский язык, но термин «развести» прочно вошел в лексику современной политической и криминальной тусовки, что свидетельствует не столько об историческом преимстве, сколько об идейной близости и схожем настрое дружины и бригады. Так, в 1151 г. коалиция князей Изяслава и Вячеслава «разведоша» Городок Юрия Долгорукого, угрожавший Киеву, а в 1586—1589 гг., при устроении по наказу царя Федора Иоанновича двух ямских слобод в Новгороде, недостающие деньги, помимо великокняжеской и архиепископской казны, велено было «развести с Новгородских волостей».

Как бы то ни было, Сарайка повел себя по-рыцарски, защищая собственную жизнь и честь. Летопись сообщает, что он ворвался на владычный двор, где и организовал оборону. Впрочем, по нашему мнению, он туда не врывался, а там и содержался. Если сравнить эти события с известной по летописи ролью владычного двора в Великом Новгороде, то можно выявить массу схожих моментов — на протяжении XII—XIII вв. резиденция епископа была скорее общественным местом, куда заключали неугодных Новгороду политических деятелей и где чинили военную технику. Так, на Софийском холме в 1136 г. заточается князь Всеволод, в 1142 г. — князь Ростислав, в 1210 г. —

князь Святослав, а в 1311 г. здесь содержатся наместники князя Михаила Ярославича. В 1269 г. на владычном дворе ремонтируются стенобитные машины-пороки.

Обосновавшись на владычном дворе нижегородского епископа, Сарайка его «зажже» и начал отстреливаться из лука. Прежде чем дружинники перебили пленников, их предводитель покусился на находившегося в гуще событий не названного по имени владыку, но стрела лишь коснулась оперением его мантии. Во владыке без труда опознается Дионисий Нижегородский. Зная благодаря дальнейшим событиям русской истории его авантюрный характер, толкавший его и на далекие путешествия в Константинополь, и на борьбу за митрополичий престол на Руси (1378—1383), можно догадаться, что оказался он в этой схватке с татарами не случайно и не просто как гостеприимный хозяин городской усадьбы. Судя по всему, он возглавлял местную «антитеррористическую» операцию, как это и было предписано и его сном, и его общественным положением. По предположению Г. М. Прохорова, именно епископ Дионисий был вдохновителем монаха Лаврентия, составителя соименной летописи в 1377 г., особенно в той ее части, которая получила наименование «Повесть о Батыевом нашествии»²⁷. Именно здесь содержится почти неприкрытый освободительный призыв к борьбе против татар, а погибшие во время нашествия князья прославляются как мученики за веру. Такое наблю-

²⁷ Прохоров Г. М. Русь и Византия накануне Куликовской битвы. СПб., 2000.

дение хорошо согласуется с «хороборствующим» поведением самого Дионисия в 1375 г.

Итак, очевидно, что духовенство в средневековой Руси принимало участие не только в боевых походах в качестве пастырей, но и в боевых действиях в качестве воев. И для этого были определенные правовые и идейные основания. Мы уже писали о том, что жизнь и деятельность духовенства в Древней Руси редко становились предметом регламентации канонических и правовых документов. Тем более интересно познакомиться с сохранившимся и неоднократно копировавшимся ответом Патриаршего синода в Константинополе епископу города Сарая Феогносту от 12 августа 1272 г. Это свидетельствует о повышенном интересе древнерусского общества к затронутой здесь проблеме, о жизненности и типичности описанной здесь ситуации. Епископ, очевидно, затруднявшийся найти правильное решение канонического казуса, спрашивал Патриарха: «Аще поп на рати человека убьет, лзе ли ему потом служити?» Авторитет греческого епископата был непреклонен: «Се удержано святыми канонами!» Следовательно, священник, совершивший убийство во время боевых действий, даже, возможно, защищая себя и своих прихожан, однозначно запрещался в священнослужении. Но раз был такой вопрос, значит, были на Руси и такие проблемы. Это каноническое правило сохранилось в составе многочисленных рукописных сборников. Поразительно другое. Несмотря на вполне ясный ответ, в большинстве списков вплоть до XVI в. это правило читается следующим парадоксальным образом: «НЕ удержано есть

святыми канонами». Только в двух сборниках дано правильное чтение, соответствующее общецерковной практике. По сути, древнерусское сознание, искажив канонический текст, наделило духовенство «правом на убийство» во время официальных военных действий без поражения в священнических правах, связанных со служением литургии. Правда, наиболее совестливые книжники, осознавая всю противоречивость и несообразность устоявшегося на Руси мнения, придумали даже своеобразную модификацию вопроса извиняющего характера: «Аще пономарь человека убьет, лзе ли ему с попом служить?» В этом случае положительный ответ был канонически оправдан, поскольку пономарь не являлся носителем священного сана. Отечественные канонисты, в том числе А. С. Павлов, полагали, что положительный ответ был обусловлен особыми обстоятельствами «кочующей» Сарайской епархии Русской Церкви на территории Золотой Орды. Эта своеобразная «воинствующая» церковь вроде бы была вынуждена именно так реагировать на канонические преступления своих клириков, которым было необходимо защищать свои жизнь и честь. Но, как мы видели, это была общая практика Древней Руси с ее действительно «воинствующей» церковью. То, что было строжайше запрещено, оказалось допустимым сначала в массовом сознании, а потом было зафиксировано даже на уровне писаного права. За положительным ответом древнерусских сборников скрывается истинное недоумение средневековых клириков, для которых убийство, совершенное во время рати, было равносильно продолжению жизни и

священнослужения. Наоборот, отказ от применения оружия был равнозначен самоубийственной смерти, что влекло за собой естественную невозможность жить и служить. Это вновь свидетельствует о том, что в сознании Древней Руси священник практически не выделялся из остальной массы общинников в том, что касалось жизненно важных вопросов войны и мира. Лишь в Московское время, в связи с выделением священства в замкнутое сословие, запрет на использование оружия стал практически абсолютным. Но это уже новая эпоха.

Закончить очерк о древнерусском духовенстве стоит следующей притчей эпохи Нового времени. Император Петр Великий со своей свитой ехал через лес и повстречал скачущего на лошади священника с ружьем за плечами. Царь возмутился видом вооруженного клирика и спросил: «Как же ты смеешь носить оружие? Ведь коли ты человека убьешь, то ты попом служить не сможешь?» Священник ему на это отвечал: «А коли меня человек убьет, то я не то что попом, а и человеком не буду. А у меня матушка и дети мои, им пить-есть надобно, а кругом лихих людей много...» Подивился царь житейской мудрости священника и отпустил его, наградив предварительно. Вот такая притча... Стоит ли видеть в ней рецидивы древнерусского менталитета в Петровскую эпоху?

«ДРУЖИНА ГОСПОДНЯ» В ДРЕВНЕЙ РУСИ: УМИРАТЬ ИЛИ УБИВАТЬ?

Основной концепцией нашей работы является признание такой надрегиональной закономерности в развитии христианской культуры, как появление на ее ранних стадиях идеологии «дружины Господней», предшествующей собственно феномену христианского рыцарства. Она выражается в особом самосознании общества и символике его культуры в эпоху христианизации, характеризовавшихся специфическим сочетанием религиозных и милитаристских элементов. В этих исторических условиях такое сочетание представляется вполне органичным и естественным. Представления раннехристианского общества о себе самом в условиях достаточно агрессивного нехристианского окружения сводились к видению себя как авангарда борьбы за новые религиозные ценности. И на защиту и проповедь этих ценностей должны быть поставлены все орудия и оружие, какими только мог располагать человек той эпохи. Нравственное развитие нации, вызванное евангелизацией, еще не привело к тому уровню гуманистического и либерального сознания, когда человек начинал понимать недопустимость принуждения и «противления злу силой» в деле за-

щиты собственных религиозных убеждений. Момент такого осознания, приходящийся на эпоху Нового времени, был переломным в истории человечества, а до тех пор феноменальное сочетание креста и меча было вполне историчным и органичным. Такие особенности исторической культуры зафиксированы у целого ряда европейских племен: алеманов и франков, готов и лангобардов, славян и скандинавов. В полной мере они были присущи и населению Древней Руси.

Появление «дружинно-христианской» идеологии было обусловлено целым рядом объективных факторов, часть из которых присуща библейской парадигме. Библейская риторика, рисуя картину мира с точки зрения если не противоборства, то противостояния добра и зла, всегда использовала для описания этого столкновения ценностей армейскую лексику и образность. Военное самосознание ветхозаветного общества само по себе предполагало вооруженную защиту исключительной по характеру монотеистической религии в окружении языческого большинства, готового уничтожить тех, кто «не такие как все». Впрочем, вопрос об уничтожении «не таких как мы» ставился и решался также и в рамках ветхозаветной церкви. Такие особенности религиозного сознания не были результатом особой теологической конструкции — они естественным образом предшествовали ей и прорастали сквозь нее из жестких условий исторического выживания, в результате чего насилие и получало внешнюю санкцию. Однако речь не шла об оправдании насилия, а только о его дозволении в ус-

ловиях, когда отказ от него мог привести к утрате национальной и культурной идентичности. Доказывать, что насилие принималось библейским сознанием как меньшее из двух зол и зло вынужденное, а убийство человека, даже не принадлежавшего к соответствующей религиозно-культурной традиции, рассматривалось как грех, — означало ломиться в открытую дверь. Впрочем, это не исключало того, что на уровне массового сознания происходила определенная абберрация этой идеи, и внешне разительный контраст между практической этикой Ветхого Завета и учением Евангелия не раз становился предметом споров и недоумений. Понятие «ветхозаветного сознания» стало синонимом религиозного оправдания жестокости, которое было преодолено лишь в Новом Завете. Не случайно человек, во многом опередивший свое время, епископ готов Ульфила в конце IV в. отказался, без ущерба, как ему казалось, для смысла всей Библии, переводить Книги Царств из-за ее военных жесткостей, которые могли спровоцировать новый воинский угар у его и так не очень миролюбивого народа.

Этот эпизод наглядно показывает, насколько «библейско-воинская» тема оставалась актуальной для христианской общины, испытывавшей давление империи, и становилась насущной для варваров, столкнувшихся с этой империей. Впрочем, варвары «оказались в теме» тогда, когда настроения «христианской крепости» ранней общины плавно перетекли в «христианский эллинизм» поздней империи. Переведенная на язык Евангелия, военная атрибутика у апо-

стола Павла, предельно насыщенная символами и сравнениями, связанными с бытом римских легионеров, заняла важное место в идеологии и сознании раннехристианской общины. Но ее оценка и истоки требуют дополнительного анализа. Наиболее близко к решению этой проблемы подошел, на наш взгляд, Ф. Кардини, однако его объясняющая теория не лишена представлений о раннем христианстве как искусственной кабинетной конструкции и в силу этого не может быть адекватной истории. Согласно его версии, включение воина в позитивный контекст христианской доктрины не просто удачная, хотя и не совсем чистоплотная находка богословов, способствующая воцерковлению варваров, но вполне определенная, внутренняя установка христианской духовности²⁸. Такая «находка» была не оправданием компромисса, а его теоретической основой, приводившей к тому, что христианин, взявший в руки оружие, мог рассматриваться как борец против зла. Естественно, подразумевалось, что жить по христианским законам — значит вести борьбу, в которой главное не победа, а участие.

Первое слабое звено в цепочке построений связано с тем, что воинские образность и сравнения появились в новозаветных посланиях еще до того, как варварская культура бросила вызов Церкви. В то же время, по признанию самого исследователя, первоначально социальная среда христианства не была связа-

²⁸ Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. С. 223.

на с военной службой, что, казалось бы, не требовало ее романтизации. Однако в церковной литературе почти сразу возник мотив значимости воинского идеала и героизации мученичества, который выгодно соперничал с героизмом легионеров. Были ли для этого какие-либо социокультурные основания или все, вслед за Ф. Кардини, стоит списать на остроумность созданной в Новом Завете теологемы?

Не стоит забывать, что психология «осажденной крепости» требовала от христиан сплоченности перед лицом враждебного окружения. В этом смысле идеология и психология ранней христианской общины не имеют ничего общего с принятыми в обществе концепциями протестантского либерализма, утверждающими ее антимилитаристский и внесоциальный характер. Есть все основания полагать, что военная риторика апостола Павла в сознании современников и первых христианских поколений обладала вполне спонтанным характером, проявлявшимся не столько во внешней атрибутике, сколько в области ментальности и внутренней дисциплины христиан, как корпоративной, так и личностной. В конце концов ожидание Евхаристии, как и ожидание пришествия Царствия (*Adveniat Regnum Tuum!*), в церковной лексике было обозначено термином, закрепившимся в уставе легионеров за несением караульной службы. Современный «пост» как аскетическая христианская практика происходит от римской *vigila* как бдения на посту. Однако эта ментальность была сформирована отнюдь не проповедью апостола Павла, а социополитическими условиями жизни общины и исторической шкалой

общественных ценностей. В этом смысле утверждение, что симпатия христианства к воинам не была тождественна симпатии к обществу в целом, не соответствует действительности. Естественно, можно перечислить целый ряд памятников раннехристианской литературы, где сокрушительной критике подвергается и то и другое. Но при историческом и богословском анализе этих текстов становится понятно, что все эти произведения — послания Варнавы и Псевдо-Климента, Пастырь Ерма и апология Татиана — являются проявлениями маргинального и изоляционистского сознания, находящегося вдали от основной традиции развития евангельской экзегезы.

Вместе с тем основной принцип развития богословской мысли — это ее историзм. Известно, что античный полис и присущая ему полития были в Средиземноморье не просто основой социальной шкалы ценностей, но и мерой всех аксиологических систем вообще. С течением времени этот фундамент не исчезал, но трансформировался, применяя к себе риторику новых учений. В связи с этим и учение апостола Павла о том, что христиане не имеют на этой земле достойного града, но «взыскуют грядущего», и сочинение блаженного Августина Иппонского «О Граде Божьем», и, наконец, ограниченность канонической территории епископа в церковном праве пределами города — все эти явления имеют в своей основе все тот же античный полис. Христианская церковь рекрутировала своих адептов не из иных миров, но все из того же позднеантичного общества. В силу этого они естественным образом привносили в общину свой

жизненный опыт, включавший античные ценности и представления отнюдь не сакрального, а социального характера. В результате Церковь изначально мыслилась как идеальный полис, епископат — как его буле, народ — как его еkklesia и как ополчение одновременно. Именно полисная структура и ее параметры спонтанно воспроизводились в христианском менталитете и естественно прорастали в христианском богословии и праве, поэтому нельзя сказать, что такой взгляд на соотношение общества и церкви проецировали предвзятые богословские максимы. Уже в III—IV вв. процедура созыва епископских соборов в лексике епископа Киприана Карфагенского или же порядок церковного суда согласно «Апостольским постановлениям» в полной мере копировали характерные особенности созыва Римского сената и формы осуществления римского права. Военская риторика не была чьей-то находкой — она была историческим контекстом существования общины и входила в набор ценностей гражданина античного общества. Апостол Павел не искал мучительно нужные образы, они вертелись у римского гражданина Савла Тарсянина на кончике языка и в целом не противоречили евангельскому идеалу, требовавшему собранности и самодисциплины. Количество подобных примеров можно продолжить, хотя бесконфликтность взаимоотношений не стоит преувеличивать. Из полисных ценностей в официальной церковной культуре в конце концов закрепилось лишь то, что не противоречило евангельской аксиологии. Так, античная филотимия, амбициозное честолюбие, подвигавшее граждан полиса на

подвиги и служение во имя гражданственности, попали в список христианских грехов уже к началу III в.

Одновременно и в Евангелии, и в апостольских посланиях разрабатывалась тема значимости правового государства и его властной функции вплоть до использования легитимного насилия для устроения социальной справедливости. Ее присутствие опять же не является богословским изобретением, а заметно в христианстве изначально. История о том, как фарисеи и иродиане искушали Христа вопросом о правомерности уплаты подати кесарю (Мф. 22:15—22; Мк. 12:13—17; Лк. 20:20—26), изначально рассчитанным на альтернативный ответ, не столько противопоставляет или разграничивает сферу Божьего и кесарева, сколько, определяя добрую меру кесарева, указывает на взаимодополняемость религиозного и гражданского долга. Позднее апостол Петр ставит безусловный предел полномочиям кесаря лишь в области нарушения религиозных обязанностей перед Богом (Деян. 4:18—19). Важность и значимость правового регулирования общественной жизни особенно ярко проявляется во время миссионерской деятельности апостола Павла, когда он пять раз (Филиппы, Фессалоники, Коринф, Ефес, Иерусалим — Деян. 16—19, 21) оказывается схвачен своими религиозными оппонентами и предан ими римской власти. Во всех пяти случаях эта власть явилась регулирующим общественно-религиозные отношения фактором, удерживающим противников Павла от самосуда. При этом проконсул Юний Галлион сам формулирует ценность римского права в глазах апостола, утверждая свои полномочия

лишь в области соблюдения гражданского, а не религиозного закона (Деян. 18: 14—17). Именно теоретическая и практическая значимость такой позиции третейского судьи и позволяет апостолу Павлу включить государство и право в позитивный контекст своего богословия уже на ранних этапах его формирования. Если в Послании к фессалоникийцам (начало 50-х гг.) эта власть лишь исполняет функцию «удерживающего» социальную ненависть к христианству, то Послание к римлянам (56—57 гг.) признает легитимное насилие как «право меча», необходимое для соблюдения общественного порядка. Написанное позднее Послание к Тимофею (60-е гг.) уже содержит мысль о пользе стабильного государственного устройства для существования Церкви и духовной жизни христианина²⁹.

Все эти факты в своей совокупности определенно говорят о значимом месте воинской культуры и правового государства, которое они с самого начала занимали в системе христианских ценностей. Отказ части христиан от воинской службы был связан, по сути, с наличием у общины собственной воинской идеологии, которая не совпадала с имперской, поскольку последняя предусматривала участие в иных религиозных культах. Вместе с тем этот отказ, зафиксированный в ряде произведений христианских риго-

²⁹ Мусин А. Е. Церковь. Общество. Власть. Взаимные отношения Церкви, общества и государства по учению ранних отцов церкви и церковных писателей (I—IV века). Опыт патрологического исследования. СПб.; Петрозаводск, 1997.

ристов, излишне гипертрофируется в исторической литературе. Собственно говоря, декларативное неприятие армейской службы (автор послания к Диогнету, Татиан, Тертуллиан) и канонические запреты на несение воинской повинности отражают лишь изнанку массового христианского сознания эпохи. Официально запрещается лишь то, что имеет более или менее широкую практику. Уже в событиях 174 г., когда малоазийские легионы Марка Аврелия включали в себя значительное число христиан, становится очевидно, что армейская служба является общим местом приложения практических сил членов христианской общины. В условиях общественного и экономического кризиса это было одним из немногих жизнеутверждающих выходов, гарантировавших минимум социальных благ. Все эти запреты отражали стремление некоторой части церковной иерархии и христианских богословов остановить то, что допускалось определенной частью тогдашних христиан и приобрело формы достаточно распространенного явления. От преторианской казармы воинскую риторику и самодисциплину христианской жизни отделяла лишь тонкая грань, созидаемая высотой человеческого духа. При более низкой планке духовной жизни эта грань легко растворялась в нетребовательности массового сознания и существенно облегчала переход из христианской общины в армейское сообщество.

Если в отношении признаваемого за государством «права меча» богословие оставалось неизменным на протяжении всей своей истории, то для преодоления «осадного синдрома» оно изначально располагало

важными предпосылками, направленными на его трансформацию. Эти изменения происходили в русле перенесения внимания общины с социальных вопросов на метасоциальные. Христианство — это брань, но не по отношению к «плоти и крови», т. е. к современникам, а против «духов злобы» (Еф. 6:12). По мере стирания социальной границы между церковью и империей исчезали и исторические условия для подобной психологии. Оставалась лишь возвышенная до аллегории риторическая форма, которая, при определенных условиях, вновь обретала церковную значимость, прежде всего в силу того, что была освящена авторитетом как Писания, так и традиции. Вместе с тем в истории Церкви всегда существовала опасность нарушения принципа историзма и использования государством подобной риторики для создания «заказной» идеологии «христолюбивого воинства», которое призвано отстаивать уже не евангельские ценности, а имперские задачи. Подобная возможность особенно опасна в условиях секуляризационных процессов в государстве, когда границы церкви и общества более не совпадают, однако оставшаяся от прошлого фразеология довлеет как над общественным, так и над христианским сознанием.

Следовательно, при существовании определенных теологических предпосылок, решающим внешним фактором возникновения соответствующей раннехристианской идеологии и ее воинской образности была проблема социального контекста, представленного степенью развития общества и характером его исторического окружения. Таким образом, для того

чтобы понять, почему в эпоху христианизации раннефеодальных обществ возрождается идеология «дружины Господней», совершенно необязательно заново восстанавливать весь ход развития христианской доктрины и увязывать новые стереотипы поведения со всеми предшествующими сентенциями Отцов Церкви. Подобные знания необходимы при изучении эволюции богословской и общественной мысли в рамках уже христианского общества. Но на начальном этапе его развития представляется гораздо более важным подробно описать изучаемый культурно-исторический феномен с его характерными особенностями и поставить его в ряд стадияльно близких явлений. В результате мы и рассчитываем выявить специфику христианской дружинной культуры в Древней Руси.

Совершенно справедливо утверждение Ф. Кардини, что из горнила испытаний поздней империи и романо-германского мира на всем христианском Западе вышла самобытная «военная культура» (*Kriegerkultur*) — цивилизация, средоточием которой был воин; он управлял, судил, распределял блага³⁰. Однако контекст этого утверждения вновь, как и в случае с христианизацией образа воина, нуждается в корректировке. Исследователь считает, что, «направляя свою деятельность на защиту церкви, германский воин спас от уничтожения, разумеется с необходимым поправками, языческий воинский этос»³¹. В результате война была включена в систему христианских ценно-

³⁰ Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. С. 248.

³¹ Там же. С. 326.

стей, естественно, в качестве элемента, подчиненного высшим целям, в чем, собственно, согласно Ф. Кардини, и состоит единственное и основное различие между языческим прошлым и христианским настоящим.

Однако, как нам кажется, ни о какой формальной победе язычества и его пролонгации в жизни христианского общества речь не идет. Если мы и можем говорить о континуитете и дохристианском наследии, то это касается только вопросов социальной организации и культуры. Попытка придать общечеловеческим элементам в средневековой психологии статус религиозного феномена исторически некорректна и по форме, и по существу. В конце концов, вопросы личной нравственности и общественной морали регулируются не только конфессиональным фактором. Воинское преступление в равной мере может совершать как язычник, так и христианин, причем в последнем случае допущенная безнравственность и аморальность превращает христианина не в язычника, а в грешника, подлежащего ведению Церкви. Разница очевидна. Вместе с тем изучение материальной культуры, воинской этики и литературного контекста христианского общества не только наглядно показывает наличие новых форм этих явлений в истории, но и раскрывает перед нами процесс их становления, как раз и сопоставимый с христианизацией. Конечно, историк волен сопоставлять массовые казни военнопленных, совершенные Карлом Великим или Василием Болгаробойцей, с ветхозаветным херемом или языческими жертвоприношениями, но такие сопостав-

ления не делают его взгляды более историчными. Под влиянием христианства война теряет свое идейное обеспечение языческой мифологией и обрядностью, связанные с ней христианские ритуалы не замещают, а вытесняют их в процессе уже отмеченного нами религиозного творчества. Однако деритуализация армии и возникновение новой военной эстетики — процесс развития внешней культуры, который представляется гораздо более легким, чем инфильтрация евангельских норм в поведение вооруженного субъекта. Но и она имела место в истории христианского общества, причем одним из ее механизмов было замещение традиционных образов и идеалов в литературе и фольклоре того времени, прежде всего в дружинном эпосе, на что исследователи уже неоднократно обращали внимание.

Известно, что именно в эпоху Великого переселения народов окончательно завершилась героизация воинской миссии в христианской культуре, что одновременно привело и к христианизации этой миссии у самих варваров. Согласно Ф. Кардини, поэзия отчетливей, чем любой другой вид художественного творчества, показывает, что христианство, в которое были обращены кельты и германцы, не только сохраняло, но даже и возвышало героическое содержание их древних традиций, правда, облекая его предварительно в одеяния, созвучные новой вере: «Соппротивление, на которое натолкнулась новая вера в высших слоях германского общества, было преодолено за счет показа мужественной и героической стороны христианства, его объективной способности обеспечить при-

нявшему эту религию народу военные победы в масштабе, равном или даже превосходящем таковые у древних культов»³².

Сочетание героического эпоса и христианской топики в наивысшей мере нашло отражение в англосаксонской религиозной поэзии, а впоследствии — в скандинавских сагах. Эта северная литературная традиция сыграла выдающуюся роль в христианизации древних германцев³³. Согласно сообщению английского историка Беды Достопочтенного поэт-пастух (совсем как царь Давид!) Кэдмон (до 750 г.) перелагал библейское повествование в привычные саксам песни. Именно в этом контексте возникает сопоставление Христа и Беовульфа. Поэзия Кадмона представляет собой цепочку стереотипных выражений и этикетных формул, в которую была вкраплена специфическая христианская терминология, где Бог предстает как страж человечества и отец славы. Поэмы его младших современников, в частности Кюнефульфа, возможно, бывшего епископом острова Линдисфарн (ок. 780 г.) более догматичны, здесь уже больше собственно церковной риторики, а его сюжеты связаны в основном с Библией и агиографией. При этом жизнь героя религиозных поэм истолковывается как битва, постоянное противостояние духу злобы, где Христос предстает как отважный воин и могучий вождь. Идеальное общество в героических поэмах

³² Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. С. 220.

³³ Мельникова Е. А. Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987.

строится по известному стереотипу «король-дружина», где место короля занимает Бог, а их герои изображаются как верные дружинники Бога. Даже мировая катастрофа — падение ангелов — раскрывается как разрыв традиционных связей вождь—дружинник и измена присяге и обету верности.

Исследователи этой поэзии, в том числе Е. А. Мельникова, считают, что героический идеал англосаксонских поэм вступает в противоречие с традиционным образом агиографии, поскольку здесь преобладает внешнее героическое действие, подвиг, а не аскеза. Подобные голоса уже раздавались и в англосаксонской церкви. Так, Алкуин восклицал: «Что общего между Ингельдом и Христом!?» Мы уже видели, знакомясь с евангельским мирозерцанием, что в определенных исторических условиях христианская аскеза вполне отождествляется со спартанским бытом римских легионеров, а воинский героизм — с подвигом преодоления себя и окружающего христианина мирового зла. Возглас Алкуина и недоумение современников — лишь еще одно свидетельство того, что христианство в своем содержании гораздо шире тех исторических контекстов, в которые оно облекается в развертывающемся времени. Евангелие всегда дает личности возможность выбора, выводящего человека в свойственный ему мир надвременных ценностей.

Древняя Русь не сохранила цельных произведений, подобных англосаксонским поэмам и скандинавским сагам, где бы во всей полноте отражались становление русской «дружины Господней» и его со-

циально-культурные механизмы. Воинские повести составили часть отечественного летописания уже христианской эпохи и отражают этику уже христианизированного воинства и идеологию древнерусского рыцарства. Русские былины оказались, в отличие от северной литературы, записанными лишь в XIX в. До этого они развивались по законам фольклорного жанра, что, несомненно, наложило отпечаток на их содержание. У нас нет четких хронологических ориентиров, позволяющих определить время создания былин, как нет оснований считать, что былины есть «история народа, им самим написанная». Однако былинный ономастикон и ряд конкретных сюжетов позволяют говорить о времени сложения былинного эпоса не позднее первой половины—середины XI в. Упоминание князя Владимира Красное Солнышко, как и, возможно, летописного Добрыни, определенно указывает на это время. Об этом же будто бы свидетельствуют и эпизоды, трактуемые как противостояние степнякам, будь то печенеги или половцы. Появление в дружинно-богатырском сословии Алеши Поповича, очевидно, распрощавшегося со своей социальной средой и не унаследовавшего духовное ремесло отца, также говорит о событиях, случившихся в жизни второго и третьего поколений по Крещению Руси. Изгойство поповича, «не ученого грамоте» и не имеющего соответствующих прав на занятие священнической должности, что и заставляло его идти в дружинники, — известный «Русской Правде» социальный факт.

Вместе с тем целый ряд поэтических фактов в составе былины говорит об их зарождении в раннехри-

стианскую эпоху русской истории и роднит эти произведения с религиозной поэзией германцев. Эпитет князя Владимира Святого — «Красное Солнышко» не несет в себе ничего оскорбительного для крестителя Руси и не имеет языческого оттенка. Более того, сопоставление князя с солнцем напрямую выводит нас на литургическую образность Христа, где Тот именуется Солнцем Правды. Просветительская роль князя Владимира как нельзя лучше подчеркивается этим природным сопоставлением, столь характерным для северной поэзии. Стоит задуматься и над тем, что целью поездки богатырей в Киев является дружинный пир у князя. В связи с ним не упоминаются никакие христианские реалии, но известно, что именно дружинные застолья являлись главным способом консолидации раннефеодального общества, выполняя роль парламентов, университетов и средств массовой информации одновременно. Именно на этих пирах и должно было происходить внедрение христианства в дружинную среду, а тот факт, что былины не сохранили конкретных свидетельств этого, говорит не об отсутствии этого процесса, а о его естественном характере, который не был связан до определенного момента с целенаправленной деятельностью миссионерского духовенства. В былинном эпосе, в частности в повествовании о Михаиле Потыке, сохранились и некоторые подробности погребения дружинника с конем в камерной гробнице, что находит подтверждение в археологических реалиях христианизируемого общества. Возможно историческое сопоставление былинного Ильи Муромца с погребенным в пеще-

рах Киево-Печерского монастыря преподобным Ильей Муромцем. Антропологическое исследование его мощей выявило повреждение костных останков, вызванных применением боевого оружия. В целом былинная традиция отчасти может претендовать на сопоставление со средневековым эпосом «дружины Господней». Однако и в составе Повести временных лет существует ряд сюжетов, вполне отождествимых с воинской раннехристианской поэзией.

Утверждение Ф. Кардини будто Церковь отодвигала на второй план или замалчивала то обстоятельство, что человек на войне совершает убийство, в корне неверно. Попытки выдать «индульгенции» всем погибшим воинам неоднократно предпринимались на разных уровнях как на Востоке, так и на Западе, однако они неизбежно наталкивались на сопротивление евангельской логики. Известно заявление Папы Римского Иоанна (878) о том, что всем, кто отдаст жизнь во имя любви к Церкви, уготовано упокоение в вечной жизни. Византийский император Никифор Фока (963—969) требовал от патриарха Полиевкта (956—970) и византийского духовенства признать всякого погибшего воина святым³⁴. Архиепископ Афанасий Александрийский (IV в.) писал вполне в духе христианского эллинизма, что убивать врагов на брани законно и достойно похвалы. Однако в восточно-христианском церковном праве уже с IV в. существовали 9-е и 13-е правила святителя Василия Кесарийского³⁵. Ар-

³⁴ Лев Диакон. История. М., 1988.

³⁵ Никодим (Милош), епископ. Правила Православной Церкви с толкованиями. СПб., 1912.

хнепископ, делая различие между вольным и невольным убийствами, определенно говорит, что убийство в бою относится к вольным и осуждаемым, ибо «находящиеся на войне идут на поражение сопротивных с явным намерением не устрасити, ниже вразумити, но истребити оных». Впоследствии, все же ссылаясь на святоотеческую традицию, Василий говорит о невменении убийства на войне в убийство как таковое, но предлагает солдатам, пришедшим из похода, воздерживаться от причащения в течение трех лет как имеющим «нечистые руки». Впрочем, византийские канонисты XI—XII вв. Зонара и Вальсомон свидетельствуют, что этот совет нигде не исполнялся, и приводят примеры убийств на войне, совершенных духовными лицами, после чего они, в полном соответствии с известной в Древней Руси практикой, даже не лишались сана. Но, несмотря на историческую практику и эксцессы массового сознания, в действительности нравственное богословие всегда выдвигало на первый план идею умирания за веру, это хорошо прочувствовал Н. А. Бердяев, сказавший, что на войну идут не убивать, а умирать. Христианский воин вступал в особые отношения со смертью и будущим временем, бросая ей вызов и надеясь победить как ее, так и сопутствующее ей неумолимое время. Эта черта представляется весьма характерной для идеологии «дружины Господней». Прежде всего такие наблюдения культурно-антропологического характера связаны с эпохой христианизации древних обществ.

С периодом становления христианства в Древней Руси соотносится активизация культурно-психологического процесса «приручения смерти». Отмечен-

ный процесс, когда человеческая кончина перестает восприниматься обществом с безнадежным страхом, должен быть признан закономерностью надрегионального характера. В рамках работы «школы Анналов» во Франции в трудах таких исследователей, как Ф. Арьес и М. Вовель, находит свое выражение и содержание понятие «la mort apprivoisée» как первый архаический этап отношения к смерти в средневековой Франции. Следующим этапом является разработка идеи Страшного Суда уже в христианском обществе. Меняющееся отношение к смерти, привыкание к ней проявляется и топографически в изменении взаимного расположения деревни, приходского храма и кладбища. Два последних компонента городского и сельского мира теперь оказываются в соприкосновении с обитаемой территорией. Происходило взаимное притяжение церкви и мертвых, мертвых и живых, живых и церкви, солидарность тех и других скреплял культ святых, живущих в сердце общины благодаря посвященному им храму и хранящимся там реликвиям — шла обычная христианизация.

Подобные явления характерны и для эпохи древней Церкви. В. В. Болотов, описывая одного из борцов за Никейскую ортодоксию в Византийской империи IV в., а именно свт. Афанасия Александрийского (295—373), рассказывает следующее: «В характере Афанасия были такие черты, которые подавали повод недалеким людям считать его за волшебника... Однажды язычники обратились к Афанасию с вопросом: „Что такое кричит ворона, которая сидит на крыше?“ Афанасий ответил: „Ворона кричит „cras“, а „cras“

по-латыни значит „завтра“, а „завтра“ не принесет вам ничего хорошего“; и действительно, на следующий день, по приказанию императора, один из языческих храмов был закрыт».

Борьба между язычеством и христианством в поздней Римской империи есть, конечно, борьба за будущее общества и культуры. Но эта борьба за будущее зачастую осуществлялась через покорение самой категории времени той или иной стороной. Этот интерес к будущему подразумевал не только историческое будущее, но и будущее эсхатологическое, посмертное существование человека. Перефразируя известную фразу Дж. Оруэла, об этой эпохе можно было бы сказать: «Кто овладевал будущим, тот овладевал настоящим». Иными словами, возможность евангельской проповеди предсказывать грядущие судьбы человечества и представлять их в более выгодном, чем язычество, свете, предопределяла в глазах христианизируемого общества успех Церкви.

В эту эпоху триада понятий христианство — будущее — смерть оказывается господствующей, а сами они становятся взаимозависимыми. Однако такая тесная зависимость между принятием новой религии и смертью в буквальном или фигуральном смысле является существенной для древнерусского сознания вообще. После ухода прп. Феодосия в Киевский монастырь, «мати же его много искавши в граде своем и в крестных градах, и яко не обрете его плакашеся по нем люте биючи в перси своя яко и по мертвеем». То же происходит, когда киевский боярин отпускает сына своего Иоанна в монастырь: «Бысть же тогда вещь

причудна и велик яко и по мертвым, раби и рабыни плакахуть сына господина своего, отец и мать сына своего плакостася, яко отлучашася от них и тако с плачем великим провожахути». Знаменита сцена, когда князь Владимир «нача поимати у нарочитые чади дети, и даяти нача на учение книжное. Матери же чад сих плакахуся по них, еще бо не бяху бо ся утвердили верою, но аки по мертвеци плакахся». Плач родных «яко по мертвой» сопровождает прп. Евфросинию Полоцкую как при ее уходе в монастырь (1113), так и в намерении отправиться в паломничество в Святую Землю, хотя последнее событие относится уже к началу 70-х гг. XII в. Здесь не только видится вполне естественное «умирание» новообращенного христианина как бывшего язычника, но и кроется одно из глубинных оснований, касающихся отношения евангельской религии к миру вообще. Это отношение находит свою реализацию в богословии апостола Павла, касающегося темы «смерти христианина» для мира, особенно в Послании к галатам (Гал. 2:19—20): «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога». Таким образом, тема смерти, власти над смертью, преодоления смерти становится одной из основных в эпоху христианизации общества.

Впоследствии восприятие смерти и загробной жизни в древнерусской культуре, в силу обыденности восприятия, начинает обладать приниженным статусом. Этот приниженный статус смерти хорошо прослеживается в ряде афоризмов, где смерть сравнивается с жизнью, протекающей в менее комфортных, чем обычно, условиях, как, например, в молении Да-

ниила Заточника: «Не лгал бо ми Ростислав князь: лепше бы ми смерть, ниже Курское княжение, тако же и мужеви: лепше смерть, ниже продолжен живот в нищете». Весьма яркий многоступенчатый образ возникает в поучении белгородского епископа (его имя неизвестно): «пьяница живота своего лишается, и там сущаго зде живота паче умерл есть, тамо живота не сподобится», когда духовная и социальная смерть пьяницы в этой жизни сопоставляется с его имущественным разорением и смертью для жизни вечной. Образ смерти в древнерусском сознании эволюционирует из представления о духовном перерождении и социальной катастрофе в элемент литературной метафоры и нравственного назидания.

Однако в летописи есть еще ряд сюжетов, где своеобразно проявляется власть христиан над будущим и над смертью, причем все происходящее тесно связано с дружинной культурой эпохи. В 1071 г. двум деятелям христианской Руси приходится столкнуться с волхвами — Яну Вышатичу на Белозере и Глебу Святославичу в Новгороде. Соратники Яна предостерегают его от встречи с волхвами: «Вида идеши на смерть, не ходи». Однако Яну удастся пленить колдунов. После своеобразной проповеди, которая описывает посмертную судьбу язычников, и предупреждения волхвам о грядущей смерти те отвечают Яну: «Нама бози поведают, неможеши нама сотворити ничесоже». Ян отвечает: «Лжут вама бози», и он оказывается прав: после экзекуции волхвы признают, что «сице нам бози молвят, не быти нама жива». Правда опять остается за Яном, представляющим Бога хри-

стиан: «То ти вама право поведали». Таким образом, христианский воин становится господином как метафизического, так и физического будущего язычников.



События 1071 г. на Белом озере
в миниатюрах Радзивилловской летописи. XV в.

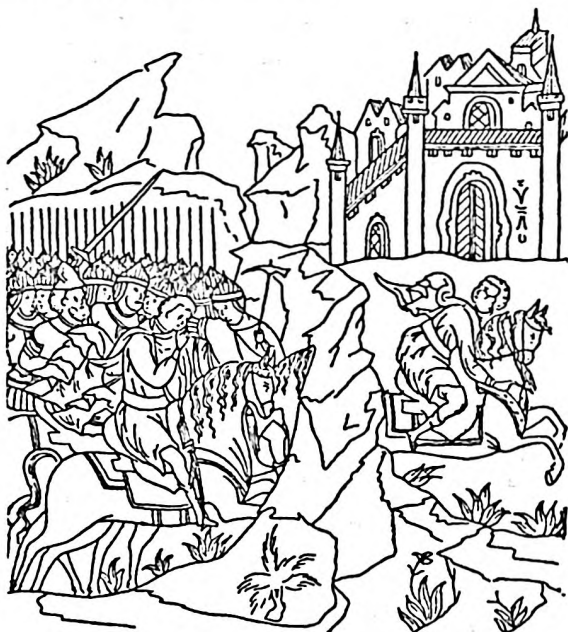
В таком же господствующем положении оказывается и князь Глеб по отношению к взбунтовавшемуся в Новгороде волхву, к которому примкнула вся тогдашняя городская община, а на стороне епископа остались лишь князь и его дружина. Претендуя на власть над будущим, волхв оказывается посрамлен точным ударом профессионального воина: «Глеб же взял топор под skutом. Взяв топор и прииде к волхву и рече ему: „То веси ли что утро хочет быти, и что ли до вечера?“ Он же рече: „Проведе вся“. И рече Глеб: „То веси ли, что ти хочет быти днесь?“ „Чюдеса велика сотворю“, рече. Глеб же вынем топор и ростя, и паде мертв, и люди разидошася», потеряв всякий интерес к лжецу, неспособному предсказать не только далекое будущее, но и сиюминутные события. Итак, победа

князя «над будущим» оказалась победой в настоящем. Правда, бес отомстил князю. Известно, что будущий новгородский епископ Никита во время своего затвора в Печерском монастыре, будучи прельщен бесом, «предсказывает» гибель князя Глеба Святославича в Заволочье в 1078 г. При этом летописец вновь, на сей раз в духе высокого византийского богословия, уточняет, что «враг рода человеческого» не знает будущего, а может лишь подтолкнуть человека на дурные дела, в том числе и на убийство, что и произошло на этот раз.

Тема применения оружия для посрамления дьявола и обретения власти над будущим роднит эти истории. Оружие, посвященное Богу, становится исполнителем Его воли, предельно сакрализуется. Характерно, что известный немецкий историк оружия П. Паульсен, путая двух соименных князей русской истории — Глеба Владимировича и Глеба Святославича, пишет, что после канонизации князя Глеба носимый им топорик, которым и был «посрамлен» волхв, мог превратиться в культовую святыню. При этом он указывает известные в истории русского оружия топоры-чеканы, несущие на себе как высокохудожественный орнамент, так и христианскую символику. Подобное предполагается и в отношении Яна Вышатича, который мог иметь похожий топор с орнаментированным христианскими символами обушком. Такое предположение не лишено оснований. В эпоху позднего Средневековья подобный топор-клевец был несомненным символом предводителя воинского отряда и осуществления воинского империума. На



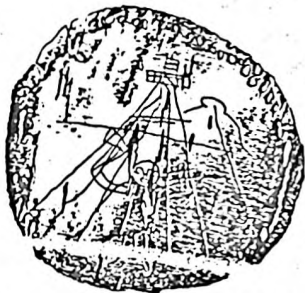
одной из миниатюр жития прп. Сергия чекан изображен у первого из воинов, возглавляющего дружину, хотя конкретных данных в тексте для обоснования рисунка не существует. Подобные по форме топоры сравнимы с именными чеканами В. И. Туренина-Оболенского и Ф. А. Телятевского XVI в., их церемониальный характер несомненен³⁶.



Предводитель войска с топором-чеканом в руках.
Миниатюра жития прп. Сергия. XVI в.

³⁶ Арциховский А. В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944. С. 182—183.

Летописные рассказы о христианских войнах и репрезентативная функция элитарных топоров — не единственные свидетельства, доказывающие существование дружины Господней в Древней Руси. Гораздо более значимым свидетельством представляется самоидентификация исторического общества, выраженная в формах неэлитарной культуры и реагирующая на происходящие события. К свидетельствам именно такой реакции восприятия необходимо отнести уникальный рисунок на бересте, происходящий из материалов археологических исследований на Троицком раскопе в Великом Новгороде и датированный 1070-ми гг. Он изображает человека с воздетыми вверх крестом и топором на фоне шатрового храма, увенчанного крестом. Было бы соблазнительно увидеть здесь непосредственный портрет Глеба Святославича и иллюстрацию событий 1071 г. Однако для утверждения факта существования «дружины Господней» на Руси нам вполне достаточно признать, что сочетание креста и топора, поднятых для утверждения церкви, было действительно настолько массовым явлением, что нашло отражение в археологическом материале.



Христианский воин с крестом и топором на фоне храма. Рисунок на бересте (археологические раскопки, Новгород, 1070-е гг.)

Ответ на вопрос о том, какой выбор в конце концов сделала «Господня дружина» в Древней Руси — «умирать или убивать», содержится в образе первых русских святых. Речь не идет лишь о князьях Борисе и Глебе, которые предпочли собственную кончину эскалации гражданской войны на Руси. Стоит вспомнить и варягов-мучеников в Киеве в 983 г., которые хотя и защищали себя и свою веру с оружием в руках, но все же погибли в этой борьбе. Речь не идет о чуждой древнерусской эпохе идеологии «непротивления злу». В данном случае важнее приоритеты, расставленные образом действий исторических персонажей. Они подчеркивают важность жертвенного служения выбранному идеалу вплоть до собственной смерти. И это внутреннее движение — подвиг — доминирует над идеей убийства врага или обидчика во имя собственных идеалов. Естественно, что на войне убивают, но не в этом видели самоцель представители первых поколений русских христиан, о чем свидетельствуют их агиологические предпочтения. Изменения типа святости на Руси при переходе к позднему Средневековью будут свидетельствовать и об изменении идеалов и идеологии христианского общества.

Все это свидетельствует о том, что на Руси совершается глубинный религиозный процесс, протекающий по определенным законам религиозной психологии. В этом смысле христианизация Древней Руси не является исключительной, будучи, в конечном итоге, лишь частью распространения христианства в Европе. Возникающие в результате христианизации новые формы христианской культуры могут принци-

пиально отличаться как от культурных форм начального этапа распространения христианства, так и от культуры того христианского общества, откуда новая вера приходит в данную этнографическую среду.

В процессе развертывания подобной «органической» христианизации в сознании древнерусского общества происходило складывание новой идеологии. Человек того времени, не мысливший себя без оружия и вне религиозного контекста, естественным образом соединял в своем сознании оба основания собственного бытия. Крест как средство решения метафизических и метаисторических проблем, и сливался с мечом и топором как способом устроения истории и мира физического. Строгая идентификация себя и окружающих по принципу «свой/чужой» приводила к жесткому противопоставлению инокультурных и иноэтничных миров. Лингвистические противоречия закреплялись путем этнонимической поляризации, противопоставлявшей «словен» как людей обладающих даром понятного слова, и «немцев», может и людей, но определенно «немых». Характерно, что и Рим обозначил окружающий его *Barbaricum* именно по принципу непонятности «варварской» речи, а народная этимология стала отличать иностранца по принципу онтологическому — «немцы немые — значит, не МЫ». Не случайно и булгаковский Воланд на прямой вопрос Бездомного «Вы — немец?», «вдруг задумавшись», отвечает: «Я-то?.. Да, пожалуй, немец...» И дело здесь не только в демониаде немецкой литературы.

Частным вариантом такого видения окружающего мира и является раннесредневековая идеология «дружины Господней», характерная для милитаризованного общества Древней Руси. Этнокультурная, а в случае с Русью и этносоциальная доминанта заставляет рассматривать себя в своей исключительности, противопоставленности всему остальному, прежде всего нехристианскому миру, языческому окружению. Необходимость позиционировать себя как христиан, подчеркивать и демонстрировать, а подчас и защищать свой новый религиозный статус требовала привлечения к достижению этой цели всех подручных средств, в том числе и военной организации общества и его оружейной культуры. В последующих главах мы увидим, что именно в дружинной среде и связанном с ней социальном окружении получила наибольшее распространение традиция ношения христианских символов, в первую очередь нательных крестов, подчеркивающих новую религиозную принадлежность их владельцев.

Естественным образом, хотя и без безусловной генетической связи, такая ментальная установка совпала с экклезиологией ранней христианской церкви, также жившей во враждебном окружении демонологического мира и позднеантичного общества. Но приоритеты ранней церкви были существенно иными, чем ценности раннефеодального социума. Образ «преходящего мира» и присущих ему оборонительно-наступательных средств не был самодостаточным, а был лишь способом, литературным иносказанием, позволявшим общине, находящейся на высоком уров-

не культурного развития, реализовать духовные цели. В эпоху христианизации древнерусской элиты и распространения новой веры в Восточной Европе ситуация была принципиально другой. Социальный вес христианской партии был сравним с силами языческой реакции и нехристианского окружения. Поэтому линейная проекция ценностей ранней церкви с ее «милитаризованным» сознанием была модернизирована новым социально-политическим контекстом. Оружие, как и его демонстрация, в связи с христианскими ценностями превращается в самоцель, его образность лишается иносказания, приобретая буквальный смысл. Духовное восприятие этой воинской образности остается уделом лишь интеллектуальной элиты и книжности Древней Руси. Будучи закреплена ситуацией национальной церкви, идеология «дружины Господней» становится господствующей в христианизируемом обществе.

Со временем границы между христианской общиной, обществом и государством стираются, и эта идеология трансформируется в идею «христоролюбивого воинства», ориентированную против внутренних и внешних врагов этого государства. Органическая связь между воинским и религиозным в древнерусском обществе была замещена их механическим соединением в Московской Руси. Таков исторический путь христианства в любой национально-государственной среде, поддерживающей церковную институцию.

Было бы неверно говорить об исторической неудаче христианства на Руси. В любом случае в Восточную Европу были принесены Текст и Предание,

Библия и Традиция, позволяющие в любой момент индивидууму и обществу вернуться к «заповеди Божьей», отмененной «преданием старцев». Потенциально в Древней Руси всегда существовала возможность воплотить в жизнь непреходящие евангельские ценности. Но исторически изучать возможно лишь то, что в результате оказалось актуализированным. Ощущение разницы между содержанием христианства, его идеологией и ментальностью христиан — залог правильного понимания истории.

ОРУЖИЕ В САКРАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ: ЭПОХА КРЕСТА, МЕЧА И ТОПОРА

Директор Библиотеки конгресса США Д. Биллингтон включил в название своей книги по истории русской культуры образы топора и иконы. Очевидно, в его представлении они существуют как два диаметрально противоположных полюса славянской души, воплощенные в революционном бунте и смиренном благочестии. Топика топора и креста в нашем сочинении археологична и в силу этого непротиворечива. Анализ памятников материальной культуры Восточной и Западной Европы эпохи христианизации способен подтвердить и уточнить наши взгляды на природу и особенности дружинной культуры Древней Руси, помогает определить функцию оружия в системе воинской культуры и историческую идеологию «дружины Господней». Основой такого анализа является знакомство как с предметами христианского культа, которые были характерны для дружинного быта, так и с предметами вооружения, несущими на себе христианскую символику.

С точки зрения археологии и теории культуры единовременное сочетание дружинного и христианского компонентов в материальном объекте представляет собой «закрытый комплекс», своеобразный «топохрон» (находка Г. С. Лебедева), отражающий сознание создававших его лиц в момент исторического творчества. В этом смысле археологические памятники выгодно отличаются от более поздних объектов христианской культуры, включивших в себя воинские элементы, но продолжающих активно функционировать в контексте современности, будучи открытыми новым веяниям и интерпретациям. На поверку они оказываются менее органичными и отражают не столько ментальную данность, характерную для эпохи, сколько идеологическую заданность, рассчитанную на формирование политической культуры общества нового и новейшего времени. Создаваемые в эту эпоху «открытые комплексы» культуры, топохроны с искусственной временной связью, составляют модифицируемую часть не столько исторической культуры, сколько ее осовремененной ипостаси. Исследователю подчас сложно реконструировать первоначальное значение таких исторических культурологем, основываясь лишь на том, как они воспринимались и переосмысливались последующими поколениями. Подобное вторичное значение всегда будет довлеть над историком своеобразным исследовательским стереотипом, подталкивая его к наиболее легким, поверхностным выводам, модернизирующим прошлое.

Фундаментом военно-христианской культуры эпохи раннего Средневековья был хорошо известный с

поздней античности феномен *imitatio Imperii*. Подражая блистательной имперской культуре, как путем «социального мимесиса», пользуясь терминологией А. Тойнби, так и на основе фабрикации «варварских подражаний», северные и восточные племена инкорпорировали в свой культурный мир наиболее престижные элементы римско-ромейского быта. Такое взаимодействие, несомненно, носило двусторонний характер и имело несколько уровней. Одним из основных являлся военно-дипломатический обмен. Некоторое время назад французский исследователь R. Rebuffat проанализировал алгоритм переговорного процесса между Римом и варварской элитой, привлекая для этого широкий фон источников, относящихся к I—IV вв. Результатом таких переговоров было признание региональных прав варварских гех'ов и делегирование им имперских полномочий путем соответствующей инвеституры. Полученные данные возможно интерполировать и на более позднее время христианской эпохи и ойкумены. Конечным моментом инвеституры, согласно сообщению Гая Юлия Цезаря, служило вручение даров — *munera amplissime missa* (Cesar, BG, I, 43, 4). Список этих даров известен из сочинений Прокопия Кесарийского. Сюда входили серебряный позолоченный жезл, венец из серебряной ленты, белый плащ с фибулой на правом плече и золоченные туфли³⁷. Все это были несомненные символы власти

³⁷ *Rebuffat R. L' investiture des chefs de tribus africanes // La noblesse romaine et les chefs barbares du III au VII siècle. Paris, 1995. P. 23—33.*

Империи, к числу которых с определенного времени относилась и христианская символика, основанная на различных формах креста. Существование подобных предметов надежно зафиксировано археологическими находками примерно с V—VI вв.

1653 г., Франция, до революционных бурь еще более ста лет. Рабочий Андриен Квинкен при строительстве новой странноприимницы при церкви св. Брикция в городе Турне находит серебряные монеты и целый ряд предметов, явно связанных со знатным погребением. Организованные на этом месте раскопки обнаруживают парадный меч и перстень-печатку с надписью — «гех Хильдерик». Основатель династии Меровингов скончался в 481/ 482 г. Через тысячелетие археология способствовала воскрешению короля. В 1940 и 1983—1986 гг. новые археологические исследования позволили уточнить обстоятельства погребения отца Хлодвиг — крестителя Франции, а также ситуацию с развитием городского некрополя в эпоху его христианизации. Рех Хильдерик был военным и гражданским главой провинции Belgica Secunda в префектуре Галлия и союзником

magister militum Эгидия в его войне с вестготами. В погребальном инвентаре отражены не только романские и германские черты культуры элиты варварского королевства, но и его византийские и подунайские связи. В могиле Хильдери-



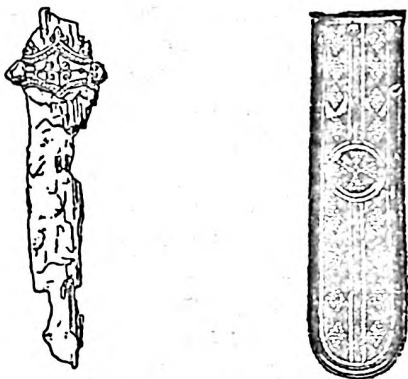
Перстень из погребения
короля франков Хильдерика,
V в. (По П. Перену)

ка круглая фибула из золота для плаща как раз могла быть подарком императора Майориана или уже упоминавшегося Эгидия³⁸. В материальном сопровождении погребения Хильдерика еще нет ярко выраженной христианской символики, она придет позднее: в составе того же некрополя известно погребение, раскопанное уже в XX в., в составе которого был найден стеклянный сосуд с хрисмой. Но ориентация на ценности христианского общества определенно присутствовала уже тогда.

Этот процесс имел общеевропейский характер. В 1912 г. у села Малое Перещепино близ Полтавы был открыт клад, представлявший собой остатки разрушенного погребения. Оно относилось к эпохе Великого переселения народов и принадлежало вождю кочевников высокого ранга. В его составе вновь был найден перстень, монограмму которого В. Н. Залеская предлагает расшифровать как «Хобрат патрикий». Это позволяет сопоставить личность погребенного с ханом Кувратом, гех'ом тюркского племени уногундуров. Согласно византийской хронике Иоанна Никкуисского, он, будучи племянником аварского федерата Византии по имени Органа, вырос в императорском дворце и был крещен в Константинополе.

³⁸ *Chiflet J.* Anastssis Childerici I Francorum regis. Anvers. 1655; *Kazanski M., Perin P.* Le mobilier funeraire de la tombe de Childeric. Etat de la questin et perspectives // *Revue archeologique de Picard.* 1988. 3—4. P. 13—38; *Brulet R.* La sepulture du roi Childeric a Tournai et le site funeraire // *La noblesse romaine et les chefs barbares du III au VII siecle.* Paris, 1995. P. 309—327.

Известно, что он заключил мир с императором Ираклием между 635—640 гг. и получил от него дипломатические дары и сан патрикия. Среди вещей из «клада», непосредственно связанных с христианством и изготовленных в одном из византийских центров, присутствуют евхаристическое блюдо епископа Патерна и выложенные зерною кресты, орнаментирующие ряд изделий. Они украшают облицовку меча с кольцевым навершием и наконечник пояса. Очевидно, человек, которому они принадлежали, был христианином³⁹. Впрочем, в любом случае, подобные находки — свидетельство не столько христианства варваров, сколько их христианизации.



Древности хана Кубрата. VII в. (По З. А. Львовой)

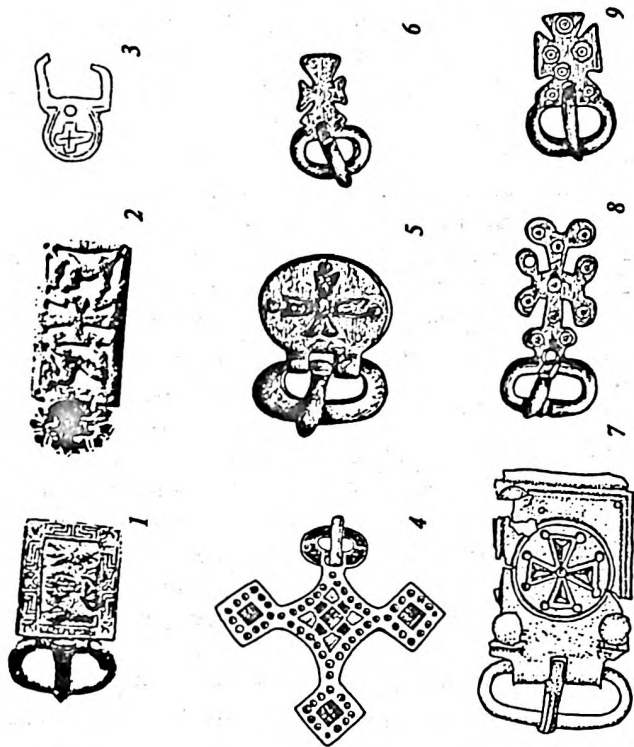
³⁹ *Werner J. Der Grabfund von Malaja Perescepina und Kuvrat, Kagan der Bulgaren. Budapest, 1984; Львова З. А. Набор предметов вооружения и снаряжения из Перещепинского комплекса // Археологический сборник. № 33. СПб., 1998.*

Подобные процессы являются своеобразным прологом широкого проникновения в христианизируемую культуру варварских королевств новой религиозной символики. Такое проникновение происходило уже не столько на уровне военно-дипломатических подарков, сколько в рамках структур повседневности. Прежде всего это касалось сферы военного престижа и осуществления властных полномочий, главнейшими атрибутами которых было боевое оружие, конское снаряжение и поясной набор. Среди металлических украшений, связанных с поясным набором и конской упряжью, характерных для Центральной и Восточной Европы эпохи раннего Средневековья, можно выделить ряд предметов с христианскими символами. Прежде всего к ним относятся поясные пряжки с овальным кольцом и прямоугольным щитком, на которых представлены различные по форме и технике изображения кресты. В некоторых вариантах щиток предстает в форме креста различных типов («малые пряжки византийского круга»). На прямоугольных пряжках может быть представлена и парная звериная композиция с крестом или библейским (агиографическим) персонажем. Эти артефакты суммарно датируются концом VI—началом IX в. Подобные пряжки традиционно соотносятся исследователями с культурой германских племен, и в частности с готами. Значительное количество подобных пряжек связано с Крымской Готией.

Символика пояса и поясного набора традиционно воспринималась архаическими обществами в ее религиозном и апотропеическом значении. Такое понимание пояса, дополненное представлениями о нем как

об инсигнии власти или символе принадлежности к определенному социальному слою, не было чуждо и христианской культуре, что засвидетельствовано в *Acta Sanctorum* и *Acta Martyrium*. Наблюдения за историческим происхождением, хронотипологией и географией распространения деталей поясного набора, несущих на себе христианскую символику, могут предоставить информацию о путях, особенностях и этапах христианизации европейских народов. Христианизируемым регионом с готским населением в период 350—400 гг. являлось Подунавье, а не византийская Таврика, оказавшаяся вторичной для христианского влияния. Однако уже в первой половине—середине VI в. здесь появляются пряжки с изображением креста на прямоугольном щитке, в частности в могильниках Гурзуфа и на Боспоре. Они рассматриваются исследователями как германские импорты, а их появление связывается с событиями 527—534 гг., когда император Юстиниан (527—565) отправляет на Боспор армейский контингент этнических готов из Подунавья.

Однако появление подобных пряжек в Таврике нельзя рассматривать как непосредственное заимствование, поскольку прямые аналогии в Восточно- и Центрально-Европейском регионе в настоящее время не известны. Для «Европейской Готии» V—VI вв. характерны пряжки с прямоугольными щитками, на которых представлены более развитые сюжеты христианской иконографии (Воскресение Христово, пророк Даниил во рву львином, сцены мученичества). Стоит признать спонтанное возникновение этого типа украшений



Ременные пряжки с крестовидным шитком и агиографическими сюжетами. VI—IX вв. (По П. Перену и В. Ковалевской) 1—3 — Франция; 4 — Германия; 5 — Абхазия; 6—9 — Крым

в Крыму в процессе христианизации местных племен-федератов в VI в. Помимо очевидного апотропеического значения христианской символики в поясном наборе, в таких пряжках возможно увидеть указание на потестарные или представительские функции их владельца. Однако отсутствие четкой гендерной приуроченности этого типа украшений не позволяет прийти к окончательному заключению в отношении статусного характера подобных пряжек.

Иная культурная судьба прослеживается в отношении малых византийских пряжек с крестовидным щитком, украшенным «циркульным орнаментом», которые датируются на территории Малой Азии, материковой и островной Греции концом VI—началом VII в. Характерно, что часть украшений подобных типов происходит из погребальных комплексов эталонных памятников христианской архитектуры (Ефес, Афины, Фессалоники, Самос, Теурния), что позволяет утверждать осознанную конфессиональность их характера. Типологически близкие, но лишенные орнаментации пряжки в Таврике происходят из материалов погребальных комплексов в местечке Скалистое и крепости Эски-Кермен. Датировка их второй половиной VII—первой половиной VIII в. должна относиться ко времени депозиции данных предметов. Начало бытования этих артефактов, являющихся очевидной имитацией, стоит отнести к рубежу VI/VII—первой половине VII в. и признать не столько самостоятельным творчеством, сколько результатом культурного влияния. К этому периоду стоит отнести и пряжки с крестовидным щитком усложненной формы

с каплевидными завершениями на концах, найденные в Крыму (Эски-Кермен, Херсонес).

Исследователи выделили три важнейших центра производства поясных пряжек на юге Восточной Европы эпохи раннего Средневековья — Боспор (Л. А. Мацулевич, В. Salin), Юго-западная часть Крыма (А. К. Амброз) и Херсонес (А. И. Айбабин). Непосредственно с ремесленной деятельностью византийских центров стоит связать лишь изготовление упрощенных вариантов «малых пряжек византийского круга». Производство пряжек с прямоугольным щитком, несущим христианскую символику, логичнее соотнести с собственно варварской средой. Этот тип ременных украшений, где на традиционную форму германской пряжки накладывается символ Византийской империи, выглядит как результат своеобразного религиозного творчества эпохи христианизации, облакающего новые символы в формы старой культуры. Типично германские формы ременных украшений, имеющие свои прототипы на Среднем Дунае или остроготской Италии, оказались воспринятыми военно-христианской культурой северо-восточных федератов Империи. Такое соединение «меча и креста», весьма характерное для периода христианизации дружинных демократий, находит свое материальное воплощение преимущественно в пограничных ситуациях двух миров — варварского и христианского. Именно перед лицом *barbaricum*'а новым христианам, исповедовавшим идеологию «дружины Господней», необходимо было предельно ясно демонстрировать свой обновленный конфессиональный и социокультурный статус.

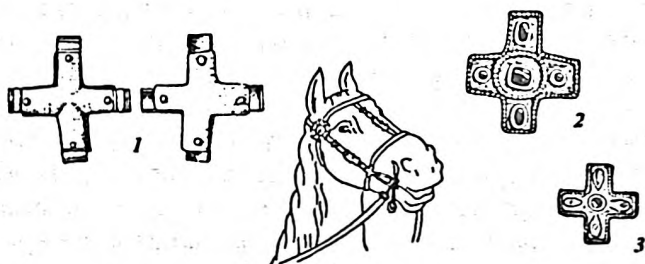
Однако описанными выше предметами круг свидетельств о проникновении христианства в среду военизированных племен — союзников империи не ограничивается. Существующие крестообразные элементы конской упряжи (ременные разделители), насколько нам известно, вообще не рассматривались как свидетельство духовной культуры эпохи. Очевидно, что крестообразный элемент конской упряжи был известен в археологических культурах, не связанных с христианским миром ни территориально, ни хронологически. Однако его форма, изначально обусловленная чисто практической функцией, в определенном культурном контексте и с конкретного временного момента могла восприниматься общественным сознанием в связи с христианской символикой. Свидетельства этому существуют в письменной традиции. Точкой отсчета может быть 326 г., на что указывает Эрманн Созомен в своей «*Historia Ecclesiastica*» (после 423 г.; *Sozom. HE. II; 1*). Здесь сообщается, что найденные в Иерусалиме императрицей Еленой гвозди распятия были использованы в оформлении узды коня императора Константина (324—337) во исполнение библейского пророчества Захарии (Зах. 14:20): «В то время даже на конских уборах будет начертано «Святыня Господня» (ср. славянский текст: «Въ днь онъ будетъ еже во оузде коня (греч.: *epi ton halinon tou hippon*) — свято Господьви Всъдержителю»). Эсхатологический смысл пророчества понятен в контексте религиозных преобразований 320—330 гг., рассматривавшихся христианским сознанием как «конец истории» и «христианизация империи». Традиция

особой царской узды для коня существовала в Византии долгие годы. Так, Лев Диакон, описывая торжественный въезд императора Никифора Фоки в Константинополь в 963 г. говорит о горячем белом коне, украшенном особой «царской уздой».

Возможно, именно это способствовало новому религиозному осмыслению старой формы, что, на наш взгляд, находит подтверждение в факте сознательного оформления ременных разделителей вставками из драгоценных камней и другими ювелирными элементами, известными по материалам ряда памятников V—VII вв., характеризующих культуру варварской элиты. Подобные украшения конской узды происходят преимущественно из Таврики, Северного Причерноморья и Поднепровья. В основном эти украшения представлены крестами из золотого тиснения с гранатовыми и бирюзовыми вставками в круглых и каплевидных гнездах. Очевидно, они могут быть связаны как с аланской, так и с готской культурой. Кресты в узде встречены и западнее, на территории Польши, в частности в княжеском погребении в Якушевице (Польша, V в.)⁴⁰, однако и здесь его инвентарь связывается с восточным, возможно гуннским, влиянием. Характерно, что время бытования подобных крестовидных накладок и культурный ареал их распространения, на наш взгляд, достаточно ограничены. Это связывается с тем, что подобный фе-

⁴⁰ *Godlowski K.* Das «Furstengrab» des 5 Jhr. Und der «Furstenzeit» in Jakuszewice in Sudpolen // *La nobles Romaine et les chefs barbares du III-e au VII-e siecle.* Paris, 1995.

номен простирался лишь на время формирования раннехристианской культуры с ее дружинной идеологией и на зону непосредственного византийского влияния. Распространение традиции украшения ремennых разделителей конской упряжи связано с уже известной нам традицией *imitatio Imperii* и обусловлено политическими и дипломатическими контактами Византии и варварских королевств в эпоху христианизации.



Кресты на конской упряжи. V—VI вв. (По К. Годловскому и А. Айбабину) 1 — Польша; 2—3 — Крым

Подобные процессы происходили и в древнерусской культуре. В целях реконструкции ее «славянского пролога» обратимся непосредственно к поискам элементов сакрального отношения к оружию и к военному делу, которые были характерны для дохристианской Руси. Отказываясь видеть в них истоки последующих недостоверных и мнимых «языческих пережитков», мы, тем не менее, склонны усматривать здесь своеобразный культурный фон, проявление общих для людей разных эпох качеств религиозной психологии. Взаимосвязь между этими характеристи-

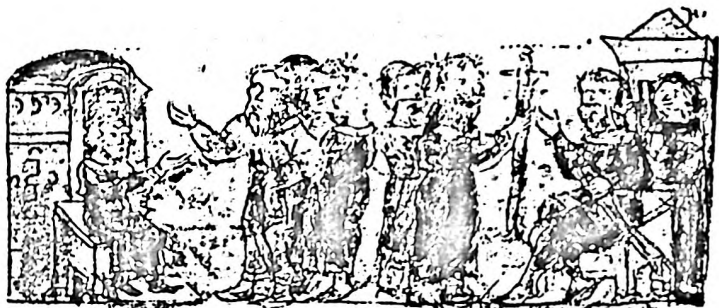
ками носит типологический, но никак не генетический характер. В переходный период христианизации этот феномен обеспечивал то, что историки поздней античности называли бы культурным континуитетом, основанным на рецепции элементов предшествующей культуры.

В недатированной части Повести временных лет (значит, событие, имеющее характер эпического рассказа, произошло до середины IX в.) содержится эпизод, во многом архетипичный для всей воинской культуры Древней Руси. Впервые в древнейшей летописи здесь упомянут меч. Речь идет о попытке подчинения полян хазарами, которые, напав на славян, категорически потребовали: «Платите нам дань». «Сдумавше же поляне и вдаша от дыма меч (меч как дань, взимаемая от каждой семьи, символизируемой домом с дымящейся печью), и несоша козаре ко князю своему и к старейшинам своим....» Далее следует известный диалог, заключенный мудростью, изреченной хазарскими старейшинами: «Не добра дань, княже! Мы ся доискахом оружием одною стороною, рекше саблями, а сих оружие обоюду остро, рекше меч. Се имут имати дань на нас и на инех странах. Се же сбыться все: не от своя воли рекоша, но от Божия повеления».

Таким образом, меч является военным и общественно-семейным символом полян — будущей руси, он потенциально противостоит оружию степняков — сабле и побеждает, еще не вступив в бой. Меч в этой истории становится орудием Божьего Промысла, помогающим прозревать будущее: в блеске его клинка хазарский старейшина словно увидел и князя Олега,

«сбирающегося отмстить неразумным хазарам», и разгром каганата дружинами князя Сятослава Игоревича в 965 г. Но он есть и нечто большее, своеобразный посредник между Богом и людьми, вынуждающий человека стать устами Бога, возвещающими волю Божию в истории. Летописная строка под пером древнерусского книжника почти дословно воспроизводит контекст предсказания иерусалимского первосвященника Каиафы о спасительном характере крестной смерти Иисуса (Ин. 11:50), в котором содержится мысль, что смерть одного человека лучше, чем гибель всего народа. Евангелист уточняет, что первосвященник произнес эти слова «не от себя», но лишь в силу того, что получил от Бога пророческий дар как религиозный вождь народа. Это порождало в сознании читающего другую реминисценцию священного текста: «Язык мой — трость книжника-скорописца» (Пс. 44:2). Образ Верховного Скорописца был понятен средневековому человеку. В летописной сцене пророческая функция осложнена дополнительным внешним условием: старейшины выполняют свою «первосвященническую» роль, будучи «спровоцированы» образом меча.

Впрочем, мудрость полян и прозорливость хазар, приписанная этим народам древнерусским летописцем, может иметь весьма прозаическое происхождение. Пониманию этого способствует анализ древнерусской миниатюры. Процесс выплаты хазарской дани мечами зримо представлен в Радзивилловской летописи XV в. Здесь представитель славян передает



Выплата хазарской дани мечами в миниатюрах
Радзивилловской летописи. XV в.

меч предводителю находников. Однако иллюстрация событий 1088 г., когда волжские болгары берут штурмом древнерусский Муром, изображает практически ту же сцену. Представитель горожан в знак признания собственного поражения передает победителям свой меч. Через сотни лет, в 1572 г., Иван Грозный, находясь в Новгороде, принимает лук, стрелы и две сабли от крымского хана — то ли по поводу недавнего сожжения Москвы, то ли в знак мира и признания. Как тут не вспомнить знаменитые скифские стрелы, отправленные с определенным предостерегающим смыслом персидскому царю Дарию. Но с точки зрения средневекового сознания символом подчинения победителю служили не ключи от города, а меч воина: обезоруженный человек признавал себя побежденным. Именно это и продемонстрировали поляне, признавая свою зависимость от степняков. Действительно ли те сделали при виде меча далеко идущие историософские выводы, или такой способностью

наделил их славянский фольклор и древнерусский летописец, остается загадкой.



Сдача Муром болгарам в миниатюрах
Радзивилловской летописи. XV в.

В сознании книжника меч одновременно олицетворяет родовой уклад Руси, противопоставляет ее оседлую культуру кочевому варварству и служит средством инкультурации евангельского повествования, вмняя в необходимость средневековому менталитету воспринимать прошлое сквозь призму библейской историософии. Однако кроме провиденциальной миссии и функции этнической и социальной репрезентации оружие в эпоху становления Руси выполняло еще и роль политического и дипломатического гаранта с вполне осознаваемыми магическими полномочиями персонифицированного характера. Заключение договора князя Олега с императорами Львом и Александром в 907 г. по загадочному «Русскому закону» предусматривало со стороны Руси кроме клятвы («ро-

ты») Перуном, «богом своим», и Волосом, «скотьим богом», еще и клятву «оружием своим». Сами же греки в качестве удостоверительного действия — *so-gobatio* — целовали крест. Характерно, что сразу после клятвы оружием летопись сообщает о «повешении» Ольгова щита на вратах Царьграда в ознаменование победы. Следующие переговоры, 912 г., подчеркивая прочность уже существующих соглашений, указывают, что они гарантированы не просто «словесем», но «и писанием, и клятвою твердою», также основанной на своем оружии.

Содержание и процедура клятвы оружием раскрывается в договоре князя Игоря с императорами Романом Лакапином, Константином и Стефаном в 945 г. Здесь в разделе *sanctio*, предусматривающем наказание за нарушение достигнутых договоренностей со стороны Руси, содержится жесткое заявление: «а иже преступит се от страны нашея, ли крещен или некрещен, да не имут помощи от Бога, и да будет раб во весь век и в будущий, и да заколен будет своим оружием». Заклятие быть иссеченным своим оружием предусматривает и договор князя Святослава и императора Иоанна Цимисхия в 971 г.

Очевидно, договор 945 г. сопровождала такая же клятва, как и в предшествующей дипломатической процедуре тридцатилетней давности. Судя по развернутому описанию летописных статей Игорева правления, процедура принесения клятвы представляется двучастной. Если первая ее часть происходит непосредственно в Константинополе в храме Святой Софии или около него, то вторая часть разворачивается

в Киеве, в присутствии князя Игоря. По аналогии с участием русского князя в принесении клятвы и основываясь на процедуре 907 г. стоит ожидать, что утверждение договора в Константинополе также происходило в присутствии императоров-соправителей.

На первом этапе процедуры древнерусские христиане принимали присягу в «соборной церкви» (т. е. в храме Софии Константинопольской), а залогом клятвы названы существовавшая в Киеве церковь Святого Илии, честной крест и сама договорная хартия. Некрещеная русь выполняет этот ритуал с использованием уже известного нам оружия, полагая на землю «свои щиты и мечи наги, обруче своя и прочая оружия». Очевидно, это происходило у императорского дворца. Второй этап утверждения договора предусматривал, очевидно, соответствующую клятву греческих послов непосредственно на русской территории, сопровождаемую присягой самого русского князя. Она, согласно летописи, происходила на холме, где стоял идол Перуна. Предполагаем, что этот холм находился внутри «двора теремного», т. е. непосредственно на княжеской территории, как и в случае с клятвой руссов в Константинополе, которая должна быть локализована в связи либо с атриумом Святой Софии, либо с императорским дворцом. Заключение о месте нахождения холма можно сделать, исходя из летописного сообщения 980 г., согласно которому суть языческой реформы князя Владимира сводилась к организации культа Перуна «вне» княжеского («теремного») двора. Процесс присяги несколько уточняется: здесь полагаются не только оружие и щиты, но еще и

«золото». Очевидно, золото второй клятвы сопоставимо с упомянутыми ранее «обручами», в которых стоит видеть шейные гривны. В этом контексте термин «оружие» не обязательно связан исключительно с холодным оружием, но может распространиться и на доспех или иной значимый элемент одежды.



Ратификация Русско-византийского договора 945 г.
в миниатюрах Радзивилловской летописи. XV в.

Именно по поводу этих социально значимых атрибутов древнерусского воина и сетует Игорева дружина своему князю годом спустя, утверждая, что отроки воеводы Свенельда «изоделись оружием и порты». Гривна как характерная черта отрока князя Бориса — угрина Георгия упомянута в сцене убийства князя и его свиты на р. Альте в 1015 г.: убийцы не смогли снять ее с убитого оруженосца и, чтобы завладеть ценностью, в конце концов отсекли ему голову. Стоит вспомнить и древнюю икону мучеников Сергия и Вакха (VI в.) из Киевского музея. Ориги-

нальные шейные гривны, изображенные на иконе, имеющей характер частного погребального портрета, могут быть соотнесены с элементом воинского элитного облачения. Отказ во время клятвы как от меча — оружия наступательного, так и от щита — оружия оборонительного, позволяет сделать предположение, что гривна в облачении дружинника являлась не только элементом социального статуса, но и апотропеическим предметом, предположительно защищавшим шею и голову. На момент клятвы воин оказывался безоружным и беззащитным.

Мы видели, что главным моментом клятвы оружием является факт расставания воина с его воинскими атрибутами. В момент клятвы они оторваны от него, разлучены с ним, поскольку положены на землю. Точно так же Ольгов щит остался висеть на воротах Царьграда и после его возвращения домой. В сопоставлении с только что сделанными наблюдениями важно отметить общекультурные элементы клятвы оружием, которые хорошо отразились в поздних миниатюрах Лицевого Свода XVI в. при описании событий конца XV—начала XVI в. На них изображается «шерть» — особая форма клятвы-присяги восточных союзников Москвы — остяцких князей и татарских мурз. Характерно описание остяцкой шерти 1484 г., когда «на медведно (медвежьей шкуру) покинули две сабли со три и с золота воду пили». Очевидно, сам чин обряда включал в себя ритуальную чашу, в которой можно увидеть намек на общую трапезу, разделяемую братьями-союзниками, сопряженную с временным отказом от ношения оружия, как мы уже ви-

дели это в клятвах Руси X в. Сами миниатюры традиционно изображают две группы договорников, обряд питания из золотой чаши и стол, на котором изображены два или три параллельно лежащих меча. Иногда на столе присутствует зеленовато-коричневая масса, изображающая землю, которая, в свою очередь, свидетельствует о заключении союза навечно, «в одерень». Этот термин связан с присягой на дерне.



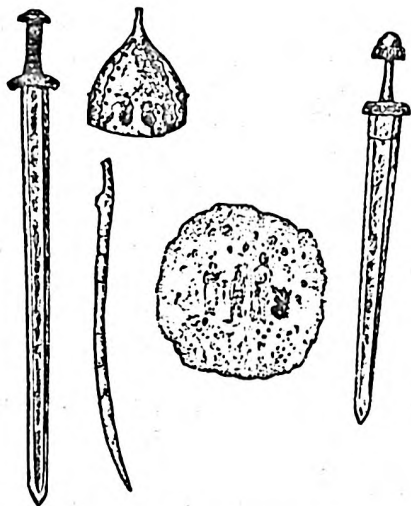
Изображение шерти на миниатюрах Лицевого свода. XVI в.

Оружие является в летописном тексте и этическим индикатором, определяющим ценностные качества человека. На переговорах князя Святослава Игоревича с Византией в 971 г. император Иоанн Цимисхий с целью испытания противника дважды посылает ему дары: в первый раз — золото и поволоки, во второй — оружие. Потребовав спрятать сокровища и не проявив к ним никакого интереса, Святослав, напротив, уделил много внимания присланному оружию. Мудрые греки оценили происшедшее по достоинству: «Лют се муж хочет бытии, яко имения не брежет, а оружие емлет».

Конкретный эпизод напрямую отражает воинскую этику того времени, связанную с известным аскетическим идеалом дружинного быта. Собственно, уже в статье 964 г. летопись характеризует эту повседневную простоту представителя державы Рюриковичей, сообщая, что князь Святослав ночевал без шатра, положив под голову седло, как и прочие солдаты, а питался запеченным на углях мясом. Характерно, что эта ценность, приписываемая языческому властителю Руси, не скрывавшему своих антихристианских настроений, зафиксирована на странице вполне церковного произведения — летописи. В дальнейшем бытовая скромность и пренебрежение богатством или же, по крайней мере, его щедрое употребление на благо дружины станут одной из главных добродетелей христианского воина. Эта черта, восходящая к евангельской заповеди Иоанна Крестителя о довольствовании установленным жалованьем, обращенной к воинам (Лк. 3:14), будет кодифицирована христианской риторикой и публицистикой в XVI в. В данном случае

все же нет смысла искать сугубо христианские истоки такой аксиологии: очевидно, что такие ценности действительно носят надвременной характер и отражаются на боеспособности и внутреннем настроении любой армии. Впрочем, странно было бы видеть здесь стремление воцерковить языческие ценности. .

Не менее интересен с точки зрения идеологии оружия и зафиксированный начальной русской летописью обряд братания между печенежским князем и воеводой Претичем в 968 г. после осады Киева. Его ритуал состоял в обоюдном и взаимовыгодном обмене — степняк подарил своему новому русскому другу коня, саблю и стрелы, со стороны русского дружинника дар состоял в броне, щите и мече. Помимо того, что эти «джентльменские наборы» символизировали собой воинскую культуру руси и степи, они словно взаимно сообщали участникам братания и дарения силу своих прежних хозяев, дополняя тем самым их собственную мощь. Возможно, именно Претич, по предположению Д. А. Мачинского, был погребен под знаменитым курганом «Черная могила» в Чернигове, раскопанным еще в 1872—1874 гг. В данном случае совпадает и география места — известно, что Претич пришел во главе дружины «оная страны», то есть с другого берега Днепра, — и состав погребенного вместе со знатным воином оружия, и время совершения погребения — вторая половина X в. При раскопках были найдены два меча и сабля. Последний атрибут не известен в древнерусских погребениях того времени. Уникальность археологической находки вполне сопоставима с уникальностью зафиксированного летописью события.

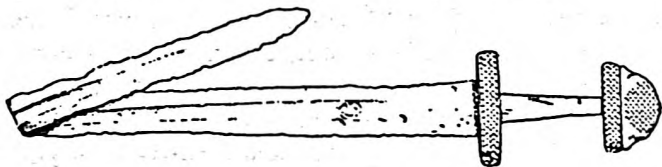


Предметы вооружения и схема погребения
в кургане «Черная могила» (г. Чернигов) (По В. В. Седову)

Мы видели, что и терминология летописи, и особенности миниатюр однозначно трактуют положение меча во время клятвы — он не воткнут в землю, а лежит на ней плашмя. В таком положении меч оказывается столь же беззащитен и бесполезен, как и сам лишенный меча воин. Но это своеобразная стартовая позиция. Именно в этот момент наиболее ярко проявляется самостоятельное значение оружия, его сакральная и правовая функция в древнерусском сознании. Выступая в качестве равноправного участника договора и становясь его гарантом, оно оказывается вполне одушевленным и персонифицированным, способным действовать вне зависимости от желания своего

владельца. Хазарам меч (несомненно, меч был положен к ногам хазарского военачальника) доказывает потенциальную мощь потомков полян, русы, нарушившие международное право, оказываются под угрозой наказания собственным оружием, гарантия дружбы осуществляется через обладание оружием и доспехами бывшего противника. Однако во всех случаях мы сталкиваемся с тем, что холодное оружие обладает действенной мистикой, не зависящей от его хозяина.

Со смертью владельца способность оружия свидетельствовать и карать вроде бы не прекращается. Меч живет своей собственной жизнью, быть вложенным в руку владельца — лишь одна из его возможных ипостасей. Отсюда и известный археологически обряд погребения оружия вместе с его хозяином, и ритуал порчи меча при захоронении, который отдельные исследователи, как, например, А. Стальсберг (Норвегия), считают преимущественно скандинавским. Действительно, случаи, когда мечи в погребениях согнуты и сломаны еще в древности, достаточно широко известны в северных регионах Руси, однако контекст этого ритуала не всегда норманнский. Если меч

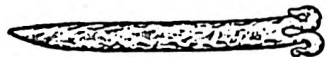


Обряд «порчи оружия». Залахтовье, Северо-Восточное Причудье. XI в. (По Н. В. Хвоцинской)

в одном из курганов X в. в Юго-Восточном Приладожье в некрополе Вахрушево действительно может быть связан с культурой северных эмигрантов, то погребение в Залахтове (XI в., Северо-Восточное Причудье) относится исследователями к финно-угорскому миру.

Явление персонификации и индивидуализации оружия широко наблюдается в европейской традиции. Достаточно вспомнить рыцарские мечи с их собственными именами или с вложенными в них реликвиями, что по смыслу весьма сходно с присвоением оружию имени. Здесь и знаменитая спата Роланда — Дюрандаль, и мечи короля Артура и Карла Великого — Экскалибур и Жуаз, мечи скандинавских саг — Скофтунг, Надур, Кфернбитр, Драгвандиль, Скрап, Легбитр, Фотбитр. Кстати, в Дюрандаль был впаен целый набор христианских реликвий — кровь св. Василия, зуб св. Петра, власы св. Дионисия, частица ризы Пресвятой Богородицы, в рукоять другого меча Роланда был вложен гвоздь от распятия.

Храмовые реликварии в эпоху раннего Средневековья оформлялись вполне антропоморфно — в виде руки, главы или ступни, что отождествляло их в соз-

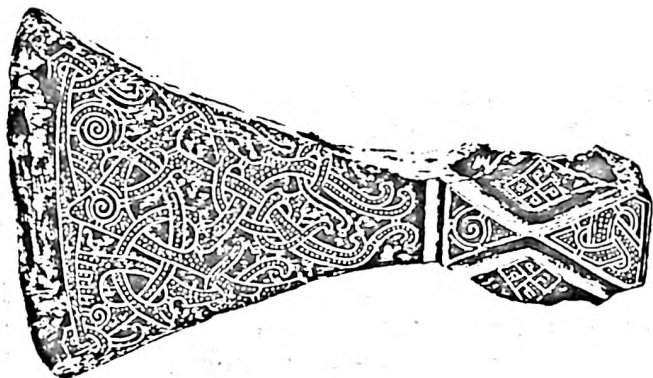


Жертвенный славянский нож с волютообразным навершием VIII—IX вв. (По В. В. Седову)

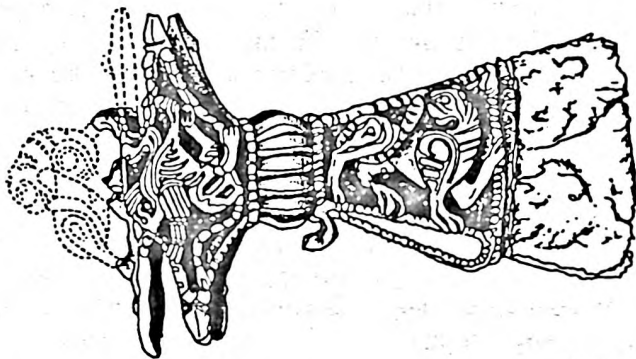
нании верующих непосредственно со святым, чьи мощи хранились внутри. Очевидно, на оружие с вложенными внутрь реликвиями переносились те же представления. Дохристианская традиция тоже

знала свои способы антропоморфизации, а следовательно, и индивидуализации оружия. Из раскопок в Гнездово происходит жертвенный нож с человеческой личиной у основания рукояти, найденный в кургане второй половины X в. На славянских поселениях VII—IX вв. известны ножи с волютообразным навершием. Скандинавская традиция знает топоры с тератологическими сюжетами и орнаментом, выполненными в разнообразных стилях северного искусства. По наблюдениям П. Паульсена, к середине XX в. в северной части Восточной Европы было известно более двадцати орнаментированных топоров, наиболее ранние из которых относятся к рубежу X—XI вв. Топоры подобной традиции известны и на территории Древней Руси. Но естественно, что в их оформлении присутствуют определенные инновации, обусловленные местными культурными особенностями, прежде всего расположенностью Руси на перекрестке торговых путей и цивилизаций. Еще в 1910 г. благодаря раскопкам Н. И. Репникова в Старой Ладоге был найден отлитый из бронзы узколезвийный топорик со щекавицами и вставленным стальным лезвием. Его бронзовые накладные части украшены орнаментом высокого рельефа с изображениями энергично шагающих хищников кошачьей породы и грифонов на обушке. На тыльной стороне обуха обнаружены обломки лап несохранившегося зверя, на концах щекавиц — острые звериные мордочки.

Г. Ф. Корзухина считала, что это боевое оружие, несомненно норманнское по происхождению, имело магическое значение и было связано с обучением во-



Орнаментированный топор эпохи викингов из Маммен.
Дания. X в. (По Паульсену)



Орнаментированный топорик из Старой Ладogi. X—XI вв.
(По Г. Ф. Корзухиной)

инскому искусству⁴¹. Однако наличие иконографических изображений явно средиземноморского, византийского или ближневосточного круга — хищников и грифонов выводит это изделие за рамки чисто скандинавского искусства. По мнению исследовательницы, старолadoжский топорик являлся своеобразной «вещью-гибридом», такие вещи возникают в переломные моменты развития этноса в условиях межкультурного взаимодействия. Мнение о местных, финно-угорских корнях самого изделия и его орнаментации в связи с упоминанием в финском национальном эпосе «Калевала» оружия с изображением зверей пока не получило убедительного подтверждения.

Происходит ли изменение функции оружия и способов его индивидуализации в рамках христианской культуры, пришедшей на смену культуре языческой Руси? Очевидно, да. Его миссия начинает ограничиваться выполнением воли носителя оружия. Мы увидим, что даже священное оружие, являющееся носителем традиции, остается бездейственным до тех пор, пока оно не будет вложено в руку христианского воина. По нашему мнению, не представляется возможным говорить о прямом и непосредственном переносе архаичных представлений о сакральности оружия в контекст христианской культуры.

Впрочем, тема возмездия от собственного оружия была присуща не только славянскому языческому сознанию. Воинская риторика библейских псалмов, та-

⁴¹ Корзухина Г. Ф. Лadoжский топорик // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 89—95.

ких, в частности, как псалом 36:15, знает, что оружие в руках человека безнравственного и несправедливого угрожает ему самому: «Нечестивые обнажают меч и натягивают лук свой, чтобы низложить бедного и нищего, чтобы пронзить идущих прямым путем. Меч их войдет в их же сердце, и луки их сокрушатся». Нравственная основа использования оружия здесь представляется очевидной и уточненной по сравнению с закланием русско-византийского договора. Именно это уточнение и будет той инновацией, которая войдет в культуру оружия на Руси вместе с Библией и христианством. Это не значит, что воин всегда будет действовать в соответствии с этой этической нормой, касающейся употребления оружия. Но она будет довлеть над общественным и личным сознанием, в некотором роде модифицируя и направляя его. Собственно, вся предшествующая военным действиям риторика князя Александра Ярославича представляет собой цитаты и реминисценции различных псалмов, упоминающих оружие (Пс. 34:1—2 и др.), даже приписываемая ему фраза Христа из Евангелия от Матфея: «Взявшие меч мечом погибнут» — тоже восходит к псалмам. За этим стоит представление о том, что подлинным хозяином оружия является сам Господь, от которого и зависит правильное его употребление даже вне зависимости от воли пользователя.

Однако в это время из древнерусского обихода практически исчезают тексты, эксплицитно выявляющие отношение средневекового человека к оружию, а также характеризующие сакральную ипостась этого оружия. Исследование приходится переводить в пло-

скость анализа нелинейной информации, прежде всего связанной с изучением памятников материальной культуры. Сочетание оружия и христианской символики в едином археологическом комплексе, прежде всего в погребении в составе дружинного некрополя, представляется не просто логичным следствием христианизации дружинного слоя, но вполне осмысленным действием, отражающим пересечение сакральной и реликварной сфер использования оружия. И христианские атрибуты, и предметы вооружения оказываются статусными вещами, репрезентация которых в составе погребального инвентаря представляется историческому сознанию необходимой.

Известно, что в основном древнерусское оружие IX—XIII вв. обнаруживается при исследованиях некрополей домонгольской эпохи. Именно они составляют золотой фонд изучения древнерусского оружия. При этом характерно, что и первые достоверно христианские древности на территории древнерусского государства появляются именно в погребениях того времени, что подчеркивает сакральное и представительское значение оружия в сознании христианизируемой Руси, которая созидает свою новую дружинную культуру. На наш взгляд, впервые это зафиксировано в Старой Ладогe в третьей четверти IX в. В данном случае предметы христианского культа связаны с одним из погребений некрополя, оставленного военизированным коллективом. Речь идет о находке так называемого «фризского кувшина» с изображениями креста из кургана в урочище Плакун в Старой Ладогe. Кургaн, в котором были найдены фрагменты

кувшина, был насыпан над женским трупосожжением в ладье. Сам курганный могильник, расположенный напротив каменной Ладожской крепости на другом берегу р. Волхов, является на сегодня первой и единственной в Приладожье группой могильных памятников, которую определенно и надежно можно связать исключительно с норманнами. Скандинавский могильник датируется приблизительно 850—925 гг. и может быть связан с приходом на Русь Рюрика и его дружины, призванной в 862 г. Существующие в настоящее время попытки «омолодить» погребальную традицию Плакуна и датировать его захоронения началом X в. не получили убедительного подтверждения.

В историко-археологической литературе кувшины такого типа получили название «фризских» или же Tatinger Kannen. Подобные кувшины были найдены в разных областях Балтийского региона и материковой Европы как в погребениях, так и на поселениях. Они характеризуются устойчивой формой и оригинальным орнаментом из оловянной фольги, в состав которого входит так называемый мальтийский крест. Мнения исследователей в отношении датировки сосудов и места их производства серьезно расходятся. Возможно, начало их изготовления можно отнести к концу VIII—началу IX в. и связать с придворным кругом императора Карла Великого в Аахене, Падерборне или Реймсе (И. Габриель). Однако после незначительного перерыва традиция их производства была перенесена на Нижний Рейн, в Дорестад, где они формировались на протяжении непродолжительного периода в середине IX в. (Д. Селлинг, В. Винкельман).



Фризские кувшины и их распространение
в Северной Европе в IX в.

Вопрос об их конкретном назначении является спорным. Возможно, возникнув как столовая посуда в традиции императорских приемов, они впоследствии использовались как тара для евхаристического вина (Г. Янкун, И. Херман) или даже могли применяться как литургические сосуды для совершения мессы (Д. Селлинг). Мнение, что эти сосуды представляют собой кувшины — *urceus*, применявшиеся духовенством в эпоху развитого Средневековья для омовения рук во время мессы (И. Листель), основано на факте удивительного совпадения их формы с известной литургической утварью развитого Средневековья. Действительно, в европейских материалах XIV—XV вв.

известны сосуды идентичной конструкции с готической надписью на горлышке, имеющей, несомненно, литургический характер. Считая невозможным прямую проецировать функцию этих позднесредневековых сосудов на их «морфологических предшественников» IX в., мы тем не менее усматриваем в этом сходстве указание на ритуальное использование фризских кувшинов и осознанно-сакрализованное отношение к ним. Включение кувшинов такой конструкции в ритуальную практику эпохи как раз и позволило сохраниться этой форме в церковном быту вплоть до позднего Средневековья, как это не раз имело место в истории христианства. Наиболее яркий пример такого процесса в древнерусской культуре — знаменитые кратиры (литургические чаши на низком поддоне с изящными симметричными ручками) 1130—1140-х гг. из Новгородского Софийского собора, изготовленные руками мастеров Братилы и Косты. Подобно многим евхаристическим чашам в Европе и Византии, они восходят в своей форме к античным кратерам — трапезным сосудам, в которых вино смешивалось с водой перед употреблением на трапезе. Учитывая, что формальная сторона христианской литургии, как это одновременно доказали в начале XX в. И. А. Карабинов и Л. Буйе, также восходит к праздничной трапезе эллинизированных евреев синагоги, выдвинутое предположение обретает дополнительное подтверждение. Евхаристическая практика также предполагает смешение в определенной пропорции вина и воды для евхаристии, что было характерно и для культуры античного застолья. Таким образом, бытовые элементы,

стоящие у истоков сакральных обрядов, со временем ритуализируются по мере забвения их первоначальной функции. Совершенно очевидно, что как ритуальная сторона литургии, так и ее материальный контекст оказывается укоренен в столовой культуре эпохи возникновения христианства. Лишь в XI—XII вв. эта древняя форма кратиров была заменена привычным для нас сегодня романским потиром на удлинённой ножке с декоративным яблоком в середине. Характерно, что такая форма также в свое время была свойственна столовой посуде.

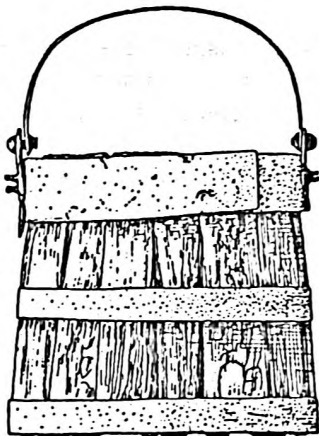
Распространение фризских кувшинов в середине IX в. исследователи связывают с миссией св. Ансгария — просветителя Швеции (830—850), исходя как из временного совпадения, так и из значительной концентрации этих предметов в погребениях древней столицы Швеции — Бирки. Известно, что именно этот город и был своеобразной целью св. Ансгария. Ладожская находка не свидетельствует, конечно же, о том, что миссионеры в своей активности доходили до этого древнерусского города. Однако за выявленным материальным свидетельством прослеживается процесс распространения христианства в виде определенного набора предметов, символов, понятий и идей. В данном случае наличие в дружинной культуре репрезентативной посуды с христианской символикой представляется одной из характерных черт раннего этапа становления христианства и дружинной идеологии на Руси.

Вообще появление в погребениях богатой и престижной посуды, иногда достаточно большой по объ-

ему, оказывается характерным для дружинной культуры Европы. Фризские кувшины, деревянные чаши с металлическими бронзовыми или даже серебряными оковками, среди которых могут быть, как в могильнике Удрай под Новгородом, и накладки в форме креста, деревянные бадьи и ведра, — все это представляется явлениями одного порядка. Целая серия деревянных чаш XII—XIII вв. с изображениями воинов, вооруженных мечами и щитами, из Новгорода и Рославля отнесена исследователями к специфической воинской посуде⁴². Дружинный быт представлял собой быт корпоративный, где братчина и складчина, общая трапеза были обычными явлениями. Атрибуты дружинных пиров князя Владимира как раз и представлены в погребениях. Кстати, при археологических исследованиях Опричного двора XVI в. в Москве в Романовом переулке в 1996—1999 гг. одной из самых интересных находок были варочные надворные печи больших размеров, рассчитанные на приготовление пищи для большого количества людей⁴³. Со временем изменились лишь формы посуды и конкретные приемы кухонной науки, но не сам строй командной жизни.

⁴² *Сорокин А. Н., Тянина Е. А.* Древнерусская деревянная посуда и воинская культура // 60-лет кафедры археологии МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 1999. С. 228—231.

⁴³ *Кондратьев И. И., Кренке Н. А.* Опричный двор Ивана Грозного: археолого-геоморфологические и исторические данные // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего Средневековья. XVI век. СПб., 2003. С. 494—511.



Деревянное ведро с металлическими оковками —
атрибут дружинного быта VI—XI вв.
Флонхайм, Германия. 480—520 гг. (По П. Перену)

Подобные дружинные братчины должны были сопровождаться определенными ритуалами. Немецкий средневековый автор Гельмольд в своей «Славянской хронике» отмечал у западных славян обычай на застольях пить чашу, пуская ее по кругу и произнося при этом заклинания. Сходные обычаи известны и по сообщениям, содержащимся в скандинавских сагах. С приходом новой веры происходит своеобразная христианизация этого обычая. Так, конунг Олав Трюгвассон (968—1000), когда настал Михайлов день (29 сентября по календарю латинского обряда), велел отслужить торжественную мессу. После богослужения был устроен пир, на котором были подняты три кубка: первый — за отца-правителя, второй — за Хри-

ста, и третий — за Михаила-архангела. Другой конунг, Свейн Виллобродый (995—1014) по вступлении на престол также устроил пир, отмеченный тремя основными тостами: первый кубок был обетный, второй — в память Христа, третий — в память архангела Михаила⁴⁴. Кстати, мы увидим в дальнейшем, что почитание архангела Михаила было характерно не только для Скандинавии, но и для дружинной культуры Древней Руси. Сейчас нас более интересует традиция чаш на дружинных пирах. В древнерусском обиходе замечены так называемые «тропарные чаши». Происхождение названия объясняется тем, что они обносились по кругу под пение тропарей. Однако если в современном обиходе тропарь — это фиксированный поэтический текст, посвященный Богу, святому или священному событию и исполняемый в определенный момент церковной службы, то в Древней Руси его значение и содержание могло пониматься иначе. В исследованиях уже отмечалось, что этот обычай если и не осуждался, то, по крайней мере, ограничивался. Преподобный Феодосий Печерский считал возможным «молвити в пиру» только три тропаря: в начале обеда славится Христос, по окончании — Богородица, после чего возможен еще один — «осподарю», т. е. хозяину, поставившему трапезу. Следовательно, речь шла не о богослужебных тропарях, а о своеобразных здравицах. Русский епископ города Сарая на территории Золотой Орды Матфей в 1378 г. в своем поучении предупреждал мирян по по-

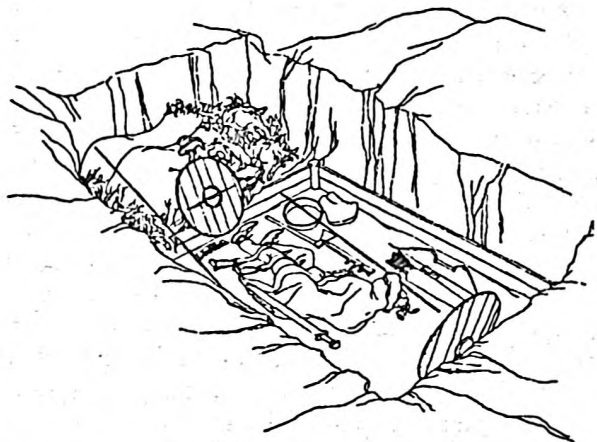
⁴⁴ *Снорри Стурлусон. Круг земной. М., 1995. С. 120, 148.*

воду их желания оказать почести монаху или священнослужителю домашним застольем, указывая им не принуждать тех пить более трех чаш. Очевидно, этика обычного застолья и дружинного пира совпадали. Нечто подобное наблюдается у викингов, в их дружинно-задружной традиции. Собственно, три чаши — это здоровая застольная этика и общественная дисциплина. Впрочем, этой культуре дружинных христианских застолий тем же преподобным Феодосием предлагалась здоровая альтернатива, свидетельствующая о плюрализме христианской культуры Древней Руси. Известен знаменитый эпизод его жития, когда игумен, вовлеченный в стихию княжеского пира, посреди веселья с грустью напомнил хозяину, что в ином мире все может оказаться по-другому. Существование в христианском обществе различных субкультур, как и отличающихся друг от друга моделей отношения к войне и воинскому быту — свидетельство гармоничного развития и здоровья такого общества.

Новая вера и вооруженная власть оказались изначально сопряжены в русской истории. Археологическим комментарием к летописным известиям являются найденные в древнерусском археологическом материале древности, связанные с христианством как восточной, так и западной традиции, а также существенные изменения в области погребального обряда. Появляются первые ингумации, погребения по обряду трупоположения, которые в христианскую эпоху станут господствующими. Трудно настаивать на том, что все они были погребениями первых русских хри-

стиан, но сам обряд, на наш взгляд, определенно является следствием христианского влияния, заключавшимся в *imitatio Imperii*, ее погребальной традиции.

Однако изначально форма первых погребений по обряду ингумации также связана с воинско-дружинной культурой и представлена погребениями в камере, древнейшая из которых обнаружена в уже известном могильнике Плакун и может быть датирована последней четвертью IX в. Помимо характерной деревянной конструкции, действительно представляющей собой впущенный в землю бревенчатый или дощатый сруб с перекрытием, этот тип погребений отличается значительными размерами могильной ямы (не менее 1,2×2,0 м) и богатством инвентаря. К настоящему времени исследовано более 70 камер X—XI вв. (ожидается, что точная сводка погребений будет вскоре опубликована К. А. Михайловым). В последнее время существенно расширилась география погребений. Ранее этот тип могил считался характерным исключительно для дружинных некрополей протгородских образований, так называемых открытых торгово-ремесленных поселений Древней Руси. Камерные погребения исследованы на территории Киева, в Шестовицах близ Чернигова, в Гнездово под Смоленском, в Тимеревском могильнике близ Ярославля, а также на территории средневекового Пскова. Однако в последнее время поздний вариант камерных захоронений XI в. был обнаружен в провинциальных могильниках Северной Руси, например в местностях Удрай и Рапти-Наволоки в Новгородской земле.



Реконструкция камерного погребения в Бирке. Швеция, X в.

Камерные погребения на Руси имеют ряд признаков, роднящих их с камерами в Дании, Швеции и Великой Моравии, однако, как представляется, эти связи не всегда имеют генетический характер. Скандинавские особенности этого типа погребений в ряде случаев подтверждены не только археологически, но и антропологически. Не исключая возможности погребения по этому обряду непосредственных выходцев из Скандинавии, заметим, что камерные погребения представляются нам прежде всего могилами княжеских дружинников, военной, служилой и торговой знати Древней Руси, которая создает свою собственную раннефеодальную культуру. Собственно говоря, это и есть погребальный обряд той самой руси, которая существовала в восточнославянском обществе как элитный этносоциум, являя собой в социаль-

ном отношении страт, поскольку его положение в Древней Руси определялось исключительно исполнением определенных социальных функций. Участие в этом страте варяжских наемников обусловило присутствие в культуре скандинавских элементов. В целом поликультурный характер дружинных некрополей отражает процесс формирования этносоциальной группировки «Русь», явившейся верхушечным слоем древнерусского государства. Именно в этой среде началось широкое распространение христианства.

До сих пор неразрешенной проблемой является вопрос о происхождении камерного обряда и его проникновении на Русь. Известно, что захоронения в подобных камерах совершал высший слой раннефеодальной иерархии в Дании и Швеции, соприкоснувшийся с континентально-германскими традициями, но сохранивший дружинно-торговые атрибуты сожжения в ладье. Скандинавы заимствовали идею трупоположения как более репрезентативную и соответствующую высокому социальному статусу. В более ранний период схожие захоронения известны и в германской погребальной традиции христианизируемой знати франков, аллеманов и тюрингов. Однако погребения по такому обряду прекращаются к концу VIII в., то есть с окончанием эпохи христианизации этих племен и становлением церковной культуры на восточных землях Каролингской империи. Таким образом, погребения в камерах характерны для эпохи христианизации местной знати, а с началом собственно исторической жизни местной Церкви они исчезают, передавая последующей культуре лишь сам обряд трупоположения.

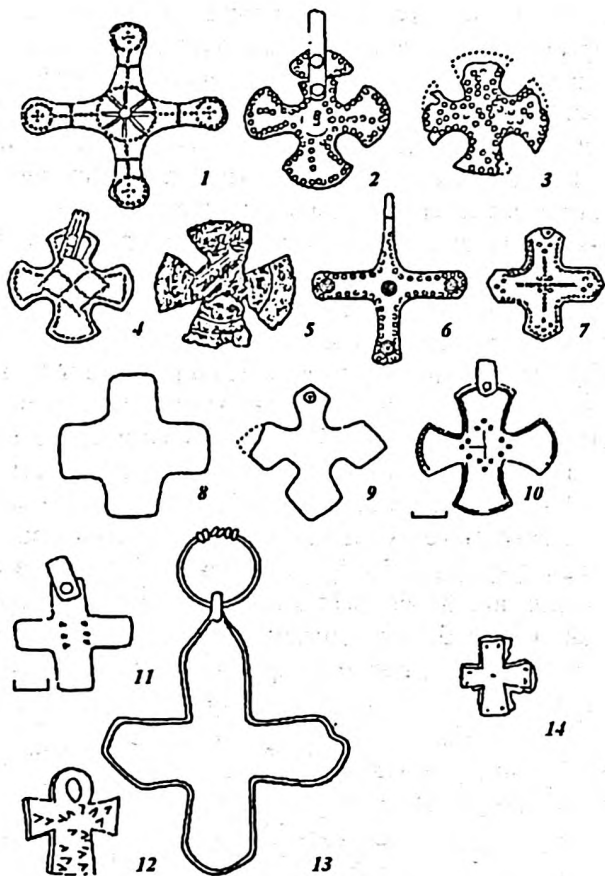
Обряд камер позволяет разделить их на пять типов: погребение воина, женщины, воина и женщины, воина и коня, женщины и коня. Как мы отмечали выше, в связи с особенностями миссионерской проповеди на ранних этапах христианизации, такой обряд мог быть вполне характерен для христианизируемой знати X в., которая, восприняв «индивидуальную эсхатологию», отказалась от кремации, но не от брачных традиций и социального престижа. К тому же следует учитывать, что христианин-дружинник погребался своими сотоварищами в соответствии с их представлениями о социальной репрезентативности могилы человека соответствующего ранга. Вместе с тем отсутствие строго оговоренных форм христианской культуры в христианизируемом обществе и специфика самого процесса христианизации, порождавшая особые формы культуры этого периода, делали этот вариант погребального обряда вполне приемлемым для молодой христианской общины.

Именно с камерными погребениями связаны первые «серийные» христианские древности, отражающие дружинный этап в принятии новой веры. В данном случае речь идет о крестовидных подвесках и накладках из листового серебра, которые в настоящее время найдены на территории Древней Руси⁴⁵. Наиболее характерны кресты с расширяющимися концами, вписанные в круг; некоторые из них, как экземп-

⁴⁵ Подробнее о раннехристианских древностях на территории Руси см.: *Мусин А. Е.* Христианизация Новгородской земли в IX—XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. СПб., 2002.

ляры из Белозерья и Ярославского Поволжья, вырезаны из серебряных монет, представляющих собой идеальную заготовку для этого типа. Определенные аналогии этому типу крестов существуют на Британских островах среди англосаксонских реликвий VII—VIII вв. В первую очередь необходимо назвать крест св. Куберта, Wilton-крест и Ixworth-крест, внутри которого заключен солид императора Ираклия (613—630). Этот тип вполне определенно бытует до X в. Шведский исследователь Й. Стеккер связывает подобные кресты с миссией епископа Уно в Швеции (930-е гг.), которая может иметь английские истоки. Между тем среди византийских памятников также весьма часто встречается крест, вписанный в круг.

Характерно, что если более ранние находки концентрируются в ключевых центрах тогдашнего древнерусского государства — Киеве, а также будущих Чернигове, Смоленске, Ярославле, то в XI в. кресты из листового серебра, как, впрочем, и остальные археологически известные атрибуты дружинной культуры, перемещаются на окраины Древней Руси. Эта закономерность найдет в дальнейшем свое объяснение. Необходимо обратить внимание на взаимосвязь находок нательных крестов со всем комплексом погребального инвентаря. Со всей очевидностью можно утверждать, что они связаны с военно-дружинной и торговой атрибутикой эпохи сложения древнерусского государства. Это находки оружия в погребениях (мечи и топоры); ведра и деревянные чаши с серебряными оковками, весы, арабские и европейские монеты. Такое совмещение подтверждает тот факт, что хри-



Крест и крестовидные накладки из листового серебра.
 X—XI вв. 1—4 — Киев; 5 — Тимерево; 6 — Шестовицы;
 7—11 — Гнездово; 12 — Федово, Тверская область;
 13—14 — Удрай, Новгородская область

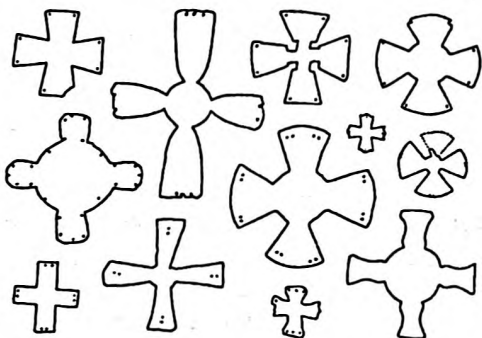
стианство распространялось прежде всего среди военно-торгового и дружинно-административного слоя, создавшего древнерусское государство. Элементы скандинавской культуры (прежде всего овальные скорлупообразные фибулы, подвески в стиле Боре) очень часто коррелируют с раннехристианскими древностями. Нам представляется возможным, в свете имеющихся данных, положительно решить вопрос о роли варягов в христианизации Руси, в духе летописного известия 945 г. «Мнози бо беша варязи христиане...»

Все кресты найдены исключительно в погребениях. Представляется, что определенной стадияльной аналогией крестам из листового серебра являются кресты из золотой и серебряной фольги в погребениях франкской и аллеманской знати империи Меровингов (VI—VII вв.), а также в лангобардских захоронениях, характерные именно для эпохи христианизации. С началом существования регулярной церковной организации подобные кресты исчезают. Расположение крестов в погребениях поверх усопшего, а также маленькие дырочки на концах крестов свидетельствуют



Англо-саксонские кресты-реликвии. VII—VIII вв.
(По Й. Стеккеру) 1 — крест св. Куберта; 2 — Вильтон;
3 — Иксворт

о том, что они нашивались на саван и в силу этого были характерны только для погребальной культуры. Очевидно, религиозное сознание христианизируемой знати именно перед лицом смерти особым образом заставляло их позиционировать себя как христиан.



Нашивные кресты из погребений европейской знати.
VII—VIII вв. (По М. Мюллер-Вилле)

С дружинными некрополями связана еще одна уникальная находка, относящаяся к христианской культуре. В одном из курганов Шестовицкого могильника под Черниговом вместе с погребенным подростком наряду с боевым топором была найдена бронзовая печатка с изображением Иисуса Христа с нимбом и Евангелием и надписью «IC XC», которая датируется серединой X в. К вышесказанному необходимо добавить, что в 70—80-е гг. X в. среди дружинных погребальных древностей Киевской Руси наблюдается импульс, связанный с христианством Северной Европы. Речь идет о камерных погребениях в могильниках

Гнездова, Тимерева и Шестовиц, где в сопровождавшем инвентаре были найдены обожженные свечи. Аналогии этому элементу погребального обряда немногочисленны и представлены исключительно в Дании и Норвегии. Учитывая этот последний тип захоронений, можно утверждать, что до 20 % погребений по камерному обряду являются материализацией христианской культуры. Это очень высокий процент, учитывая, что в погребениях XI—XIII вв. количество захоронений с крестами едва ли превышает 3 %. Очевидно, что обычай помещения крестов в могилу был характерным лишь для раннего этапа христианизации Руси, а с началом существования регулярной церковной организации он исчезает.



Печать с образом Спасителя. Шестовицы, Чернигов. X в.

Впрочем, существуют и иные попытки интерпретировать духовную культуру древнерусской дружины X в. Так, Ф. Андрощук пытается с помощью культурно-антропологического подхода реконструировать религиозные представления этого элитарного общественного слоя, касающиеся жизни и смерти. По его мнению, эту погребальную культуру стоит охарактеризовать как культуру «живых мертвецов», которая целиком вписывается в рамки языческого мировоззрения, однако представляет очередной этап его эволюции под воздействием со-

циально-политических и экономических факторов. Общественное преуспевание этих людей и высокий политический ранг их в древнерусском обществе, сопровождавшиеся стабильным и обеспеченным материальным положением при жизни, — все это предполагало, что загробная жизнь будет наполнена такими же благами.

Такая реконструкция представляется нам невозможной по целому ряду причин. Представление об инаковости загробного мира было свойственно всем религиозным системам, и восточнославянское язычество не составляло исключения. В этом смысле весь погребальный инвентарь составлял принадлежность не столько посмертного бытия, сколько обряда перехода, предполагавшего некоторые временные затраты на переход из одного мира в другой. Одновременно религиозная концепция «живых мертвецов» должна была предполагать определенного рода общественный пессимизм, концентрированность внимания на себе самом без ориентации на будущее. Такая «апология смерти» плохо вписывается, на наш взгляд, в поступательное развитие древнерусского общества и государства с его жизнеутверждающей культурной доминантой, которая в полной мере проявит себя в XI—XII вв. К тому же концепция «живых мертвецов» не учитывает наличие в погребальном обряде черт, присущих христианской культуре, которые проявляются как в самом обряде ингумации, так и в предметах с христианской символикой. Все это свидетельствует, по нашему мнению, что камерный обряд возникает как обряд христианизируемой древнерусской

знати и в этом смысле представляет начальную форму погребального обряда христианской Руси, которая наследует у него прежде всего саму форму погребения — ингумацию.

Если крестовидные подвески из листового серебра относятся нами к первому поколению предметов христианского благочестия Древней Руси, то следующее, второе поколение христианских древностей на Руси в X—XI вв. связано с нательными крестами с так называемым «грубым изображением распятого Христа» и отражает новый этап в христианизации восточнославянского общества. Внешне эти древности кажутся не столь тесно связанными с военно-дружинным слоем на Руси, как кресты из листового серебра. Они происходят из культурного слоя древнерусских городов и сельских курганных некрополей. Однако география их распространения и свойственная им иконография свидетельствует об их приоритетной связи с дружинной культурой. К настоящему времени такие кресты найдены в населенных пунктах и некрополях Древней Руси, отражающих новый этап развития русской государственности. Общая дата подобных крестов в Древней Руси — конец X—начало XII в. Принято считать, что сама традиция нательных крестов-распятый порождена миссией святых Кирилла и Мефодия в Моравии в середине IX в., когда новокрещеным славянам было необходимо дать зримый символ их новой веры. Отсюда идея изготовления таких крестов распространилась по всей Европе, и в частности в Скандинавии. Однако самой загадочной чертой исследуемых древнерусских распятий является кресто-

видная перевязь на груди Спасителя. Впоследствии эта иконографическая черта не известна в древнерусских памятниках, отсутствует она и в византийском и европейском искусстве.

Лишь некоторые распятия на Британских островах имеют аналогичную древнерусским крестам нагрудную перевязь (каменный крест из Thorton Steward, Wensleydale, IX—X—начало XI в.; выносной крест из St. Vituskirche (Hemer), епископский жезл из Lismore, XI в.). В более раннее время подобная иконография распятия встречается в памятниках сиро-палестинского художественного круга — в знаменитом Евангелии Равуллы (586 г.) и на серебряном блюде с изображением евангельских сцен (VIII в). Очевидно, эта архаичная черта была занесена ближневосточными миссионерами в Ирландию и впоследствии унаследована англосаксонским искусством. Учитывая, что в X в. христианская миссия в Норвегии была связана преимущественно с Англией, неудивительно, что это древнее изображение быстро было заимствовано культурой викингов. Такие кресты известны в памятниках Скандинавии конца X—XI в. Именно с викингами оно и попало на Русь, став символом новой дружинно-христианской культуры. Возможно, кто-то из двух конунгов — Олав Трюгвассон или Олав Шотконунг — и был тем человеком, который привнес в древнерусскую культуру распятие такого типа.

О связи нового типа нательных крестов преимущественно с дружинной культурой говорят закономерности, проистекающие из географии их находок. Обращение к карте дает нам представление о некото-

рых изменениях в процессе распространения христианства. Значительная часть распятий сосредотачивается в древнерусских городских центрах, которые связаны уже с новой системой государственной власти рубежа X—XI вв. Это Новгород, Псков, Киев, Старая Рязань, Новогрудок. Единственный экземпляр связан с Тимеревским селищем и отмечает финальную стадию существования торгово-ремесленных поселений. Наиболее примечательны находки распятий в сельских погребениях Древней Руси (Рог, Саки, Христово, Гочево, Орехово, Шапчицы, Колодезная, Глинники). В этом видится принципиальное изменение географии распространения христианизации, увеличение ее масштабности, проявившееся в переносе центра тяжести христианизации из города в село, в среду земледельческого населения Древней Руси. Однако именно ко второй половине XI в. может относиться процесс активного формирования земельной собственности княжеских дружинников, превращение их в «аристократию земли» и перемещение из города в село. Именно об этом могут говорить многочисленные находки боевых топоров, связанные с репрезентативными курганами, входящими в состав сельских некрополей. Вместе с бывшим княжеским окружением на село проникала и новая христианская культура, материализованная в форме распятий. Этот вывод подкрепляется фактом находок крестиков из листового серебра (середина XI в.) в древнерусской провинции, что также свидетельствует о процессе христианизации деревни. Впрочем, находки подобных крестов в сельских некрополях могут быть связаны с

размещением в этих местах воинских контингентов, выполнявших функции охраны внутренних путей древнерусского государства и его внешних границ. Находки крестов с грубым изображением распятия на ключевых городищах того времени вполне вписываются в нашу гипотезу. Крест, найденный на городище Княжая гора в Новгородской области, указывает на христианский воинский контингент, контролирующий «Серегерский» торговый путь с верхней Волги к Новгороду по рекам Явони и Поле. Столь же характерны кресты на городищах Юрьев, Заречье, Родень, в могильниках городища Медведь (Посады, Тверское Поволжье) и Жовнино — летописный Желнь под Черкассами, куда в 1116 г. князь Ярополк Владимирович переселил жителей покоренного Друцка. Таким образом, кресты с изображением распятия оказываются характерными для воинских гарнизонов, контролирующих пути сообщения Древней Руси и охраняющих ее южные и северные границы.

Примечательно, что большинство находок и концентрируются на этих внутренних путях, соединяющих различные регионы Древней Руси. Кресты из серебра были характерны прежде всего для памятников, расположенных по пути «из варяг в греки». Часть распятий отмечают колонизационные маршруты на северо-западе и северо-востоке Новгородской земли (Чудь, Заволочье, Приладожье). Вместе с тем география находок христианских древностей в XI в. свидетельствует об изменении систем социальных связей, сложившихся к этому времени. Роль христианства и воинских коллективов в стабилизации новых госу-

дарственных структур эпохи князя Владимира Святого в настоящее время представляется вполне очевидной.

Вероятно, к предметам личного благочестия, связанным с дружинной культурой, можно отнести и византийские монеты-привески. В качестве основных символов на монетах изображаются крест и (или) христианские правители Византии. Малочисленность находок говорит о том, что эти монеты-привески вряд ли активно участвовали в денежном обращении, и они могут рассматриваться как свидетельство христианизации. Однако в древнерусскую эпоху география находок византийских монет существенно расширяется по сравнению с предшествующим временем, в любом случае монеты являются отличным индикатором для определения международных связей Древней Руси и приходящих в нее культурных влияний, которые тогда должны рассматриваться как влияния христианской византийской культуры. Ряд византийских источников свидетельствует о монетах как о крестильных дарах и императорских дипломатических подарках.

Часть погребений с рассматриваемыми монетами-подвесками относится к христианской дружинной культуре X в. и происходит из дружинных некрополей Киева, Гнездова, Шестовиц и Чернигова. Однако большинство монет происходят из курганных некрополей северо-восточных и северо-западных окраин Новгородской земли и датируются концом X—XI в., соседствуя в инвентаре с обычным для этой местности набором вещей. Зачастую они занимают центральное



Кресты с Распятием в Древней Руси, Великой Моравии и Скандинавии. IX—XII вв. 1 — Великая Моравия; 2 — Бирка, Швеция; 3 — Новгород; 4—5 — Могилевское Поднепровье; 6 — Новогрудок; 7 — Новгород; 8 — Пески; 9 — Тимерево; 10 — Сигтуна; 11 — Гочево; 12 — Саки; 13 — Юрьев; 14 — Сандегорда, Готланд; 15 — Орехово; 16 — Змейское, Северный Кавказ

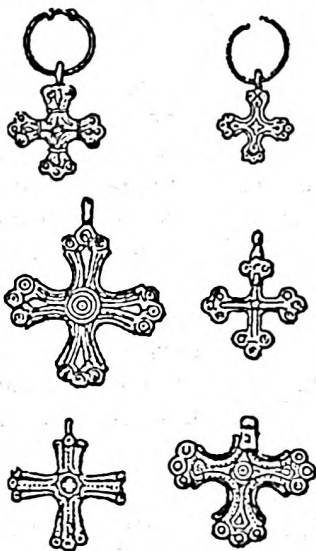
место в ожерельях. Большинство выделяемых хронологических монетных серий соответствуют не только известной из летописи активности русско-византийских контактов, но и событиям христианизации — 866, 912, 945, 957, 988 гг. Это дает основание рассматривать монеты в погребении как своеобразные «крестильные дары», которые рассматривались их владельцами как предметы личного благочестия. Характерно, что историческая судьба византийских монет-привесок повторяет судьбу крестов из листового серебра и дружинных древностей вообще, которые, будучи в X в. распространены в центре древнерусского государства, на «пути из варяг в греки», вытесняются в XI в. на пограничную периферию, где и доживают свой век.



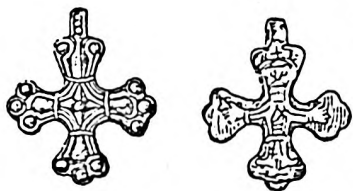
Византийская монета-привеска. X—XI вв.

Существует еще один тип христианских древностей, его можно отнести к дружинной культуре, но датируется он в основном XI—XII вв. Речь идет о нательных крестах, которые с легкой руки А. А. Спици-на, стали называться подвесками «скандинавского»

типа. Впоследствии наблюдения М. В. Фехнер позволили заключить, что хотя некоторые экземпляры и найдены в Скандинавии, непосредственного отношения к ней эти древности не имеют. Они характерны в основном для финно-угорских окраин (северо-запад и северо-восток) Новгородской земли, Владимиро-Суздальского ополья, Могилевского Поднепровья, Белозерья. Производились эти кресты преимущественно в Киеве, где недавно при археологических раскопках Подола была найдена мастерская по их изготовлению. Однако они встречены и на городских усадьбах Новгорода, Пскова и Старой Ладogi. В случае, когда можно определить социальный контекст этих дворов, можно говорить, что проживавшие здесь лица были связаны с князем, его дружиной и сотенной администрацией. В ряде случаев находки крестиков «скандинавского» типа в погребениях сопровождались также оружием. Совершенно уникальна находка крестика, близкого к «скандинавскому» типу, в Гнездовском кладе, датированном по сопровождающим вещам 950-ми гг. Это



Кресты «скандинавского»
типа. XI—XII вв.
(По М. В. Фехнер)



Крест из Вышгорода
под Киевом. XI—XII вв.

самый ранний крест в серии, хотя он и отличается от прочих находок сквозным отверстием в центре. Впрочем, такая находка лишний раз подтверждает связь данного типа крестов с дружинной культурой эпохи хри-

стианизации Древней Руси. К этой же группе крестов мы относим и найденный во время раскопок Вышгорода крест «скандинавского» типа второй половины XI—XII в., однако на его обратной стороне выгравировано изображение распятого Христа с миниатюрным крестиком над головой, которое мы относим к серии имитаций группы распятий. Несмотря на повсеместное распространение крестов новых форм, старые традиции изображений продолжали сохраняться в религиозном сознании и повседневной культуре. Совмещение того и другого позволяло адаптировать новые веяния к устоявшимся иконографическим предпочтениям, восходящим к эпохе крещения Руси.

Примечательно, что практически все христианские древности на Руси IX—XI вв. так или иначе связаны с воинской культурой и дружинной средой. Это свидетельствует, на наш взгляд, не только о приоритетном распространении христианства среди этих социальных слоев, но и о том, что люди этого круга сознательно позиционировали себя как христиан, включая новую религиозную символику в материальный контекст своего бытия.

Кроме случаев совстречаемости религиозных символов и предметов вооружения в единых погребальных комплексах важную роль для раскрытия дружинной идеологии Древней Руси играют находки оружия XI—XIII вв., несущие на себе христианскую символику. В некотором смысле мы можем говорить о следующем этапе развития христианского самосознания вооруженного человека в Древней Руси. Вообще в истории военного дела любые символы на оружии традиционно рассматривались как средства обозначения посвященности и принадлежности. В этой связи характерно отсутствие традиции помечать предметы вооружения знаками княжеской собственности, несмотря на то что большинство предметов вооружения X—XIII вв. предположительно должны были производиться в княжеских мастерских. По подсчетам А. Р. Артемьева и А. А. Молчанова, такие знаки XI—XII вв. встречены всего шесть раз: на рукояти плети с Рюрикова Городища, бронзовых и роговых кистенях в Минске, Рославле и Саркеле и на накладке лука из Тмутаракани, где нанесена тамга Мстислава Владимировича.

Вместе с тем древнерусская дружина и купечество были хорошо знакомы с использованием княжеской и религиозной символики в целях идентификации собственности и богатства. Речь идет о граффити на арабских монетах — дирхемах, являющихся одним из новооткрытых источников по истории раннего Средневековья в Северной и Восточной Европе⁴⁶.

⁴⁶ Добровольский И. Г., Дубов И. В., Кузьменко Ю. К. Граффити на восточных монетах. Древняя Русь и сопредельные страны. Л., 1991.

Известно, что потоки арабского монетного серебра, маркирующие движение викингов на восток, обеспечивали потребность Скандинавии в драгоценном металле. По общим оценкам, вся масса монетного серебра в Северной Европе VIII—XI вв. составляла до 1 млрд. дирхемов, при этом до 600 млн. осталось в обращении на территории Руси.

Однотипно оформленные, дирхемы несли на себе благопожелательную надпись с упоминанием Аллаха, а также год чеканки и имя правителя. Однако на них запечатлелись и образные предпочтения новых владельцев — дружинников и купцов, участвовавших в трансевразийской торговле, — в виде рисунков и надписей на арабском и греческом языках или выполненных скандинавскими рунами. При этом граффити отражают как специфические реалии воинской культуры и социально-политическую ориентацию пользователей серебра, так и их религиозные предпочтения. К настоящему времени известно более 1150 граффити на дирхемах, найденных в Древней Руси и Скандинавии, причем на территорию Руси приходится более 150 граффити. Монеты датируются в пределах 697—961 гг. и найдены на памятниках — в кладках, в культурном слое городов и поселений, которые датируются VIII—XI вв. Как мы видим, верхняя дата вполне сопоставима с временем использованием византийских монет в качестве религиозных символов.

Помимо надписей, изображения на арабских монетах возможно разделить на несколько категорий: это оружие, боевые ладьи, воинские флаги, религиозные символы и княжеские знаки. Среди княжеских

знаков преобладают двузубцы Рюриковичей эпохи князя Святослава Игоревича, но встречается и происходящий от князя Владимира Святого трезубец, возможно, связанный с Ярославом Мудрым. Оружие представлено неоднократно и разнообразно: это навершия мечей каролингских типов, наконечники стрел и копий, скрамасакс, нож. Среди религиозных изображений, которые составляют значительную часть «помеченного» монетного серебра, выделяются связанные как с язычеством, например «молот Тора» на саманидском дирхеме 909 г., так и с христианством. Обычно это четырехконечные кресты, встречающиеся на монетах X в. В одном из кладов, найденных на территории Белоруссии, встречена монета, изображенное на которой боевое знамя увенчано крестом. С христианством определенно связана и часто встречающаяся руна из трех символов, читаемая как gud. Она означает «Бог», именно в значении христианского Бога. Персонажи Вальхаллы обозначались в рунической письменности иначе. Наблюдения за количеством и характером изображений конфессионального характера в связи с хронологией и географией монет дают нам важную информацию о распространении христианства в дружинно-купеческой среде.

Перед исследователями естественным образом встает вопрос о содержательном значении изображений на арабских монетах. Представляется, что это не столько знаки собственности или средство самовыражения владельца, сколько указание на сакральное или социальное посвящение материальных ценностей, связанное с моментом распределения военной

или торговой добычи. Параллельное присутствие на монетах как религиозных символов, так и княжеских знаков вполне сопоставимо с известной евангельской максимой: «Богу Богово и кесарю кесарево» (Мф. 22:21; Мк. 12:17; Лк. 20:25). В этом смысле христианская и политическая символика на монетах отражает не столько конкретного собственника, сколько намерения владельца, связанные со своеобразной коммемдацией своего имущества, выбором сюзерена и верховного собственника.



Граффити на арабских монетах. IX—X вв. (По И. В. Дубову)

Все же одной из наиболее репрезентативных категорий предметов военно-христианской культуры являются предметы вооружения, украшенные религиозными символами, прежде всего — знаком креста. По аналогии с наблюдавшимися нами монетными граффити мы и о кресте также можем говорить как о «символе сюзеренитета», посвящения оружия службе христианскому Богу. Характерно, что наиболее часто на Руси христианской символикой украшался не меч — характерный признак европейского рыцарства,

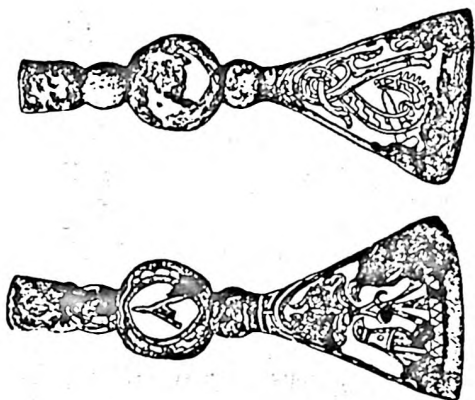
а топор — рабочее орудие «ремесленников войны» — дружинников. Известный исследователь европейского оружия П. Паульсен много внимания уделил орнаментированным топорам и отраженной в них идеологии. Собственно, он первым сопоставил символику веры и войны в Северной Европе эпохи христианизации, которая была представлена им во вполне современных категориях борьбы за новый мировой порядок под знаком креста и топора. Его знаменитая книга «Axt und Kreuz in Nord und Osteuropa», переизданная в Бонне в 1956 г., изначально вышла в нацистской Германии и называлась тогда, соответственно, «Топор и крест у северных германцев». Но именование П. Паульсена в отечественной научной литературе XX в. «трубадуром военной экспансии викингов» есть лишь дань идеологизированному периоду ее историографии, а значение книги по широте мысли и охвату материала не утрачено до сих пор. Изучая славянские орнаментированные топоры, он вполне справедливо пришел к выводу, что они были самостоятельным явлением, которое лишь отчасти находилось в зависимости от скандинавской традиции украшения боевого оружия.

Все известные древнерусские топоры, несущие на себе христианские символы, можно безошибочно причислить к церемониальному, ритуальному оружию, берущему свои истоки в определенных типах боевых топоров. Уже П. Паульсен предполагал, что после событий 1071 г. в Новгороде топор князя Глеба, которым тот поразил волхва, подвергся украшению и превратился в реликвию. Среди древнерусского материала

действительно есть экземпляры, вызывающие подобные ассоциации.

Наиболее яркий из них — так называемый топорик князя Андрея Боголюбского, или Владимирский топорик, представляющий собой чекан с треугольным лезвием. Он был случайно найден в Поволжье еще в XIX в. На его боковых плоскостях изображен инициал буквы «А» в виде стилизованного свернувшегося дракона в окружении растительного орнамента, проткнутого мечом, а также две птицы, симметрично расположенные возле древа жизни, а на яблоке вновь присутствуют буква «А» и орнамент из меандра и косых треугольников. В целом исследователи датируют его промежутком XI—XIII вв., при этом большинство из них предлагают видеть в нем памятник XI в. По-разному трактуется сюжет изображения: П. Паульсен видел здесь эпизод борьбы Зигфрида со змеем и скандинавскую орнаментику вообще, а А. Н. Кирпичников предполагал, что птицы заимствованы из былины о Добрыне и Василии Казимировиче, где два голубя прилетают на дуб, чтобы предупредить героя об опасности. Впрочем, он не настаивал на однозначном истолковании этого сюжета. А. А. Медынцева, основываясь на эпиграфических данных, где, по ее мнению, дважды встречаются буквы «А» и «Юс», считает, что топорик принадлежал киевскому князю Андрею-Всеволоду Ярославичу (1030—1093) и был изготовлен к интронизации его как киевского князя⁴⁷.

⁴⁷ Медынцева А. А. Подписные шедевры древнерусского ремесла. М., 1991. С. 9—15.



Топорик Андрея Боголюбского. XI—XII в. (По П. Паульсену)

Другой образчик христианского оружия — «симбирский» топорик, названный так по месту находки и представляющий собой узколезвийную секиру, орнаментированную чернью. Она украшена львиными масками и процветшими кринами — древними христианскими символами, однако смысловым центром композиции является дважды изображенный на щековице и обушке процветший крест. В целом произведение датируется XII в., возможно, его серединой—второй половиной, когда образ процветшего креста получает наибольшее распространение в древнерусском искусстве.

К описанной выше группе близко примыкает костяной топор XII—XIII вв. из Западной Прибалтики, однако точное место его находки не известно. Определенные аналогии такому топору обнаружены в Новгороде. Помимо растительного орнамента, его торцевые

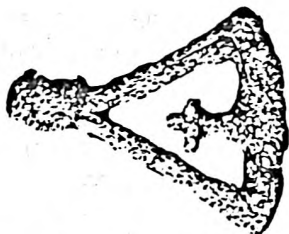


Симбирской топорик. XII в. (По П.Паульсену)

части украшены маленькими крестами. П. Паульсен считает это произведение характерным для переходного периода от эпохи викингов к Средневековью, но его орнаментальные мотивы весьма близки к византийскому искусству. Прорезные топоры ритуального типа, украшенные крестом, известны и севернее — в Швеции, Дании и на Готланде.



Костяной топорик из Западной Прибалтики. XII—XIII вв.
(По П. Паульсену)



Прорезной топор из Скандинавии. XII в. (По П. Паульсену)

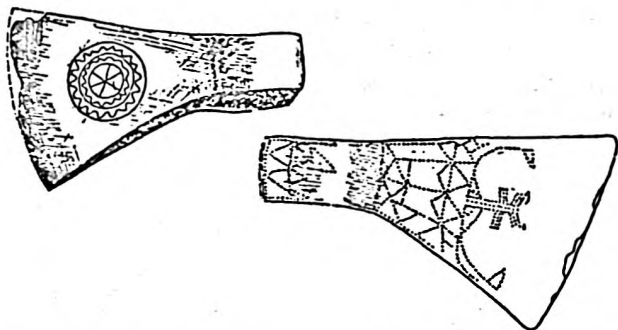
Иногда для украшения оружия христианской символикой использовали вполне утилитарные элементы изделия. Так, для усиления верхней части служили металлические полосы, зачастую орнаментированные по краю пунктирными линиями. К этому типу относится топор, орнаментированный в стиле Рагнерик, который был найден близ старого Лондонского моста (Британия) и датируется первой четвертью XI в. Топор, найденный при раскопках одного из курганов в местечке Калихновщина в Северо-Восточном Причудье (XII в.), также имеет на топорике металлическую полосу, украшенную вырезанными по краю крестами с расширяющимися концами.



Топоры с металлической обкладкой рукояти.

1 — Лондон; 2 — Калихновщина

Любопытно, что орнаментированные узорами топоры XIV в., происходящие из слоя строительного мусора в западном притворе церкви великомученицы Параскевы Пятницы на Ярославовом Дворище в Новгороде, не несут на себе христианской символики. Два из них имеют орнамент в виде монетовидного клеймарозетки, инкрустированного серебром. Считается, что типы этих топоров восходят к домонгольским чеканам, однако точно таких форм в XII—XIII вв. не существует. А. Н. Кирпичников полагает, что подобные экземпляры изготавливались на экспорт для лопарей и татар. Для нашего исследования важно, что оружие, оказавшееся в церкви не ранее XIV в., возможно в виде реликвии (предположительно, оно использовалось для создания литургических конструкций в алтаре), уже более не украшено христианскими символами.



Топоры из церкви св. Параскевы Пятницы. Новгород. XIV в.
(По А. Н. Кирпичникову)

Итак, наиболее «христианизированным» оружием в Древней Руси был боевой топор. А. Н. Кирпичников

считает, что именно бородовидный топор становится национальным и демократическим вооружением русской истории. К XII в. увеличивается количество топоров, найденных в сельских погребениях, однако к концу этого столетия они встречаются все реже. Очевидно, топор на Руси выполнял ту же функцию атрибута свободного человека, что и меч в европейских и скандинавских странах, это и объясняет частные находки мечей в европейских погребениях. Так, в Норвегии известно не менее 2500 франкских мечей, происходящих преимущественно из захоронений.

В науке принято считать, что топор, как непристижное оружие, не мог быть атрибутом власти и религиозным символом по крайней мере в Древней Руси. Как принадлежность телохранителей, а не самих князей, и традиционное оружие пехоты, топор уступал копьё и мечу. Однако, как мы видели, именно топоры в домонгольской Руси получили преимущественное украшение христианскими символами и в силу этого рассматривались как церемониальное оружие. Лишь впоследствии топор вытесняется из воинского обихода привнесенным кавалерией новым набором оружия. Кстати, в Европе топор на ранних стадиях рассматривался именно как символ сакральной власти, присущей святым королям и епископам. В частности, известно изображение св. Вольфганга, архиепископа Регенсбурга (920—994), на котором святой в традиционном епископском облачении в одной руке держал построенный им храм, а в другой — епископский посох и топор как символы его фундаторской миссии и архиерейского достоинства. Паломнической релик-

вией с места его почитания в Аберзее и Регенсбурге был знаменитый амулет — «топор св. Вольфганга» (Wolfgangihack) в виде ажурной оловянной привески, такие амулеты известны, по крайней мере, с XIV в. Изображения св. Вольфганга с храмом и топором представлены на товарных пломбах XV—XVI вв., найденных в Новгороде, следовательно, они были хорошо известны на Руси. Точно так же на паломнических средневековых бляшках-нашивках, которые раздавались у гробницы св. Олафа, король изображен с топором как символом власти. В данном случае русская и европейская средневековые традиции вполне совпадают.

Впрочем, меч тоже не остался в стороне от процесса «христианизации» оружия на Руси. Одним из ярких исторических процессов в Европе-1000 было явление интернационализации вооружения и утрата им своей этнически определяющей функции. Прежде всего это касается мечей из Западной и Средней Европы IX—XIV вв., представленных двумя группами — каролингскими и романскими. На Руси известно более 100 франкских мечей. То, что они редко встречаются в погребениях, говорит об их ценности, а не о недостатке, по-видимому, они составляли наследственное владение. Прежде всего таким элитарным оружием располагали княжеско-боярская среда, старшая дружина и купечество⁴⁸.

Традиционно лезвие изготавливалось уже с перекрестием и навершием, хотя известны случаи переделок

⁴⁸ Киртичников А. Н. Древнерусское оружие. Вып. 1: Мечи и сабли IX—XIII вв. М.; Л., 1966.

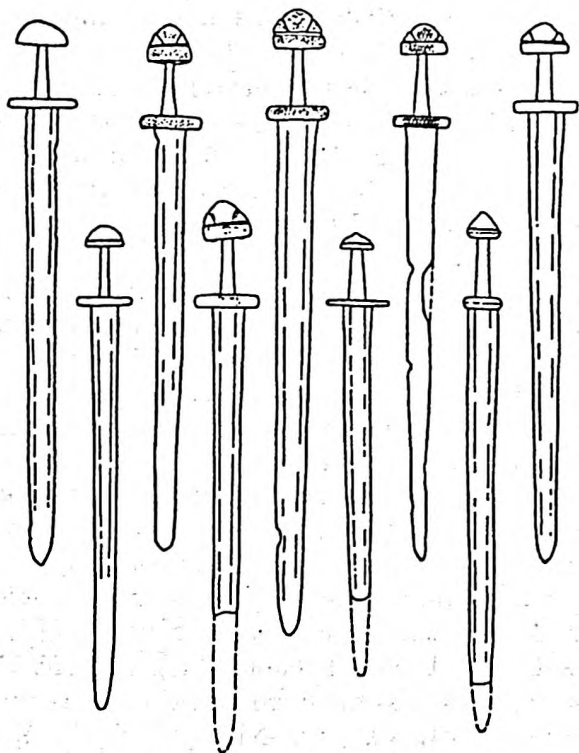


Паломнические нашивки со св. Олафом. XII—XIV вв.

мечей на местах. Для рукоятей характерны узоры геометрического характера и лентообразные украшения, выполненные чернью и серебром. Украшение рукояти христианскими символами на Руси не известно. Прямая крестовина на рукояти меча, которая могла ассоциироваться с крестом, характерна лишь для IX—X в., в конце X в. она становится изогнутой (возможно, как считает А. Н. Кирпичников, под влиянием восточной сабли), а в XII—XIII вв. вновь выпрямляется. В более ранний период, когда на Руси явственно ощущалось скандинавское влияние, одним из наиболее украшаемых элементов меча были бутероли — ажурные наконечники ножен, но на них преобладали изображения геральдической птицы ⁴⁹.

Однако сами клинки помимо ремесленных клейм и знаков дамаскировки, могли нести на себе надписи религиозного содержания. В 1904 г. швейцарцы А. Лоранж и Р. Вегели установили, что 75 % романских мечей имеют надписи, выполненные инкрустацией из металлической проволоки. В России наиболее авторитетные исследования клинковой эпиграфики принадлежат А. Н. Кирпичникову. Часто, особенно на ранних стадиях клинкового ремесла, здесь присутствуют указания на мастерские. Наиболее крупная семейная марка была представлена мастерской Ulfbert, известны надписи Ingelrii me fecit, Cerolt, Leitlrit и другие.

⁴⁹ Ентосова Н. В. Ажурные наконечники ножен X—XI вв. на территории Восточной Европы // История и эволюция древних вещей. М., 1994.



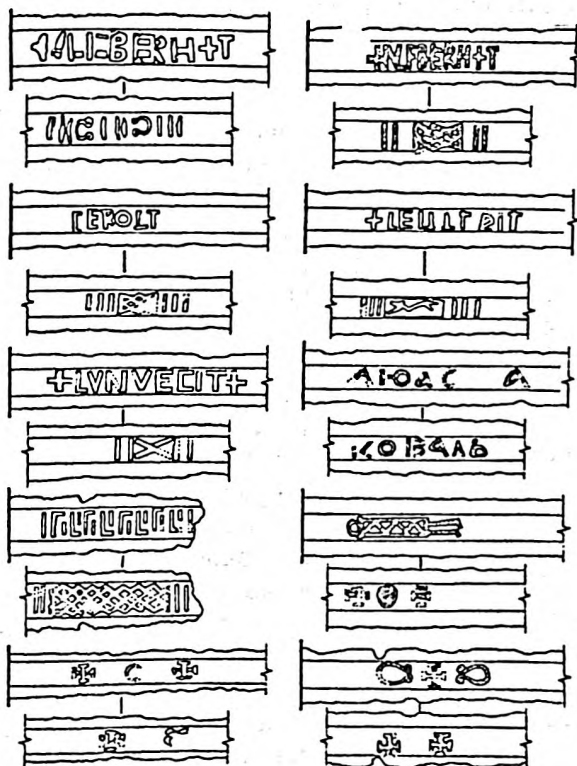
Мечи древнерусской эпохи. X—XI вв.
(По А. Н. Кирпичникову)

Однако с середины XII в. имена мастеров начинают исчезать. Им на смену все чаще приходят инкрустированные в верхней трети клинка дамаскированной или железной проволокой христианские аббревиатуры, которые встречаются, однако, уже в IX в. С середины XIII в. происходит постепенный отказ от надписей на клинках, здесь проставляется марка из-

готовителя в виде изображения волка, единорога или быка.

Основную религиозную нагрузку в декорации мечей несли именно аббревиатурные клейма, состоящие из сложных сокращений. Собственно, о надписях на европейских мечах упоминал в своем трактате еще арабский географ Ал-Кинди (833—841), писавший о символических знаках, подковах, крестах и кругах. При этом совершенно поражает разнообразие христианских надписей. Так, начиная с IX в. встречается серия надписей, состоящих из одной буквы, за которой скрывается одно из имен Божиих. После XII в. эта традиция становится весьма редкой. Основные сиглы этих ранних клейм: O — Omnipotens, X — Christus, I — Iesus, менее распространены такие как A — Altissimus, R — Redemptor, S — Salvator. Все надписи фланкированы знаком креста. Наиболее характерные надписи этого типа +SOS+, +IC+ не нуждаются в переводе. Известны и более сложные сокращения: +LIGNVDL+ Lignum Domini lignum (XI в.), +GOXOAIEAI+ Gentry omnipotentis Christi omnipotentis altissimi Iesu altissimi Iesu (XII в.), +NIE-NIE+ Nomine Iesu (XI—XII вв.), +SNEXR+ Solvator Nomine Christi, +NRC+ Nomine Redemptoris Christi (XI в.). Позднее аббревиатуры усложняются: +INIXIOXIDIO+ In nomine Iesu Christi omnipotentis Christi Domini Iesu omnipotentis (XIII в.), +NIUMFUMFATI+ Nomine Iesu Mariae filii virginis Mariae filii altissime ter Iesu (XIII в.), +NIGODYGNUDICOLUGNUDICODI+ Nomine Iesu genitricis omnipotentis Dei genitricis Nomine universorum Domini Iesu Christi omnipotentis Ligni virginis genitricis

Nomine universorum Domini Iesu Christi omnipotentis Domini Iesu+ Последняя сложная фраза переводится как «Во имя Матери Иисуса Матери всемогущего Бога, во имя Господа вселенной Иисуса Христа всемогущего, креста, Девы Матери. Во имя Господа вселенной Иисуса Христа Господа нашего» (XIII—XIV вв.).



Надписи на каролингских мечах. X—XII вв.
(По А. Н. Кирпичникову)

Подобные религиозные надписи, представленные более чем 100 вариантами различной сложности, встречаются вплоть до XIV в. включительно. Риторический смысл надписей — постоянный рефрен, усиливающий мощь произнесения Божьего имени и его предикатов через частое повторение. Такая «антифонная» переключка по сути молитвенных призывов имеет лишь один источник — литургическую практику Средневековья. Действительно, уже первые исследователи клинковой эпиграфики обратили внимание на то, что сакральные аббревиатуры на клинках находят практически полное отражение в богослужебных ритуалах латинского обряда, связанного с посвящением в рыцари и благословением оружия.

Богослужебные книги латинского обряда, созданные на территории Германии (скрипторий Санкт-Альберта в Майнце, 950—964), уже со второй половины X в. содержат молитвы на освящение знамен (*benedictio vexilli bellici*) и оружия (*benedicto ensis*). Если ранее употребление в этом случае псалма 44 «Препояши меч твой по бедре твоем, Сильне» имело отношение лишь к ритуалу королевской коронации, то с этого момента он становится основой обряда посвящения в рыцари, который окончательно формируется в XII—XIII вв. Такое формирование рыцарской культуры с соответствующим литургическим последованием и могло привести к массовому появлению священных аббревиатур на клинках мечей. Впрочем, в известных литургических формулах благословляется не оружие само по себе, но присущая ему функция обороны вдов и сирот, вкладываемая в руки того, кому читаются эти благословения.

Осознавали ли смысл этих надписей воины Древней Руси, культура которой не владела латынью? Вот характерный пример. Из 100 известных сегодня науке предметов высокохудожественного европейского импорта в Древней Руси XI—XV вв. 55, т. е. более половины, — предметы литургические, большинство из которых датируются временем до XIII в. Это cibo-риумы, эмальерные иконы, водолеи, романские по форме потиры, реликварии, распятия, лжицы, колокола, витражи, литые подсвечники и другие⁵⁰. В то же время в древнерусскую архитектуру, преимущественно во Владимиро-Суздальской Руси, активно проникают элементы европейского зодчества: перспективные порталы, аркатурно-колончатые фризy. Осознанное включение предметов литургической культуры латинского обряда в sacramентальную жизнь Древней Руси свидетельствует о понимании русичами сакрального значения этих предметов. Полагаем, что мы вправе сказать то же самое и в отношении религиозных аббревиатур, нанесенных на европейские мечи, имевшие хождение на Руси. Предположительно они осознавались их владельцами как имеющие христианское значение.

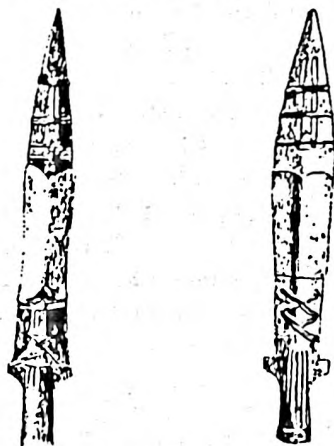
Значительно меньше в христианской культуре Древней Руси повезло копьё, несмотря на то что в символике воинских ритуалов и военной идиоматике ему отводилось особое место. Письменные источники

⁵⁰ Даркевич В. П. Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X—XV вв.). М., 1966.

фиксируют, что бой начинался именно копьем, лишь после этого в ход шло другое оружие. В летописи встречаются выражения «взять град копьем, добыти копьем». Значимым моментом битвы считался эпизод, когда князь «изломи копие свое в супративном своем». Копье, стоящее у княжеского гроба, было не только знаком скорбного караула, но и зримым показателем количества дружинников, оставшихся верными почившему князю и его роду. Однако у нас нет археологических свидетельств об украшении копья на Руси христианской символикой. Возможно, для этого были как социальные, так и культурные причины.

По наблюдениям А. Н. Кирпичникова, в ранний период древнерусские погребения содержат разнообразные наборы вооружения, однако в XI—XII вв. копье начинает преобладать, оставаясь, по сути, единственным видом погребального оружия, соответствующим социальному статусу сельского жителя. Характерный процесс происходит и в области замещения оружейных форм, он вполне сопоставим с тем, что мы видели на примере христианских древностей. В сельских рядовых погребениях встречаются в это время типы копий, которые в X в. были характерны для захоронений знатных дружинников, — это та же ланцетовидная форма с плавным переходом во втулку или широкое перо удлинённой треугольной формы. Таким образом, с копьем в Древней Руси вряд ли связывались представления о социальном престиже и культовой репрезентативности. Факт частого употребления копья в иконографии как атрибута святых воинов не может в данном случае играть объясняю-

шей роли. Иконография не зависит от современных ей представлений о престижности оружия, она опирается на традиционные изобразительные образцы, восходящие еще к политической культуре Империи времен поздней Античности. Именно здесь изображение политического деятеля с копьем и со щитом на официальных диптихах становится традиционным. Христианская иконография, которая ориентировалась на изобразительные формы римского искусства, связанные с идеями социального престижа, просто копировала политический язык эпохи.



Имперские реликвии св. копья. Вена, Австрия
(По П. Паульсену)

В целом можно говорить о традиции особого почитания копья лишь в византийско-каролингском мире. Изображение копья сотника Лонгина (а именно ему впоследствии апокрифическая христианская письмен-

ность приписала эпизод евангельской истории, в котором не известный по имени римский воин пронзил ребро Спасителя, распятого на кресте) неоднократно воспроизводилось в ритуалах Каролингской империи, принимая самые фантастические формы, таких никогда не знала история европейского оружия. Эти экземпляры сохранились до наших дней в Историко-художественном музее Вены (Австрия). В Константинополе святое копье играло особую роль в богослужении Страстной седмицы и Великой Пятницы, в эти дни его торжественно переносили из императорского дворца в храм Святой Софии для поклонения народу. Очевидно, впоследствии, в 1204 г., оно было похищено крестоносцами. Характерный для византийских и франкских императоров символ власти — евангельское копье — на севере не прижился. Археологические данные свидетельствуют, что в Скандинавии, и в частности на Готланде, орнаментированные наконечники копий распространяются с X в. В XII в. известно копье с крестовидной пальметтой в основании, инкрустированной серебром и желтым металлом.



Копье с о. Готланд, украшенное крестом. XI—XII вв.
(По П. Паульсену)

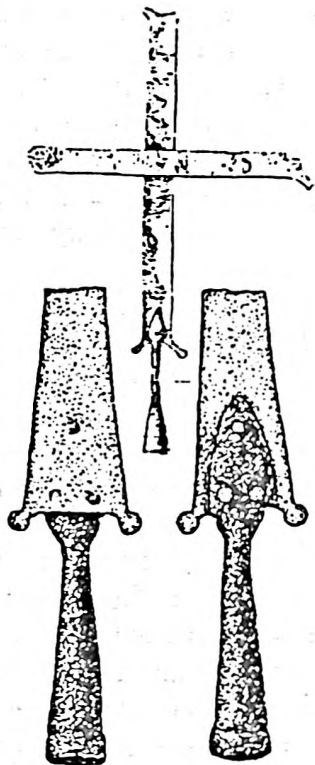
Пожалуй, наши представления о копье в контексте средневековой воинской культуры были бы неполными, если бы мы не упомянули о его литургиче-

ской функции. Речь не идет лишь о том, что нож для раздробления евхаристического хлеба, вошедший в церковный обиход в Константинополе не ранее первой половины XI в. и сохранившийся в богослужебной практике до сих пор, был символически осмыслен как копьё сотника Логина. Этот атрибут литургии долгое время не имел такого сакрального значения, которое было приписано ему позднее. В XII—XIII вв. в древнерусских текстах богослужебное копие именуется просто ножом.

Однако не позднее VI—X в. в христианской литургии появляется процессионный гимн, сопровождающий один из ключевых моментов литургии — Великий Вход, зримо представляющий Небесного Царя в образе византийского императора, окруженного телохранителями-копьемосцами. Это знаменитая Херувимская песнь, где в разных ее вариантах поются слова «Яко да царя всех подыдем ангельскими невидимо дориносимо чинми» и «Се бо входит Царь славы, се жертва тайная совершенно дориносится». Греческий термин *doris* — копьё в славянском варианте — оставлен без перевода, однако его воинская образность оказывается вполне доступной для понимания.

Полное отождествление Христа и креста как его символа-заместителя, совершенное в соответствии с образами Херувимской песни, присутствует в археологических материалах Болгарии. Здесь в крепости Средище недалеко от Доростола на Дунае было найдено два копья X—XI вв., которые явились основаниями для процессионных крестов, используемых в литиях — своеобразных предтечах современных кре-

стных ходов. Чем не «яко да Царя всех подыдем... дориносима чинми»?



Литургические процессионные кресты на основе копья.
Болгария, X—XI вв. (По В. Йотову)

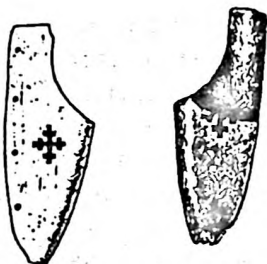
Не случайно ли в разных редакциях жития святого Александра Невского сообщаются разные варианты «возложения печати» на лицо предводителя шведского войска в Невской битве? В некоторых случаях говорится, что князь ранил его копьем, в других со-

общается о мече. Возможно, именно литургизм копья или же несоответствие престижа этого оружия статусу древнерусского князя и способствовали появлению упоминаний о мече. В целом на Руси наблюдается противопоставление демократического массового феномена копья аристократическому и элитарному мечу.

Христианские символы, освящающие соответствующее использование оружия, в том числе и имеющее бытовой характер, повсеместно встречаются и в археологическом материале. Судя по всему, наиболее массовое использование крестов для маркировки ножей, ножен к ним и кистеней — это вторая половина XII в., когда образ процветшего креста распространяется повсеместно. Так, в одном из курганов Владимирского ополья был найден наконечник ножен для ножа с крестом, концы которого были украшены дополнительными перекрестиями⁵¹. Подобные наконечники известны среди находок в костромских курганах. Во второй половине XII в. специальная мастерская в Новгороде, работающая в технике травления, украшает костяные рукояти ножей изображениями крестов с дополнительными перекрестиями на концах. Подобные рукояти найдены в самом Новгороде, Пскове, в Старой Руссе и на Белоозере.

Другой вид оружия с христианской символикой — кистени с процветшими крестами, как костяные, так и бронзовые. Основная масса находок происходит с Киевщины, района Поросья и правого берега Днепра,

⁵¹ *Спицын А. А.* Владимирские курганы // Известия Археологической комиссии. СПб., 1905. С. 125—126.



Наконечник ножен для ножа, украшенный крестом.
Владимирская Русь. XII в. (По А. А. Спицину)



Рукоять ножа, украшенная крестом. Старая Русса. XII в.

и свидетельствует о налаженном сбыте городской продукции. Изображение крестов наносилось на бронзовые кистени в технике черни с применением серебряной инкрустации, где завитки и треугольники сложились в одну из форм процветшего креста XII—XIII вв.



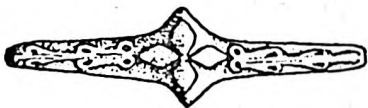
Кистень с процветшим крестом. XII в.
(По А. Н. Кирпичникову)

Особое место в христианской культуре занимает оружие и снаряжение, заимствованное Древней Русью из восточной культуры, к ним прежде всего относятся сабля и конская упряжь. Роскошные экземпляры сабель происходят из княжеских погребений в Киеве. Это характерное для Восточной Европы оружие несет на себе, на наш взгляд, явные следы христианизации. Известен целый ряд сабельных бронзовых перекрестий с ромбовидными ветвями и шарообразными увенчаниями на концах, сердцевина которых украшена крестом. Такие экземпляры найдены в Гочево (Брянская область) и в местечке Княжа Гора под Киевом, причем эти перекрестия отлиты в одной форме и, очевидно, производились в Среднем Поднепровье. Похожее перекрестие сабли с крестом происходит из Северо-Восточной Болгарии⁵².

Представляется, что у истоков этого явления стоит византийская традиция. Известна сабля из погребения у с. Глodosы (Маловисковский район Кировоградской области, Украина), откуда происходит богато украшенная, несущая на себе орнаментацию из скани и зерни сабля, перекрестие которой украшено крестом. Погребение и его вещевой набор датируются концом VII—началом VIII в. Рукоять была украшена агатом. Это престижное оружие, возможно, было дипломатическим даром⁵³.

⁵² Йотов В. Въоръжението и снаряжението от Българското средновековие (VII—XI век). Варна, 2004. Таб. XXXV. № 463.

⁵³ Смиленко А. Т. Глодоські скарби. Киев, 1965.



Перекрестия сабель, украшенные крестом. Древняя Русь, Болгария. XI в. (По А. Н. Кирпичникову и В. Йотову)

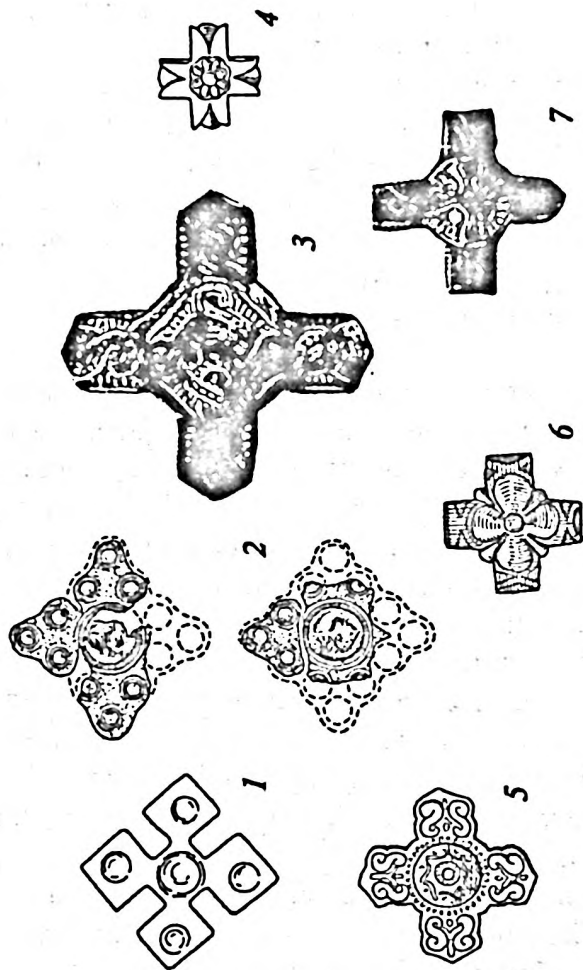
Выше, на примере всаднической культуры Византии и ее федератов, мы видели, что скрепы ремней оголовья конской узды могли вполне осознанно изображать крест. Крестовидные бляхи оголовных ремней хорошо соответствовали главным требованиям к этому типу узды. Они обладали одновременно жесткостью и эластичностью в четырех местах своего неподвижного скрепления, что достигалось как раз с помощью их крестообразной формы, допускавшей перегиб, но не боковое смещение. Впрочем, тема «крест или геометрия» долго будет обсуждаться в научных диспутах. Для древнерусского материала она не может считаться до конца решенной. Может быть, удивительно, а может быть, закономерно, но на Руси крестообразная бляха скрепления ремней оголовья встречается крайне редко⁵⁴. Так, из раскопок в Гнездово происходит элемент конской узды в виде креста с ромбическими ветвями, служивший скрепителем ос-

⁵⁴ Кирпичников А. Н. Снаряжение всадника и боевого коня на Руси IX—XIII вв. Л., 1973. С. 5.

новых продольных ремней. Характерно разнообразие восприятия исследователями формы подобных блях. А. Н. Кирпичников описывает «крестообразную форму» ременных разделителей как специфическую форму «квадрата или ромба с прямоугольными прорезами по сторонам». Подобные кресты есть в Бирке (Швеция), а их прототип известен с VII в. Основной ареал их распространения — Балтийский регион (Финляндия и Литва, древности пруссов), а также Владимирские курганы. Возможно, в данном случае мы имеем дело с реминисценцией далекой византийской традиции, уже плохо осознававшей ее поздними продолжателями.

В целом самостоятельного ювелирного решения крестовидные элементы конской узда в Древней Руси не имели. Во всех немногочисленных случаях в их оформлении чувствуется византийское или венгерское влияние. Квадрифолийные по форме бляшки известны в погребении в Чернавино (Старая Ладога). Их ранняя дата и чрезвычайная удаленность от центров христианизации могли бы снять с повестки дня вопрос об их связи с христианской культурой, если бы не характерные диски на концах, аналогичные встреченным на крестах скандинавского типа XI—XII вв. и на филигранных крестах из Бирки (Швеция) и Тарту (Эстония) X—XI вв.

Комплексы конской упряжи, происходящие из погребений в Северном Причерноморье (Гаевка, Среднее Подонье; Каменка, Екатеринославская губерния; Сарайлы Кайат, Таврическая губерния) датируются в целом XI в., но вряд ли принадлежат древнерусской



Крестовидные части узды. Древняя Русь и сопредельные территории. X в.
 (По А. Н. Кирпичникову). 1 — Гнездово; 2 — Чернавино; 3 — Сарайлы
 Кайат; 4—6 — случайные находки, Северное Причерноморье; 7 — Каменка

культуре. Очевидно, это богатые кочевнические погребения на самых границах печенежской орды. Крестовины из Гаевки и Сарайлы относятся к самым роскошным наборам в раннесредневековой Восточной Европе. Позолоченные углубленные части гаевских накладок заполнены рубчатым поребриком и выделяются на светлом серебряном фоне, представленном растительными мотивами. Стилистически эти предметы входят в круг византийской орнаментики и могли быть изготовлены венгерскими ремесленниками. Подобные предметы в качестве подъемного материала происходят с территории Киевщины и Херсонщины.

Такое специфическое для Древней Руси отсутствие христианских элементов в украшении конской упряжи представляется закономерным. Стоит учитывать, что византийские и арабские авторы (Прокопий Кесарийский, Иоанн Ефесский, Псевдо-Маврикий, Ибн-Русте) отмечали пеший боевой строй славян как основу их воинского маневра. Русы в период образования древнерусского государства также предстают в виде тяжеловооруженной пехоты. Лев Диакон описывает использование руссами конницы у Доростола в 972 г. как досадное недоразумение или плохо реализуемое новшество. Очевидно, на начальном этапе становления древнерусской конницы ее составляли союзники-кочевники.

В связи с этим некоторые авторы ставят вопрос о путях формирования «всаднической субкультуры» в рамках дружинной культуры Древней Руси (К. А. Ми-

хайлов)⁵⁵. Длительное переживание пешего боевого порядка в древнерусской дружине связывается ими с влиянием скандинавской военной культуры, которая вплоть до XIII в. демонстрировала преобладание пешего войска. Со временем пешая фаланга Руси, о которую разбивались византийские катафрактары, перестала удовлетворять запросам эпохи. Однако связывать феномен распространения снаряжения всадника в Древней Руси исключительно с ее пограничным статусом по отношению к кочевническим культурам, которые предполагали активное использование коня, не вполне корректно. Этот процесс протекал в общем русле феодализации и христианизации, а в конечном итоге — «европеизации» нации. Древней Руси приходилось вести войну на два фронта — против тяжелооруженных европейских рыцарей и против подвижной степной конницы, что и определило развитие кавалерии на Руси.

В погребениях IX—XIII вв. как свидетельства всаднической культуры преобладают удила, стремяна, подпружные пряжки, уздечки и плети, шпор и подков практически не встречается. Как указал А. Н. Кирпичников, стремяна на Руси были двух типов: каролингско-викингское стремя треугольной формы с прямой подножкой и коромыслообразным прямоугольным ушком, которое пришло к нам через Византию, и стремя округлой формы с вертикальным ушком, свя-

⁵⁵ Михайлов К. А. К вопросу о формировании всаднической субкультуры в Древней Руси // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 8. Новгород, 1994. С. 93—103.

занное с аvaraми. Шпоры в древнерусских городах появляются позднее как устойчивый компонент русской военной техники и городской жизни, приближающий ее к рыцарской Европе, где, как известно, они были атрибутом феодального достоинства, конкурирующим с мечом. Воздействием восточного фактора можно объяснить лишь возникновение конных отрядов, которые первоначально были представлены иноэтничными наемниками.

Вместе с тем, как кажется, отношение к коню в Древней Руси не было однозначным. Смерть князя Олега от черепа своего коня — лишь один из ярких символов такого противоречивого отношения. Черепа молодых коней постоянно находят при археологических раскопках древнерусских городов (Новгород, Ладога, Рюриково Городище) как специальные строительные жертвы. В древнерусских погребениях конь также зачастую предстает как жертвенное существо, поскольку его останки встречаются в окружении костей других животных, или же в курганах обнаруживаются невзнузданные кони. Исследователи не раз отмечали парадно-сакральный, а не повседневный характер погребальных комплексов с конским снаряжением. Здесь стоит вспомнить, что в скандинавской мифологии всадник часто символизирует переход воина в другой мир.

Кстати, именно с иным миром связан один из самых ярких «конных» эпизодов древнерусской летописи, где под 1092 г. описывается, как навье разъезжает по Полоцку на конях и избивает полочан. А. А. Гиппиус убедительно показал, что Древняя Русь каждые сто лет — 1092, 1192, 1292 и т. д. — отмечала

приближение даты конца света, приходившейся, согласно средневековым представлениям, на 1492 г. События в Полоцке как раз и были связаны с таким пиком эсхатологических ожиданий. И кони, оседланные навьем, вполне сопоставимы в этом контексте с всадниками Апокалипсиса. Возможно, что именно этот эсхатологический аспект восприятия коня на Руси и тормозил адаптацию его в местной культуре. И в 1096 г., и в 1216 г. русские воины предпочли пешее сражение конному бою, заявив: «Не хотим изомрети на конех, но яко отцы наши бишася пеши». За этим стоит не только уважение к предкам, но и вполне возможные, хотя и вряд ли до конца осознаваемые современниками, страхи именно мифологического характера.



События 1092 г. в Полоцке
в миниатюрах Радзивилловской летописи. XVI в.

Впрочем, в XII в. древнерусская культура постепенно привыкает к коню как к доброму другу и помощнику, что находит свое отражение и в былинном

эпосе, и в волшебных сказках, и в летописных событиях. В 1149 г. князь Андрей Боголюбский организует погребение своего коня, пострадавшего в бою. Параллельно росту культа конной силы происходит возрастание символического значения седла, что повлияло на развитие феодальной иерархии, в которой после 1170 г. появляются специальные седельники. Именно с костяными обкладками налучья седла оказывается связана основная эстетика конного убранства. Если сюжеты подобных обложек из Шестовиц под Черниговом (X в.) еще можно отнести к скандинавской мифологии, то орнаментика седла, найденного на Троицком раскопе в Новгороде (XII в.), определенно связана с византийским искусством, опосредовавшим ближневосточные иконографические мотивы.

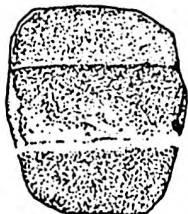
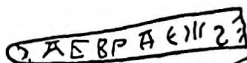
Однако до конца эсхатологические образы, связанные с конем, так и не были изжиты. Появление татар на русском политическом горизонте в 1223 г. вызвало у летописца апокалиптические ассоциации как конкретное исполнение пророчества святителя Мефодия Патарского. Тот факт, что татары были, прежде всего в глазах современников, представлены конницей, подразумевается из сопоставления «народа незнаемого» с печенегами. Не менее характерна и сцена боя Евпатия Коловрата. Это был именно конный бой, так как повесть свидетельствует, что герой «сильные полки татарские проезжая, бил их нещадно яко и мечи притупишася». Образ конного всадника и его ярость были оценены современниками в лице татар соответственно — «яко мертви востаща». Эсхатологический аспект такого «воскресения» конного воина несомненен.

Не менее оригинальным свидетельством сакрального восприятия оружия и религиозного отношения к нему является использование в древнерусской культуре архаических каменных орудий и предметов вооружения эпохи неолита и бронзы. В этнографии эти предметы известны как «громовые стрелы», которые в сознании русского крестьянина обладали магической силой. Очевидно, совершенная форма предметов, не известная в современной культуре и делающая их тем самым «инаковыми» по отношению к ней, и идеально обработанная поверхность привлекали внимание средневекового русича. В настоящее время невозможно однозначно ответить на вопрос, расценивал ли человек Средневековья эти необычные находки как предметы древнего вооружения, однако способ их инкультурации в древнерусский быт во многом аналогичен манере обращения с современным воинским оружием, а также отношению к нему. Речь идет о нанесении христианских символов и иконографических изображений на неолитические предметы. В некоторых древнерусских кормчих содержится апокрифическая (псевдоэпиграфическая) статья Афанасия Иерусалимского «О наузах и стрелах громных», где неолитические орудия осуждаются как нечестивые и богомерзкие, «аще недуги и огненные болезни лечат»⁵⁶. Такого рода церковные осуждения встречаются в литературе XVI—XVIII вв. Однако особое отношение к

⁵⁶ Толстой Н. И. Громовая стрела // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 561—563.



1



2



3

Неолитические орудия с христианской символикой.
Древняя Русь. XII—XIV вв. 1 — Новгород; 2 — Тверь;
3 — Киев (По М. В. Седовой, В. А. Лапшину и Г. И. Ивакину)

идеальной форме неолитических предметов прослеживается даже в «просвещенной» Византийской империи. Так, «небесный топор в золотой оправе» упоминается среди даров Алексия Комнина императору Генриху IV в 1081 г.

Подобные предметы известны и среди археологических материалов Древней Руси. Обломок кремневого копья в бронзовой оправе с изображением процветшего креста найден в слоях XIII—XIV вв. на усадьбе новгородских бояр Мишиничей-Оницифоровичей⁵⁷. Однако само изделие могло появиться и ранее, в конце XII в., и такая длительная традиция его хранения и, возможно, использования определенным образом характеризует среду новгородской боярской аристократии.

Весьма интересна и находка фрагмента сверленного топора из белого известняка-мергеля в Твери. В данном случае на его поверхности нанесены не сакральные изображения, а древнерусская азбука от «А» — «азъ» до «З» — «зъмля», созданная почерком, характерным для конца XIII—начала XIV в. Учитывая сакральное отношение в Древней Руси как к написанному слову, так и к самой азбуке, что неоднократно отмечалось филологами-палеославистами, мы в данном случае также склонны видеть религиозную идентификацию неолитического изделия как предмета вооружения. Находка происходит из раскопок Тверского Кремля, места концентрации социальной элиты

⁵⁷ Седова М. В. Амулет из древнего Новгорода // Советская археология. 1961. № 2.

древнерусского общества, для которой как раз и была характерна фиксируемая нами «идеология христианского оружия».

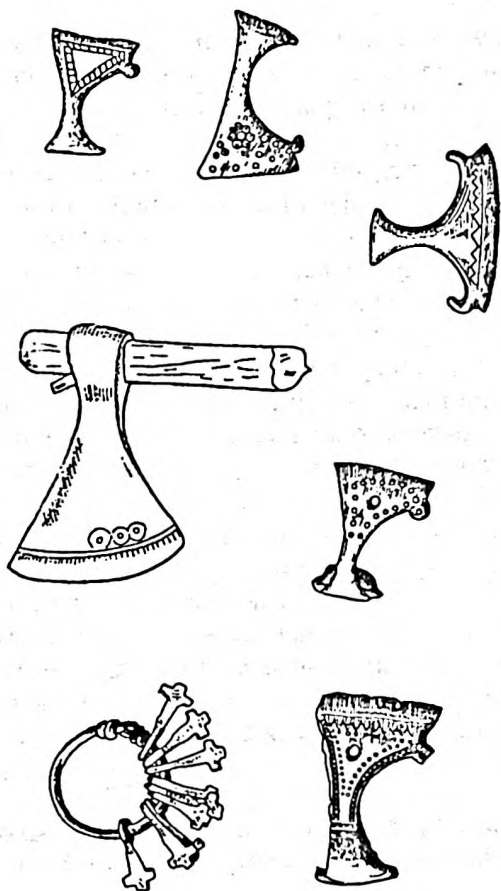
Но, пожалуй, самыми интересными находками в этой области явились каменные топоры, украшенные вполне христианскими иконографическими изображениями⁵⁸. В 1998 г. на территории Михайловского Златоверхого монастыря в Киеве в руинах постройки, погибшей в монгольское нашествие, был найден фрагмент каменного топора плотно-зеленого цвета эпохи энеолита (4000 до н. э.), на котором не позднее XII в. были выгравированы икона Божией Матери «Нерушимая стена» — главный образ кафедрального Софийского собора в Киеве — и образ архидиакона первомученика Стефана с соответствующей надписью. На изделии сохранились каналы и паз для круговой оковки, свидетельствующие о том, что он использовался как носимый амулет. Кстати, мозаичный образ великомученика Стефана известен среди икон Михайловского собора, а среди древнерусского епископата известны два Стефана — епископы Новгорода (1060—1068) и Владимира-Волынского (1091—1094).

Все проанализированные выше факты свидетельствуют о том, что на Руси складывалась своя воинская культура, имевшая ярко выраженную внешнюю атрибутику как социального, так и религиозного характера, создающую внешний облик древнерусской

⁵⁸ Ивакин Г. Ю., Чернецов А. В. Уникальный амулет из раскопок в Киеве // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. М., 2002. С. 521—532.

«дружины Господней». В частности, к этим атрибутам относятся бронзовые топорики XI—XII вв. как в виде подвесок, так и насаженные на символическое топориче. Они являются миниатюрными копиями настоящих боевых или церемониальных топоров, используемых в социальной практике. Этим они существенно отличаются от так называемых «молоточков Тора» IX—X вв., специфических украшений, связанных своим происхождением с персонажем скандинавской мифологии. В отечественной науке подвески такого типа традиционно относят к амулетам, связанным с космогоническими верованиями и, конкретно, с культом Перуна⁵⁹. Однако о безусловной связи всей категории находок с «языческим культом Перуна» говорить не приходится прежде всего в силу хронологического разрыва, поскольку подобные вещи датируются XI—XII вв., т. е. уже христианской эпохой. Очевидно, однако, что подобные находки должны маркировать дружинную культуру с ее культом оружия, имеющим церемониальный характер и служащим символами статуса и власти. Стоит отметить, что привески-топорики имитируют не только форму, но и орнамент боевого оружия. По мнению Н. А. Макарова, подобные декоративные предметы вооружения являлись парадным оружием и служили символами привилегированного положения в обществе с еще не устоявшейся социальной структурой и нечеткими границами между социальными

⁵⁹ Древняя Русь. Быт и культура. М., 1993. С. 153—155; Даркевич В. П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // СА. 1961. № 4.



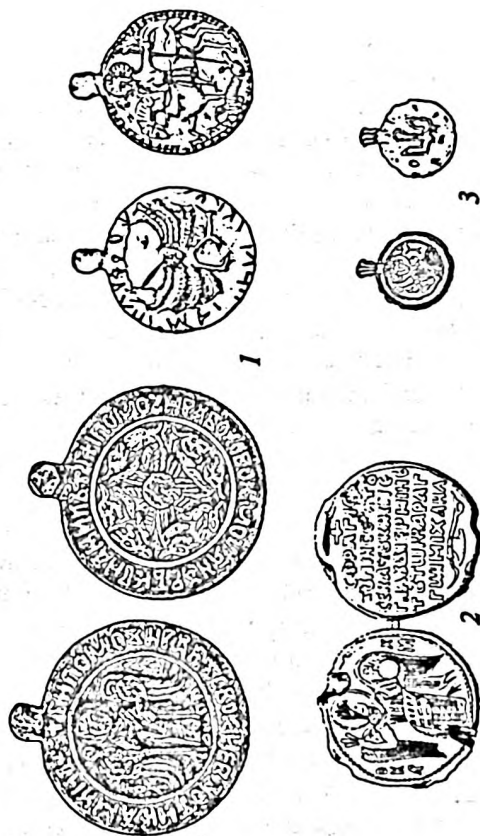
Скандинавские амулеты в виде молоточков Тора (X в.)
и древнерусские миниатюрные топоры (XI—XII вв.)
(По П. Паульсену и Л. А. Голубевой)

группами⁶⁰. В этих условиях владельцами как декоративного оружия, так и его имитаций могли быть представители младшей дружины.

Необходимо отметить, что в однородной в целом воинской культуре все же можно выявить различные по характеру дружинные субкультуры, причем не только в области вооружения, но и в области христианского культа. Так, мы предполагаем различие дружинных культур севера и юга, запечатленное в использовании христианских амулетов-змеевиков XII—XIII вв. Рассматриваемые ранее как пережитки язычества, сегодня они с полным основанием могут быть отнесены к христианским древностям. Круглые иконки, на одной стороне которых присутствует изображение святого, Божией Матери или евангельский сюжет, а на обороте — змеевидная композиция, сопоставимая с медузой Горгоной, были привнесены на Русь непосредственно из Византии. Среди них часто встречаются изображения святых воинов, и змеевики с такими изображениями традиционно соотносятся именно с воинской культурой и считаются принадлежавшими древнерусским воинам⁶¹. Но если на Русском Севере преобладают змеевики с образом архангела Михаила (не менее 8 из 17 известных), то с изображением святого великомученика Георгия в целом, на наш взгляд, они более характерны для Киевской Руси. В случае, если они происходят

⁶⁰ Макаров Н. А. Декоративные топорики из Белозерья // Памятники культуры. Новые открытия. 1987. М., 1988. С. 455—466.

⁶¹ Николаева Т. В., Чернецов А. В. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.



1 — Древнерусские змевики. XII—XIII вв.; 2 — Норманнская печать с греческой надписью. Константинополь. XI в.; 3 — «Ярославе серебро» с изображением св. Георгия, обращенное в подвеску. XI в.

из раскопок в Новгороде, их археологический контекст можно связать с выходцами из Южной Руси. Такому иконографическому предпочтению может быть предложено свое историческое объяснение, связанное с артефактами предшествующей эпохи. В византийской сфрагистике известна печать, принадлежавшая представителю скандинавской общины в Константинополе XI в., на аверсе которой изображен архангел Михаил, а на обороте, помимо надписи, боевая норманнская секира. В то же время преимущественно в околोकняжеской дружинной среде на Руси были распространены привески, изготовленные из монет времени князя Ярослава Мудрого — «Ярославля серебра» или их литых копий⁶². Такие патрональные предпочтения выглядят как осознанный выбор древнерусских дружинников, сформировавший в конечном итоге локальные субкультуры.

В области использования предметов христианского культа в древнерусском городе можно выявить и иные закономерности, так или иначе связанные как с социальным статусом жителей, так и с их отношением к определенной военной организации. На Торговой стороне Великого Новгорода при проведении исследований на таких раскопах, как Михайловский, Ильинский, Федоровский и Кировский, в ранних слоях XI—XIII вв. были выявлены стандартные усадьбы небольших размеров (400—500 кв. м). Предположи-

⁶² Гайдуков П. Г., Хорошев А. С. Новые находки привесок-копий с монет типа «ЯРОСЛАВЛЕ СРЕБРО» в Новгороде // Древнейшие государства Восточной Европы 1994 г. Новое в нумизматике. М., 1996.

тельно в это время они были заселены представителями подконтрольного князю сотенного населения, которое лишь впоследствии, не ранее конца XIII—первой трети XIV в., подверглось включению в подконтрольную боярской аристократии систему концов. Об этом свидетельствуют, в частности, данные происходящих с этих усадеб берестяных грамот, упоминающих должности княжеской администрации. В качестве характерных признаков материальной и духовной культуры сотенного населения Великого Новгорода возможно отметить отсутствие наследования в проживании населения на усадьбах и традиционности междворовых границ, частое изменение ремесленной ориентации владельцев, связываемое нами со сменой обитателей усадьбы, определенные даннические отношения с территориями Русского Севера и родственные связи с Киевскими и Смоленскими землями.

Таким параметрам усадебных комплексов в целом соответствует достаточно стандартный набор христианских древностей, в котором практически отсутствуют массово представленные предметы личного благочестия из цветных металлов XII—XIV вв., замещаемые янтарными и каменными крестами. Этот набор хорошо соотносится с внешним обликом достаточно скромных усадеб, владельцев которых возможно сопоставить между собой в социальном плане. К области особенностей христианской культуры можно отнести также сравнительную бедность наборов христианских древностей, найденных на усадьбах, отсутствие длительных семейных традиций в использовании элитных предметов личного благочестия, которые прекра-

щают бытование в живой культуре вместе с первым или вторым поколением их владельцев. Последняя черта связывается нами с социальной мобильностью сотенного населения, которая не позволяла складываться стабильным формам христианской культуры, передаваемым из поколения в поколение.

Все эти характеристики выявляются при сравнении с усадебными комплексами Софийской стороны, исследованными на Неревском и Троицком раскопах. Они характеризуются совершенно иными параметрами: значительные размеры усадебных дворов (1000—1200 кв. м), стабильность межусадебных границ, застройки и планировки, наследование городских дворов представителями известных из летописи боярских родов Новгорода, значительное количество предметов христианского культа из цветных металлов, присутствие на усадьбах элитных вещей, являющихся христианскими святынями, и факт традиции их длительного использования, иногда на протяжении более чем 150 лет.

Таким образом, сотенное население Новгорода в своем быту, похоже, демонстрировало своеобразный «аскетизм» повседневной религиозной культуры, который характеризуется редким использованием предметов личного благочестия из цветных металлов и вещей, связанных с элитной культурой своего времени. Культурное, социальное и экономическое содержание этой характерной черты раскрывается перед нами в количестве и качестве христианских древностей, представленных предметами личного благочестия. Мы затрудняемся определенно обозначить при-

чину, объясняющую именно такой типовой состав христианских древностей на усадьбах, связываемых нами с сотенным населением древнерусского города. Однако экономические причины, хотя и представляются существенными, не могут служить единственным объяснением, поскольку на усадьбах торговой стороны и в ранний период их истории все же встречаются престижные и дорогостоящие вещи. Одним из возможных объяснений может быть социальная мобильность этих групп населения, порождавшая определенный тип культуры, не нашедший репрезентативного отображения в культурном слое.

Несомненно, воинская дружинная идеология и культура продолжала существовать и после XII—XIII вв. Однако невозможно не заметить определенных изменений. Дружинная культура, во многом связанная со скандинавским элементом в Древней Руси, вытеснялась на окраины древнерусского государства. Комплексы с оружием провинциализируются, становятся архаичным явлением. То, что раньше было характерно для элитарных погребений, становится общим местом для сельских некрополей. Это касается как христианских древностей, так и предметов вооружения, что мы уже видели на многочисленных примерах. На периферии древнерусского государства оседают крупные дружинные коллективы, иногда иноэтнические (финно-угорские, балтские, скандинавские) по своему облику, которые оставляют крупные курганные могильники XI—XII вв., резко контрастирующие по своей материальной культуре с памятниками окружающего населения. Это Боково на р. Щеберихе

на «Серигреском» пути, Кемский некрополь на Белом озере, курганы Северо-Восточного Причудья, камерные погребения в Удрае на Лужском пути на Балтику. Очевидно, что эти дружины оказались не нужны Ярославу и Ярославичам, которые уже опирались на иные социально-политические силы, прочно связанные с городской общиной или осевшие на свои земельные владения. Молодому государству была нужна стабильность, которую не могла дать привыкшая к военным походам дружинная среда. Так она была оттеснена на окраину истории, где тихо сошла на нет вместе со своим культом оружия и раннехристианскими древностями, охраняя границы державы Рюриковичей и ее торговые пути, а возможно, и собирая дани с пограничных племен.

Здесь стоит вспомнить, что подобный процесс фиксируется и письменными источниками. Известно, что часть дани с окрестных племен Северо-Запада в конце X—XI вв. собирала непосредственно княжеская администрация, в состав которой входили и норманны, что засвидетельствовано текстом «Саги об Олаве Трюггвасоне». Попавший в плен к эстам, Олав встречает в этой стране своего дядю, Сигурда Эйриксона, который приехал из Хольмгарда как посланец Вольдемара конунга для сбора податей. Очевидно, этому кругу лиц, контролировавших также и Лужский путь, или их непосредственным потомкам в двух первых поколениях и принадлежат погребения в каменной насыпи могильника Удрай. Именно их камерная погребальная традиция, определенно связанная с христианством, представляется первичной для распространения обряда ингумации в Верхнем Полужье.



Некоторые отголоски скандинавских преданий в Северо-Восточной Руси А. А. Веселовский предлагает видеть в повести о Петре и Февронии Муромских. Мотивы Муромской легенды сопоставляются им с повестью о Рагнаре Лодбroke, где также присутствует мотив освобождения девы — дочери ярла Торы от власти змея и встречи героя с вещей девой Аслаугой, которая его исцеляет⁶³. Напомним, что в повести Петр освобождает княгиню от насильника-змея, а потом встреченная им Феврония исцеляет его от коросты. Впрочем, в данном случае мы можем иметь дело не с классическим влиянием или заимствованием, а с обычным «бродячим сюжетом», характерным как для северной, так и для русской литературы.

Столь же показательна и история Шимона-варяга в Древней Руси. Эта воинская династия викингов, согласно Киево-Печерскому патерику, начинается со скандинавских конунгов Якуна и Африкана. Последний появляется в Киеве около 1026 г. как наемник князя Ярослава Мудрого, два его сына, Шимон и Фрианд, остаются в Киеве и становятся значимыми деятелями русской истории. Известно о связи Шимона с Киево-Печерским монастырем, поскольку именно его пояс стал мерой, в которую была заложена Успенская церковь. Его сын Георгий Шимонович становится тысяцким в Суздале после 1091 г. Несмотря на высокий ранг воспитателя — «кормильчика» — княжеских

⁶³ *Веселовский А.* Новые отношения муромской легенды о Петре и Февронии и сага о Рагнаре Лодбroke // Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1871. Апрель.

детей и предпринятое им активное церковное строительство, он все же, как и вся дружинная культура, ушел с магистрального пути развития древнерусского государства и, будучи вовлечен во внутрирусскую колонизацию, был вынужден осваивать его северо-восточные окраины.

Таким образом, история материальной культуры определенно демонстрирует нам изменение воинской культуры и менталитета Древней Руси не позднее XIII столетия. Позволив себе изначально назвать древнерусского дружинника «*miles Christi*» с учетом того, что духовенство оказалось предельно не выражено в системе «державы Рюриковичей» ни социально, ни идейно, ни юридически, мы тем самым подчеркнули имманентность христианского этоса воинской организации. Это предполагало органичность военно-религиозного сознания того времени, гармоничность сочетания креста, меча и топора в быту и битве, что естественным образом находило отражение в духовной и материальной культуре эпохи. Однако в дальнейшем воинский компонент российской истории развивался именно в оппозиции к охарактеризованной выше системе ценностей.

Естественно, эти исторически противоречивые элементы образовались не вдруг. На протяжении долгого времени они сплетались в сложные социокультурные комплексы, которые в эпоху Московской Руси стали определять современную ей культуру. Речь идет о трансформации пространства, времени и идеи — ключевых явлений, ставших компонентами «Святой Руси», категорий народной средневековой культуры,

отразившей официальную идеологию Москвы как «Третьего Рима». Сакрализация дохристианского права и имперского могущества вытеснила достаточно смиренный для того беспокойного времени образ христианского воина, еще могущего рассуждать о собственном праве пользоваться мечом или сомневаться в нем. Эпоха христианизации оружия сменилась эпохой милитаризации христианства. Очевидно, уже к XII в. стоит отнести появление самого раннего из отмеченных явлений, нового комплекса с важными социальными функциями — «топохрона», соединяющего в себе локатив оружия и время христианской литургии. Речь идет о древнерусском храме, вбирающем в свое сакральное пространство политические и воинские инсигнии.

ОРУЖИЕ В ХРАМЕ ИЛИ ХРАМ КАК ОРУЖИЕ?

ВОИНСКАЯ КУЛЬТУРА В ДРЕВНЕРУССКИХ ЦЕРКВАХ *versus* ДРЕВНЕРУССКИЕ ХРАМЫ В ВОИНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Храмовое строительство, посвящения древнерусских церквей, а также церковные реликвии и элементы интерьера, связанные с воинской культурой, могут дать нам необходимые ответы на вопросы, которые мы намереваемся задать человеку Средневековья. Сегодня мы привыкли к тому, что строительство храма в ознаменование воинских побед христианского оружия — общее место исторических рассуждений. Однако в работах на эту тему дальше хрестоматийных примеров обычно дело не идет. После церквей, воздвигнутых Петром Великим в честь святого Сампсона странноприимца и великомученика Пантелеймона, на дни памяти которых, соответственно, 9 июля и 9 августа пришлись Полтавская баталия (1709) и Гангутское сражение (1717), нам трудно согласиться с

тем, что в Древней Руси воинские победы могли не запечатлеваться в храмовом строительстве. Однако исторические факты свидетельствуют именно об этом. Так, чудо от иконы Божией Матери «Знамение» в Новгороде в 1170 г., которое помогло боярской республике одержать победу над автократизмом князя Андрея Боголюбского, так и не привело к созданию нового храма. Лишь в 1355 г. строится новая церковь в честь Знамения Богородицы, куда и переносится чудотворная икона, однако этот храм — не памятник воинской победе над владимирской ратью, а реликварий для своей собственной святыни. На этом фоне будет нелишним вспомнить, дабы почувствовать разницу между Петровской и древнерусской эпохами, что Петр I, пожалуй, впервые внес в храм в качестве трофеев знамена побежденных армий и ключи покоренных городов, тогда как средневековые храмы служили прибежищем для собственных реликвий.

Непосредственный анализ конкретных исторических событий свидетельствует об искусственности гипотетических связей или недоказанности выдвинутых предположений. Известно, что решающая битва Ярослава с печенегами на подгородном поле у Киева в 1036 г. произошла там, где «ныне стоит Святая София митрополия Русская». Однако в этом летописном сообщении нет ни малейшего намека на сознательное возведение храма на месте битвы, а есть лишь надежная топографическая привязка. Принято считать, что храм Святого Георгия в Старой Ладоге, построенный, по данным архитектурной археологии, около 1164 г., является памятником победе над шве-

дами на реке Воронае в Приладожье в 1163 г. Однако летописи и современники не знают подобных отождествлений, а домыслы о памятнике принадлежат современным краоведам и искусствоведам, которые основывались на совпадении дат и характере посвящения. В 1295 г. шведы ставят крепость в Кореле, что вызывает незамедлительную военную экспедицию со стороны Новгорода. Новгородцы предводителя шведов Сига «убиша», а сам город «разграбиша». В 1296 г. архиепископ Новгородский Климент ставит каменную церковь Воскресения на воротах Кремля. Но является ли это совпадение указанием на то, что надвратная церковь была храмом-памятником? Даже выдающийся историк русской церкви митрополит Макарий (Булгаков) в своей многотомной истории предположительно пишет о храмах, воздвигнутых в честь воинских побед, начиная лишь с XIV в., а первый бесспорный храм-памятник такого рода, названный им, — это созданный в память взятия Казани в 1555 г. Покровский собор, «что на рву» в Москве.

Для более раннего периода мы можем только строить предположения разной степени вероятности, которые, как кажется, все же не всегда лишены оснований. Остается лишь выяснить характер коммеморативных связей между военными событиями и интенциями храмового строительства. 23 октября 1069 г. на реке Гзень близ Новгорода местное войско победило князя Всеслава Полоцкого и его водских наемников, что произошло на память апостола Иакова, брата Господня. Примерно на этом месте уже в конце XI в. возникает Покровский монастырь, что известно из

писцовой записи в минее, созданной около 1096 г. в Лазаревском монастыре, расположенном неподалеку. Определенно к 1172 г., а возможно и ранее, к 1144 г., в ближайшем к месту события Неревском конце Новгорода существует и церковь апостола Иакова, при которой со временем организовался владычный скрипторий. Связь между битвой и возникновением этих храмов представляется возможной, хотя вполне и недоказуемой. Стоит учесть и то, что вплоть до настоящего времени место Покровского монастыря, где ныне находится приходской храм, ассоциируется у новгородцев с местом поминовения усопших. В любом случае храм создан не абстрактно «в честь победы», а в связи с конкретным местом битвы.

Точно так же весьма вероятна связь между военным походом начала XII в. и храмом во имя Сорока мучеников Севастийских в Новгороде, поскольку именно на память этих святых в 1116 г. князь Мстислав Владимирович ходил на чужд и взял город Медвежья Голова. Храм, по соображениям исторической топографии, возникает не ранее этой даты. Более того, последующая связь этого храма с мемориальным культом в честь воинов и с княжеским окружением вполне очевидна. В 1199/1200 г. Прокша Малышович перестроил это храм в камне. Однако несколькими годами ранее, в 1193 г., Яков Прокшинич, предположительно сын самого Прокши, погибает во время военного похода в югру. Каменное строительство храма выглядит как создание памятника погибшему сыну. В 1213 г. строительство заканчивает Вячеслав Прокшинич, известный как новгородский тысяцкий, а в 1227 г. по

его инициативе этот храм расписывается фресками. Только к 1316 г. некогда сотенный храм, связанный с княжеским окружением, переходит в ктиторское владение к боярам Мишиничам: в этом году здесь погребается Юрий Мишинич, а в 1342 г., «в отнем гробе», — Варфоломей Юрьевич.

Известный храм святых Бориса и Глеба на реке Альта построен Владимиром Мономахом между 1117—1125 гг. непосредственно на месте убийства князя Бориса. Даже московский князь XIV в. Дмитрий Донской создает церковь всех святых на Кулишках не только как памятник в честь Куликовской победы, но и как мемориал в честь погибших воинов, обращая своим посвящением ко всем святым, этим воинам тезоименитым. Точно так же в 1412 г. архиепископ Новгородский Иоанн после победы под Выборгом ставит церковь св. Гавриила на Фревкове улице «с воеводами новгородскими, что были там, и с их вои» скорее в память павших, чем в память победы.

Представление о храме как убежище для времени и истории — вот что принципиально отличало церковную культуру Древней Руси от новейшей эпохи, превратившей церковное пространство в демонстрационный зал имперской идеологии и воинских побед. Именно поэтому мы и не находим в русской истории вплоть до позднего Средневековья надежных отождествлений для придания конкретным храмам статуса памятников воинской славы. Скорее это был надгробный памятник погибшим в бою, иногда сопряженный с местом самого сражения. Разница в посвящении представляется очевидной и подчеркивающей временные различия российского сознания.

Только время господства Москвы в политическом пространстве России приводит к тому, что храмовое строительство становится традиционным атрибутом, обслуживающим идеологию воинского триумфализма. Знаменитая Шелонская битва 1471 г., предшествовавшая покорению Новгорода, приходится на 14 июля, память апостола Акилы, и уже в 1482 г. в Михайловском соборе Московского кремля возникает придел во имя этого святого. Очевидно, как считает В. М. Сорокатый, в период 1475—1495 гг. храм с таким посвящением строится и в Новгороде в Людином конце. Несколько позднее здесь же появляется храм во имя св. Ксении. Ее память приходится на 24 января, а известно, что именно в этот день Псков в 1510 г. был окончательно присоединен к Московскому государству. Так не только события, сопутствовавшие подчинению русских земель Москве, нашли свое выражение в соответствующих храмовых посвящениях, но и сами храмы, знаменующие эти победы, появились на покроенной земле.

Все же истоки подобной традиции появляются уже в конце XIII в. и не в связи с Москвой. Характерно, что наиболее достоверные и ранние свидетельства относятся к Пскову и входят составной частью в известную «Повесть о Довмонте» в ее различных редакциях⁶⁴. Именно Псков как город, стоящий на западных границах русских земель и испытывавший постоянное военное давление Европы, первым создал такую традицию. Известно, что строительство ряда

⁶⁴ Охотникова В. И. Повесть о Довмонте. Л., 1985.

храмов в этом городе традиционно связывается с именем князя Тимофея-Довмонта и его военными победами. Однако и здесь существует несколько исторических загадок. Победа князя над Герденем в 1266 г. на реке Двине, пришедшаяся на память мч. Леонтия, сопровождалась постройкой соименного храма: «И коего дни бысть преславная та победа, созда князь блаженный храм во имя святого». После победы над Орденом, датируемой в пределах 1270—1272 гг.⁶⁵ и пришедшейся на память вмч. Феодора Стратилата, «повеле блаженный храм поставити во имя святого великомученика Феодора». Распространенная редакция Повести, возникшая не ранее 1520-х гг., используя данные устной традиции, сообщает о строительстве храма во имя мч. Тимофея: «Благоверный же князь Тимофей постави церковь во имя святого мученика Тимофея, в онъ же наречено бысть имя его».

Уникальным является сообщение Распространенной редакции о строительстве храма в честь вмч. Георгия «по мале времени» после победы над немцами на реке Миropовне, датируемой 1267—1271 гг. О строительстве князем каменного храма в Снетогорском монастыре в 1269—1270 гг. после немецкого разорения сообщает только Средняя редакция Повести. Таким образом, из двух редакций Повести, относящихся к XVI в., нам известно о строительстве по меньшей мере 5 храмов: Святых Леонтия, Тимофея, Георгия, Феодора и Рождества Богородицы Снето-

⁶⁵ *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития: обзор редакций и тексты. М., 1915.

горского монастыря. Большинство из этих храмов хорошо известны в городской истории Пскова XIV—XVI вв.⁶⁶ Так, храм мч. Тимофея отождествляется с соименным храмом в Довмонтовой стене, Георгиевская церковь — очевидно, церковь вмч. Георгия на Болоте в Острой лавице, Феодоровская церковь скорее всего отождествима с той, что находилась в Довмонтовой стене, хорошо известен и Рождественский монастырский храм, перестроенный в 1309—1311 гг. Однако в отношении Леонтиевского храма в средневековом Пскове существует серьезная источниковедческая проблема: исследователи считают, что Средняя редакция Повести о Довмонте — единственный памятник, свидетельствующий о его существовании.

В. И. Охотникова утверждает, что доказательств существования церкви во имя св. Леонтия в средневековом городе обнаружить не удалось, поскольку в псковских летописях нет сведений об этом престоле и он не упоминается в Писцовой книге Пскова 1585—1587 гг. По мнению И. К. Лабутиной, в источниках XIV—XV вв. также нет каких-либо данных о церквях, посвященных св. Леонтию, а наиболее ранние упоминания о существовании Леонтиевской церкви в Пскове относятся к XVII в. Обратимся к свидетельствам XVII в. В апреле 1636 г. из-под пера псковского воеводы князя Феодора Курского и диака Григория Лукина появляется отписка, сообщающая о бедственном состоянии помещения, в котором находились го-

⁶⁶ *Лабутина И. К.* Историческая топография Пскова в XIV—XV вв. М., 1985. С. 205, 236.

сударевы свинцовая и зелейная казна. Эти хранилища «стояли страшно», поскольку существовала угроза, что «погребные каменные верхние своды отпадут и камень от камня даст искру и от того государевой зелейной казне будет поруха». Чиновников беспокоило, как бы «в том нам холопам твоим от государя вы опале не быти». В мае того же года стена, разделявшая погреб зелейной и свинцовой казны, все же «опала», хотя дело обошлось без разрушений и жертв⁶⁷.

В данном случае нам интересно местоположение государевой казны. Первая отписка определенно сообщает, что она помещалась «в ружных церквах Воздвижения Честного Креста да верховных апостол Петра и Павла, а в пределе Леонтий Ростовский, каменные». И. К. Лабутина разделяет обе церкви в пространстве, очевидно, отождествляя Крестовоздвиженскую церковь с соответствующим храмом на Государевом (Княжем) дворе. Второе посвящение оставлено исследовательницей без точной локализации, однако считается, что придел свт. Леонтия Ростовского существовал у некоего храма Святых Петра и Павла. В рассредоточении городского арсенала по подклетам разных храмов нет ничего невероятного. Однако новая, майская, отписка упоминает лишь «церковь Воздвижения Святого Креста». При этом контекст обеих докладных записок без чрезмерных допущений возможно интерпретировать таким образом, что все три

⁶⁷ Сборник Московского архива Министерства Юстиции. М., 1914. Т. 6. С. 80, 81—82.

упомянутых престола составляли единый храмовый комплекс.

Это становится очевидным тем более, что историографией оказалось упущено еще одно упоминание храмового посвящения в честь св. Леонтия, определенно связанное с Государевым двором. Писцовая книга Григория Мещанинова и Ивана Дровнина 1585—1587 гг. упоминает Петрушку Никитина, «Левонтьевского дьячка с Государева двора»⁶⁸. Таким образом, на Княжем дворе, одновременно с Крестовоздвиженским, имелся престол в честь св. Леонтия, который мы рассматриваем как придельный. Упомянутый в отписке 1636 г. престол в честь свв. Петра и Павла также стоит локализовать на Государевом дворе в «придельной» близости к главному Крестовоздвиженскому храму, что подтверждается источниками XVII в., сообщающими, что Петропавловский храм на Государевом дворе был разобран за ветхостью в 1694—1695 гг.⁶⁹ Таким образом, нам удалось не только более чем на полстолетия удревить историю Леонтиевского храма в Пскове, но и доказать сосуществование в едином комплексе двух престольных посвящений — св. Леонтию и Воздвижению. В этой связи стоит заново обратиться к выяснению точной даты битвы Довмонта с князем Герденем на Двине и к ис-

⁶⁸ Сборник Московского архива Министерства Юстиции. М., 1913. Т. 5. С. 56.

⁶⁹ *Кирпичников А. Н.* Сообщение Иоганна Вундерера о Пскове и России 1590 г. Исследование и публикация источника // Славяно-русские древности. Вып. 3: Проблемы истории Северо-Запада Руси. СПб., 1995. С. 186.

тории храма, построенного во имя святого, «коего дни бысть преславная та победа».

Точная дата победы 1266 г. не сообщается ни в одной редакции Повести, однако упоминаемая в псковских летописях память «великого и славного воеводы мученика Христова Леонтия» указывает на мученика Леонтия Триполийского, бывшего военачальником, память которого празднуется 18 июня. Именно на основании этого указания А. Энгельман и Н. Г. Бережков датируют битву на Двине 18 июня 1266 г.⁷⁰ Имя этого святого в таком виде определенно называют поздние редакции Повести о Довмонте — Хронографическая, Средняя и Распространенная. Очевидно, что стилистическая правка Повести шла по пути конкретизации деталей от простых описательных приемов типа «святой мученик Леонтий» в Проложной редакции к более сложным оборотам типа «великий и славный воевода мученик Христов Леонтий», характерным для псковского летописания, и, наконец, к четкому обозначению святого по географическому принципу, согласно принятому в месяцеслове, — «святой мученик Леонтий Трипольский».

Вместе с тем в тексте Повести о Довмонте встречается одно трудноразрешимое хронологическое противоречие. К 18 июня Архивский I список Псковской первой летописи, а также Псковская вторая летопись

⁷⁰ Энгельман А. Хронологические исследования в области русской и ливонской истории в XIII и XIV столетиях. СПб., 1858. С. 64; Бережков Н. Г. Хронология русского летописания. М., 1963. С. 272.

относят победу на «местером Ризьския земли» в 1272 г., которая состоялась «на память перенесению мощей святого мученика Феодора». Но это совершенно очевидная ошибка, поскольку память вмч. Феодора Стратилата празднуется 8 июня, а не 18, как об этом справедливо сообщают другие летописи псковского происхождения⁷¹. При этом ошибка представляется достаточно древней, не позднее конца XV в. и, возможно, связана с составлением свода 1486 г.

Такая путаница в датах памяти вмч. Феодора Стратилата и мч. Леонтия Триполийского не может быть объяснена простой опiskeй в обозначении числового счета. Возможно, внимание редактора в силу каких-то причин оказалось особенным образом сосредоточено на дате 18 июня, которая в данном случае имела отношение к одному из предшествующих событий, описанному в Повести. Представляется, что такой причиной могло быть сознательное внесение в текст содержательного элемента, уточняющего, что победа над Герденем была одержана не просто на память мч. Леонтия, а именно в день мч. Леонтия Триполийского, т. е. 18 июня. Иными словами, писец, озабоченный тем, что в создаваемом им тексте Повести необходимо упомянуть не просто мч. Леонтия, а св. Леонтия Триполийского, непроизвольно ошибся в написании даты церковной памяти вмч. Феодора Стратилата, «перенеся» ее с действительного числа 8 июня на день празднования св. воеводы Леонтия.

⁷¹ Охотникова В. И. Повесть о Довмонте. С. 191, 198.

Как мы уже отметили, наиболее архаичная из сохранившихся редакций Повести — Проложная, датируемая временем не позднее конца XIV—начала XV в., сообщает, что победа на Двине была одержана «помощию святых Троицы и святого Леонтия», не уточняя, какой именно мученик имеется в виду, что отражает первоначальное чтение. В связи с этим мы допускаем, что изначально Повесть специально не уточняла, на память какого именно св. Леонтия была одержана победа над Герденем, поскольку предполагалось, что этот святой, как и день его памяти, хорошо известны. Однако впоследствии, когда память о конкретном дне события была уже утрачена, в обществе возникло представление, что мч. Леонтий из Повести должен отождествляться с Леонтием Триполийским. Закреплению этого представления способствовал тот факт, что Леонтий Триполийский был воеводой. Именно такой святой и должен был восприниматься средневековым сознанием как помощник в ратном деле. Не стоит упускать из виду, что остальные победы князя Довмонта также были одержаны в дни памяти святых воинов — Феодора Стратилата и Георгия Победоносца. Этот факт окончательно убедил редакторов и читателей Повести, что победа 1266 г. была одержана 18 июня. Нельзя исключить тот факт, что восприятию мч. Леонтия, на память которого и была одержана победа 1266 г., именно как св. Леонтия Триполийского во многом способствовала дата заключения договора между Новгородом и Псковом в 1397 г., которое также пришлось на 18 июня, т. е. на день мч. Леонтия Ливийского, как это специально отметил средневековый хронист.

Мы пришли к выводу, что связь победы над Герденем в 1266 г. с мч. Леонтием Триполийским представляется весьма искусственной. Возможно ли установить, с каким св. Леонтием изначально связывалась эта битва и, в силу этого, ее дату? Придел в честь св. Леонтия при храме Крестовоздвижения на Княжем дворе мог появиться как памятник победы князя Довмонта над Герденем. Однако если обратиться к месяцеслову, то налицо удивительное совпадение в датах — 13 сентября, накануне Крестовоздвижения (14 сентября), отмечается память мч. Леонтия Александрийского, это событие совпадает с предпразднеством Воздвижения Креста Господня. Такое совпадение позволяет выдвинуть следующую гипотезу. Победа на Герденем в 1266 г. была одержана накануне Крестовоздвижения, 13 сентября, на память мч. Леонтия Александрийского. Ктитору и строители храма при его посвящении не могли обойти вниманием тот факт, что это событие произошло накануне двенадцатого праздника. В силу этого основной престол оказался посвящен Воздвижению, а память о конкретной дате сохранилась в посвящении придельной церкви. Позднее, в силу «воинской святости» мч. Леонтия Триполийского, заслуга в победе над Герденем была приписана именно ему, что и отразилось в Повести о князе Довмонте. Еще позднее, очевидно в Московское время, состоялось перепосвящение престола в честь свт. Леонтия Ростовского, поскольку память об изначальной связи посвящения придела с событиями XIII в. оказалось уже утраченной. Таким образом, церковь Крестовоздвижения на Княжем дворе стоит рассмат-

ривать как один из памятников псковской воинской славы, связанный с победами и умеренным строительством самого князя Довмонта, и относить ее основание к тому же 1266 г.

С князем Довмонтом связана еще одна значимая традиция воинской культуры христианского общества. Речь идет о помещении княжеского оружия как атрибутов политической власти и воинского империума, в сакральном пространстве храма. Однако эта традиция определенно восходит еще к домонгольской эпохе.

Древнерусский человек уже видел политические реликвии в литургическом пространстве византийского храма, прежде чем воспроизвести их у себя на родине. Так, путешествовавший в Константинополь около 1200 г. новгородец Добрыня Ядрейкович, будущий архиепископ Великого Новгорода Антоний (1211—1218, 1223—1228) и сын воеводы Ядрея, погибшего «в югре» в 1193 г. вместе с дружинным священником Иванкой Легеном, видел подобное в Софии Цареградской⁷². На темплоне алтарной преграды, «у катапетасмы» — завесы иконостаса, висели 30 императорских венцов. Паломник объясняет их появление в храме «незабытия ради» 30 сребреников Иуды Искарота. Там же, согласно описанию, у великого алтаря «вчинен щит Константинов», который служит своеобразным диском для агнца во время таинства Евхаристии и причащения мирян.

⁷² *Сававитов П. И.* Путешествие Новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия. СПб., 1872.

Создание подобных венцов, украшенных по диаметру драгоценными подвесками, было широко распространенной практикой у народов, подражающих Византии. Такие венцы были созданы для вестготского короля Рецезвинта (649—672). Выполненные в традиции полихромного стиля, они были найдены в составе клада в Гвариззаре и хранятся теперь в Национальных музеях Мадрида и Парижа⁷³. Такая практика имела свои основы в геополитике Ромейской империи.

Факт хранения императорских инсигний и одежд в алтаре храма Софии Константинопольской засвидетельствован императором Константином Багрянородным в сочинении «Об управлении империей»⁷⁴. Здесь он предостерегает своих преемников от необдуманных дипломатических подарков, отправляемых по просьбе хазар, тюрков или россов к этим племенам. Просьба может касаться царских одеяний, в частности венцов или мантий, которые, согласно утверждению самого Константина, имеют нерукотворный характер, поскольку были посланы через ангела императору Константину Великому. Ангел повелел положить эти одеяния в великой Церкви и не каждый день облачаться в них, а лишь когда случается великий всенародный праздник. Они подвешены над святым престолом в алтаре и являются украшением церкви. Прочие

⁷³ Новая история искусства. Искусство раннего Средневековья. СПб., 2000.

⁷⁴ *Константин Багрянородный. Об управлении империей.* М., 1983.

же одеяния и облачения разостланы поверх святого престола. На Рождество патриарх посылает облачения василевсу на время торжественной процессии, после чего они возвращаются в алтарь. Существовал и категорический запрет василевсу выносить эти вещи из храма. Однако, как считают исследователи, мнение о божественном происхождении императорских одеяний есть сознательная дипломатическая фикция, предупреждающая уравнивание статуса варваров с империей, а они претендовали именно на это.

Руси также была не чужда идея вселенской империи. Однако она получила серьезную перетрактовку на берегах Днепра. Речь идет о попытке копирования имперской идеи на уровне материальных регалий⁷⁵. В 1237 г. татары, разграбив во Владимире Богородичный Златоверхий храм, положили себе в полон «порты блаженных первых князей, еже бяху повешали в церквах святых на память о себе». Однако еще в 1203 г. коалиция Рюрика Ростиславича и Ольговичей, разграбив киевские храмы, также пленила «порты первых блаженных князей», экспонированных в целях сохранения исторической памяти или в Софии, или в Десятинной церкви. Очевидно, изначально речь идет о киевских реалиях, традиция которых со временем была перенесена во Владимиро-Суздальскую Русь. По мнению А. П. Толочко, здесь видится триумф византийской дипломатии, привившей на Руси этот экс-

⁷⁵ Толочко А. П. «Порты блаженных первых князей»: к вопросу о политических византийских теориях на Руси // Южная Русь и Византия. Киев, 1991. С. 34—42.

портный вариант имперской идеологии. Киев подражал Константинополю, Владимир — Киеву.

Кроме княжеских одежд, в древнерусских храмах могло помещаться и княжеское оружие, прежде всего мечи. Однако стоит различать появление мечей в храмовых элитарных погребениях и помещение их в церквях как политических реликвий и мемориального оружия. И то и другое было общеевропейским явлением — мечи в прицерковных погребениях известны от Толедо (Испания) до Вестерос (Швеция) и Трондхейма (Норвегия), где в церкви девы Марии во время раскопок 1868 г. были найдены мечи, в том числе и двуручные, происходящие из погребений, совершенных около 1400 г. Среди древнерусских находок наиболее известны меч из тайника Десятинной церкви в Киеве (раскопки М. К. Каргера), а также меч из погребения в Спасском соборе в Чернигове, обнаруженный в 1796 г.

Ряд исследователей, в частности А. Н. Кирпичников, считают, что в данном случае языческие традиции сплетались с новой феодальной военной символикой, в результате чего и появилась возможность помещения оружия в пространстве христианского храма. Однако среди известных погребений с оружием эпохи до-Владимировой Руси нет таких, которые были бы совершены в непосредственной связи с сакральными языческими местами, сопоставимыми с христианскими храмами. Следовательно, здесь вряд ли усматривается преемство с языческими традициями, речь должна идти о процессе христианизации оружия. Меч превращался в христианскую святыню,

освященную авторитетом бывшего владельца и характером его использования. Известно, что в ночь убийства князя Андрея Боголюбского в 1175 г. у него в спальне находился меч князя Бориса Святого, который затем висел в одном из храмов Владимира. Мы с полным правом можем говорить о сложении в данном случае феодальной символики, связанной с важным знаковым местом оружия в социальной иерархии, однако в данном случае эта символика вписана в соответствующий контекст новой военно-христианской культуры. Причем это касается появления мечей как в погребениях, так и, в качестве храмовых реликвий, в открытом церковном пространстве.

Пожалуй, самый известный в древнерусской литературе меч, обретенный в храме, связан со знаменитой и уже известной нам Муромской повестью о Петре и Февронии. Впрочем, текст повести не дает нам достаточных оснований, дабы отнести это оружие непосредственно к храмовым реликвиям или связать его с атрибутом княжеского погребения XI—XII вв. Поздние редакции Повести, кстати, все-таки указывают, что в этом храме были погребены родители князя Петра.

Известно, что лукавый змей, повадившийся в образе старшего брата князя наведываться к местной княгине, все же поддался женской лести и на вопрос о том, что может его погубить, честно ответил (совсем как библейский Самсон Далиле), что смерть его «есть от Петрова плеча, от Агрикова меча». Таинственный меч, вполне сопоставимый с чудесным «мечом-кладенцом», упоминаемым в былинном эпосе,

который мы выше попытались отождествить с дружинной поэзией эпохи христианизации, теперь уже надежно локализуется в пространстве христианского храма. Однако он становится еще более загадочным из-за своего имени, поскольку это, несомненно фольклорное, прозвище совершенно не связано с княжеским ономастиконем Древней Руси.

Известно, что меч был обретен в день Воздвижения Креста Господня в церкви того же имени. Именно там князю Петру было видение отрока, указавшего ему «в олтарной стене меже камения скважню, в ней же лежащ меч». В других списках говорится о мече, лежащем между «керемидома», т. е., скорее всего, кирпичной плинфой или иной керамической конструкцией. В некоторых редакциях, в частности в Муромской, стену для Петра поднимает ангел, указывающий князю местоположение меча, и Петр достает меч прямо из-под стены. Все это разноречие сведений свидетельствует, на наш взгляд, о достоверности описываемых событий, поскольку детали повествования, становившиеся непонятными потомкам, естественным образом переосмыслились текстуально. Скорее всего, мы действительно сталкиваемся с мечом из княжеского погребения, поскольку политические реликвии, к каковым и мог быть причислен Агриков меч, вряд ли хранились в алтаре, где они оказались бы недоступны общему поклонению. На это же указывают и упоминания керемиды, из которых могла быть сложена гробница, примыкавшая к алтарной стене, и упоминаемый некоторыми редакциями факт изъятия меча непосредственно из-под стены. В дан-

ном случае, очевидно, имеется в виду не центральная алтарная апсида, а южная конха, поскольку именно южные компартименты храма, включая апсиды, были местом элитных погребений.

Меч, чудесным образом добытый из-под алтарной стены, становится действенным оружием против дьявола, что превращает его в христианскую реликвию. Характерно, что меч сознательно или подсознательно ассоциируется автором Повести с крестом, поскольку его обретение происходит на день Крестовоздвижения в храме того же имени. Правда, нам ничего не известно о каком-либо дальнейшем почитании Агрикова меча в Муроме. История с этим знаковым оружием важна для нас не только своей фактической стороной, но и прецедентом, показывающим «археологичность», или, вернее, «протоархеологичность» сознания, связанного с почитанием храмовых реликвий. Артефакт, некогда выпавший из «живой культуры» и утративший свою первоначальную функцию, оказывается возвращен к жизни храмовым пространством уже в иной ипостаси. Он наполняется сакральным содержанием, становится вместилищем религиозной и исторической памяти и наделяется чудесными полномочиями. Поражение Агриковым мечом сверхъестественного существа не столько возвращает ему достоинства боевого оружия, сколько трансформирует его в орудие совершенно иного качества. Присущее древнерусскому сознанию понимание разницы между сакральным и профанным, усвоение депозированным некогда артефактом нового функционального значения — все это говорит о зарождении на Руси категории историзма.

Подобного рода историзм, связанный с памятным оружием, был присущ всей христианской Европе. С конца XVIII в. в Вене известна богато орнаментированная сабля, приписываемая Карлу Великому. С 1801 г. она используется как церемониальная инсигния, а впоследствии хранится в Историко-художественном музее. Согласно легенде, она происходит из императорского погребения в Аахене, а позднее легендарное осмысление считает ее подарком императору от Гаруна аль-Рашида. Орнаментальное украшение сабли имеет истоки в византийской орнаментике, хотя ее окончательное оформление может принадлежать венгерскому мастеру X в. Впрочем, А. Н. Кирпичников рассматривает эту саблю как свидетельство русско-венгерских контактов и полагает, что ее создание могло быть связано с Киевской Русью в эпоху около 1000 г.⁷⁶ Н. Феттих относит ее ко времени венгерской династии Арпадовичей. Возможно, она предназначалась еще королю Алмосу (950—1025). По мнению другого историка, З. Тота, именно эта сабля как «меч Атиллы» была подарена в 1063 г. матерью венгерского короля Соломона одному баварскому герцогу.

Однако вернемся к княжеским реликвиям, связанным с именем псковского князя Тимофея-Довмонта, тем более что в их истории тоже есть легендарная составляющая. Из летописей и Повести о житии князя Довмонта известно, что после княжеской кончины в 1299 г. его меч был повешен «над гробом его на по-

⁷⁶ Кирпичников А. Н. Так называемая сабля Карла Великого // Советская археология. 1965. № 2. С. 268—276.

хвалу и утверждение граду Пскову». Именно этим мечом совершалась впоследствии инвеститура служилых князей в Пскове: в 1460 г. псковичи «посадиша» князя Юрия Васильевича «на столе в святой Троице и даша меч в руце его князя Довманта». Одевание гроба Довмонта также стало своеобразным палладиумом города — его, в соответствии с византийской и европейской традицией, проносили по городским стенам во время осады 1480 г. Возможно, этот меч упоминается в летописи и ранее. В 1272 г. игумен Исидор совершил над князем Довмонтом обряд, сопоставимый с рыцарским посвящением в Западной Европе, только в данном случае он был связан с благословением на очередную битву. Перед сражением князь вошел в Троицкий собор и положил свой меч перед алтарем, после чего игумен с псковским духовенством «взем меч, препоясавшее князя мечом, благословише и опустиша его». По сути, в описанной ситуации мы имеем пример своеобразной инвеституры, внешним образом напоминающей коммendaцию, когда меч вручается Троичному Богу как Верховному сюзерену и получается обратно уже на вассальных правах.

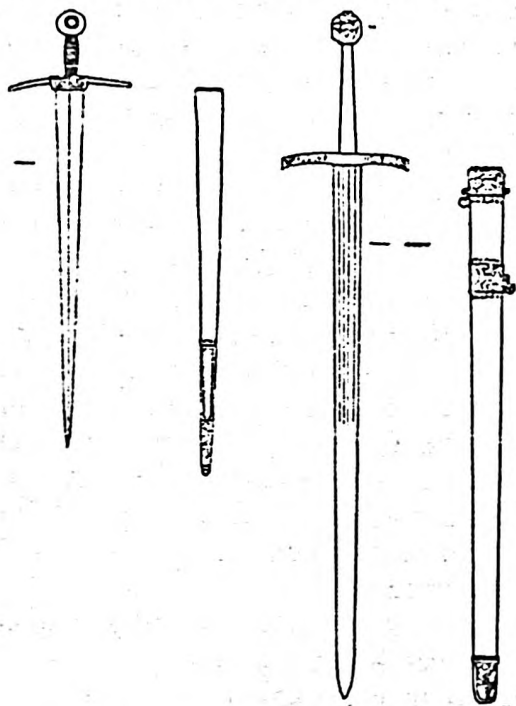
Этот меч, хранившейся до XX в. в Троицком соборе Пскова, а впоследствии перемещенный в Псковский музей, с археологической точки зрения представляет собой удлинленно-треугольный клинок, рассчитанный на прокол, а не на рубку. Подобные клинки известны со второй половины XIII в., и псковский экземпляр оказывается древнейшим из сохранившихся. Он стоит у истоков серии готических мечей, выделенной



Р. Е. Oakeshott'ом. Клинок имеет характерное клеймо — «пассауский волчок», инкрустированное желтым металлом. Некоторые исследователи, и в частности Э. фон Ленц, считают, что клеймение подобным «волчком» начинается с XIII в., поскольку первое письменное упоминание о клейме в виде волка относится ко времени около 1260 г. Однако основное распространение такого типа мечей в Средней Европе приходится на XIV—XV вв., что позволило П. фон Винклеру отнести появление этого клейма к XIV в. Действительно, известно, что клеймо подобного типа есть привилегия, данная герцогом Альбрехтом австрийским оружейникам города Пассау в 1340 г. Однако такой факт косвенно свидетельствует о том, что к этому времени данное клеймо уже получило определенную известность. Все это позволяет считать, что меч-реликвия XIII в. из Троицкого собора Пскова действительно мог быть связан с князем Довмонтом. Примечательно, что если на монетах московских князей Василия Дмитриевича (1389—1425) и Василия Васильевича (1425—1462) в качестве символа власти изображается сабля, которая к тому времени окончательно вытеснила меч в реальном вооружении русского войска, то меч как властная инсигния остается характерным для «северорусских народоправств», остающихся хранителями традиций Древней Руси. Нузматика и отраженные ею воинские реалии способны показать принципиальное различие сосуществовавших на Руси XV в. идеологий.

Интересно, что меч как реликвия был вообще характерен для псковского сознания средневековой эпохи. Из Троицкого собора происходит еще один меч,

приписываемый традицией князю Всеволоду-Гавриилу. Князь скончался в Пскове в 1137 г. и был погребен сначала в церкви Святого Дмитрия Солунского, а впоследствии его мощи были перенесены в Троицкий собор. Поздняя летопись сообщает, что «поставиша над ним его меч, иже и донныне стоит видим всем». Однако первое достоверное упоминание об этом мече, вызвавшем удивление Ивана Грозного, когда тот в Троицком соборе прикладывался к нему, относится в 1569 г. — времени посещения Пскова великим князем.



Мечи князя Довмонта и князя Всеволода-Гавриила.
Псков. XIII—XIV вв. (По А. Н. Кирпичникову)

Действительно, меч, как реликвия святого князя XII в., достоин удивления, поскольку он не связан ни с этой эпохой, ни с восточно-христианской культурой. Он относится к построманской группе мечей. Орнаментация его бронзовых декоративных частей построена на элементах, характерных для европейской геральдики XIV в. Геральдические львы держат над собой корону, здесь же присутствует дракон, а помимо прочей растительности изображаются кедровые шишки. Начертанный на мече латинский девиз «*Non potest teat nemini dabo*» принадлежит графскому роду Зайн-Витгенштейнов, известному с XIV в.

Исследователи неоднократно обращались к изучению этого меча. Я. И. Смирнов считал, что он изготовлен в Италии, А. Н. Кирпичников относил его к произведениям германских ремесленников, но во всех работах прослеживается тенденция к омоложению меча до XV в. Такая датировка спровоцирована, в частности, формой перекрестия меча, однако сам А. Н. Кирпичников показал, что перекрестие происходит от другого меча, поскольку надето на стержень рукояти в перевернутом виде. Однако в любом случае этот меч не старше XIV—XV вв. и ни в коем случае не относится к XII в. — времени жизни благоверного князя.

Среди исследователей существует гипотеза, что мечи в истории религиозного почитания неоднократно меняли своих «владельцев». Так, в 1819 г. один из основателей русской археологии З. Ходаковский читал латинскую надпись на перекрестии меча князя Довмонта. Следовательно, в это время в качестве Довмонтова меча почиталось оружие, приписываемое князю

Всеволоду. По наблюдению А. Р. Артемьева, на миниатюре Лицевого свода, где изображается вручение меча князю Довмонту в Троицком соборе, форма клинка весьма похожа на Всеволодов меч. Согласно его мнению, мечом Всеволода был уже известный нам готический клинок XIII в., однако после канонизации князя в 1549 г. он был заменен более роскошным экземпляром, тем более что к этому времени достойного меча было уже не найти, поскольку вся армия перешла на сабли⁷⁷. Именно к нему и прикладывался грозный царь, оккупировавший Псков со своими опричниками. После 1569 г. мечи вновь поменялись местами. В этом есть определенная историческая логика, некая закономерность человеческого сознания. Готический клинок, ставший реликвией князя Всеволода, младше исторического деятеля примерно на 100—150 лет. Тот же срок отделяет появление построманского меча от времени князя Довмонта. Но все же у нас есть дополнительные основания считать готический клинок XIII в. оружием современного ему псковского князя, и в этом случае путаница в атрибуции мечей может быть отнесена к более позднему времени.

Дело в том что с князем Довмонтом может быть связана еще одна реликвия, хранившаяся в Пскове до 1510 г. Она датируется временем не ранее конца XIII в. Речь идет о пластинчатом доспехе, найденным при раскопках знаменитого архивохранилища в Дов-

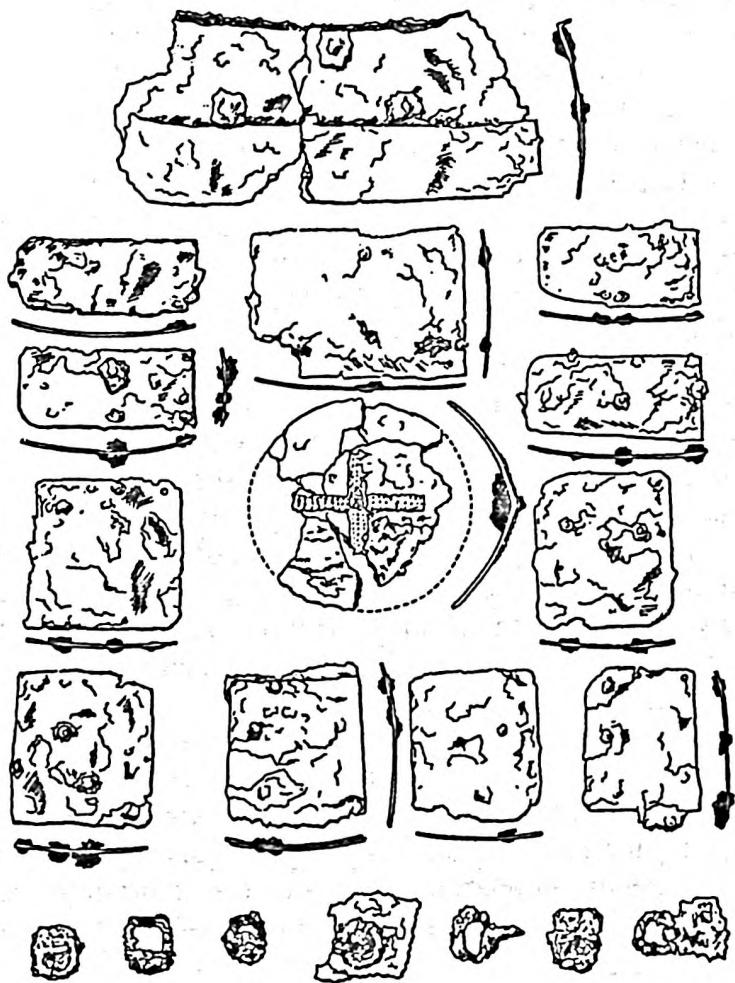
⁷⁷ *Артемьев А. Р.* О мечах-реликвиях, ошибочно приписываемых псковским князьям Всеволоду-Гавриилу и Довмонту-Тимофею // *Российская археология*. 1995. № 2. С. 66—74.

мантовом городе Пскова в 1960 г. Напомним, что при археологических исследованиях каменной гражданской постройки в юго-западном углу городской стены были найдены остатки архива, представленного более чем 600 свинцовыми печатями — моливдовулами XV—XVI вв. Предположительно, как считает автор раскопок В. Д. Белецкий, в процессе исследования было обнаружено место канцелярии наместников архиепископа Великого Новгорода в Пскове, т. е. вполне церковного учреждения. Архив сгорел во время покорения Пскова Москвой в 1510 г. Однако среди находок было обнаружено 120 деталей, относимых к пластинчатому доспеху. Проведенная реконструкция позволяет определить, что пластины девяти размеров закрывали грудь и спину, боковые пряжки скрепляли переднюю и заднюю части, в доспехе отсутствовали рукава и подол. Особое внимание привлекает центральная бляха в виде умбона, поскольку она была украшена накладкой в виде креста, изготовленной из другого металла. Тот факт, что доспех, давно вышедший из воинской моды и потерявший практическую ценность, в течение 200 лет хранился в резиденции церковных чиновников, требует специального объяснения. Очевидно, перед нами очередная воинская реликвия с христианской символикой, обращенная в церковную святыню. Совпадение датировки доспеха со временем жизни князя Довмонта позволяет сделать предположение, что эта воинская одежда принадлежала некогда именно ему. Возможно, в течение какого-то времени она могла храниться на княжеском гробе и именно этот доспех обносили вокруг города во время осады

1480 г. В любом случае, характерный для Пскова факт бережного хранения воинских регалий на протяжении столетий делает более надежной атрибуцию готического клинка XIII в., приписываемого традицией именно князю Довмонту. Характерно, что именно пластинчатый панцирь-доспех получил особое отражение в иконописном искусстве⁷⁸. Вообще украшение доспеха и щита христианскими символами на Руси практически не известно. Тот факт, что доспех эпохи князя Довмонта несет на себе осознанную орнаментацию в виде креста, имеет для целей нашего исследования принципиальное значение. Сам Довмонт и его ближайшее окружение предстают перед нами как одни из последних христианских воинов Древней Руси.

В дальнейшем появление оружия и доспехов в храмах и монастырях было подчинено иным историческим причинам. Многим памятен кадры из фильма «Миссия» с Роберто де Ниро, где, приняв решение уйти вместе с иезуитами в дальний монастырь, герой тащит за собой свои рыцарские доспехи. Они, как тяжелый груз прошлого, тянули его назад, пока, наконец, он не избавился от них, выкинув их в реку. Однако в ризницах русских монастырей вплоть до XVII в. часто встречаются воинские доспехи и оружие, которые были вложены в обители постригшимися здесь князьями, боярами и дворянами. Отказ от ношения оружия и доспеха и своеобразное посвящение их Богу через монастырский вклад — еще одна черта вполне рыцарской культуры

⁷⁸ Киртичников А. Н. Древнерусское оружие. Вып. 3: Доспех, комплекс боевых средств. IX—XIII вв. Л., 1971.



Платинчатый доспех из раскопок в Довмантовом городе.
Псков. XIII в. (По В. Д. Белецкому)

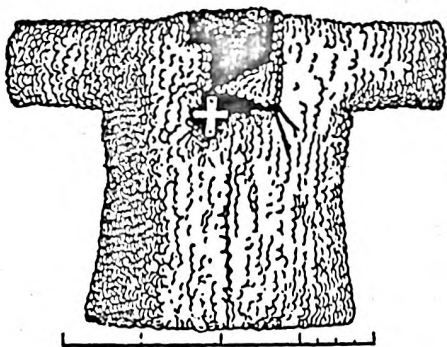
Древней Руси. Так, в описной книге Кожеозерского монастыря содержится колоритная картина сделанного в 1639 г. князем Боголепом Львовым вклада, состоящего из пищали, сабли, коня, узды и плети. Складывается впечатление, что он вложил в монастырь именно то, с чем пришел принимать постриг.

Такие вклады могли делаться и в погостские храмы. Уже в XX в. в подвале церкви с. Шереховичи Любытинского района Новгородской области была найдена кольчуга, по ряду признаков датируемая XVI—XVII вв. Теперь она передана в краеведческий музей г. Боровичи. Ее происхождение связывается с событиями в Среднем Помостье 1613 г. Именно здесь, по дороге на Тихвин, произошло столкновение московских частей со шведским отрядом «на Усть-Реце весь Белая», как об этом рассказывается в летописном «Сказании о побоище православного христоролюбивого воинства со зловредными немцами и литвой»⁷⁹. Возможно, один из участников бранных событий и пожертвовал свою кольчугу в храм как меморий о случившейся битве или о павших товарищах.

Эпоха Смутного времени знает и иные примеры «депозиции» оружия и вооружения. Известно, что еще в XIX в. многие историки, в частности П. С. Савельев, вслед за наивными крестьянскими преданиями расценивали новгородские сопки — курганные погребения элиты славянских племен IX—X вв. — как

⁷⁹ *Иванов А. Ю.* К событиям 1613 г. в Среднем Помостье // Прошлое Новгорода и Новгородской земли. Великий Новгород, 2000. С. 12—18.

могилы воинов, павших в битвах Новгорода с Литвой, орденскими рыцарями или Швецией. В 1848 г. в с. Велебицы на вершине сопки были найдены несколько воинских шлемов-шишаков и кольчуга. Впоследствии изделия оказались утрачены, пошли на перековку или были проданы⁸⁰. Шишаки предположительно датируются А. Н. Кирпичниковым второй половиной XVI в. На это указывает их полусферическая форма, снабженная назатыльником, наушами и козырьком с пропущенной сквозь него косой стрелкой. Макушку венчал небольшой круглый выступ. Особенный интерес представляла кольчуга с косым воротом, который застегивался проволокой, а на воротах крепился металлический крест. В отличие от псковского доспеха, где



Кольчуга с металлическим крестом. Велебицы.
Новгородская область. XVI—XVII вв.

⁸⁰ Савельев П. С. Старинные доспехи, найденные в сопках Новгородской губернии // Записки Императорского археологического общества. СПб., 1852. Т. 4. С. 10—15.

крест был изначальным элементом воинской одежды, в данном случае христианский символ оказался вторичен по отношению к кольчуге. В это время мы вообще не встретим предметов вооружения, несущих на себе христианские символы. Характерно, кстати, что доспехи были спрятаны именно в сопку. Крестьянским сознанием сопки всегда рассматривались как нечистое место, своеобразное инокультурное пространство, где традиционно погребались заложные покойники. То, что в таком месте оказались зарыты предметы с христианской символикой, свидетельствует об определенных изменениях воинского сознания на Руси перед началом эпохи Нового времени.

Мы были бы несправедливы к древнерусским христианам, если бы позволили себе рассматривать храм исключительно как вместилище религиозных реликвий или политических регалий. Его основное предназначение — быть местом молитвы — сохранялось в истории всегда. Сейчас стоит упомянуть еще об одном виде молитвы — молитвы неумолкающей, высеченной прихожанином на стене храма. Речь идет о древнерусских граффити. Наиболее известные граффити найдены не только в древнейших русских соборах — Софии Киевской и Софии Новгородской, но и в других храмах — Георгиевском соборе Юрьева монастыря, Спасе-на-Нередице, в Старой Ладоге, Смоленске. Еще недавно целый ряд исследователей пытались рассматривать эти эпиграфические памятники как свидетельство неблагочестивого отношения человека Древней Руси к храму и его сакральному пространству. Действительно, во всех основных редак-

циях Устава князя Владимира Святого, памятника церковного права X—XIII вв., в качестве преступников упоминаются те, кто «на стенах режет»⁸¹. Однако, несмотря на правовой запрет, у нас нет оснований рассматривать средневековые граффити как проявление святотатства. Надписи неблагочестивого содержания крайне редки, а основное содержание большинства надписей — благочестивые молитвенные призывы и отрывки церковных песнопений. Необходимо учитывать и их массовый характер. По мнению исследователей средневековых graffiti, в частности Т. В. Рождественской, эти надписи отражают вполне христианские идеалы людей, которые их оставили. Сами надписи возможно отнести к проявлению литургического благочестия древнего русича, к выражению присущей ему ментальности, которая вошла в столкновение с идеологией канонического права. Предположительно, запись на стене храма означала для него во сто крат усиленную неумолкающую молитву. Процарапанные по сухой штукатурке металлическими писалами, которые человек Древней Руси всегда имел при себе, дабы делать записи на восковых церах или писать берестяные письма, они становились его автографом в книге будущей Жизни. У надписей граффити есть одна характерная черта. Упомянув имя писавшего, они сообщают о его профессии или социальном положении только в случае, если он принадлежал к духовенству или дружинной среде.

⁸¹ Щапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси X—XIV вв. М., 1972.

Обратимся к надписям Софийского собора в Новгороде⁸². Граффити № 167 в Мартирьевой паперти, датируемое либо 1069—1070 гг., либо 1137 г., содержит молитвенный призыв: «Господи, помози рабу своему Фарману, Глебову отроку». Здесь упомянут младший дружинник — отрок, входящий в команду князя Глеба. Надпись конца XI—начала XII в. на лестнице (№ 155) весьма лаконична: «Иаков псал, князя милый отрок в молении». Ко второй половине XII в. относится коллективная надпись дружины князя Ярополка на центральном столбе лестничной башни между третьей и четвертой площадками: «Ярополча дружина писали — Радочен, Андрей, Петр, Радигост». Дата зависит от того, какой князь в ней поминается: Ярополк Ростиславич, княживший в Новгороде в 1177—1178 гг., или Ярополк Ярославич, княживший в августе 1197 г. Широко, XI—XIII вв., датируется граффити на втором этаже собора «Владимир-отрок». Очевидно, именно дружинники, особенно младшие — отроки, оставляли свои надписи-молитвы на церковных стенах.

Подобные граффити известны и в Киеве, в Софийском соборе. Так, сохранилась запись «отрочка» Дмитрия 14 апреля 1093 г. о погребении князя Андрея-Всеволода Ярославича⁸³. Примечательно, что князь скончался 13 апреля, а погребение его состоялось на следующий день. На втором этаже собора, в северной части хоров, можно прочитать надпись XII в.: «Господи,

⁸² *Медынцева А. А.* Древнерусские надписи Новгородского Софийского собора. XI—XIV вв. М., 1978. С. 108, 104.

⁸³ *Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской XI—XIV вв. Киев, 1966. С. 18—24.

помози рабу своему мечнику Василиеву». А. С. Высоцкий отмечает, что упоминание должности является совершенно уникальным и что только клир оставлял записи о своих должностях. Известен и автограф отрока Константина рядом со знаменитой надписью о покупке княгиней Всеволодовой Бояновой земли. Очевидно, запись в храме о торговой сделке, сделанная на стене храма, в глазах участников рыночной операции придавала ей дополнительную крепость. А на южной внешней галерее собора рядом с фреской св. Онуфрия читается: «Господи, помози Безую Ивану, отроку Добрыничу»⁸⁴.

Стоит задуматься над тем, почему и с какой целью дружинники, как и клирики, отмечали свою профессию на стенах храмов. Помимо особого значения вооруженного человека в древнерусском обществе, стоит указать и на его особое служение в религиозной сфере, которое выше мы охарактеризовали как принадлежность к «дружине Господней». Сознывая свою особую миссию в раннехристианском обществе, дружинники вписывали ее в свои молитвенные граффити, как если бы они были священниками. Характерно, что такое особое отношение к воину в молитве сохранилось в литургической практике до сих пор. В современной приходской жизни записки, подаваемые за здоровье и за упокой, кроме духовенства выделяют имена воинов как раз указанием на их воинскую принадлежность. Истоки такой практики, несомненно,

⁸⁴ *Высоцкий С. А.* Средневековые надписи Софии Киевской (по материалам граффити XI—XVII вв.). Киев, 1976. С. 25—27.

лежат в соответствующем прошении на ектенье, когда община молится «о стране, властях и воинстве». В древнерусском варианте — «о князе, синклите и воях его». Однако здесь воины выделяются духовенством и молящимися из общего ряда имен, тогда как в граффити они сами себя идентифицируют как дружинников в молитвенных призывах индивидуального характера. Для этого требуется особое самосознание, понимание своей ответственности и роли в культуре христианского общества, что существенно отличает Древнюю Русь от современности.

В числе проявлений воинской культуры среди надписей граффити отдельно необходимо отметить рисунки, изображающие воинов. Они в значительном количестве найдены на стенах Софийского собора в Киеве. Реалистическое изображение воина в шлеме и с мечом присутствует на южной алтарной стене в приделе святых Иоакима и Анны. В апсиде Георгиевского придела изображен воин в остроконечном шлеме, в правой его руке стрела или короткое копье, в левой — лук, как считает А. С. Высоцкий. Однако, по нашему мнению, это скорее павеза подпрямоугольной формы.



Воинское граффити. Софийский собор. Киев. XII в.
(По А. С. Высоцкому)



Воинское граффити. Софийский собор. Киев. XII в.
(По А. С. Высоцкому)

Воинские рисунки известны и в других храмах. В северном притворе церкви Успения Божией Матери в Старой Ладогe известны граффити XII—XIII вв. с изображением всадников, один из которых держит копье наперевес, а другой поднимает его вверх. Впрочем, возможно, что в руке у него не копье, а крест⁸⁵. Весьма реалистично граффити с изображением воина на фреске южного столба Нередицкой церкви. Характерно, что подобные изображения близки по тематике и

⁸⁵ *Васильев Б. Г.* Рисунки-граффити церквей XII в. в Старой Ладогe // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 15. Великий Новгород, 2001. С. 232—233. Рис. 4.

стилистике к знаменитым берестяным грамотам мальчика Онфима из Великого Новгорода 1230-х гг. Очевидно, что и воинские идеалы, и умение их изображать прививались человеку Древней Руси с детства.



Воинские граффити из храма Успения Божьей Матери в с. Старая Ладога. XII в. (По Б. Васильеву)

Учитывая, что именно в контексте милитаризованного сознания раннего Средневековья и преимущественно среди его носителей происходит становление древнерусских представлений о загробной жизни, будет нелишним остановиться и на эпиграфических свидетельствах. К тому же подобное свидетельство опять таки непосредственно связано с храмовыми граффити. Ко второй половине XII—первой половине XIII в. относится надпись (№ 203), сделанная прихожанином храма Святой Софии Новгородской в Мартириевой паперти, которая своим происхождением должна быть обязана дружинной культуре и порожденным ею пред-

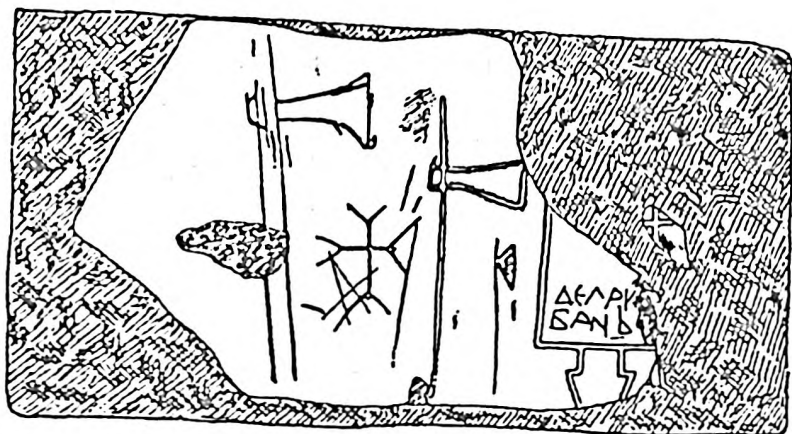
ставлениям об инобытии. Текст можно прочесть и понять следующим образом: «Яко пироги в печи, так и гридьба в корабли... Перепелка парит в дубраве, поставила кашу, поставила пироги, туда иди». Предложение А. А. Медынцевой «содержательно разорвать» текст, сопоставить его первую часть с записью редкой поговорки, а его окончание — с детской шуточной песней, считалкой не кажется правильным. Гораздо более верным представляется взгляд Т. В. Рождественской, указывающей на необычность содержания и фольклорный характер записи и присущую ей метафоричность. Исследовательница сопоставляет упоминаемые в граффити пирог, печь, кашу, перепелку и их семантическое пересечение со славянской погребальной обрядностью, где каша — ритуальная пища, пирог и печь — эвфемизм покойника и гроба, а птица и дубрава — символ души и рая⁸⁶. Смерть всегда воспринималась как обряд перехода, что и провоцирует появление в заговоре темы воды, корабля и дружины. Корабль же воспринимается как контаминация со скандинавским погребальным обрядом. Т. В. Рождественская обратила внимание и на тот факт, что надпись была зачеркнута еще в древности, а рядом, ниже этой надписи, появилось осуждающее: «Усохните те руки». Характерно и место граффити — Мартириева паперть, место погребения новгородских владык и

⁸⁶ Рождественская Т. В. Древнерусская эпиграфика X—XIII вв.: текст и норма // *Russian Linguistics*. 17. 1993. С. 171—173; Она же. Эпиграфические памятники Древней Руси X—XV вв. (проблемы лингвистического источниковедения). СПб., 1994. С. 24—25.

мемориальный компартимент христианского храма вообще. Несомненно, перед нами форма древнерусского погребального заговора, отображающая пограничные представления христианской культуры. Отсюда и появление осуждающей надписи, и последующее зачеркивание самого граффити. Но характерно, что образ смерти оказывается связан с гридьбой — «гребной дружиной», восходящей к эпохе становления Руси. Мы вновь вынуждены признать, что становление древнерусских представлений о смерти относится к эпохе господства идеологии «дружины Господней».

Итак, только клирики и воины считали своим долгом упомянуть в своих эпитафических молитвах о тех социальных группах, к которым они принадлежали. Важная роль воина в христианском обществе объясняет и появление рисунков-граффити, изображающих дружинников на стенах христианских храмов. Этому, очевидно, способствовали взаимные и активные связи между христианской и дружинной культурой. Но такое явление было характерно не только для древнерусской культуры, но и для иноэтничных культур эпохи христианизации. Так, среди эпитафических памятников средневековой Болгарии известно граффити с рисунком из базилики в Плиске, на котором представлены боевые топоры и крест с расширяющимися концами. Надпись «ДЕЛАНЬ БАНЪ» П. Георгиев предлагает прочесть как «правая война»⁸⁷.

⁸⁷ *Йотов В.* Въоръжението и снаряжението от Българското средновековие (VII—XI век). Варна, 2004. С. 103. Рис. 57.



Граффити из базилики в Плиске. Болгария. X в.
(По В. Йотову)

Впрочем, мы не намерены идеализировать древнерусскую казарму и ее обитателей. Замкнутый и пронизанный дисциплиной и иерархией мужской армейский коллектив испокон веков «грешил» одной и той же темой — женщиной как предметом обожания и вожделения. По-разному лишь воплощался и эстетизировался объект этих желаний, что напрямую зависело от общей культуры социума. Это могла быть средневековая куртуазная поэзия и культ Прекрасной Дамы или же пошловатые рисунки пышногрудых и длинноногих красавиц современных «дембельских альбомов». Подобная «дембельско-рыцарская культура» не обошла стороной и Древнюю Русь, древнерусская эпиграфика иной раз хорошо иллюстрирует эту изнанку дружинной жизни. Одно из граффити Золотых ворот в Киеве, опубликованное С. А. Высоцким,

представляет, по его мнению, сцену охоты: здесь исследователю видится собака и воин с копьем, поражающий вепря⁸⁸. Однако изображение, несомненно, иллюстрирует не «охоту на вепря», а акт зоофилии. Возможно, самоцензура советского времени не позволила автору «увидеть» скабрёзную реальность.



Сцена «охоты на вепря» (по А. С. Высоцкому) —
граффити Киевских Золотых ворот

Именно цензурными соображениями, надо полагать, продиктована и существенная купюра в изображении и на еще одном граффити, найденном там же, в руинах Золотых ворот. Представленный в иллюстрациях профиль — лишь поздняя дорисовка к основному сюжету — сцене традиционного coitus'a. Ю. М. Лес-

⁸⁸ *Высоцкий С. А.* Киевские граффити XI—XVII вв. С. 12—15.

ман, обнаруживший такое несоответствие воспроизведения оригиналу, в настоящее время готовит публикацию подлинного рисунка на фоне известий о сексуальной культуре в Древней Руси вообще. Мы же, в связи с интересующей нас темой, отметим, что эти изображения были найдены на одном и том же памятнике — городских воротах. Не особо модернизируя социальные структуры древнерусского города, вполне можно сопоставить этот архитектурный комплекс с современным блок-постом или КПП — контрольно-пропускным пунктом. Именно в этой среде, в атмосфере скуки караульной службы, и могли возникнуть рисунки, сублимирующие сокровенные мужские желания. *À la guerre comme à la guerre!*

Феномен «киевского блок-поста» не одинок. В этом смысле интересны археологические исследования Л. В. Дучиц в Браславском Поозерье, располагавшемся по течению Западной Двины несколько ниже древнерусского Полоцка. В результате работ на городище Маскавичи было выявлено поселение, которое по характеру своей материальной культуры вполне сопоставимо с местом дислокации воинского гарнизона, выполнявшего в XI—XII вв. функции пограничной заставы⁸⁹. Находки оружия, наличие престижных вещей городской культуры (энколпионы, пряжки, фибулы), обилие бронзовой посуды (как тут не вспомнить алюминиевые миски и армейские ложки «в сапоге»!) в контексте вырезанных на костях рунических

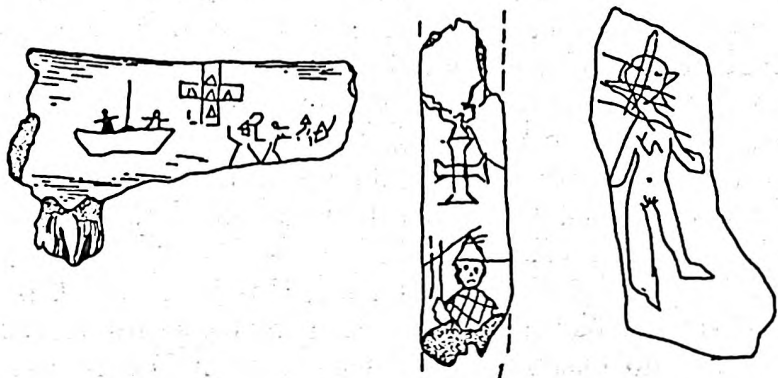
⁸⁹ Дучиц Л. У. Браслаўскае Паазерэ в IX—XIV ст. ст. Мінск, 1991.

надписей определенно говорят о проживании здесь воинского контингента, в состав которого входили и скандинавы. Здесь же найден и нательный крест в виде «подвески скандинавского типа», которые мы отнесли к характерным признакам дружинной культуры XI в.

Кроме таинственных рун на костях, сохранились и рисунки, отражающие духовный мир местной казармы. Часть из них хорошо вписываются в изучаемую нами идеологию «Христово воинство». Так, мы можем здесь увидеть дружинника в островерхом шлеме и, возможно, в кольчуге. Над ним изображен крест с расширяющимися концами. Другой рисунок можно воспринять как сцену паломничества на корабле по морю и на коне по суше, целью которого является прямоконечный крест, разделенный на квадраты со вписанными треугольниками. Кстати, тема паломничества скандинавов в Святую Землю и тема пребывания их в Полоцке и его округе хорошо связываются между собой повествованием северных саг. Так, «Сага о крещении» второй половины XIII в. рассказывает о путешествии в Иерусалим и Константинополь около 1000 г. двух исландцев — Торвальда Кондранссона и Стевинира Торгильсона, первый из которых умер недалеко от Полоцка и был похоронен на высокой горе у церкви св. Иоанна. Т. Н. Джаксон обоснованно сопоставляет упоминаемые в саге топонимы и гидронимы с названиями местностей в Браславском Поозерье, в частности с Маскавичами⁹⁰.

⁹⁰ Джаксон Т. Н. Austr I Gordum: Древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках. М., 2001.

Однако рядом с этими вполне религиозными по духу граффити на костях, найденных в Маскавичах, присутствуют банальные рисунки «казарменного характера», изображающие обнаженных женщин и схематические *vaginae*. Действительно, прав Ф. М. Достоевский: «Широк русский человек!» Впрочем, подобного рода «порнография Средневековья» была способна вызвать вполне живое возмущение нравственного чувства. Не случайно сцена *coitus*'а на стене



Воинские граффити на костях животных. Маскявичи.
Белоруссия. XII в. (По Л. В. Дучиц)

Золотых ворот была, как полагает Ю. М. Лесман, «зачеркнута» особым образом — приписанной чуть выше благочестивой надписью «Господи, помози рабу своему Дмитру» и возможным изображением «виновника» всех этих безобразий в виде торса с рогатой (?) головой. Очевидно, для средневекового сознания такого рода дополнений было достаточно, чтобы «уничтожить» кощунственное послание граффити. Пример-

но так же, как мы уже видели, благочестивый клирик Софии Новгородской поступил с записью заупокойного заговора, процарапанной в соборной паперти.

Храм в Древней Руси воспринимался не только как вместилище воинских реликвий и хранилище памяти о военных победах. Полисемантичность слова «церковь» в русском языке позволяла храму быть персонификацией основополагающей реальности средневекового христианина, а именно Церкви как институционализованного Богочеловеческого общения, которое, с точки зрения богословской мысли, не только участвовало в историческом процессе, но и активно определяло исход военных столкновений. Речь идет о Церкви как Теле Христовом, той Церкви, которая названа в символе веры «Единой, Святой, Соборной и Апостольской», и о ее персонификации в посвящении главного городского собора.

Патронат Святой Софии над Новгородом и Святой Троицы над Псковом представлялся в литературе достаточно очевидными утверждениями, своеобразными общими местами. Отождествление города с посвящением главного городского храма или же особое покровительство храмового посвящения этому городу казалось естественным как исследователям XIX—XX вв., так и князю Мстиславу Мстиславичу, который в 1216 г. перед битвой при Липице провозгласил знаменитую формулу новгородской средневековой самоидентификации: «къде Святая София, ту Новгород». Именно в этой битве Мстислав одолел братьев Ярослава и Юрия Всеволодовичей «Божией силой и помощью Святой Софии». Впрочем, в некоторых ра-

ботах такое понимание авторы пытались конкретизировать, предполагая, что в глазах новгородцев Святая София являлась «особым божественным существом, палладиумом и патронессой города», наподобие того, чем была Афина Парфенос для древних Афин⁹¹. В целом патронат Святой Софии над Новгородом в сознании древнего новгородца рассматривается как слияние, отождествление и взаимозаменяемость Софии как Христа, Софии как Церкви и Софии как храма⁹². Однако лишь раскрытие этой формулы на конкретном летописном материале, предпринятое А. С. Хорошевым⁹³, позволило по-новому взглянуть на богословие и социальную религиозность на Руси в том числе и в том, что касается вопросов войны и мира. По сути, он первый перевел решение сложного исторического вопроса в необходимо строгую ексклезиологическую плоскость, тогда как ранее это направление намечалось в исследованиях лишь как одно из возможных.

Характерно, что летописная фраза, отождествляющая Новгород и, казалось бы, новгородский кафед-

⁹¹ *Сидорова Т. А.* Волотовская фреска «Премудрость созда себе дом» и ее отношение к новгородской ереси стригольников // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 26. Л., 1971. С. 218.

⁹² *Каливидзе Н. В.* Новгородская икона Софии Премудрости Божией и особенности новгородской литургической традиции в конце XV в. // Сакральная топография средневекового города. М., 1998. С. 93.

⁹³ *Хорошев А. С.* Софийский патронат по Новгородской первой летописи // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 11. Новгород, 1997. С. 205—212.

ральный собор, появляется лишь в начале XIII в., т. е. в эпоху, когда церковная жизнь и богословская мысль на Руси поднялись уже на значительный уровень развития. Упоминание «Святой Софии» наравне с Богом как некой субстанции (не ипостаси!), сохраняющей город и, что особенно важно подчеркнуть, городскую общину от политических, социальных и природных катаклизмов не раз встречается на страницах летописи. Святая София «соблюдает» Новгород от монголов в 1237 г., она не хочет оставить «место сие пусто» в 1259 г. во время жестоких холодов. Интриги политических деятелей против новгородцев расцениваются летописцем как «умысел на Святую Софию» (1229), а их поражение объясняется тем, что Святая София «низлагает всегда высокие мысли» (1331). Характерно, однако, что только с середины XIV в., а точнее с 1359 г. с интронизации архиепископа Алексия, избрание новгородских владык «изволением Святой Софии» становится этикетной формулой, зафиксированной в летописи.

Столь же весомо и упоминание Святой Софии в связи с военными действиями, предпринимаемыми самими новгородцами. Неоднократно намерение жителей города погибнуть в бою, защищая свой Новгород, отображалось в летописи как желание «изомрети за Святую Софию» (1225, 1259, 1270, 1316, 1398). Помощью Святой Софии были одержаны победы над Литвой (1226, 1234), над шведами и Орденом (1240, 1242, 1262, 1268, 1301, 1348), над Емью (1256). В то же время Святая София препятствует новгородцам в гражданских столкновениях, предостерег их от кро-

вопролития (1219, 1220, 1384). Принципиально важно, что почти ни разу Святая София не упоминается как пособница в междоусобных бранях между русскими землями, а лишь в связи с отражением внешней угрозы или заграничными походами. Итак, Святая София в летописи и в сознании новгородцев вместе с Богом принимает деятельное участие в судьбе самого Новгорода и городской общины. Она способствует победам христиан над иноверными и инославными, но не поддерживает кровопролитие между христианами, предупреждая столкновения внутри городской общины.

В восточно-христианском богословии библейский образ Софии-Премудрости всегда соотносился с Христом. Позднее, в XVI в., инок Отенского монастыря под Новгородом Зиновий, отвечая на недоумения своих современников, пишет богословские сочинения «Сказание, что есть Софей, Премудрость Божия» и «Сказание, которыя ради вины причтен бысть праздник Успение Святыя Богородица к двенадесять владычных праздников». Здесь, опираясь на труды апостола Павла и святоотеческую экзегезу, он обоснованно доказывает, что под Софией-Премудростью всегда понималось Божественное Слово, Логос, вторая ипостась Святой Троицы, сам Христос⁹⁴. Этому находится подтверждение и в новгородской традиции XIII—XIV вв. На печатях архиепископа Далмата (1251—1273), которые несут на себе изображения Божией Матери «Зна-

⁹⁴ Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский, и его богословско-учительные и церковно-полемические сочинения. СПб., 1894.

мение» рядом с образом младенца-Христа сделана соответствующая надпись — «СОФИИ». Да и престольным праздником Софийского собора были, согласно иноку Зиновию, все двенадцать владычных праздников, богословское содержание которых напрямую связано с Христом. Лишь в конце XV в. при архиепископе Геннадии (Гонзове) главным торжеством храма становится праздник Успения Богородицы, происходит своеобразная переориентация литургического значения культа с Христа на Богоматерь.

Забвение истинного смысла Софии стало причиной многих недоразумений в обществе. Мариологическое понимание Премудрости вкупе со спекулятивной теологией, получившей развитие в России в XVII в., привело к аллегорическому толкованию этого образа, когда субстанция начала принимать очертания ипостаси. Попытки возвести вину за проникновение подобного толкования в богословскую мысль на знаменитую икону Святой Софии из Новгородского собора совершенно безосновательны. Известно, что она представляет Премудрость в виде огнезрачного ангела с пурпурными крылами, сидящего на престоле, к нему в предстоянии деисиса склонились Божия Матерь и Иоанн Предтеча. Загадку ангела пытались разгадать не одно поколение историков и богословов. Прояснить эту загадку можно как с точки зрения традиционной иконографии, в которой центральной фигурой деисиса по определению должен быть Христос, так и путем ветхозаветной экзегезы пророчества Исайи, где Мессия представлен как «Ангел Великого Совета».

Вместе с тем ни христология этой теологемы, ни ее иконография сами по себе не были бы способны раскрыть значение Софийского патроната в средневековой общине Новгорода, если бы нам не помог сам летописец. Говоря о спасении Новгорода от татарского нашествия зимой 1237 г., летописец пишет, что Новгород «заступи Бог и Святая Великая Зборная Апостольская Церковь Святыя Софии». А. С. Хорошев в этой связи отмечает: «Под церковью Святой Софии составитель подразумевал не храм и не человеческое сообщество как организацию духовенства и верующих. Здесь, по нашему мнению, выражено основное понимание Церкви, характерное для православия и декларирующее ее как сверхъестественную субстанцию, обладающую божественными свойствами... в христианском понимании — „мистическое тело Христово“».

Вполне богословски справедливая концепция, положения которой можно распространить на экклезиологическое сознание всех древнерусских городских общин. Подобное сознание, отождествляющее Церковь во всех ее проявлениях — и как Богочеловеческий организм, и как общественный институт, и как кафедральный храм, — было известно и в Киеве. В 1172 г. победа над половцами была здесь одержана «помощью честнаго креста и святей Матери Богородицы Великой Десятинной». Любопытно, что персонализацией городской церковной общины — поместной Церкви стал не Софийский собор, появившийся сразу как митрополичий кафедрал, а древнейший в городе храм, построенный в 996 г. Подобную картину

мы наблюдаем и в сознании псковской общины, где Святая Троица, посвящение городского храма, является символом, обозначающим всю городскую общину — местную Церковь, за которую подвизался князь Довмонт и которая помогала псковичам в их войнах. Естественно, с точки зрения высокого богословия, такая партикуляризация, даже приватизация Кафолической Церкви отдельной городской общиной небезупречна. Однако принципиально важно, что этот партикуляризм проявлял себя преимущественно в столкновениях общины с внешним противником, не принадлежавшим к той же конфессиональной организации. Строго говоря, персонификация местной церкви в имени городского кафедрала не нарушала единства Поместной Церкви как таковой. В любом случае, выявленная особенность составляет характерную черту богословия и религиозной ментальности в Древней Руси и должна быть принята исследователями во внимание, особенно в связи с представлениями средневекового русича о роли и помощи Церкви как Тела Христова в ратном деле.

Осмысление городских храмовых посвящений и реликварное значение оружия, помещенного в храмовое пространство, характерное для Древней Руси, необходимо отличать от их смысла и функции в эпоху позднего Средневековья и Нового времени. Некоторые монастыри просто превращаются в государственные военные арсеналы, а это свидетельствует о том, что крест окончательно поставлен на службу вооруженному государству, в отличие от древнерусской эпохи, когда меч был подчинен ему. Наиболее известен ар-

сенал Кирилло-Белозерского монастыря ⁹⁵, о приобретении которым оружия упоминается уже в 1581 г., когда старец Пахомий в Нижнем Новгороде покупает ружья и порох. В 1611 г. сооружается специальный чулан в «оружничью службу» и упоминается специальный «оружничий стрец». Еще ранее, в 1580—1590 гг., была построена каменная крепость, в которой к 1621 г. было 35 пушечных орудий.

При царе Алексее Михайловиче в 1653—1682 гг. вокруг монастыря строится Новый Город. К 1668 г. здесь насчитывалось 80 пушек, 303 пищали, а также холодное оружие: 129 сабель, 93 доспеха, 61 топорик, 24 копыя, 68 бердышей, 12 рогатин. Монастырская опись 1688 г. свидетельствует, что обновление оружия происходит одновременно с переустройством крепости. Лишь к началу Петровской эпохи арсенал Кириллова приходит в серьезный упадок. В 1695 г. здесь насчитывается 70 топоров ветхих, 60 шишаков и шело-мов, 70 панцирей ветхих и 10 лат ветхих.

В 1655 г. архидиакон патриарха Антиохийского Павел Алеппский в своем описании России говорит о трех главных монастырях, которые, по словам патриарха Никона, есть «великие царские крепости». Возможно, крепостное строительство в Кириллове было вызвано желанием создать запасную правительственную резиденцию, царское убежище в условиях российско-польской войны и возможных повторений со-

⁹⁵ *Кирпичников А. Н., Хлопин И. Н.* Крепость Кирилло-Белозерского монастыря и ее вооружение в XVI—XVII вв. // МИА. № 77. М., 1958.

бытий времен Смуты. Монастырское строительство в это время было подчинено задачам развития военных и оборонительных сил государства, и этот факт ни в монашеской общине, ни в обществе не вызывал никакого смущения. Произошло диаметрально замещение ценностей, характерных для эпохи Средневековья.

«ВРЕМЯ ВОЙНЫ» В ДРЕВНЕЙ РУСИ

Исторические события происходят не только в пространстве, но и во времени. Важно прояснить отношение древнерусского воина и человека к военным действиям в их временном контексте. Были ли им присущи представления об удачных и неудачных, разрешенных и запрещенных днях для ведения войны, диктовались ли эти предпочтения исключительно сезонными условиями, или же им было присуще ощущение сакральной насыщенности времени в связи с той миссией, которую оно возлагает на человека? В этом вопросе необходимо различать внутрироссийские конфликты и предприятия внешнего характера, связанные с противостоянием степи, «античудской» политикой и европейско-балтийской опасностью.

К тому времени как Рюриковичи на Руси только установили подобие «наряда», заказанного им еще в 862 г., Европа уже устала от бесконечных феодальных войн и отражения внешних угроз, будь то арабы, норманны, венгры или саксы. Осознав неизбежность войны и бессмысленность попыток вывести ее за скобки христианского мира, она приняла мудрое решение — ограничить ее во времени и социальной направленности. Движение «Божьего мира», столь сильно заявившее

себя в Европе-1000, не могло быть исключительно локальным явлением. Как противостояние социально-политической дезинтеграции на западе континента, так и интеграционные процессы, характерные для его востока, для Руси, были так или иначе связаны с преодолением локальных центров общественного притяжения и свойственного им сепаратизма. В этой связи стоит поискать схожие тенденции общественного развития и в Древней Руси.

На западной оконечности Европы в связи с упадком королевской власти и возвышением региональных князей и герцогов (*príncipes militae*) в Аквитании рождается соборное движение, возглавляемое епископатам, озабоченным сохранностью церковного имущества и социальной стабильности. Синоды в Ле-Пюи (975), Нарбонне (990, 1054), Лиможе (994, 1028), Пуатье (1011, 1014), Верден-сюр-Дубс (1016), Шарру (1022), Бурже (1031), Сен-Жиль-дю-Гар (1042) неоднократно подтверждали запрет на нападение вооруженных *pugnatores* на безоружных *raupers*, к которым в первую очередь относились клирики. При этом ограничению подлежали только «асимметричные» действия и «неадекватные» ответы — столкновения между вооруженными людьми соборы оставляли без регуляции. Иным образом, сама война как форма взаимоотношений профессионалов не осуждалась. Очевидно, именно естественность и неизбежность войны привели к трансформации идеи «мира Церкви» в «Божие перемирие».

Важным инструментом поддержания мира был интердикт на погребение нарушивших его на церков-

ной земле, в частности на территории аббатств. Интердикт накладывался и на конкретные персоналии, и на подвластные им территории. Характерен случай, описанный в деяниях Лиможского собора 1031 г. и отражающий легендарный уровень восприятия персонального интердикта в области погребальной культуры. Некий eques, отлученный в Бурже и умерший в Каоре, несмотря на епископский запрет, был погребен в одной из церквей. Однако трижды его тело оказывалось обнаженным и обращенным лицом к земле вдали от места погребения, хотя само захоронение оставалось нетронутым, а его одежда и погребальный инвентарь оставались внутри могилы⁹⁶. Интересно, что идея отторжения «заложного» (по восточно-славянской терминологии) покойника землей находит здесь свое совершенное выражение, точно так же, как, очевидно, и другой индоевропейский мифологический мотив, востребованный европейским христианством, — тема исповеди земле, на что указывает положение чудесным образом эксгумированного тела, а именно лицом к земле. Правда, тема наготы в контексте «заложности» покойника, оскорбившего отторгнувшую его землю, могла вызывать и иные коннотации, вновь связанные с общеевропейским мотивом оскорбления земли как матери. Покаянные тексты эпохи Средневековья особо отмечают грех, когда мужчина «игрался на земле, как жене»⁹⁷.

⁹⁶ Флори Ж. Идеология Меча. Предыстория рыцарства. СПб., 1999. С. 230

⁹⁷ Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1911.

В концепцию «перемирия» входил и запрет на ведение военных действий с вечера среды до утра понедельника (в других вариантах — с субботы) с соблюдением воскресного дня, как и в пасхальный период. Важно, что при этом не нарушались принципы подхода к войне как к отношениям профессионалов: просто ряд «профессионалов» в виде праздничной или постной аскезы отказывались от ношения оружия и таким образом, переходя в разряд *inermes* (безоружных), попадали под защиту Церкви. К тому же в воскресный день профессиональные занятия были запрещены. В наиболее идеальном для мира варианте на войну оставлялось не более 80 дней в году, поскольку остальные 285 отводились праздникам со святостью их времени и запретом на профессиональную деятельность. Наказание за нарушение было связано со штрафом и отлучением. При этом военные операции региональных правителей, направленные на поддержание мира и наказание виновных в его нарушении, не считались попранием «Мира Церкви», поскольку вписывались в концепцию апостола Павла о «праве меча» и легитимном насилии, выраженную в Послании к римлянам. Ж. Флори рассматривает «мирные соборы» как важный этап в сложении практики и идеологии рыцарского сословия, поскольку именно в их деяниях королевская миссия «защиты вдов и сирот» поручалась провинциальным графам и их вассалам. Они и составят рыцарский *ordo* в имеющей появиться в скором времени трехчастной структуре европейского феодального общества. Собственно говоря, именно идеологизация социальной деятельности на рубеже тысячеле-

тий и привела к закреплению в сознании трехчленной модели — *oratores, agricultures, pugnatores* (*milites, bel-latores*). При этом все три «функции меча», некогда сообщенные Церковью королевской власти в церемонии коронации (*sacredotes accingunt reges*), были переданы власти шателенов и их рыцарей.

В Древней Руси на рубеже тысячелетий намечался обратный процесс — процесс консолидации «державы Рюриковичей», с ее родовым сюзеренитетом и сепаратизмом еще сохранившихся племенных княжений. Этот средневековый сепаратизм мог быть связан не только с организованным военным сопротивлением центральной власти, но и с феодальным разбоем, восполнявшим разрушение некогда привычных торговых и социальных связей и способствовавшим возвращению утраченного социального и имущественного статуса. Однако если в Европе обязанность поддержания мира была связана с региональными правителями, то на Руси — с главой княжеской династии. Впоследствии, начиная с эпохи Ярославичей, вопросы «мирного сосуществования» и прочие спорные проблемы решались на княжеских снечах, например, в 1096 г. в Любече, где собрались князья Святополк, Владимир и Давид Игоревич, в 1103 г. у Долобского озера, в 1110 г. в Уветичах. Характерно, что только в самом начале московского периода русской истории эта традиция еще сохранялась, известны снымы 1296 г. во Владимире и 1301 г. в Дмитрове. В то же время епископские синоды в Древней Руси практически не известны. Акты несомненно имевших место русских архиерейских синодов, особенно в ранний период их истории, не

сохранились, как редки и упоминания об этих событиях в летописных текстах. Так, известен архиерейский собор эпохи князя Владимира Святого (996—1015), затрагивавший практически те же проблемы, что и собрания европейских епископов, т. е. вопросы социального мира. Речь, как известно, изначально шла об ужесточении уголовных наказаний для лиц, умножавших «разбои», а впоследствии о замене этих наказаний денежным штрафом. При этом основными побуждающими мотивами как для князя Владимира Святого, так и для епископата были классические евангельские концепции непротивленческой этики и легитимного насилия. Отечественные историки традиционно пытались увидеть здесь известие о классовой борьбе в Древней Руси. Однако ниоткуда не следовало, что разбойниками были выходцы из социальных низов, скорее речь должна идти о проявлении разбоя на Руси эпохи феодализации. Это было характерно и для Европы того времени, и решению именно этих проблем и были посвящены соборы франкских и германских епископов. Специфика этого процесса на Руси видится в неизжитости родовых отношений в условиях, когда казнь могла трактоваться как элемент кровной мести. Поэтому окончательное решение соборных прений о замене казни денежными штрафами вполне соответствовало задачам эпохи и находилось в русле правовой практики «Русской Правды». Характерно также, что епископы на этом древнейшем на Руси синоде отказались от применения к феодальным разбойникам чисто религиозных санкций и передали функцию социальной стабилизации в руки светской власти.

Впрочем, известная зависимость восточно-христианского епископата от светской власти вряд ли позволила бы обсуждать и принимать социально значимые решения по вопросам войны и мира. Точно так же редки и упоминания об отлучениях воинов в Древней Руси, накладываемые на нарушителей христианской этики. Более того, все известные события этого рода носят ярко выраженный прокняжеский характер. Древнейшие русские интердикты, совершенные во время войны, связаны отнюдь не с концепцией «Божиего мира». Они были связаны с использованием идеи социальной и политической стабильности — как внутри страны, так и на международном уровне — для укрепления «вертикали власти» московских Рюриковичей. При этом применялись они по отношению не к личности, а ко всей общине. В некоторых случаях использование церковного отлучения осложнялось межконфессиональным фактором — оно совершалось непосредственно в интересах «врагов Церкви и Христа» или в условиях социального шантажа, угрожавшего вмешательством этой внешней силы в спокойное течение русской жизни в случае, если требования инициаторов отлучения не будут выполнены. Таким образом, интердикт становился орудием политической борьбы, а не средством евангелизации повседневной жизни и военной культуры. Прежде всего речь идет об интердикте против псковичей, приютивших у себя мятежного князя Александра Михайловича в 1329 г. Событие было настолько неординарным, что потребовало присутствия и авторитета не одного местного новгородского епископа — в то время архиепископа Мои-

сея, но еще и митрополита Киевского Феогноста. Последствия такого решения можно расценить как потрясшие общественные устои настолько, что архиепископ Моисей был вынужден удалиться на покой. Его возвращение на кафедру произошло лишь после смерти его преемника архиепископа Василия в 1352 г. Следующее известное «затворение церквей» произошло в Нижнем Новгороде опять в интересах московских князей и их союзников. В 1364 г. митрополит Алексей (Бяконт) посылает туда, согласно Рогожскому летописцу, своих апокрисиариев архимандрита Павла и игумена Герасима для переговоров с князем Борисом, их неудача и приводит к наложению на город интердикта. Впоследствии историческое сознание, так и не смилившееся с такого рода церковным насилием, приписала эту миссию преподобному Сергию Радонежскому, что и нашло отражение в его житии. Очевидно, лишь авторитет святого мог оправдать происшедшее. Характерно, что все эти интердикты — явление Московского времени, эпохи трансформации церковно-государственных отношений. Литургическое время было поставлено на службу централизаторским устремлением московских князей, которые испытывали потребность в новых властных рычагах руководства обществом.

Однако точно в такой же степени восприятие сакральности времени в домонгольской Руси было подчинено задачам политической борьбы. При всем старании мы не можем проследить в источниках указания на «заповедные лета и времена», когда бы военные действия были запрещены ради святости протекаю-

щих дней. Впрочем, некоторые закономерности, но совсем иного характера, вывести все же удастся.

Вот характерный эпизод. В 1152 г. князья Изяслав и Владимир пошли войной на угорского короля, целью их боевой операции было взятие Перемышля. Войска княжеской коалиции подошли к городу в воскресенье: «бе бо день неделя». Однако, придя под стены крепости, князья были обескуражены, так и не увидев боевых порядков противника. Только в понедельник король наконец поднялся в поход, «встал» со своим войском навстречу неприятелю. Летописцу, как и, очевидно, всем его современникам, была понятна причина такого странного промедления: «королеви же по своему обычаю не вѣста нигде в же в неделю». Иными словами, католическому государю Венгрии были известны рыцарские заповеди «Божьего перемирия», в том числе и та, которая предписывала воздерживаться от военных действий и боевых походов в воскресные дни ради святости этого еженедельного воспоминания Пасхальной радости. Но, несмотря на известность этого факта в русской культуре, ниоткуда не следует, что этому правилу здесь следовали. Русским отрядам, которые, по выражению хроники, «на всех местах честь свою вѣмали», было решительно все равно, когда они вступали в бой с противником — в воскресенье или в другой праздничный день церковного календаря. Иными словами, традиция воскресных перемирий, вполне христианская в своих основаниях, была совершенно чужда христианской Руси. Точно так же во время похода 1157 г. на Владимир-Волынский князья Юрий и Владимир Андреевич приступили к городу и окончательно осадили его в воскресенье.

Пренебрегая уважением воскресного дня, древнерусские воины тем не менее умели «наблюдать времена и лета». Традиционно принято считать, что подразделение военных кампаний на зимнюю и летнюю в качестве своей мотивации имеет лишь природно-погодный фактор. Именно в эти сезоны года передвижение войск оказывается наиболее благоприятным вследствие отсутствия весенней и осенней распутицы. Однако и в этом случае наблюдаются определенные временные предпочтения, которые не могут быть объяснены лишь погодными условиями, а требуют социальных или культурных причин. Первое, что бросается в глаза, это разительное отличие времени проведения домонгольских военных кампаний от периодов вооруженной активности Московской Руси: если в Древней Руси воевали преимущественно на исходе зимы, в феврале-марте, то излюбленным временем для московских походов был август-сентябрь. И если присмотреться к точным временным рамкам этих кампаний, то можно выйти на интересные культурные закономерности.

Примечательно, что именно противники военных кампаний в весеннее время мотивировали свою позицию природно-экономическими причинами. На Долобском снеме 1103 г. дружиной Святополка был озвучен знаменитый принцип: «не годится весной идти, погубим смердов и пашню». Очевидно, такая позиция как раз и отражала процесс оседания дружины на земле, превращение ее в «аристократию земли». Поход на половцев все же состоялся весной и пришелся на 4 апреля. В том же году князь Ярослав был побежден мордвою вновь весной, 4 марта.

В 1095 г. битва на Колокше пришлось в пятницу Федоровой недели Великого поста после Федорова воскресенья, сам же князь Мстислав вернулся в Новгород накануне 1 марта — «на исходе года». В 1111 г. знаменитый поход Святополка Изяславича и Владимира Мономаха, закончившийся разгромом половецких войск 24 марта, произошедшим в самый разгар Великого Поста, в пятницу накануне Лазаревой субботы. Ипатьевская летопись подробно передает хронологию похода. Поход пришелся на второе воскресенье Великого поста, реки Сула и Хорол были форсированы к средокрестной неделе, однако основным временным репером военной операции стала средокрестная среда, «когда крест целуют», т. е. преполовение поста. Главное сражение завязалось накануне Лазаревой субботы, Благовещение 25 марта войска провели в праздновании, а 27 марта, в понедельник на Страстной неделе, битва завершилась окончательной победой русских. Ипатьевский летописец сообщает, что Бог послал в помощь ангела, который, как некогда войска царя Сеннахирима, и побил половцев. В Лаврентьевской летописи тоже присутствует апология ангельских сил и воспоминание знамения — светового столпа на гробе преподобного Феодосия Печерского, но здесь нет никаких ветхозаветных реминисценций.

В 1112 г. Ярослав Святополчич ходил на ятвягов вновь весной, и вернулся лишь к 12 мая — дню собственной свадьбы. В 1153 г. войска князя Изяслава Мстиславича выступили против Ярослава Владимировича за три недели до мясопуста, т. е. еще до нача-

ла Поста, а к Теробовалою Изяслав подошел во вторник Федоровой недели, т. е. во вторник второй седмицы Поста, когда и состоялась битва на р. Серети. В 1159 г. Мстислав Изяславич занимает Киев накануне Рождества, т. е. 25 декабря, в Филиппов пост. В 1171 г. поход коалиции князя Андрея на Мстислава состоялся под Федорову неделю Поста, и войска обступили Киев 8 марта. На второй неделе Поста в среду Киев был взят. В 1169 г. князь Мстислав пришел под Новгород и осадил его в феврале «на Сбор», т. е. на первой неделе Великого поста.

В 1185 г. князь Рюрик Ростиславич и Святослав Всеволодович одержали победу над знаменитым Кончаком «молитвами святых Бориса и Глеба» 1 марта, во время Поста, после чего Рюрик взял вежи половецкие на самый «велик день», т. е. на Пасху, 21 апреля.

Решительное сражение между Ростиславом и Изяславом под Киевом состоялось в среду, 8 февраля 1152 г., т. е. в постный день и, очевидно, накануне Великого поста. Впрочем, среда и пятница вряд ли воспринимались в Древней Руси как полноценные постные дни. Известен знаменитый спор между князем Андреем Боголюбским и епископом Ростовским Леоном, в котором князь требовал разрешения на употребление в пищу мяса во время всего пасхального периода, включая среду и пяток.

Точно так же и новгородские походы на чудь приходятся на зиму-весну — время Великого поста. В 1116 г. князь Мстислав Владимирович ходил на чудь и победил ее на память 40 святых, т. е. 9 марта. В 1122 г. князь Всеволод выступил в поход на Емь вес-

ной и одержал победу в «великое говение», что специально подчеркивается летописцем. В 1130 г. очередной поход на чудь совпал с Великим постом, а в 1131 г. пришелся на зиму, т. е. предположительно на то же время. В 1191 г. князь Ярослав предложил новгородцам выступить в поход на Литву или на чудь вновь на зиму, а в 1211 г. Мстислав на зиму победил чудь, «рекомую торма».

В этой связи весьма интересно описание событий военной кампании 1170 г., которое весьма напоминает версию событий 1111 г. Оно представляется достаточно архетипическим для воинского сознания того времени. Мстислав Изяславич выступает в поход против «поганных» половцев 2 марта в субботу средокрестную, т. е. в конце третьей недели Поста, когда и произошла битва на р. Угре. В этот день в православных храмах совершается не только память святых мучеников, но и вынос креста в связи с сугубым воспоминанием крестных страданий Спасителя. Единство тем креста и мученичества, совпадающих во времени, заставляет нас внимательнее присмотреться к летописному тексту. Здесь говорится, что Мстислав намеревался «поискать пути и чести» и «за крест к мученикам причтенным быти». Очевидно, что летопись представляет вполне «крестоносную» риторику, сопоставимую с европейской воинской культурой, что отражает понимание князем своей религиозной миссии, начало которой было, очевидно, сознательно приурочено к определенному дню. Возвращение из похода, сопровождавшееся похвалой «всемилостивому Богу и силе Честного Креста», совершилось непосредственно к Пасхе.

Можно говорить об осознанной связи между военными действиями и умонастроением Великого поста. С точки зрения религиозного сознания эпохи, время поста воспринималось как время аскетического подвига и победы над собой, что могло распространяться и на воинский подвиг, и на воинскую победу. В полной мере это относится к войне с язычниками, противостоящими христианской Руси, однако, как мы видели, и войны гражданского характера также могли приходиться на Великий и Рождественский посты, что предполагало дополнительную мотивацию или рефлексию религиозного характера. Очевидно, именно размышления такого рода соотносили время войны и время поста. Несмотря на изначальную соотнесенность понятий христианской литургики и аскетики именно в армейской терминологии, здесь стоит видеть не столько традицию, идущую от эпохи поздней Античности, сколько самостоятельно созданную в молодой христианской культуре парадигму, которая оказалась типологически близкой к ценностям раннего христианства. Стоит отметить, что подобное отношение к воинским действиям отчасти прослеживается и по памятникам канонического права. Так, известный диалог новгородского клирика Саввы и его архиепископа Нифонта (1130—1156) содержит в себе следующую норму: «если человек идет на рать, то он освобождается от епитимьи». Впрочем, бывали и исключения. Так, в 1177 г., в начале сентября, князь Глеб пожег Москву и Владимир.

Наши наблюдения подтверждаются и знаменитой историей «Игорева полка» 1186 г. Для исследовате-

лей всегда оставалось загадкой, почему поход князя-неудачника остался запечатлен в древнерусском сознании пространной летописной статьей и даже поэтическим произведением. Однако нам представляется, что для человека Древней Руси важное значение имели не только возможная назидательность, но и обстоятельства времени, в которое совершался сам поход.

Летописная повесть о походе Новгород-Северского князя в Ипатьевской версии буквально насыщена хронологическими подробностями. Известно, что Игорь Святославич отправился в экспедицию 23 апреля, в Светлый вторник. Кстати, в этот же день совершается память и воина-великомученика — св. Георгия. У нас нет достаточных оснований полагать, что Георгий-Победоносец, как его называет народная традиция Нового времени, уже в эпоху Древней Руси воспринимался как покровитель воинского ремесла. Однако вполне осмысленная апелляция к тезоименитому святому, отраженная в выборе дня выступления в поход, представляется несомненной. Решающий бой с половцами происходит в ночь с пятницы на субботу. Несмотря на то что воскресенье в Древней Руси не было днем, когда запрещались военные действия, летописец сознательно отмечает, что разгром полка приходится «на день святого воскресения», когда «наведе... Господь гнев свой, в радости место наведе... печаль». Впрочем, здесь все может быть осмыслено в соответствии с известной пословицей: «Гром не грянет, мужик не перекрестится». Пока военная удача сопутствует войскам, можно воевать и в воскресенье,

когда же они терпят поражение, есть смысл вспомнить о святости воскресного дня. Освобождение князя совершается в пяток вечером, т. е. опять накануне воскресного дня.

Известно, что князь смиренно воспринимает случившееся поражение как наказание за разрушение Глебова Переяславля: «ныне вижу отместье от Господа Бога своего». Характерно между прочим и то, что князь Игорь выступил в поход без собственного клирика, хотя священники традиционно сопровождали дружины в их походах. Здесь вряд ли стоит видеть эволюцию отношений воинства и духовенства. Скорее всего, князь Игорь Святославич «в гордом прельщении ума своего» рассчитывал закончить военную операцию в кратчайшие сроки и, возможно, уже к ближайшей воскресной литургии возвратиться на родину. Лишь находясь в плену, он вызывает священника «из Руси к себе со святою службою», но вновь делает это, не ведая Промысла Божьего, но полагая, что в плену ему придется пробыть достаточно долго.

Собственно, именно княжеская гордыня, пренебрежение Божиим Промыслом и, что нам представляется главным, религиозными нормами и этикетом ведения войны в Древней Руси и сделали из истории князя Игоря своего рода *exemplum* в назидание другим. Собственно, уже А. А. Горский поставил вопрос о том, как воспринималась история князя Игоря современниками⁹⁸. Это событие, несомненно, привлекало внимание

⁹⁸ Горский А. А. «Всего еси исполнена земля Русская...» Личности и ментальность Русского Средневековья. Очерки. М., 2001.

современников. Нетипичность Игоровой истории и возможность раскрыть на ее основе весь путь христианской сотериологии: грех — отвержение Божьего знамения — Господня кара — покаяние — прощение — спасение — и сделали летописный рассказ восточным собратом европейского нравоучительного примера, базовыми основаниями которого могут быть уникальность и промыслительность.

Но ключевым обстоятельством, раскрывающим тайну гибели войска, является, на наш взгляд, выступление в поход именно на Пасху, да еще и в день собственного тезоименитства. Несмотря на то что в Древней Руси нам не удалось выявить следов «воскресного перемирия», именно назидательность Игорева примера может свидетельствовать о том, что пасхальный период все же рассматривался как «время Божьего мира». Подтверждают наши наблюдения и события 1170 и 1185 гг., когда, соответственно, князья Мстислав и Рюрик завершили свои военные операции против половцев именно к Пасхе. Пространная летописная повесть 1186 г. должна была предостеречь современников от нарушения религиозной нормы и выступления в поход на Светлой седмице. Одновременно этим подчеркивалось и предполагаемое нами осмысление войны в Древней Руси как великопостного подвига, своеобразного принятия креста для дела веры. Впрочем, такая неаскетическая редакция «великопостного делания» вряд ли была свойственна всему древнерусскому обществу, особенно его монашеской элитарной культуре. Однако стоит признать достаточно массовый, ментальный по своему статусу, характер ее распространения прежде всего в воинских кругах.

Кстати, если сравнить статью Ипатьевской летописи 1186 г. со знаменитым «Словом о полку Игореве» с точки зрения отмеченных временных ориентиров, то откроется любопытная вещь. Все эти детали, связанные с локализацией событий во времени, полностью отсутствуют в тексте «Слова». Очевидно, то, что было интересно и важно человеку конца XII в., было совершенно непонятно и безразлично и автору «Слова», и его современникам, тем, кому оно было адресовано, — как слушателям, так и читателям. Так, «темный поход неизвестного князя» (А. С. Пушкин) помогает нам открыть ценностные ориентации в восприятии времени в древнерусскую эпоху.

Новая эпоха привносит и новые временные ценности в характер ведения войны, основные события которой оказываются перемещены на август—сентябрь. В 1308 г. Тверской князь Михаил Ярославович ходил на Москву на память апостола Тита, т. е. 25 августа. В 1380 г. сбор войск на Куликовом поле был приурочен к празднику Успения Божией Матери — 15 августа, хотя сначала его назначали на 31 июля. Войска в Коломне собрались 29 августа, а сама битва оказалась связана с праздником Рождества Божией Матери — 8 сентября. В 1400 г. Темир-Кутлуй победил литовского князя Витовта на р. Ворскле 5 августа. В 1407 г. великий князь Василий Дмитриевич отправился в поход на Витовта 6 августа — на праздник Преображения Господня. На следующий год он вновь пошел на Литву осенью, 1 сентября. В 1477 г. поход Ивана III на Новгород состоялся на Введение Пресвятой Богородицы. Впрочем, весенне-великопо-

стный цикл войны все еще сохраняет свое значение. В 1433 г. «пря» князей Юрия и Дмитрия с князем Василием состоялась в канун воскресного дня жен-мироносиц, второй недели по Пасхе, 25 апреля. Бой на Николиной горе состоялся на Лазареву субботу, и князь Юрий осаждал Москву с Великой до Светлой среды. Никакого перемирия на Пасху сделано не было.

В связи с перенесением тяжести военных действий с весны на летне-осеннее время есть смысл обратить внимание на идеологическое обеспечение военного похода Ивана III на Новгород в 1479 г. и его риторику и обстоятельства хронологического характера. Можно опустить сомнительные сравнения и упреки в адрес новгородцев, против которых князь выступил, как Дмитрий Донской на Мамай, и которые пожелали, как иноязычники, «отступитися за латинского короля и архиепископа восхотеша поставити от его митрополита Григория латинянина», — митрополит к этому времени был уже, кстати, единственным каноническим архиепископом Вселенского патриархата в Восточной Европе. Замечательно другое — дата, выбранная для выступления в поход. Она пришлась на 20 июня, память святителя Мефодия Патарского, который был известен на Руси как авторитет в толковании эсхатологических пророчеств. О его произведениях вспоминали и Повесть временных лет в 1092 г., и русское летописание, повествующее о первом появлении татар в 1223 г. Сегодня его память понадобилась, чтобы доказать, что московский князь как православный государь выполняет апокалипсическую миссию и предохраняет Русь от царства антихриста, которое оли-

цетворяют собой отступники-новгородцы. Именно на это намекают слова летописца, связывающего действия великого князя с предстоящим концом света: все военно-политические события приходятся «ныне же на последнее время за 20 лет до скончания седмыя тысящи». К 1 сентября, т. е. к началу новолетия, великий князь закончил всю операцию по искоренению новгородских свобод.

Характерна хронология похода Ивана III на Тверь в 1485 г. Выступление пришлось на 21 августа, а 8 сентября, на Рождество Богородицы, князь осадил город. Десятого сентября, в субботу, по его приказу были зажжены пригородные посады, а уже 11 сентября, в воскресенье, тверские бояре ведут переговоры о поступлении в службу московскому князю. Вечером того же дня Михаил Борисович бежит в Литву. 12 сентября тверичи отворили град Великому князю, 15 сентября, в четверг, он слушал обедню в Спасе, главном городском храме, во имя Преображения Господня, а 18 сентября, в воскресенье, состоялась интронизация Ивана Ивановича как Тверского князя. Как мы видим, основные события покорения Твери, включая активизацию военных действий, приходятся на праздничные и воскресные дни. Летописная Повесть о Куликовской битве также подробно освещает сложившуюся в то время ситуацию, делая особый упор на воскресные и праздничные дни, которые связаны с важными этапами похода 1380 г.

Выше мы видели, как воинские операции московских князей сознательно приурочиваются к дням значимых церковных праздников и особо почитаемых

или востребованных обстоятельствами святых. Отметим, что в новгородской культуре сохранялось старое отношение к войне и воинскому подвигу, более того, здесь возможно даже проследить и не увиденное нами в эпоху Древней Руси уважение к воскресному дню. Московская версия событий Шелонской битвы 1471 г. настаивает, что сражение происходило на память апостола Акилы 14 июля, именно в воскресный день. Новгородская же версия, запечатленная в Новгородской четвертой летописи, напротив, утверждает, что москвичи вначале уклонились от прямого военного столкновения именно из-за воскресенья — «бъше же неделя». Пытается ли автор сгладить негативное впечатление от имевшего место «московского неблагочестия» или же искренне, по неведению, приписывает москвичам «рыцарские правила» ведения войны — останется неизвестным. Ясно только, что для самих москвичей победа именно в день недельный была особым знамением Божьей милости к нарождающемуся Третьему Риму.

Итак, идея воинской доблести как великопостного подвига, постного делания, сформировавшаяся в эпоху Древней Руси, позднее, во времена господства Московского княжества, трансформировалась в идеологему, соотносящую военную победу с праздничными днями церковного календаря. Смысл войны как тяжелого труда уступил значению победы как празднику и постепенно вытеснялся из воинского сознания. Совпадение церковного празднования с воинским успехом однозначно могло толковаться как помощь свыше, а сам успех — как заслуга празднуемого лица Свя-

щенной истории. Личная активность веры в деле собственного спасения и созидания новой христианской культуры замещалась идеей провиденциализма, предполагающего роль воина как пассивного орудия битвы высших сил. Происходит формирование пассивной редакции христианской культуры на Руси, которая и станет доминирующей все позднее Средневековье, Новое и Новейшее время. При этом характерно смещение воинских действий к осени, отчасти совпадающей с Успенским постом и серией Богородичных праздников. В этом видится трансформация всей русской культуры в сторону сугубого почитания Божией Матери, ее Успенского культа, который проявился в появлении многочисленных Богородичных икон, строительстве Успенских соборов и переосмыслении культа Святой Софии в соборах Софийских (Киев, Новгород).

Впрочем, перенесение центра тяжести военных действий с зимы на лето, на наш взгляд, не объясняется лишь религиозными причинами. Скорее всего, они здесь вторичны и оказались цементирующим фактором для закрепления новых временных рамок в общественном сознании. Характерно, что сообщения о военных действиях преимущественно в конце лета начинают с XIII в. учащаться и связываются с военной активностью Литвы. В 1182 г. литовцы, судя по всему, летом нападают на Псков, поход 1212 г. на Псков же приходится на Петров пост, к летнему периоду относится поход 1234 г. на Руссу и 1323 г. на Ловоть. Летом совершались походы Ольгерда на Москву в 1371 г. и на Смоленск в 1386 г. К осени определенно относятся походы полочан и Литвы на Ловать

в 1199 г. и разорение Торжка в 1258 г. Битва князя Довмонта и Герденя на Двине в 1266 г., как мы установили, также приходится на сентябрь. Правда, ряд военных операций — поход в Новгородскую волость в 1226 г. и «воевание» Любны, Морева и Селигера в 1229 г. — определенно относятся к зиме.

Но, пожалуй, лишь события 1240 г. объясняют, почему экспансионистские интересы Литвы были приурочены именно к осени, т. е. к окончанию полевых сельскохозяйственных работ. Под этим годом в новгородском летописании сообщается, что «литва с немцами по Луге поимаша вся кони и скот и нелзе бяше орати по селам и нечем». Впоследствии татарские набеги также все чаще приходятся на этот период, а позднее и русские князья воспринимают этот образ действий. На наш взгляд, за этим стоят определенные перемены в социально-экономических отношениях эпохи и некоторые изменения в типе хозяйства. Если ранее, в условиях преобладания натурального хозяйства, целью военных действий было обеспечение безопасности весенне-летнего экономического цикла, то теперь на повестку дня ставится присвоение произведенного продукта, нового урожая, что явственно прослеживается в действиях интервентов как с Запада, так и с Востока. Те же потребности проявляются и в военной активности русских, прежде всего московских, князей, которые стремятся завладеть новопроизведенными материальными благами еще до того, как они будут распределены путем продажи на рынке или потреблены в результате естественного воспроизводства. Новая религиозная мотивация войны совпала, по нашему мнению, с интересами военно-феодальной экономики.

ХРИСТИАНСКИЙ КНЯЗЬ ИЛИ ПРАВОСЛАВНЫЙ ЦАРЬ? ИЗМЕНЕНИЯ ВОИНСКОГО МЕНТАЛИТЕТА В XIV—XVI ВВ.

Анализируя христианскую символику на предметах вооружения Древней Руси, мы сознательно упустили из виду наиболее репрезентативную категорию вещей — княжеские шлемы. У нас был свой резон отнести их анализ к финалу нашего исследования. Древнейший из сохранившихся — шлем Феодора-Ярослава Всеволодовича был найден в 1808 г., и этот год по праву считается годом рождения русской военной археологии. Место находки — невдалеке от легендарной Липицы, где в 1216 г. братья Ярослав и Юрий Всеволодовичи были разбиты коалицией князя Мстислава и его братьев Константина и Владимира. Он представляет собой крутобокий куполоверхий шлем с полумаской и шпилеобразным навершием, украшенный чеканными иконами-накладками. На верху шишака в своеобразном клевере изображены Христос-Спаситель с благословляющей десницей и Евангелием, великомученик Георгий со спатой или скипетром, изображение которого передано насечками, мученик Феодор с ко-

ротким широким мечом и святитель Василий Великий. На лобовой части в специальном кивотце предстоит архангел Михаил с зеркалом и лабарумом, увенчан-ным надписью: «Великий Архистратиже Божий Ми-хаиле, помози рабу своему Феодору».



Шлем князя Ярослава Всеволодовича. XII—XIII вв.
(По Н. П. Кондакову)

Несмотря на бесспорность изначальной атрибуции шлема, сделанной А. Н. Олениным, конкретная история его депозиции и судьбы продолжала вызывать споры. А. А. Спицин обратил внимание на то, что князь Ярослав бежал в Переяславль, тогда как шлем был найден по дороге во Владимир. Из летописи известно, что

именно брат Ярослава Юрий прибежал в этот город «в первой сорочице без оружия». Уже тогда выдающийся археолог предположил, что либо братья поменялись доспехами перед битвой (так же поступили и Дмитрий Донской с Михаилом Бренком на Куликовом поле в 1380 г.!), либо шлем принадлежит другому лицу и другому времени⁹⁹. А. А. Медынцева дополнила эти соображения собственными психологическими наблюдениями за характером князя. Юрий предстает в истории как человек неуравновешенный и спонтанный, о чем свидетельствуют и события 1237 г. на Сити. Как раз он и мог спрятать шлем, которым поменялся с братом Ярославом перед битвой.

Если А. В. Арциховский увидел в иконках на шлеме патрональные изображения Ярослава-Феодора и его братьев Георгия и Василия¹⁰⁰, то Б. А. Рыбаков связал шлем с битвой при Липице 1177 г., когда князь Всеволод Большое Гнездо разбил войско Мстислава Ростиславича. Миниатюры Радзивилловской летописи, в частности, с трудом поддающаяся расшифровке надпись на одном из стягов, иллюстрирующих эту битву, и была воспринята исследователем как слово «Феодор» — крестильное имя Мстислава, которому должен был принадлежать шлем. Тот факт, что его дедом был Юрий Долгорукий, а прадедом Владимир-Василий

⁹⁹ *Спицин А. А.* Шлем великого князя Ярослава Всеволодовича // Записки Императорского Русского Археологического общества. СПб., 1899. Т. 11, вып. 1—2.

¹⁰⁰ *Арциховский А. В.* Оружие // История культуры Древней Руси. Т. 1. М., 1948. С. 433.

Мономах, и объясняет набор изображений ¹⁰¹. Отец князя Мстислав Юрьевич никак не отобразился в иконографическом ряду.

В. Л. Янин обратил внимание на одновременность накладок, вследствие чего предположил, что первым владельцем шлема был княживший в Новгороде в 1155—1157 гг. Феодор-Мстислав Юрьевич, который приходился дядей Ярославу Всеволодовичу, сыном Юрию-Георгию и внуком Владимиру-Василию Мономаху. Мнение о возможной некогда принадлежности шлема Ростиславу Юрьевичу было отвергнуто им на том основании, что крестильным именем князя было Иаков ¹⁰².

Шлем владимиристо-суздальских князей не одинок на фоне рыцарского доспеха Древней Руси. Украшение воинского головного убора произведениями христианской иконографии было здесь традиционным. А. Н. Кирпичников рассматривает эту традицию как своеобразный восточный вариант религиозно-рыцарской эмблематики, вошедшей в обиход в Западной Европе. Другой яркий пример шлема, увенчанного иконой с патрональным изображением, присутствует в Ипатьевской летописи при описании битвы на р. Руте

¹⁰¹ Рыбаков Б. А. Русские датированные надписи XI—XIV вв. // Свод археологических источников. Е-1-44. М., 1964. № 33.

¹⁰² Янин В. Л. О первоначальной принадлежности так называемого шлема Ярослава Всеволодовича // Советская археология. 1958. № 3; Еще раз об атрибуции шлема Ярослава Всеволодовича // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972.

в 1151 г. Княжеская коалиция Вячеслава и Изяслава вступила в противоборство с войском Юрия Долгорукого, причем героизм отмечался с обеих сторон: Андрей Юрьевич «взем копье и еха наперед, съихася прежде всех и изломи копье свое бодоша конь под ним перед всеми полкы», а Изяслав Мстиславич «один в полкы ратных и копье свое изломи и бодоша и лете с коня». Именно благодаря этому падению летописец сохранил для нас драгоценные подробности воинского убранства. Кто-то из воинов противника нанес ему удар мечом по шлему, «бе же на шеломе над челом написан святой мученик Пантелеймон злат... и тако вшибеся шелом до лба». Получается, что образ целителя Пантелеймона на шлеме князя Изяслава был помещен примерно там же, где на шлеме князя Ярослава Всеволодовича был изображен архангел Михаил. Именно эта икона и спасла, очевидно, жизнь князю, поскольку смягчила удар. Но тут его подстерегала иная опасность, уже от своих. Образ великомученика Пантелеймона был на княжеском шлеме сродни гербу европейских рыцарей — отличительным и опознавательным знаком. Дружинники южнорусской коалиции, увидев упавшего воина в княжеском шлеме и не разобрав, что перед ними свой, злорадно заявили: «ты ны еси и надобе». Поверженному Изяславу пришлось не просто напомнить о своем княжеском достоинстве, но и назвать свое имя, после чего воины «с радостью приняли его яко царя и князя своего, воззав — Кирие, елейсон!».

Сравнение двух шлемов, летописного и археологического, позволяет заключить, что украшавшие шлем

иконы как идентификационные символы либо носили патрональный характер, либо были связаны с традиционным дружинным культом архангела Михаила, который в Древней Руси в гораздо большей степени, чем св. Георгий, был покровителем воинов. В любом случае именно христианская символика на шлемах в ту эпоху была преобладающей и значимой для тех, кто эти шлемы носил.

Проходит несколько столетий, и ситуация кардинально меняется. Находки оружия XIII—XV вв., сохранившегося в культурном слое древнерусских городов, немногочисленны по сравнению с артефактами эпохи раннего Средневековья, представленными преимущественно в инвентаре погребальных памятников. При этом они уступают по нарядности и сохранности образцам позднего Средневековья, сохранившимся большей частью в музейных собраниях и монастырских ризницах. Однако способы художественного оформления оружия этого времени и отразившиеся в этом процессе культурные и политические влияния весьма показательны для понимания тех изменений, которые произошли в российском сознании при переходе от Древней к Святой Руси.

В Королевской оружейной палате Стокгольма хранится шлем Ивана Грозного¹⁰³. Предположительно, он попал сюда как воинский трофей генерала Понтуса Де Лагарди в 1581 г., однако он мог оказаться здесь

¹⁰³ Бобринский А. А. Шлем Ивана Грозного // Записки Императорского русского археологического общества. Т. X, вып. 1—2. СПб., 1898. С. 316—325; Kongliga Lifrustkammaren och dermed forenade samlingar. Stockholm, 1897. Tab. XLV.

и позднее, в эпоху Смутного времени. Это сфероконический шлем с высокой колоколовидной тульей и длинным шпилем-навершием. Растительный орнамент на шлеме сделан золотой наводкой, а по окружности верхней части основания идет «узорчатая арабская надпись». Ниже надписи идет широкая кайма арабесков, между ними узкая инкрустированная золотом полоса и славянская надпись: «Шелом князя Ивана Васильевича великого князя сына Василия Ивановича государя всея Руси самодержца». Возможная дата изготовления шлема — 1533 г., поскольку его вероятное предназначение — быть церемониальной одеждой для четырехлетнего Ивана во время обряда «всажения на конь».

Такое парадоксальное сочетание арабских благожелательных надписей религиозного содержания и факта принадлежности этого «мусульманского» изделия православному князю встречается в Московской Руси XVI—XVII вв. достаточно часто. Так, в описании шлемов Оружейной палаты 1687 г. упомянут «шишак булатный, в венце вырезано золото, слова арапские, в нем шесть мишеней золотых, в мишенях по две бирюзы»¹⁰⁴. Очевидно, этот шишак тождествен описанному позднее «булатному шишаку или ерихонской шапке с золотой насечкой и написанным по-арабски сурам из Корана», приписываемым самому Александру Невскому¹⁰⁵. Получается, что арабская надпись рели-

¹⁰⁴ Висковатов И. Историческое описание одежды и вооружения русских войск. СПб., 1841.

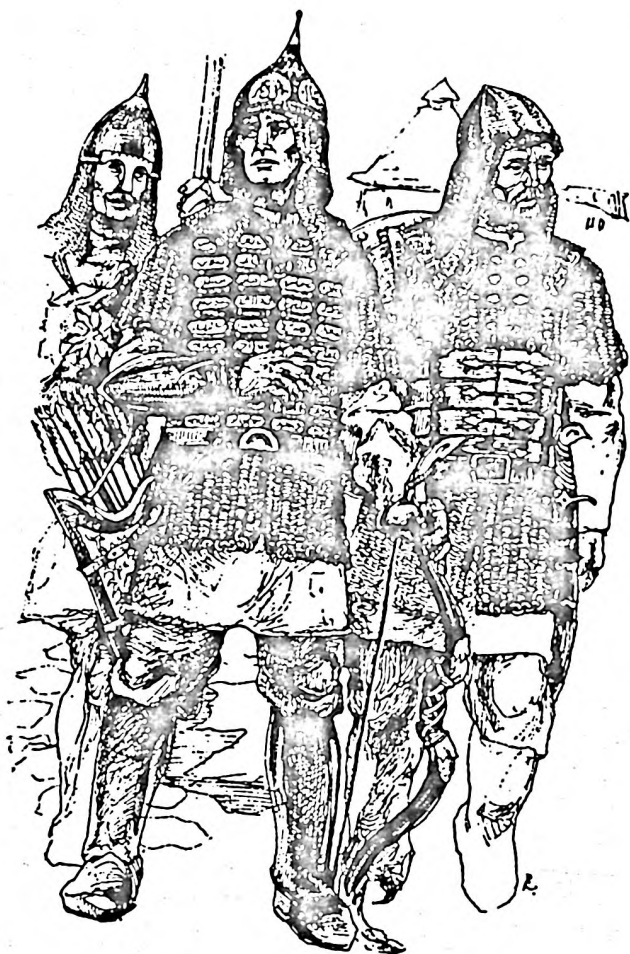
¹⁰⁵ Снегирев И. Памятники Московской Древности. М., 1842.

гиозного содержания составляла в эту эпоху обычную принадлежность элитного русского воинского головного убора.

Такой парадокс требует своего осмысления. Конические шлемы в Древней Руси, сменившие более архаичные полушаровидные головные уборы русских воинов, имели восточное происхождение. Тюркское военное влияние вообще и турецкое в частности на кавалерию Восточной и Центральной Европы усиливается с конца XV—XVI в., когда Порта стала своеобразным законодателем армейской моды. В оружейных палатах русских царей XVI—XVII вв. гораздо чаще встречаются шелом Шамохейский, шелом Кызылбакский, шелом Черкасский или шелом Щолканский, чем шлемы московские или литовские¹⁰⁶. При этом описания ничего не говорят о присутствии на шеломах, изготовленных в отечестве, каких-либо специальных христианских изображений. Даже на колпаке царя Федора Алексеевича, происхождение которого установить затруднительно, изображена не икона христианского святого, а «запона золотая с финифтью, на ней человек с острогою».

Вообще с головным убором как символом феодальной иерархии в России в это время происходят странные вещи. Миниатюры Радзивилловской летописи дают нам ясное представление о княжеском головном уборе — полукруглой шапке с меховой опушкой.

¹⁰⁶ Описание старинных царских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора, извлеченное из рукописей архива Московской Оружейной Палаты, с объяснительными указателями П. Савваитова. СПб., 1865.



Эта характерная черта княжеской одежды позволила в свое время А. В. Арциховскому утверждать, что знаменитый Збручский идол, в числе изображений на котором присутствуют шапка, меч, и конь, есть «бог господствующего класса». Шапка, по мнению А. В. Арциховского, была настолько значимым атрибутом власти, что ради ее ношения попирались даже церковные каноны, которые предписывали нахождение в церквях и стояние на молитве без шапки: требования символики феодальной иерархии стояли выше требований Церкви. Анализируя миниатюры поздних летописных сводов, ученый неоднократно отмечал случаи, когда такое, по его мнению, происходило. Так, в изображении собора епископов в эпоху князя Владимира Святого присутствует князь в шапке и с мечом, перед которым на скамье сидят три архиерея. В другом случае князь Андрей Боголюбский и его воины молятся перед Владимирской иконой Божией Матери, не сняв меховых шапок и островерхих шлемов, и т. д.

Недоумение историка можно объяснить лишь давлением на его аналитические рассуждения расхожих современных стереотипов. Несмотря на то что история литургических головных уборов остается пока не написанной, уже сейчас ясно, что, по крайней мере, некоторые из них привносятся в богослужебную жизнь Церкви как определенная привилегия, награда мирских правителей, которая жаловалась за определенные заслуги как личного, так и общественного характера. Известна история с белым клобуком папы Сильвестра, якобы подаренным ему императором Константином. Впоследствии, согласно новгородской легенде, он был

мистически перенесен на Русь, и здесь его белый цвет задержался на клобуках митрополитов и куколе патриарха вплоть до настоящего времени. В XVI в. в Московской Руси прочно устоялось мнение, что белый клобук является частью особого великокняжеского пожалования епископу того или иного города. Такая же легенда существует и в отношении митры Александрийских архиепископов еще в эпоху поздней Античности. Сегодня высшее духовенство Православной церкви совершает ряд богослужений в головных уборах, митрах и камилавках, снимая их в наиболее торжественные моменты службы. Так, например, епископ, который велегласно читает Евангелие, в этот момент снимает митру, тогда как другие архиереи, слушающие его чтение, остаются в головных уборах.

Все это подтверждает наше мнение, что ношение головного убора в храме, как, кстати, и нахождение в церкви с холодным оружием, было в эпоху раннего Средневековья особой привилегией правителей государства и местного нобилитета. Вспомним, что перед битвой в 1270 г. князь Довмонт в Пскове подходит за священническим благословением прямо к алтарю Троицкого собора непосредственно со своим мечом. В этом смысле миниатюры Радзивилловской летописи, изображая князей входящими в церковь в их головных уборах, ничуть не грешат ни против исторической правды, но против церковных канонов. Трудно сказать, когда эта традиция прекращается на Руси. Известно, что поводом для ссоры митрополита Филиппа и Ивана Грозного 28 июля 1568 г. явилось то, что один из опричников не сразу снял черную шлычку в Успен-

ском соборе. Впрочем, уже в Стоглаве (1551) осуждаются люди, стоящие в церкви во время богослужения в тафьях и шапках. Однако когда поляки в 1605 г. на венчании великого князя Дмитрия Ивановича пришли в Успенский собор Московского Кремля в шапках и с саблями, согласно традиции и ввиду уважительного отношения к происходящему событию, то русские обвинили их в кощунстве и нарушении церковного этикета. В истории России середина XV—начало XVII в. — период существенных изменений в культуре, идеологии и традициях.

В эту эпоху определенная эволюция символики, функций и орнаментики предметов материальной культуры происходит не только с воинскими шлемами и головными уборами знати. С 1843 г. известна найденная в г. Сарая на Волге чаша князя Владимира Давыдовича (1139—5 мая 1151), черниговского князя, погибшего в уже известной нам битве на Руте, где он выступал в союзе с половцами. Представляется, что эта чаша из разряда обычной посуды дружинного застолья, которое, как мы видели, было весьма характерно для домонгольской Руси и «дружины Господней». Чаша несет на себе оригинальную надпись: «А се чара князя Володимира Давыдовича. Кто из нее пьет, тому на здоровье, а хваля Бога своего Осподаря великого князя». Эпиграфические исследования А. А. Медынцевой позволили установить, что на чаше существует наменная, но так и не вычеканенная надпись «не упьется», которая, очевидно, предостерегала пользователя от злоупотреблений.

При прочтении надписи возникают трудности в расстановке запятых в конечной части предложения: неясно, именовал ли себя Владимир Давыдович «великим князем». Полагаем, что поскольку сама титулатура великих князей приходит на Русь в XIII в. вместе с монголами и их попытками установить здесь хоть какую-то псевдофеодальную иерархию путем выделения Великого княжества Владимирского и выдачи ярлыка на местное княжение, то черниговский правитель именовал себя все же в надписи князем, а Бога признавал «своим великим Осподарем». Характерно, что на чаше разделители букв надписи представлены в виде омеги и процветшего креста — осознанно христианских символов. Такое сочетание дружинного атрибута и религиозной символики вновь уверенно свидетельствует о воплощении в этом памятнике идеологии «дружины Господней».

Однако проходит всего двести лет, и в XIV в., возможно в первой его половине, изготавливается еще одна застольная чаша. Круглая чаша в виде трапезного ковша имеет на себе чеканное изображение орла, а также круглую розетку-мишень на дне, украшенную арабским эпиграфическим орнаментом, что указывает на сочетание устоявшейся русской формы и золотоордынского производства¹⁰⁷. Надпись весьма похожа на ту, что мы только что видели на ковше Владимира Давыдовича: «Се ковш Дмитрия Круждовича, кто испьет, тому на здравие». Однако здесь присутствует ее

¹⁰⁷ Николаева Т. Н. Прикладное искусство Московской Руси. М., 1976. Рис. 74, 75.

сокращенный вариант, лишенный упоминания христианского Бога и символов его религии. Это свидетельствует об изменении не только представлений о способах украшения престижной посуды в Московской Руси, но и самого ритуала застолий, на которых подобные чаши были в ходу, изменении тех этикетных формул, которые провозглашались во время трапез. Любопытно, что даже деревянная столовая посуда, прежде всего ложки, в домонгольскую эпоху зачастую несла на себе христианскую символику: различные формы крестов, выжженных или процарапанных, надписи «ІС ХС НИКА» и так далее, о чем свидетельствуют материалы археологических раскопок в Великом Новгороде. При этом отнюдь не все из этих предметов возможно связать с церковным бытом, что продолжает вызывать недоумение исследователей, готовых увидеть в помещении сакральных символов на бытовые утилитарные предметы элементы профанации религии. Однако такая сюжетика столовой посуды сродни появлению христианских изображений на предметах вооружения. Характерно, что в XIV—XV вв. этот способ декорирования как оружия, так и вещей домашнего обихода прекращается. Представляется, что в украшении бытовых предметов символами христианства возможно увидеть своеобразную ритуализацию культуры и быта, только на этот раз, по аналогии с воинской сферой, аналогичный процесс происходит в повседневной культуре. Предположительно, нанесение символа креста на столовую посуду, которое, конечно же, могло иметь и апотропеическое значение, говорило о посвященности повседневной культуры тому же

Богу, на службу которому было поставлено оружие. Жизнь древнерусского человека не на словах, а на деле была пронизана присутствием Священного.

У нас нет оснований говорить о «дехристианизации» дружинно-воинской культуры и быта в XIV—XV вв., однако очевидно, что формы этой культуры существенно меняются. Они более не предусматривают зримого позиционирования христианской принадлежности людей, владеющих предметами материальной культуры, через изображение на этих предметах религиозных символов и надписей. Здесь стоило бы поставить вопрос об интериоризации христианских идей и представлений, их интенсивном проникновении вглубь общества, о начале, наконец, подлинной евангелизации, пришедшей на смену поверхностной христианизации раннего периода. Именно в этой ситуации внешняя демонстрация христианской символики и своей принадлежности к христианству была бы избыточной, что не замедлило бы отразиться в способе оформления предметов воинской культуры. Однако мы хорошо знаем, что этого в Московской Руси не произошло. И такое исчезновение христианской иконографии с предметов социального престижа нуждается в ином объяснении, возможном лишь при изучении исторического контекста, в который оказались помещены новые воинские регалии и предметы вооружения и социального престижа. Основа этого процесса, как нам кажется, лежит в области замещения христианских образов религиозной риторикой и связана со своеобразным «перетеканием» христианства из области культуры в область идеологии.

Впрочем, развитие христианской традиции украшения церемониального оружия и престижных предметов в зрелом Средневековье можно найти к северу от баррикад, разделявших демократию и авторитаризм в Московской Руси, однако и здесь можно усмотреть знамения новой эпохи. Речь пойдет о рогатине князя Бориса Александровича Тверского (1425—1461)¹⁰⁸. Это оружие — стальное тяжелое навершие с восьмигранной втулкой, на которую набиты тонкие пластины серебра с выгравированными жанровыми сценками, — имеет по верхнему краю втулки надпись: «рогатина великого князя Бориса Олександровича». Здесь представлено восемь сцен:

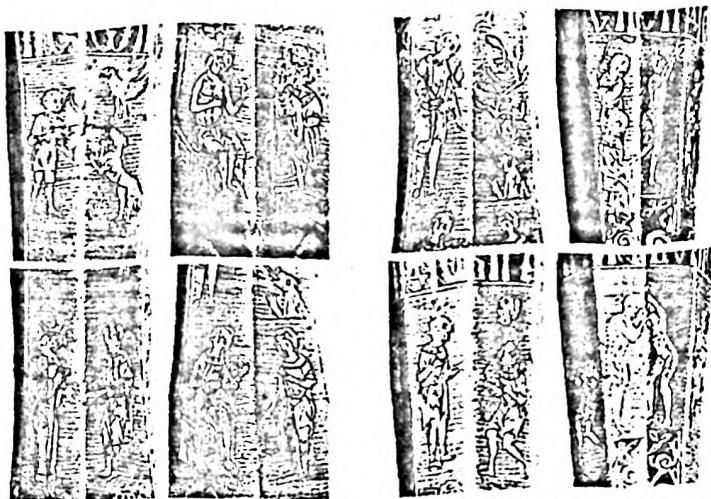
1. Юноша в рубахе выше колен стреляет из лука в волка, стоящего на задних лапах; над волком изображена птица;

2. Юноша в кафтане с орнаментированным оплечьем простирает руки к женщине в короне и в богатом длинном одеянии; женщина жестикулирует;

3. Полуобнаженный человек в струпьях сидит на скамье с резными ножками, к нему подходит группа полуобнаженных людей, несущих деревянное ведро;

4. Человек в короткой одежде сидит на скамье, протягивая руки вперед, к нему обращен другой человек, держащий в руке шайку;

¹⁰⁸ Николаева Т. В. Произведения русского прикладного искусства с надписями XV—первой четверти XVI в. СИА Е1-49. М., 1971. С. 36—37. № 7; Лурье Я. С. Роль Твери в создании русского национального государства // Ученые записки ЛГУ. Вып. 3. Л., 1939. № 36. С. 104—107; Воронин Н. Н. «Песня о Щелкане» и Тверское восстание 1327 г. // Исторический журнал. Кн. 9. 1944. С. 75—82.



Рогатина тверского князя Бориса Александровича (1425—1461) и ее сюжетные изображения (По Т. В. Николаевой)

5. Молодой охотник вонзает рогатину в пасть зверя, выходящего из земли; над зверем ветвь дерева;

6. Человек в короткой одежде подносит потир другому человеку; над головой подносящего изображена парящая в воздухе человеческая голова;

7. Полуобнаженный человек подвешен за руки к кольцу, другой человек в одежде держит первого за руку, третий бьет висящего кнутом;

8. Сцена борьбы; один из борющихся обнажен, другой полуобнажен.

Истолкование этого сюжета всегда составляло загадку истории русского прикладного искусства. Вместе с тем это произведение имеет определенные аналогии среди русских художественных произведений, что позволяет надеяться на правильное понимание представленной здесь композиции. Сопоставимые сцены противоборства встречаются и на раннем этапе развития древнерусской воинской культуры. Комплекс вещей из погребения в Черной Могиле нам уже известен. Возможно, здесь и был погребен летописный древнерусский воевода Претич, которому в качестве дипломатического дара было преподнесено вооружение степняка — сабля. Именно это оружие и было найдено в погребении. Впрочем, некоторые исследователи, в частности Б. А. Рыбаков, предлагают для этого памятника более раннюю дату, 945—959 гг. Помимо уникального оружейного набора, в захоронении были найдены два турьих рога, окантованные серебряными полосами с позолотой и украшенные чеканкой. Один из этих рогов имеет сюжетное изображение, где представлены 12 фигур — 5 зверей, 3 птицы, 2 чудища, 2 человеческие фигуры, в том числе бородатый мужчина с луком в руке и убегающая от него девушка в понёве, с длинной косой, при этом в руках она держит лук и колчан. Рядом с ней изображен орел. Мужчина представлен бегущим к птице, три стрелы находятся в полете позади бегущего. Эта мужская фигура отождествляется Б. А. Рыбаковым с Кощеем, а девушка — с Настасьей Дмитриевной, поскольку вся композиция сопоставляется им с известной былиной об Иване Годиновиче. Отсутствие в числе изображенных самого Ивана



Изображение на турьем роге из кургана Черная Могила. X в.
(По Б. А. Рыбакову)

связано с тем, что в конце концов Кошечка убивает не он, а некая вещая сила¹⁰⁹. Интерпретации мужчины как Кошечки способствует и изображение зайцев, которые, согласно фольклорной традиции, охраняют его жизнь.

Впрочем, возможна и иная интерпретация — А. А. Молчанов предложил искать истоки изображенного сюжета в скандинавской мифологии¹¹⁰. Впрочем, впервые по этому пути пошел А. В. Чернецов, он посчитал композицию на турьем роге сценой гибели мира и богов, согласно прорицанию Вельвы, а чудовище отождествил с волком Фенриром. Сам же А. А. Молчанов увидел на турьем роге иллюстрацию к младшей Эдде, в которой бог плодородия Ньерд, получивший в жены богиню-охотницу Скади, использовавшую на охоте лук и стрелы, никак не мог решить, где молодой паре следовало бы проживать: у моря или в горах. Впрочем, скоро установился некий алгоритм семейной жизни

¹⁰⁹ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 330—337.

¹¹⁰ Молчанов А. А. О сюжете композиции на обкладке турьего рога из Черной Могилы // Историко-археологический семинар «Чернигов и его округа в IX—XIII вв.». Чернигов, 1988. С. 67—69.

ни, предусматривавший попеременное проживание то тут, то там в течение девяти дней. Однако Ньерд, нарушивший однажды этот порядок, был в конце концов вынужден преследовать сбежавшую от него Скади. Подобные комические сюжеты пользовались в дружинной среде неизменным успехом, что и определило помещение такой композиции на рог для воинского пира.

Помимо выявления литературного (тогда еще фольклорного) источника сюжетной композиции, нам весьма интересно постоянное присутствие птицы в сценах борьбы, войны или охоты, что характерно для средневекового искусства вообще. Так, среди эпитафических памятников средневековой Болгарии известно оставленное на крепостной стене Плиски (Великий Преслав) граффити, изображающее всадника с копьем наперевес. Рядом с идущим ему навстречу копейщиком изображена птица, символизирующая либо победу, либо жизнь человека¹¹¹. Мы уже знаем, что этот



Граффити из Плиски. Болгария. X в. (По В. Йотову)

¹¹¹ *Йотов В.* Въръжението и снаряжението от Българското средновековие (VII—XI век). Варна, 2004. С. 78.

сюжет объединяет как изображение на обложке турьего рога из кургана Черная Могила X в., так и одну из сцен на рогатине тверского князя XV в. И через 500 лет в произведениях воинской культуры присутствуют вполне архаические мотивы.

Теперь стоит вернуться к проблеме понимания сюжетных композиций, изображенных на рогатине тверского князя. Разгадку смысла изображений на рогатине следует искать в знаковых произведениях литературы или фольклора, пользовавшихся успехом и авторитетом у современников. Еще Б. А. Рыбаков считал, что на рогатине представлена неясная комбинация элементов, характерных для русского былинного и литературного творчества, хотя в то же время усматривал здесь некие параллели к «Повести об основании Тверского Отроча монастыря». М. А. Ильин и Я. С. Лурье соотносили изображения с событиями «Песни о Щелкане Дудентьевиче», а М. В. Рубцов отмечал, что изображенные сцены сопоставимы с иконографией монет Тверского княжества.

Пожалуй, только Т. В. Николаева предложила развернутое и непротиворечивое истолкование сюжетов на рогатине. Она посчитала, что здесь представлены финальные сцены повести о гибели в орде Михаила Ярославича Тверского. Первая сцена изображает князя, которого повели за ханом «на ловы», вторая — встречу с ханшей, третья — приведение избитого князя на позор и его унижительное сидение на стуле на торгу, четвертая — принесение князю пищи и одежды с целью оказать ему предсмертные почести, пятая — вторичные охотничьи забавы хана Узбека, шестая — сим-

вол смертной чаши и обряд предсмертного причащения, причем витающая в воздухе голова является знаком смерти, седьмая — убийство и избивание слуг и бояр, наконец, восьмая — убийство самого князя¹¹².

Вместе с тем нам представляется, что возможности для правильной интерпретации сюжетов на рогатине далеко не исчерпаны, а вероятность того, что на создание оружейной композиции оказало влияние пусть и агиографическое, но все же не обладающее древним авторитетом произведение, ничтожна мала. На наш взгляд, изображения на рогатине Бориса Александровича в большей степени соотносятся с сюжетами ветхозаветных апокрифов о «судах царя Соломона», которые вошли в древнерусскую книжную культуру через Палею¹¹³. По такому же пути пошел А. В. Чернецов, трактуя изображения людей, растений и зверей на резных посохах XV в. как отражение пророчеств Даниила, толковавшего сны Навуходоносора, в которых аллегорией царства служил идол, а супружеские пары сопоставлялись с райским садом¹¹⁴.

¹¹² Николаева Т. В. Произведения русского прикладного искусства с надписями XV—первой четверти XVI в. М., 1971. С. 36; Она же. Прикладное искусство Московской Руси. М., 1976. С. 105—118.

¹¹³ Суды Соломона // Памятники литературы Древней Руси. XIV—середина XV в. М., 1981. С. 66—67; Пыпин А. И. Старинные сказки о царе Соломоне. СПб., 1851; 1855; Веселовский А. И. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1882.

¹¹⁴ Чернецов А. В. Резные посохи XV в. (работа кремлевских мастеров). М., 1987.

Так, сцена, представляющая беседу мужа в богатых одеждах с увенчанной короной дамой может быть интерпретирована как встреча Соломона с царицей Савской, нареченной им Малкатошка. Загадочный сюжет, представляющий двух мужчин, один из которых несет чашу, и отдельно изображенную голову, должен соответствовать суду Соломона о наследстве двуглавого мужа, завещанном им его детям. Известно, что один из них, также имея две головы, запросил для себя удвоенное наследство. Соломон, справедливо рассудив, что обе головы принадлежат одному существу, устроил тому испытание, заключавшееся в возлиянии уксуса на одну из голов: если другая голова промолчит, то можно будет говорить о дополнительной доле наследства, предназначенной другому существу. Естественно, когда уксусная кислота была вылита на одну из голов, то другая отреагировала соответственно: «Бысть же возлияние отца на главу едину, другая вшерше». Как раз затребованная царем чаша уксуса и загадочная вторая голова, изображенные на рогатине, и соответствуют необычным реалиям притчи.

Еще два сюжета связаны с судом по наследственному делу трех братьев. Известно, что по завещанию отца они нашли в колодеце приготовленные для них три сосуда — с золотом для старшего, с костями для среднего и с землей для младшего. Придя в недоумение, они отправились к царю и получили Соломоново решение. Согласно царскому суду, один наследовал отцовскую наличность (золото!), второй — скот (кости!), а третий — земельный надел (земля!). Именно

сцены прихода в суд и вынесения решения и изображены на рогатине. Нагота людей, изображенных в первой сцене, символически означает затруднительное положение наследников, полагающих что они лишлись своего наследства, облаченность — правильное решение, приведшее к обогащению каждого. Очевидно, одна кадка в первой сцене, как и один из сыновей, представленный во втором сюжете, соответствуют изобразительным приемам средневекового торевта, призванным передавать присущие тексту идеи.

Несколько сложнее с другими четырьмя сюжетами. Если сцены охоты можно отнести к изображению царского престижа Соломона вообще, то сцены борьбы и истязания не позволяют нам толковать их однозначно. В самом общем виде предполагаем, что речь здесь идет о пленении Китовраса, который изображен не в своем привычном для средневековой культуры виде кентавра, а в образе человека. Некоторые реалии этого пленения можно увидеть в сцене бичевания. Известно, что Соломон изготовил специальные обручи и цепи с заклинаниями и оковал Китовраса «твердо по шии, рукам и ногам». Собственно, связанные руки и изображаются в этой сцене, тогда как Соломон заковывает ноги плененного Китовраса. Человек с плетью должен символизировать не избиение племенника, а принуждение его к совершению пути в Иерусалим.

Сопоставление удачливого тверского правителя с мудрым библейским царем, которому князь и должен уподобляться, более чем уместно и логично в эту эпоху. Ему самое место и на престижном княжеском оружии, поскольку данная композиция призвана напоминать

князю о его обязанностях. Однако в данном случае характерно, что христианский князь уподобляется не персонажу Евангелия и не деятелю церковной истории, а ветхозаветному царю. Такая «архаизация» идеала воина и правителя оказывается в это время весьма характерной.

Вернемся к шлему православного царя с арабской надписью. Даже если предположить, что этот шлем не является восточным дипломатическим подарком, подвергнутым переделке в Москве, а изготовлен здесь же персидскими оружейниками, то такой «культурный индифферентизм» все же требует своего объяснения. Возможно, конечно же, сделать выводы о религиозной толерантности Московского государства или о непонимании владельцами шлемов и доспехов нанесенных на них надписей и орнаментов. Однако такой подход представляется неисторичным. Подобные вещи должны быть связаны с изменением воинского менталитета и религиозного сознания в Московской Руси.

Анализируя эволюцию представлений о благоприятном времени для ведения военных действий и о храме как военно-политическом мемориуме, мы уже обратили внимание на появление в Московскую эпоху определенных идеологических новшеств в этой области. Однако это касается всех культурных сфер. Индифферентизм в вопросах помещения христианских изображений и символов на доспехи и предметы вооружения выглядит еще более странно в связи с формированием высокой риторики, утверждающей как общее место постулат «о православном царстве

Московском» и «христолюбивом воинстве». Впрочем, этому есть свое объяснение.

Начиная со второй половины XV в. происходит своеобразная «антикизация» культуры, в том числе и в области пропаганды воинского идеала. Это явление вполне можно сравнить с эпохой Ренессанса в Европе, которая также стремилась актуализировать античное наследие. Но в контексте восточно-христианской культуры и отсутствия в Древней Руси явления континуитета с поздней античностью такой «Ренессанс» не мог быть органичным явлением. Он неизбежно оказывался синтезированным и эклектичным, причем элементы этого синтеза слагались на основе инокультурных заимствований. Одним из основных компонентов этого синтеза было специфическое прочтение Ветхого Завета и осмысление современной российской действительности по аналогии с его образами и ценностями. Такое внимание к ветхозаветной проблематике происходило и даже было отчасти спровоцировано европейским (в широком смысле этого слова) влиянием на русскую общественную мысль и культуру. Следствием этого было знакомство Руси с античной философией, вернее, с избранными из нее цитатами. Все это в конце концов и сформировало особенности национальной идеологии Московского царства как «Третьего Рима», поскольку здесь в полной мере воплотились как ветхозаветные концепции *translatio Imperii*, так и идеи европейской античности, связанные с *Rex Romani*, которые противостояли азиатскому востоку, вбирая в себя его ценности и культуру.

Одним из наиболее зримых образов, свидетельствующих о знакомстве русской культуры с античным наследием, были золоченые двери соборов и «чин философов» многоярусного иконостаса, на которых изображались своеобразные «христиане до Христа» — античные философы и прорицатели, которые, с точки зрения ортодоксальных экзегетов предсказывали пришествие в мир Спасителя или предвосхищали основные положения христианской философии¹¹⁵. Однако античные идеалы сказались не только в области богомудрия. Первым, кто ввел в обиход ценности античного учения о воинской славе и царской доблести, был архиепископ Ростовский Вассиан Рыло, который в 1480 г. отправляет свое знаменитое «Послание на Угру», адресованное князю Ивану III. Именно здесь, на наш взгляд, впервые появляется топика Нового времени, характеризующая образ идеального правителя, которая впоследствии станет привычной в подобных обращениях: «Слыши, что глаголет Димокрит философ: первый князю подобает иметь ум ко всем временный, а на супостаты крепость, и мужество, и храбрость, а к своей дружине любовь и привет сладок». Собственно, архиепископ использует здесь знаменитую «Пчелу» («Книга бьчела, речи и мудрости от Евангелия и от апостол и от святых муж и разум внешних философов»), переведенную на Руси не позднее XIV в.

¹¹⁵ Чернецов А. В. Золоченые двери XVI века. М., 1992; Казакова Н. А. Пророчества эллинских мудрецов и их изображения в русской живописи // Труды отдела древнерусской литературы. 1961. Т. 17.

Эти же идеи повторяет и послание протопопы Сильвестра царю Ивану Грозному из Сильвестрова сборника (РНБ. Соф. № 1281), ранее связываемое с именем митрополита Даниила. Они же пропагандируются архиепископом Новгородским Пименом во время Ливонской войны. В 1563 г. во время похода на Полоцк он обращается к великому князю с программным посланием, прилагающим, казалось бы, уже известные античные клише царской власти к личности и функциям правителя Руси. Помимо прочего, подобные послания напрямую прилагают ветхозаветные образы и символику мессианских псалмов к текущему политическому моменту. В литературе и искусстве наступает период, когда стремятся провести аналогию между русскими князьями и ветхозаветными персонажами. Так, образ Иисуса Навина становится центральным в росписи царских палат 1547 г., о чем можно судить по описанию, сделанному Симоном Ушаковым в 1672 г.

Это событие не одиноко в русской истории. В «Задонщине» присутствуют сравнения князя Дмитрия с Гедеоном, а само сражение сопоставляется с битвой при Мадиаме. Противоборство Москвы и Орды сравнивается с борьбой Моисея и фараона. Мамай описывается здесь как «еллин сый верою», идоложрец и иконоборец.

Поход Ивана III на Новгород представляется в изложении Софийской летописи как хорошо спланированная войсковая операция, обставленная идеологическими акциями с опорой на ветхозаветные параллели. Сам поход осознается современниками как ис-

полнение пророчеств эсхатологического содержания, в частности, знаменитого предсказания Иеремии о нашествии царя Новуходоносора, «от яждения грома колесниц и от ржания конь» которого «сотрясется земля». Кстати, «Задонщина» сравнивает с Новуходоносором не христианского князя, а Мамаю. В летописи упоминается и псалом Давида с пророчеством «наутрия избивах вся грешные земли», продолжение которого — «дабы потребить от града Господня вся делающие беззаконие» — было хорошо известно современникам. Река Шелонь осмысливается как Иордан, где пророк Елисей сидел с 50 сынами пророческими. Знаковость подобных сопоставлений вполне очевидна — сравнение московских князей с ветхозаветными праведниками, а новгородцев с библейскими отступниками создает дополнительный идейный фундамент для оправдания гражданской войны. Опора на Ветхий Завет выявляет глубинные корни столкновения московского «добра» и новгородского «зла». Даже противники московских Рюриковичей использовали подобную образность. «Почто, царю, побил сильных во Израиле», — вопрошает Андрей Курбский Ивана Грозного в разгар опричного террора.

Происходит не только «антикизация» культуры, происходит архаизация богословского видения в Московской Руси, его «обветшание», если иметь в виду Ветхий Завет. Экзегеза начинает обладать избыточным аллегоризмом, совершается непосредственное приложение ветхозаветных лиц и событий к современникам, осуществляется поиск натянутых аналогий с Ветхим Заветом. Все это формирует особое сознание Москов-

ской Руси, отличающееся от древнерусского и в том, что касается восприятия Библии и Евангелия. Справедливости ради надо сказать, что библейская образность использовалась в воинской литературе и ранее. Так, в повести об Александре Невском, описывая чудо битвы на Неве, автор говорит, что княжеским полкам на помощь был послан ангел, чтобы сечь шведов как «при Синнахериме Ассирийском, пришедшем на Иерусалим». Точно так же сам князь просит Бога помочь ему, как Тот в древности помог Моисею на Амалика, как Иисусу Навин у Иерихона, как Давиду на Голиафа. Однако здесь еще преобладает сравнительный аспект восприятия ветхозаветного текста, не предполагающий того отождествления исторических персонажей, которое станет характерным для эпохи Московской Руси. Интересно, что такое же восприятие Библии свойственно и протестантскому мирозерцанию эпохи Реформации. Тот же XVI век!

Одновременно в литературе происходит кристаллизация образа «христолюбивого воинства», во многом связанного с Казанской эпопеей и ее отражением в посланиях митрополита Московского Макария (1552) и архиепископа Новгородского Феодосия (1547—1552). Вообще усиление христианской риторики в литературных памятниках начинает набирать силу в XIII в., возможно, в связи с событиями монголо-татарского нашествия. Так, убийство татарами в 1237 г. в Москве Филиппа Нянки оценивается летописцем как смерть «за веру христианскую», а владимирские и рязанские князья, погибшие в бою, рассматриваются по аналогии с мучениками первых веков христианской исто-

рии. Но именно в эпистолярном наследии архипастырей XVI в. понятие «христолюбивого воинства», призванного не столько защищать христианские земли, сколько воевать исламский мир, превращаются в риторический элемент. Такая позиция принципиально меняет характер противостояния Руси и Степи.

Мы уже знаем, что в XII в. противостояние русских князей степнякам происходило под знаком креста. Походы 1111 и 1170 гг. оказались приурочены к средокрестной неделе Великого Поста, а сами победы произошли посредством силы «честного креста». Представляется, что в полной мере можно говорить о восприятии этих экспедиций русскими как своего рода «крестового похода». Однако такая связь между крестом и мечом была, как мы уже видели, органичным проявлением воинской культуры того времени, естественным следствием условий исторического существования и не навязывалась обществу официальной культурой как некая идеологема. В этом примере проявляется существенная разница между культурой и идеологией, хотя исторические формы подобных явлений могут быть внешне схожими. В Древней Руси отсутствовала идея попраения язычества как такового, поход в степь был походом в честь креста и на его защиту, которая естественным образом сопрягалась в сознании этих людей с защитой родного города. Это были походы «за», а не «против», под влиянием культуры, а не по призыву идеологии.

Однако к эпохе позднего Средневековья эти представления «осовременились» и превратились в столкновения христианства и ислама. Характерно видение

миниатюристом XV в. религиозно-культурного характера столкновения русских и половцев, как оно представлено в Радзивилловской летописи. События «полка Игорева» (1186) изображены им следующим образом. Удачное начало похода представлено сценой пленения князем Игорем и его войском «половецких веж». Дружинное знамя русских в этой сцене — красный («червлёный») треугольный выпел. Его венчает крест, утверждённый на древке (л. 232 об). На следующих миниатюрах, изображающих успехи половецкого войска, принадлежащее ему знамя имеет ту же форму, но увенчано полумесяцем рогами вверх (л. 233), хотя ни о каком исламе у половцев нам не известно. Очевидно, в восприятии конфессиональной принадлежности степняков преобладали современные миниатюристу представления о противостоянии христианства и мусульманства.

Размещение участников событий также представляется немаловажным. Русские традиционно изображены слева, половцы справа. Следовательно, в соответствии с принципами прочтения текста, «своя» дружина оказывается первичной по отношению к противнику. Такая приоритетная последовательность однажды играет с художником злую шутку. В сцене разгрома и пленения половецкого войска хана Кобыка дружинами князя Всеволода (л. 232) иллюстратор поменял противников местами: половцы изображены слева, а русские справа. Но стереотипы диктуют изображение половцев справа! Только так можно объяснить загадочное сочетание на древке знамени креста и полумесяца, а также изображение на самом половецком

стяге четырехконечного креста. То, что крест изображен не на древке, а на знамени, обусловлено исключительно местоположением рисунка: древко упирается в летописный текст, и изображению просто не хватило места. Очевидно, миниатюрист, традиционно располагая враждующие стороны, перепутал символику. Чтобы исправить положение, пришлось нарисовать над полумесяцем крест, что в целом для культуры этого времени не характерно. Половцы же так и остались с «крестоносным знаменем» — не зачеркивать же символ собственного спасения!



Крест и полумесяц в событиях 1186 г., согласно миниатюрам Радзивилловской летописи. XV в.

Вообще изначально символика креста и полумесяца на куполах церквей эпохи Московской Руси исторически не имеет ничего общего с противостоянием христианства и ислама. Эта поздняя идеологизи-

рованная интерпретация (вспомним «открытый топоним», смысл которого дополняется и изменяется обществом в зависимости от конъюнктуры) лишь осложняет и историю, и современность. Полумесяц под крестом является «наследником» византийской композиции «процветшего креста», известной как минимум с VI в. Эта композиция, в свою очередь, предположительно восходит к раннехристианскому символу надежды — якорю. Исходящие от креста ветви-побеги призваны напомнить о богословской концепции «плодоносящей» христианской церкви, результат деятельности которой состоит в умножении числа христиан и их добродетели. Подобный образ имеет основание в библейской книге Чисел, где оставленный на ночь в скинии жезл Моисеева брата Аарона «прозяб» (Числ., 17:8). Этот процветший жезл явился подтверждением прав владельца на священство. В христианском контексте жезл перерос в крест с распутившимися ветвями. Впоследствии эти ветви и оказались стилизованы под рога мнимого «полумесяца» в соответствии с эстетическими предпочтениями эпохи, но в богословии и христианской символике процветший крест оставался процветшим крестом, а не символом борьбы христианства и ислама. Однако эта теологическая концепция в Московской Руси получила определенную интерпретацию, связанную с цивилизационным противостоянием и торжеством православия. Идеология победила культуру, и расхожее мнение о том, что на православных храмах крест попирает полумесяц, продолжает иметь хождение до сих пор.

Новая эпоха в истории воинского менталитета на Руси привнесла в общественную жизнь и новые формы богослужебного культа, так или иначе связанные с военной миссией. Новая идеология потребовала новой обрядности официозного характера, причем стоящее за ней литургическое богословие и религиозный менталитет не всегда соответствовали восточно-христианской догматике. Вплоть до XV—XVI вв. нам не известны какие-либо богослужебные действия, составляющие воинский ритуал и сравнимые с европейскими чинами благословения оружия и посвящения в рыцари. Мы уже говорили о военно-дипломатической клятве с употреблением оружия, нам известны литании с участием чудотворных икон, которые совершались во время осады городов. Хорошо описаны и проиллюстрированы в миниатюрах Никоновской летописи постриги малолетних княжичей, совершаемые епископами. Лишь постриг Дмитрия Михайловича Тверского миниатюрист доверил светскому человеку.

Новая обрядность, внедрившаяся в воинский ритуал, была непосредственно связана с почитанием мощей христианских святых и породила специфический чин омовения мощей, который складывается на Руси именно в это время. Почитание святых мощей в Древней Руси имело определенное своеобразие. Современное сознание привыкло к тому, что мощи являются исключительной принадлежностью храмового пространства. Однако в раннем Средневековье было возможно использование мощей в качестве персональной святыни, вложенной в предметы личного благочестия, прежде всего в энколпионы. В Московскую

эпоху происходит своеобразное «перетекание» реликвий, находившихся в частном владении, в соборные и монастырские ризницы в качестве даров и вкладов. Такая тенденция представляется весьма значимой для понимания процессов, происходящих в религиозном сознании XVI—XVII вв. Эволюция этого сознания, идущая параллельно централизации и клерикализации церковной жизни Древней Руси, происходила в русле признания за иерархией исключительного права на распоряжение и хранение реликвий. Если для древнерусского общества суверенитет церковной общины над реликвией осуществлялся в том числе и через личное обладание святыней, в силу значимости личности в древнерусском обществе и Церкви, то процессы, происходящие в обществе Московской эпохи, возможно расценить как лишение личности права на осуществление такого соборного суверенитета.

Соответственно менялся и образ почитания святых мощей, свойственный различным эпохам древнерусской истории. С начала XV в., что возможно связать с литургической деятельностью митрополита Киприана (1375—1406), в древнерусских служебниках появляется чин омовения мощей, который в таком виде не существовал в византийской практике. Этот чин, совершаемый вплоть до начала XX в. в Успенском соборе Московского Кремля и в Троице-Сергиевой лавре в Великий пяток, впервые появляется в русских служебниках в конце XIV в. Однако он мог совершаться и в чрезвычайных обстоятельствах: для истребления «идолослужения» в Водской земле (грамоты архиепископов Макария и Феодосия 1534 и

1548 гг.) и при народных бедствиях (1522 г., когда вода святилась «с мощей чудотворца Петра и Алексия» и отправлялась в Псков во время мора). К тому же служебники знают и индивидуальный чин освящения мощей, совершаемый «по потребе». Особо стоит отметить, что вода, освященная на святых мощах, сопровождала войска, выступавшие в военный поход. Освященная таким образом вода посылалась в Свияжск во время Казанской операции в 1550 г. Наиболее раннее упоминание об окроплении войска святой водой, освященной на мощах, находится в тексте «Сказания о Мамаевом побоище». Именно перед Куликовской битвой преподобный Сергей Радонежский освятил воду на мощах святых мучеников Флора и Лавра и велел окропить ими войска Дмитрия Донского. Впрочем, мы не беремся сказать окончательно, идет ли речь о действительном событии 1380 г. или же автор конца XV в. приписал преподобному Сергию практику своего времени.

История появления чина омовения мощей на Руси неясна. Очевидно, он имеет два самостоятельных источника: общественную и частную практику. Чин омовения святых мощей в Великий пяток может стоять в связи с обычаем поклонения святому копию в храме Софии Константинопольской. Впервые о поклонении святыням в Иерусалиме в Великий пяток упоминает около 380-х гг. Егерия, совершившая паломничество по святым местам, — в этот день за Крестом на Голгофе для поклонения и целования выставлялся серебряный позолоченный ковчег с древом Креста Господ-

ня¹¹⁶. В Константинополе, после перенесения сюда императрицей Еленой частиц дерева Креста, возник схожий обряд поклонения им в четверг, пятницу и субботу Страстной седмицы, который достаточно подробно описывают как Аранульф (ок. 670), так и Беда Достопочтенный (ок. 720), причем последний упоминает, что дерево Креста, заключенное в *capsa lignea*, хранилось в скевофилаксии Святой Софии¹¹⁷. Однако после 28 октября 614 г. этот чин в Константинополе стал постепенно сменяться обрядом поклонения святому копыю, полученному императором Ираклием в дар от шаха Хосроя. Описание этого чина сохранилось в Типике Великой Церкви, откуда становится ясно, что после утрени Великого пятка копие в преднесении факелов торжественно переносилось референдарием из императорского дворца в Софийскую сосудохранительницу. Перед службой часов Великого пятка оно вносилось в храм, где совершалось каждение и исполнялся специальный тропарь в честь копия. После чина часов совершалось поклонение реликвии, и копие так же торжественно относилось во дворец. В условиях, когда подобных святынь в древнерусских кафедральных соборах не было, а потребность уподобить богослужебный устав Древней Руси

¹¹⁶ Peregrinatio ad loca Sancta // Православный Палестинский сборник. Т. VIII, вып. 2. С. 158—159.

¹¹⁷ Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие Типиконы Святोगробский Иерусалимский и Великой Константинопольской церкви: Критико-библиографическое исследование. Киев, 1907. С. 136.

византийскому в силу *Imitatio Regni Byzantinorum* все-таки существовала, и появилась идея заменить поклонение святому копьё поклонением местным реликвиям, среди которых главенствующее место занимали мощи святых. Однако, в силу исторической справедливости, стоит отметить, что поклонение святыням и в Иерусалиме, и в Константинополе, судя по всему, не сопровождалось водосвятием и омовением святыни.

Общественная жизнь Древней Руси эволюционировала не только путем включения в нее не известных ранее инноваций, но и через утрату традиционных агиологических приоритетов. Именно на Московскую эпоху приходится закат культа святых князей Бориса и Глеба. Если на Куликовом поле они еще представляются русскому сознанию помощниками в ратном деле, то в 1571 г., перед разорением Москвы во время набега Девлет-Гирея, конный образ братьев служит в видении инока Рождественского монастыря Антония лишь грозным предупреждением о надвигающейся беде. Постепенное угасание почитания святых братьев может объясняться не только изменением религиозного менталитета эпохи, но отчасти и сознательной политикой московских Рюриковичей. Уж слишком разительно отличалась братоубийственная политика потомков Даниила Александровича от идеала, завещанного святыми братьями, уж очень походили они в образе своих действий на сына двух отцов — Святополка окаянного.

На Московское время приходится и эволюция отношения к убийству вообще, отмеченная А. А. Гор-

ским¹¹⁸. Если в эпоху христианской Руси XI—XIII вв. отношение к убийству и убийцам было сурово осуждающим, и более того, ряд ситуаций, которые в до-Владимирово время наверняка закончились бы убийством, теперь разрешаются по-другому. В это время происходит и отмена кровной мести и законного права на нее. С началом монголо-татарского домината на Руси его правители вводят жестокую практику княжеских казней. В 1238—1339 гг. убито 15 князей. Такова была норма семейных взаимоотношений монгольских ханов. На этом фоне изменяется отношение и к внутрирусским убийствам. Русские князья также освоили убийство в качестве акта политической борьбы, и ни одно из них не получило в литературе развернутой негативной оценки. Смертная казнь попадает как норма в Судные грамоты XIV—XV вв. и Великокняжеский судебник 1497 г. Сознание Московской Руси предполагало допустимость убийства как нормы. При этом данная норма оказывалась обоснована идеологически. Если в XII—XIII вв. летописец горестно считал позором, если «встает правоверный князь на правоверного князя», то в 1471 г. великокняжеские своды оправдывают поход Ивана III на Новгород тем, что тот «поиде на них не яко на христиан, но яко на язычников и на отступник от православия». Было достаточно внести идеологические коррективы, чтобы оправдать и убийство, и факт гражданской войны.

¹¹⁸ Горский А. А. «Всего еси исполнена земля Русская...» Личности и ментальность Русского Средневековья. Очерки. М., 2001.

На это же время приходится закат княжеской святости вообще, как закат своеобразного русского рыцарства. На первое обратил внимание основоположник отечественной агиологии Г. П. Федотов¹¹⁹. В феномене княжеской святости Древней Руси он усматривал общественный, а не только личный подвиг конкретных князей, являющийся социальным выражением заповедей любви. Древнерусское понимание святости оценивало не результаты практической деятельности, а конкретные намерения, направленные на благо их малой родины. По образному определению того же Г. П. Федотова, «Русь святых» превращается в «Святую Русь»: «Юродивые занимают в Церкви место, опустевшее со времени святых князей». Различие условий государственной жизни Древней и Московской Руси вызывает к жизни совершенно противоположные формы национального служения. Святые князья строили государство и стремились к осуществлению в нем правды. Московские князья построили это государство крепко и прочно. Оно существует силой принуждения, обязанностью службы и не требует святой жертвенности. Но неправда, которая существует в мире и государстве, требует корректива христианской совести. И эта совесть выносит свой суд тем свободнее и авторитетнее, чем меньше она связана с миром... Юродивый вместе с князем вошли в Церковь как поборники Христовой правды в социальной жизни.

Подобная эволюция прослеживается не только по косвенным данным, а отражена и в самосвидетельст-

¹¹⁹ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 209.

вах исторических персонажей. Достаточно сравнить два завещания — Владимира Мономаха и Ивана Грозного, чтобы понять различие двух этических и ценностных систем. Поучение Владимира Мономаха, местами напоминающее цитатник Псалтири, пропагандирует, несмотря на все жестокости средневековой истории, принцип библейский — «уклонись от зла, сотвори благо, найди мир и отгони зло». Согласно его этике — жалостливость и слезность выступают как главные добродетели. Вполне в духе поступка Бориса и Глеба Владимировичей князь призывает: «Ни правого, ни виновного не убивайте и не повелевайте убить его». При этом князь требует ограничения произвола дружины как в социальном, так, очевидно, и в экономическом смысле: отроки не должны никого обижать. Князь не должен полагаться на воевод и посадников: что надлежало делать отроку, он делал сам.

Описанной выше самоидентификации близка и характеристика князя летописцем в 1125 г. Князь, хранивший заповеди Божии, был милостив паче меры «на нища и убога», почитал и подавал черенческому и поповскому чину, он мог легко прослезиться, войдя в храм, — уже упоминавшаяся «слезность». Он не величался, полагался на Бога, за что Тот и покорял под ноги его всех врагов. То, что вышеперечисленные качества были желаемым «рыцарским набором» в Древней Руси, пусть и этикетного характера, доказывается приложимостью подобной характеристики к значительному числу персонажей древнерусской истории. Знаменитый киевский тысяцкий Ян Вышатич, скончавшийся и похороненный в Печерском монастыре в

1106 г., характеризуется как «муж благ и кроток и смирен, не хуже первых праведников, огребаяся всякой вещи, избегая всякого зла». Его связь с монашеской общиной, которой он оставил свои устные предания, в том числе и о дружинной культуре Древней Руси, не только свидетельствует об особом типе благочестия, но и делает его своеобразным «рыцарем-интеллигентом» XI в. В дальнейшем топика социальной милости и благочестия в отношении духовенства становится привычной для описания княжеских достоинств в XII—XIII вв.

К XVI в. все поменялось, даже этикетные требования. Духовная Ивана Грозного, традиционно датируемая 1572 г., по предположению Р. Г. Скрынникова, была начата еще в 1564 г.¹²⁰ Она словно предвосхищает ту социальную политику, которая будет реализована Грозным в опричнину. Избранный князем жанр исповедания вполне сопоставим со спецификой «наказания чадцам», в котором излагал свои взгляды Владимир Мономах. Однако разница в этих взглядах очевидна. Любовь к ближним как социальная функция древнерусского княжья заменяется заботой о ближнем круге сподвижников — тот самый «сладкий привет» к своей дружине. Иван призывает любить и жаловать тех, кто служат царю, а остальные должны жить в страхе царской немилости: на изменников и тех, кто государю были непослушны, «опалы класти, а иных кознити и животы их и статки имати»¹²¹.

¹²⁰ Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.; Л., 1950.

¹²¹ Скрынников Р. Г. Начало опричнины. Л., 1966.

Такая идейная настроенность напрочь перечеркивает заветы Владимира Мономаха, ставящие убийство и немилосердство вне закона. В поучении самостоятельная забота об управлении, присущая Древней Руси, превращается в идею самовластного правления. Однако в исповедании четко сформулирована и корыстная, материальная заинтересованность в проведении репрессий, ведущая к обогащению правителя и его приспешников и предвосхищающая экспроприации Нового времени. Впрочем, такая практика «выводов» и конфискаций имела место еще при покорении Новгорода Москвой в XV в. Однако такая этика вновь резко противоречит общественному и воинскому идеалу Древней Руси.

Тема материального престижа и экономического обеспечения дружины неоднократно звучит в древнерусской литературе. Нотки зависти слышны в жалобах дружины князя Игоря в 945 г., говорившей князю: «Отроки Свинельжи изоделися суть оружием и порты, а мы нази». Однако именно это стремление к «оружию и портам» в глазах автора Новгородской первой летописи младшего извода становится причиной общественного кризиса его времени. Прежние князья, по его мнению, «не сбираху многие имения», а правая вира давалась дружине на оружие. Сама же дружина «кормилася воюище иные страны и бующие и ркуше „потягнем по своем князе и по Русской земле“». Они не жаловались князю, утверждая, что «мало есть нам, княже, двухсот гривен». Это были те мужи, которые «не складаху на свои жены златых обручей, но хожяху жены их в серебряных», что и по-

зволило им «расплодить» Русскую землю. Аксиологии этих людей был в целом чужд «грех несытства», осуждаемый Мономаховым поучением. Но во времена Ивана Грозного экономическая основа террора и воинской службы признается в качестве основы социальной политики и верности сюзерену.

Если к дружине Древней Руси приложимо по ряду параметров понятие рыцарской культуры, то феномен Ивана Грозного и его опричников может быть определен как «антикультура»¹²². Система жестких противопоставлений, иногда пародийного характера, уже звучала в литературе. В. О. Ключевский рассматривал опричнину как «пародию на удел», Опричный двор в Занеглиманье явно строился как оппозиция Кремлю. Сама организация опричного войска с ее клятвенными обетами, черной одеждой из грубой ткани, запретом на общение с земщиной, специальной атрибутикой, изображающей подобие метлы, ритуалами богослужебного характера часто рассматривалась как подобие монашеского ордена, где юродствующие братья делили время между застенком и церковью¹²³. Опричная «бригада» вполне может рассматриваться и как рыцарский «антиорден», знаменующий системой перевернутых ценностей окончательный крах рыцар-

¹²² Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.

¹²³ Послание Иоганна Таубе и Элерта Краузе // Русский исторический журнал. 8. Пг., 1922; Шлихтинг А. Новое известие о России времени Ивана Грозного. Л., 1934; Штаден Г. О Москве Ивана Грозного. Записки немца-опричника. Л., 1925.

ского идеала Древней Руси. Московское общество, словно признавая собственное бессилие в своих робких попытках реформаторства, ради упразднения «душегубства» предлагают царю «заповедовати во всех странах ковачем, абы ножеве ковали притупно без концев», как это делает Ермолай-Еразм в своем труде «Благохотящем царем правительница и землемерие»¹²⁴.

Подведем некоторые итоги, объясняющие эволюцию воинской культуры и сознания в Московской Руси. Материальная культура, в отличие от литературы и публицистики, отражает прежде всего общественную ментальность. Она способна выявить те ценности и приоритеты, которые органично присущи эпохе и нации. Публицистическая риторика рассчитана прежде всего на формирование в обществе публичной идеологии. Она подчеркивает моменты, являющиеся целью социального заказа. Именно с этой точки зрения необходимо оценивать изменения в русской культуре, приведшие к исчезновению христианской символики на предметах материальной культуры, компенсированному обильной риторикой. Воинство христианской страны стало армией православной империи.

Слово о христианских идеалах война явно начинает замещать художественные образ и знак, украшавшие некогда его оружие. Но именно эта знаковая система наглядно подтверждает, что эти идеалы были

¹²⁴ Ржигза В. Ф. Литературная деятельность Ермолая-Еразма // *Летопись занятий Археографической комиссии* (1923—1925). Л., 1926. Т. 33. С. 104—199.

внутренне присущи древнерусскому человеку, а не требовали искусственной идеологизации. Дело оказалось вытеснено словом, что, на наш взгляд, говорит об упадке примитивной гармоничности христианского мировоззрения на Руси. Осознание различия между целями христианства и средствами их осуществления свидетельствует о подъеме христианского сознания нации на новый уровень. Однако уже определенно сформировавшиеся цели государства требуют активного участия религиозной составляющей в идеологическом обеспечении его внешней и внутренней политики. Христианство и оружие вновь сводят в единое целое, но уже делают это за счет совершенно искусственных средств.

Новая образность, отрицающая христианскую символику оружия и вооружения, хорошо прослеживается в истории Александра-Пересвета и Андрея-Осляби как знаковых фигур Куликовской битвы. Согласно «Сказанию о Мамаевом побоище», отправляя их в бой, преподобный Сергей дает воинам-инокам «в тленных место оружие нетленное крест Христов, нашит на скимах, и повелел им вместо шоломов золоченых возлагати на себя». Однако в «Задонщине» Пересвет-чернец, приведенный к князю, «поскакивает на своем борзом коне, а злаченным доспехом посвечивает». Сознательно или подсознательно, но автор отказался от христианской символики вооружения, предпочитая ей «злаченный доспех». Здесь может подсознательно проявляться не только представление о нелепости появления «умершего для мира» инок на «смертном бое», но и естественный для этой эпохи

отказ от освящения предметов материальной культуры путем декорирования их христианскими символами. Такое освящение совершалось уже средствами вербальной культуры, гораздо более гибкими и податливыми как для собственной совести, так и для политизированных общественных задач. На смену христианской символике в мир оружия приходят образы иной культуры, демонстративно подчеркивающие разрыв с предыдущим мировоззрением. Именно с этим типом доспехов связано появление арабской вязи на предметах вооружения Московской Руси. Своеобразная культурная фронда, активно заимствующая достижения иноэтничных и инокофессиональных культур, как раз и старается компенсировать видимое противоречие путем изобретения новой риторики «христоролюбивого воинства».

Возникновение в новейшую эпоху искусственных конструкций в области сакрализации воинской культуры, как вербальных, риторических, так и материальных, художественных, является следствием процесса аккультурации. Они представляют собой своеобразную реакцию на разрушение традиционных ценностей христианского общества, на активно набирающие силу секуляризационные явления. То, что раньше было следствием общественной гармонии и индивидуальной цельности и само придавало им дополнительную прочность, в более поздний период становится основой для общественно-политической программы, навязываемой властной вертикалью раздираемому противоречиями социуму. Культурные элементы, некогда цементировавшие общество, ста-

новятся причиной его разделения. Именно в этом нам видится кризис рыцарской идеологии и средневековой культуры, берущих свои истоки в «дружине Господней».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Тема «христианство и война» никогда не получит в истории человечества однозначного толкования, поскольку всегда найдутся желающие использовать и то и другое в своих собственных целях. К тому же Евангелие — не инструкция для пользователя, и каждый читающий самостоятельно принимает ответственность за прочитанное. Перед историком, в отличие от богослова, стоит задача раскрытия не непреходящих истин, а локальных и временных причин, обусловивших то или иное понимание этих истин. Поэтому с точки зрения историка не стоит говорить о воинской риторике Евангелия как удачной находке миссионера, отчасти совпадающей с внутренними установками религиозной жизни. Принятие христианства всегда осуществлялось обществами, стоящими на перепутье, причем культура этих обществ была предельно милитаризована. Человек воспринимал новую веру сквозь блеск оружия, пытаясь поставить ей на службу ту ценность, которой он владел в жизни, — то самое оружие. Совершенно неисторично ставить вопрос об искаженном восприятии христианства вооруженными варварами, их лицемерии или притворстве. Исторично задаться целью увидеть естественность такого обращения

и социальные последствия подобной искренности. И в свете такой постановки проблемы нам представляется, что любая культура эпохи христианизации оказывается продуктом органического творчества обращаемого народа. Не является исключением и один из самых ярких элементов этой культуры — внешне парадоксальное сочетание креста и меча как отражение исторического уровня развития личностного и социального сознания и возможного прочтения Евангелия.

Христианская символика, нанесенная на оружие, не служила средством освящения убийства на войне, как это зачастую воспринимается сегодня сторонниками и противниками идеологии «христоролюбивого воинства», а была способом указания на посвящение оружия Богу и новой вере, что было связано с нравственным императивом, ограничивающим и корректирующим использование оружия. Сочетание меча и креста, по нашему убеждению, в эпоху христианизации этноса и развития ранних этапов его христианской культуры были органичным и гармоничным явлением стадийного характера, свойственным любой национальной истории. Такого рода органичность обеспечивалась существованием ряда нравственных ограничений в образе ведения войны и использования оружия, а также свойственным раннехристианским обществам негативным отношением к убийству вообще, и это засвидетельствовано литературной и агиографической традицией не просто на уровне идеологии, что несравненно важнее, на уровне ментальностей. Но главное — особенности личностной рефлексии, присущей индивидууму, как и уровень социального развития тради-

ционных обществ, будучи исторически обусловленными, не предполагали высокой степени их гуманизации. Мы должны откровенно заявить, что лишь в контексте такой гуманизации уже в эпоху Нового и Новейшего времени, как прежде в эпоху Pax Romana, вновь стало возможным осуществление в социальном масштабе христианской идеи о недопустимости освящения военного насилия и самой идеологии религиозной войны учением Евангелия. Вновь, как и в эпоху римской «глобализации», которая, исполнив «полноту времен», обеспечила распространение и понимание Евангелия, стало возможным открыто заявить, что на войну идут не убивать, а умирать. Недаром мы говорим о Ренессансе как возрождении античных традиций, в том числе и традиций евангельской античности.

Именно такую гармоничность мы можем наблюдать в истории Древней Руси. Знакомство нового этносоциума с новой верой в эпоху его становления в контексте военных походов IX в. наложило определенный отпечаток на восприятие христианства. Погруженность духовенства в социальную среду обитания способствовала созданию особой атмосферы христианской общины, в результате чего воин остро начинал ощущать свою «культуртрегерскую» и христианизаторскую миссию. Уже в X в. складывается самостоятельная дружинная христианская культура с присущими ей предметами личного благочестия и погребальным обрядом, которые впоследствии становятся для остального общества образцом для подражания. Эта культура как раз и предполагала органич-

ное сочетание креста и меча пока еще не в едином артефакте, но уже в едином культурном комплексе, известном археологии. Впоследствии, в XI и особенно в XII вв., крест украсит боевые и церемониальные топоры, появится на ножнах и ножах, княжеские шлемы понесут на себе иконы святых воинов и небесных патронов. Даже бытовая посуда — мисы и ложки — подвергнется подобной «христианизации». Параллельно письменные источники расскажут нам о христианском в высоком смысле этого слова отношении к смерти, власти, войне и оружию, тогда существовавшем. Крест на оружии вполне соответствовал смыслу тех немногих слов, которые характеризуют воинскую этику и эстетику Древней Руси

В эпоху древнерусского христианства меч был подчинен кресту, а не крест был подавлен мечом и поставлен ему на службу, как это произойдет в эпоху Московской Руси. Формальная инерция исторического мышления и его содержательная трансформация сделали возможным такую подмену при сохранении казалось бы прежней риторики союза меча и креста. Однако словесная пелена не должна закрывать от нас сути происходивших явлений, которая выявляется, в том числе, благодаря анализу памятников материальной культуры. К тому же и сама риторика стала более византийствующей и помпезной, пелена сгустилась, риторические фигуры, словно заклинающие читателя и слушателя поверить в «христолюбие» «христолюбивого воинства», уже сами по себе должны насторожить нас. Еще ветхозаветные пророки предупреждали: «Твердят: „Мир! Мир!“ — а мира нет».

Именно топоры, связанные с христианским воинством, должны были заполнить пустоту, господствующую в московской казарме, поскольку по-настоящему христианский идеал воина был вытеснен политической конъюнктурой. Церковная фразеология и религиозная активность епископата решительно ставились на службу политике насильственной централизации и откровенного экспансионизма Московского царства. Безразличие к содержанию и было восполнено интересом к словесной форме. Именно тогда христианская зортология, литургический календарь церкви были приспособлены к обслуживанию воинских побед великокняжеского оружия, военные походы перестали соотноситься с великопостным подвигом, а строительство храмов превратилось в сооружение победных обелисков и не рассматривалось более как особая форма поминовения убиенных воинов.

Такое равнодушие к воинской этике хорошо проявилось в изменении военной эстетики эпохи зрелого Средневековья. Уже на рубеже XIII—XIV вв. исчезают свойственные Древней Руси мотивы украшения оружия и предметов ежедневного обихода христианской символикой, прежде всего различными формами креста. Из «структур повседневности» было изъято постоянное напоминание о нравственном и религиозном долге. Очевидно, такого молчаливого напоминания требовала совесть человека Древней Руси. Совесть человека Московской Руси была вручена духовнику. Удивляет не столько практически полное исчезновение христианских и библейских сюжетов из способов орнаментации оружия, сколько замещение их в ряде

случаев сюжетами культуры ислама. Парадоксально, но боевые шлемы с сурами из Корана начинают приписываться князьям-воителям Древней Руси, в частности святому князю Александру Невскому. Здесь видится не просто влияние военной моды, диктуемой армиями мусульманского мира, или утеря исторической памяти. Ориентализация русской социально-политической системы, как и воинской культуры и организации, обретает здесь свою осязаемость и перерастает из области исторнософских спекуляций и исторических аналогий в непрерываемую плоскость образов материальной культуры.

О возможных связях реформы военной организации Московской Руси XV—XVI вв. на основе поместной системы с принципами организации османской армии исследователи говорили неоднократно, тем более что некоторые из идеологов этой реформы откровенно предлагали московским правителям обратиться к опыту турецких султанов. Но лишь знакомство с арсеналом доспехов и вооружения России XVI в. позволяет обоснованно предположить, что направленность изменений ментальности армейской службы в это время лежала в русле сближения с представлениями о войне, свойственными исламскому миру. Крестоносец начинал отождествляться с воином джихада, а религиозная мотивация войны перешла от мысли о жертвенности к идеологии жертвоприношения.

Именно в эту эпоху в общественном сознании начинает формироваться социальная триада из вельможи, ратного и ратайного, в которой ратный помещик кажется сопоставимым с европейским средневековым

рыцарем. Однако такая общественная структура никогда не была определяющей для Московской Руси, а для Древней Руси она была просто невозможной из-за отсутствия мелкого феодального землевладения. Есть и еще одно принципиальное отличие: воин — *miles* — противопоставлен правителю. Отсюда следуют и существенные различия в их социальной этике, тогда как рыцарская идеология в Европе непосредственно вырастала из ритуализованной функции королевской власти, вследствие чего воинский кодекс чести Средневековья оказался созданным на единой нормативной основе. Рыцарь воспринимался как продолжатель религиозной миссии короля по защите вдов и сирот, а король рассматривался впоследствии как один из рыцарей. Выведение князя и вельможи за скобки «аристократии меча» в Древней Руси препятствовало созданию здесь единого рыцарского кодекса. Добавим, что формирование профессиональной армии христианского государства (а мы считаем некорректным говорить о профессионализме воинов в Древней Руси: мастер своего дела — еще не профессионал, особенно учитывая неотторжимость воинской ипостаси от других сфер жизнедеятельности средневекового человека) в условиях, когда политическим образцом для него становится иноконфессиональная общность, не способствует органичности воинской идеологии ни в эту, ни в последующие эпохи.

К тому же в русской социальной триаде отсутствуют *oratores* как класс, что ставит их, по сути, в зависимое положение от военно-административного слоя. Оказавшись своеобразным исключением из клас-

сической схемы, они были вынуждены не столько выстраивать общество извне, сколько встраиваться в него изнутри. Это привело к тому, что в погоне за социальным авторитетом древнерусское духовенство оказалось в услужении у политической ситуации, будучи изначально вынужденным обслуживать ее идеологически, а впоследствии и формировать ее в соответствии с заданными культурными архетипами. Это в конце концов привело к большей степени клерикализации Московской Руси по сравнению с теми же «севернорусскими народоправствами», где еще доживали древнерусские традиции, связанные с особой христианской ответственностью воина перед окружающим его обществом. Такая нерасчлененность воинского и клерикального вновь не позволяет говорить о формировании рыцарского сословия в Древней Руси. Если мы и вправе говорить о «рыцарях „Русской Правды“», то с большой долей условности, несмотря на многие стаднально схожие моменты в армейской культуре и идеологии Востока и Запада эпохи Средневековья.

Такова в общих чертах, каковыми они нам представляются, история христианского воина и воинской культуры на Руси, увиденная сквозь призму ее оружейного арсенала. К вышесказанному стоит добавить, что текст этой книги создан как некоторый итог одного из аналитических направлений, осуществляемых автором и его коллегами в рамках долгосрочного стратегического проекта Новгородского межрегионального института общественных наук при Новгородском государственном университете имени Ярослава Мудрого. Название проекта на первый взгляд может пока-

заться сложным и конъюнктурным: «Археология ценностей и ценность археологии в контексте трансъевропейских связей. Археологическое наследие Новгородской земли в изучении системы ценностей человека Древней Руси и формировании ценностных ориентаций современного российского общества» (K031-4-01/2003). Но если ценность археологии однозначно понятна современному культурному человеку, то и вопрос «Что такое археология ценностей?» тоже имеет для себя внятный ответ. Речь не идет о «золоте скифов», которое бессмысленно искать в небогатых драгоценными металлами памятниках славянских культур и Древней Руси. Но расшифровка «культурного кода» этих памятников сродни пониманию знаменитого скифского звериного стиля. Эта дешифровка не имеет ничего общего с фантастичным прочтением архаичных орнаментов как загадочных «черт и рез», которыми некогда писали славяне. Смысл, заключенный в «письменах археологии», выявляется анализом, сопоставлением, сравнением, сличением артефактов как памятников материальной культуры, запечатлевших в себе иерархию ценностей культуры духовной. Частота встречаемости древней вещи в археологическом комплексе, хронологические рамки бытования орнаментального мотива, нанесенного на такую вещь, ее индивидуальные черты по сравнению с типологически схожими артефактами, исторический, культурный, литературный контекст, в котором обреталась эта вещь, — все это текст, прочтение которого позволяет понять систему ценностей древнего человека и ее изменение. Отношение этого человека к

предмету обнаруживается в способе его украшения и орнаментации, в заботе о нем, проявляющейся в стремлении починить вещь и передать ее потомкам по наследству, наконец, в эволюции такого отношения, что позволяет ретроспективно оценить истоки современных явлений. Так, археология способна дорассказать нам то, о чем умолчали письменные источники, и исправить то, что они попытались исказить, потому что материальный культурный мир человека Средневековья запечатлел в себе его идеалы и предпочтения. Осталось лишь задать правильные вопросы археологическому универсуму и получить на них правильные ответы. И не стоит изначально с видом завязанного сноба утверждать, что все эти ответы будут иметь субъективный характер.

Говоря сухим научным языком, академические цели проекта состоят во внедрении методов культурно-антропологического анализа в изучение археологических материалов с целью выявления эволюции и динамики исторически существовавших систем ценностей в связи с ролью и местом вещи в культуре и социокультурными основами формирования археологических комплексов. При этом культурная антропология понимается не как этнология, а как наука о системно-структурных изменениях человека и создаваемой им культуры во времени. В отличие от традиционных антропологических методов, применяемых при изучении дописьменных обществ, когда этнографические параллели делаются на основе сообщений информантов, историческая археология вынуждена подходить к своей методологии более требовательно. В данном

случае роль информанта выполняют как письменный источник, так и комплекс наших знаний об изучаемом обществе. Это, в свою очередь, предполагает углубленное изучение литературных памятников Средневековья и их адекватное понимание на основе совершенствования методов исследования в целях комплексного источниковедения — интеграции данных различных видов и типов источников. Представляется, что изложенная выше попытка понять смысл «христианского оружия» в Древней Руси и его изменения в эпоху московского Средневековья в полной мере соответствует заявленной тематике, как и в целом серии *Militaria Antiqua*. Хотелось бы, чтобы сделанные в ее рамках предположения соответствовали той истории, какая совершилась на самом деле...

Этот исследовательский проект осуществляется при поддержке АНО «ИНО-Центр (Информация. Наука. Образование)», Министерства образования РФ, Института перспективных российских исследований им. Кенана (США), Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США) и Института «Открытое общество» (Фонд Сороса). При этом точка зрения, обоснованная в ходе конкретного исследования, может не совпадать с точкой зрения доноров и организаторов программы. За эту организационную и материальную поддержку и творческую свободу я и хотел бы поблагодарить организаторов программы «Межрегиональные исследования в общественных науках».

ЛИТЕРАТУРА

Амельченко В. В. Дружины Древней Руси. М., 1992. С. 138.

Артемьев А. Р. О мечях-реликвиях, ошибочно приписываемых псковским князьям Всеволоду-Гавриилу и Довмонту — Тимофею // Российская археология. 1995. № 2.

Арциховский А. В. Русская дружина по археологическим данным // Исторический журнал. 1939. № 1.

Арциховский А. В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944.

Арциховский А. В. Оружие // История культуры Древней Руси. Т. 1. М., 1948.

Арциховский А. В. Оружие // Очерки русской культуры XIII—XV вв. М., 1969.

Баловнев Д. А. Церковные приходы и приходское духовенство в XIV—XV вв. на Руси: Автореф. ... канд. ист. наук. М., 1998.

Блок М. Короли-чудотворцы. М., 1998.

Бобринский А. А. Шлем Ивана Грозного // Записки Императорского русского археологического общества. Т. X, вып. 1—2. СПб., 1898.

Висковатов И. Историческое описание одежды и вооружения русских войск. СПб., 1841.

Воинские повести Древней Руси. М., 1989.

Воронин Н. Н. Сказание о победе над болгарами 1164 г. и праздник Спаса // Проблемы общественно-экономической истории России и славянских стран. М., 1963.

Высоцкий С. А. Древнерусские надписи Софии Киевской XI—XIV вв. Киев, 1966.

Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской (по материалам граффити XI—XVII вв.). Киев, 1976.

Горский А. А. «Всего еси исполнена земля Русская...» Личности и ментальность Русского Средневековья: Очерки. М., 2001.

Горский А. А. Древнерусская дружина. М., 1989.

Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949.

Даркевич В. П. «Градские люди» Древней Руси XI—XIII вв. Из истории русской культуры. Т. I: Древняя Русь. М., 2000.

Даркевич В. П. Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X—XV вв.) М., 1966.

Даркевич В. П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // Советская археология. 1961. № 4.

Джаксон Т. Н. Austr I Gordum: Древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках. М., 2001.

Добровольский Н. Г., Дубов Н. В., Кузьменко Ю. К. Граффити на восточных монетах. Древняя Русь и сопредельные страны. Л., 1991.

Дрбоглав Д. А. Загадки латинских клейм на мечех XI—XIV вв. М., 1984.

Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976.

Древнерусское искусство. Русское искусство позднего Средневековья. XVI век. СПб., 2003.

Древняя Русь. Город. Замок. Село. М., 1985.

Древняя Русь. Быт и культура. М., 1993.

Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.; Л., 1950.

Дучыц Л. У. Браслаускае Паазере в IX—XIV ст. ст. Мінск, 1991.

Дюби Ж. Трехчастная модель, или представления средневекового общества о себе самом. М., 2000.

Епифанов П. П. Оружие и снаряжение. Крепости. Войско и военная организация // Очерки русской культуры. XVI в. М., 1977.

Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М., 2002.

Йотов В. Въоръжението и снаряжението от Българското средновековие (VII—XI век). Варна, 2004.

Калугин В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный. М., 1998.

Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987.

Киртичников А. Н. Так называемая сабля Карла Великого // Советская археология. 1965. № 2.

Киртичников А. Н. Древнерусское оружие. Вып. 1: Мечи и сабли IX—XIII вв. М.; Л., 1966.

Киртичников А. Н. Древнерусское оружие. Вып. 3: Доспех, комплекс боевых средств. IX—XIII вв. Л., 1971.

Киртичников А. Н. Снаряжение всадника и боевого коня на Руси IX—XIII вв. Л., 1973.

Киртичников А. Н., Хлопин И. Н. Крепость Кирилло-Белозерского монастыря и ее вооружение в XVI—XVII вв. // Материалы и исследования по археологии СССР. № 77. М., 1958.

Киртичников А. Н. Военное дело на Руси в XIII—XV вв. Л., 1976.

Ключевский В. О. Боярская Дума Древней Руси. М., 1902.

Колчин Б. А. Оружейное дело Древней Руси (техника производства) // Проблемы советской археологии. М., 1978.

Корзухина Г. Ф. Из истории древнерусского оружия // Советская археология. 1950. Т. 13.

Корзухина Г. Ф. Ладожский топорик // Культура Древней Руси. М., 1966.

Кучкин В. А. Дмитрий Донской и Сергей Радонежский накануне Куликовской битвы // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990.

Лабутина И. К. Историческая топография Пскова в XIV—XV вв. М., 1985.

Львова З. А. Набор предметов вооружения и снаряжения из Перещепинского комплекса // Археологический сборник. № 33. СПб., 1998.

Макаров Н. А. Декоративные топорики из Белозерья // Памятники культуры. Новые открытия. 1987. М., 1988.

Медведев А. Ф. Ручное метательное оружие (лук, стрелы, самострел) VIII—XIV вв. М., 1966.

Медынцева А. А. Древнерусские надписи Новгородского Софийского собора. XI—XIV вв. М., 1978.

Медынцева А. А. Подписные шедевры древнерусского ремесла. М., 1991.

Мельникова Е. А. Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987.

Мусин А. Е. Церковь. Общество. Власть. Взаимные отношения Церкви, общества и государства по учению ранних отцов церкви и церковных писателей (I—IV века). Опыт патрологического исследования. СПб.; Петрозаводск, 1997.

Мусин А. Е. Христианизация Новгородской земли в IX—XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. СПб., 2002.

Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX—XII вв. М., 2001.

Никодим (Милош), епископ. Правила Православной Церкви с толкованиями. СПб., 1912.

Николаева Т. В. Прикладное искусство Московской Руси. М., 1976.

Николаева Т. В. Произведения русского прикладного искусства с надписями XV—первой четверти XVI в. М., 1971.

Николаева Т. В., Чернецов А. В. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.

Описание старинных царских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора, извлеченное из рукописей архива Московской Оружейной Палаты с объяснительными указателями П. Саввантова. СПб., 1865.

Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. М., 2002.

Охотникова В. И. Повесть о Довмонте. Л., 1985.

Памятники древнерусского канонического права. Ч. I: Памятники XI—XV вв. СПб., 1908.

Перну Р. Крестоносцы. СПб., 2001.

Петренко В. П. Погребальный обряд населения Северной Руси VIII—X вв. СПб., 1994.

Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князь. Религия. М., 2000.

Подскальски Г. Христианство и богословская литература Киевской Руси. СПб., 1996.

Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951.

Пресняков А. Е. Княжое право в Древней Руси. Очерки по истории X—XII столетий. М., 1993.

Прохоров Г. М. Русь и Византия накануне Куликовской битвы. СПб., 2000.

Рождественская Т. В. Эпиграфические памятники Древней Руси X—XV вв. (проблемы лингвистического источниковедения). СПб., 1994.

Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963.

Рыбаков Б. А. Русские датированные надписи XI—XIV вв. // Свод археологических источников. Е-1-44. М., 1964.

Рыбаков Б. А. Военное искусство // Очерки русской культуры XIII—XV вв. М., 1970.

Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987.

Сакральная топография средневекового города. М., 1998.

Свердлов М. Б. Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть на Руси VI—первой трети XIII вв. СПб., 2003.

Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития: обзор редакций и тексты. М., 1915.

Скрынников Р. Г. Начало опричнины. Л., 1966.

Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.

Смирнов С. И. Древнерусский духовник. М., 1913.

Снегирев И. Памятники Московской Древности. М., 1842.

Спицин А. А. Шлем великого князя Ярослава Всеволодовича // Записки Императорского Русского Археологического общества. СПб., 1899. Т. 11. Вып. 1—2.

Строков А. А. История военного искусства. М., 1955.

Суды Соломона // Памятники литературы Древней Руси. XIV—середина XV вв. М., 1981.

Тихомиров М. Н. Древнерусские города. М., 1956.

Толочко А. П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. Киев, 1992.

Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990.

Фергюсон А. Б. Золотая осень английского рыцарства. Исследование трансформации и упадка рыцарской идеологии. СПб., 2004.

Флори Ж. Идеология меча. Предыстория рыцарства. СПб., 1999.

Чернецов А. В. Резные посохи XV в. (работа кремлевских мастеров). М., 1987.

Щапов Я. Н. Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси. XI—XIV вв. М., 1972.

Янин В. Л. Новгородские посадники. М., 2003.

Янин В. Л. У истоков Новгородской государственности. Новгород, 2001.

Dumezil G. Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens. Paris, 1956.

La noblesse romaine et les chefs barbares du III au VII siècle. Paris. 1995.

Werner J. Der Grabfund von Malaja Perescepina und Kuvrat, Kagan der Bulgaren. Budapest, 1984.

SUMMARY

The book «*Milites Christi of Old Russia*» is devoted to the problems of cultural relations between the religious and military components in the Old Russian history and culture in the period of 850—1550 AD through the data of the archeological evidences. The goals and objectives of work consist of the revelation of historical mentality of Russian Christianity and military conscience in medieval Russia, the evolution of religious attitude towards wars and the causes of that evolution. The main approach used in this work is that of cultural anthropology regarded as a special humanity, which specializes in the study of systematical changes of human being and culture in history. The present genius study is based on the mutual analysis of material remains, provided from the cultural layers of medieval Russian towns and from urban and rural necropolis, and literal sources. The title of the book is linked with the idea that peculiarities of the Russian culture of the times of Christianization and special traits of medieval social life in Eastern Europe made the bodyguards and mans-at-arms ones of the main agents of the rising of the new faith. That was reflected by the historical ideology of «the retinue of the Lord» with the original concisions and moral norms and military and everyday life culture characterized by the special composition of weapons (such as sword, axe, helmet, spear and knife)

and Christian symbols. The author regards this phenomenon as phasic, stadial event, which happened every time during the first stages of Christianization of barbaric ethnic societies. This approach allows us to study the change of faith as a creative activity of the converted people that normally included the values of the previous times not as survivals of paganism and religious culture, but as the changed elements of social culture, filled with the new meaning. I insist on the natural and organic character of the process of that sort of «military Christianization» during the Old Russian period. Later, in Moscow time, this character changed into an artificial one according to the political and ideological goals of the power of the Great Prince.

The chapter «Faith, obtained by sword» describes the process of the rise of Christianity in Russia in 850—1000 AD in context of military activity of the new people. This deeply influenced the process of composing of the religious mentality and caused some of the peculiarities of missionary activity. Christianity in the X century's Old Russia was a phenomenon of the culture of a retinue.

The chapter «Clergy as mans-at-arms» is devoted to the special position of the Old Russian priesthood in the medieval society. They did not form the separate social stratum and were included into existing communities, formed around the princes, boyars and urban elite. The clerics were charged with all the communal duties, including military service, and murder during the war was not prohibited for them by canon law. This fact limited the influence of the clergy on the moral situation in Russian society.

The chapter «The retinue of Lord: to kill or to die?» deals with the literal sources and hagiographical works to show the attitude of the medieval Russians towards murder and the death. The military activity was limited by the Christian moral norms, and the conception of death was formed on the basis of man-at-arms's mentality. There was a stadial process of «the privatization of death», known very well from the materials of the Late Antiquity and Early Middle Ages.

The chapter «„Axt und Kreuz“ in Old Russia» describes the archeological evidences, connected with the culture of the Old Russian army — the Christian antiquities and weapons, decorated with Christian symbols. Against the famous conception of Paul Paulsen about the connection of axe and cross as a special expression of north-German spirit, I demonstrate the global and international character of this phenomenon. During the period of Christianization of the tribes of Franks and Turks in Europe there was a penetration of the elements of Byzantine Christian culture into the barbaric burial customs of the nobles and the military everyday life of the people, especially in the field of prestigious clothes, weapons and harness of the horses. The first two generation of the Russian Christian antiquities (850—1000 AD) — crosses and crucifixes — were linked only with the military collectives and indicated the special traits of the culture of «the retinue of the Lord». The appearance of the Christian symbols on the axes and other weapons as well as on the everyday culture artifacts (such as spoons, vessels) in 1050—1200 AD marked a new stage of development of religious culture in the same

direction. It was not a simple transplantation of pre-Christian survivals into the new religion because of strict unification of image, unknown in the previous period, but was a creative activity of the Christians. There was not a special Russian ornamentation on the swords, made in Romanic Europe. This reflects the intention to consecrate the weapons to God, not the sacralisation of killing. I suppose the Russians understood the meaning of the Latin sacral abbreviations on the swords blades. Of course, we can compare Russian retinue to the European knighthood by its mentality and material culture, but their social structure and function were not the same because of the different levels of feudal society and socio-ideological conception.

The chapter «The weapons in the temple or the temple as weapons?» is devoted to the construction of medieval churches as special commemorative monuments in honor of killed warriors. Later, church building was considered as monument in memory of the victory. The donation of the swords in the churches and their presence in church graves reflected the special feudal symbolic and the already well-known idea of consecrating of the arms to God. The phenomenon of graffiti on the church walls reveals us the special consciences of the medieval Russian warriors, as well as that of clergy. But at the same time some of them evoke the peculiarities of life of every closed masculine society concerning the sex relations and gender factor. In military mentality there excited a special theological conception about the personification of Church as communities in the nomination of the main urban tem-

ple, protecting the troops during the battle and providing the victory.

The chapter «Time of war» deals with the preferable seasons for military campaigns and their changes. Before the 1350es AD the main part of expedition was effectuated in spring, during the Lent. In Moscow period the wars were linked with the autumn and festivals consecrated to Mother of God. That was explicated not only by economics changes in society, but by the evolution of religious mentality. The attitude towards wars as to hard work, ascetic activity and inevitable evil was changed by the idea of victory as a glorious festival. At the same time the attitude towards murder was also changed and became more indulgent.

In the chapter «Christian prince or orthodox tsar?» one shows the process of the evolution of religious mentality in Russia, concerning the war, military activity and ethic. New rhetoric constructions in literature of 1400—1550 AD of which we have nothing in the previous times, evoked the ideas of the «Christ-loving army». At the same time moral norms became crueller, we realize it after the comparing the testament of Vladimir Monomach and the epistle of Ivan the Terrible and other works. The Christian symbols were moved off the weapons and the princes' helmets became decorated with Islamic writings and ornaments. The artificial verbal ideology replaced the organic works of material culture, which was, so to say, «dechristianised». The Muslim military fashion and mentality supplanted the early Christian concept of Russian warriors. Simultaneously, some new liturgical services were created, linked with the

reverence of the relics of the saints, they were held particularly during military campaigns. This marked the creation of the Moscow Empire and the age of New Times, when the Sword dominated on the Cross, and the State used the Church in its own interests.

ОБ АВТОРЕ ЭТОЙ КНИГИ

Александр Евгеньевич Мусин родился в 1964 г. в Санкт-Петербурге. Окончил Санкт-Петербургский Государственный Университет и Духовную Академию. В 1995 г. получил ученую степень кандидата богословия за труд «Взаимные отношения Церкви, общества и государства по учению отцов Церкви I—IV вв.». В 2002 г. стал доктором исторических наук, защитив научное исследование «Христианская община средневекового города Северной Руси XI—XV вв. по историко-археологическим материалам Новгорода и Пскова». В настоящее время — ведущий научный сотрудник отдела славяно-финской археологии Института истории материальной культуры РАН. Автор более 100 научных работ, в том числе 4 монографий. Специалист в области истории и археологии Древней Руси, истории христианства и церковной археологии.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Становление Руси в евразийском религиозном контексте: вера, добытая мечом?	19
Священник и дружина — «военноиереи» и «военноиноки» Древней Руси.	40
«Дружина Господня» в Древней Руси: умирать или убивать?	63
Оружие в сакральной культуре Древней Руси: эпоха креста, меча и топора	97
Оружие в храме или храм как оружие? Воинская культура в древнерусских церквах <i>versus</i> древне- русские храмы в воинской культуре	209
«Время войны» в Древней Руси.	265
Христианский князь или православный царь? Изменения воинского менталитета в XIV— XVI вв.	288
Заключение.	337
Литература	348
Summary.	355
Об авторе этой книги	361

Серия
«Militaria Antiqua»

МУСИН АЛЕКСАНДР ЕВГЕНЬЕВИЧ

MILITES CHRISTI ДРЕВНЕЙ РУСИ
ВОИНСКАЯ КУЛЬТУРА РУССКОГО
СРЕДНЕВЕКОВЬЯ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОГО
МЕНТАЛИТЕТА

научно-популярное издание

ISBN 5-85803-279-3

Набор — *А. Е. Мусин*

Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*

Технический редактор — *Т. В. Чудилова*

Художник — *Р. В. Кашин*

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

Издательство «Петербургское Востоковедение»

☒ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111

Подписано в печать 19.09.2005. Формат 70×100 ¹/₃₂

Гарнитура основного текста «Таймс»

Печать офсетная. Бумага офсетная

Тираж 2000 экз. Объем 12.5 усл.-печ. л.

Заказ № 4359

Отпечатано с готовых диапозитивов

в ГУП «Типография „Наука“»

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

MILITARIA ANTIQUA



В серии вышли книги:

Ю. С. Худяков. САБЛЯ БАГЫРА:
Вооружение и военное искусство
средневековых кыргызов

В. А. Горончаровский. МЕЖДУ
ИМПЕРИЕЙ И ВАРВАРАМИ: военное дело
Боспора римского времени

С. М. Рубцов. ЛЕГИОНЫ РИМА НА
НИЖНЕМ ДУНАЕ: военная история
римско-дакийских войн (конец I—
начало II века нашей эры)

Ю. А. Виноградов. «ТАМ ЗАКОЛОЛСЯ
МИТРИДАТ...»: Военная история Бос-
пора Киммерийского в доримскую
эпоху

Никонов В. П., Худяков Ю. С. «СВИСТЯЩИЕ СТРЕЛЫ»
МАОДУНЯ И «МАРСОВ МЕЧ» АТТИЛЫ:
Военное дело азиатских хунну и европейских гуннов

В. А. Ветюков. МЕЧ, СОКРЫТЫЙ В ГЛУБИНЕ ВОД:
Военная традиция средневекового Вьетнама

В серии готовятся книги:

Морозов М. А. ОРУЖИЕ «ХРИСТОВА ВОИНСТВА»:
история военного дела в Византии в IX—XI вв.

Никонов В. П. «УКРАШЕНИЕ АРИАНЫ» В ОГНЕ:
Военная история Бактрии от раннего железного века
до раннего средневековья

Рец К. И. ЗАВОЕВАНИЕ ПОДНЕБЕСНОЙ:
Военное дело центральноазиатских кочевников эпохи «Азиат-
ского переселения народов»
(III—первая половина VI в. н. э.)

Последние книги серии:

Никоноров В. П., Худяков Ю. С.
«Свистящие стрелы» Маодуня и «Марсов меч»
Аттилы: Военное дело азиатских хунну и
европейских гуннов

В книге рассматривается военное искусство и вооружение центральноазиатского кочевого народа хунну (сюнну) — могущественного северного противника Китая начиная с середины III в. до н. э., а также генетических связанных с хунну европейских гуннов, которые доминировали в степях Юго-Восточной Европы с 370-х до 460-х гг. н. э. Повествование построено на использовании данных древней письменной традиции и археологии, а также хорошо проиллюстрировано изображениями находок оружия того времени и графическими реконструкциями облика хуннских и гуннских воинов.

В. А. Ветюков. Меч, сокрытый в глубине вод:
Военная традиция средневекового Вьетнама

В книге подробно раскрывается весьма любопытная, но еще мало изученная в отечественном востоковедении тема. Подробному анализу подвергается военная традиция средневекового Вьетнама, включавшая в себя разнообразный комплекс вооружения, специфическую систему комплектования войск, продуманную, отточенную в многочисленных войнах стратегию, а также изощренные тактические приемы. Хронологические рамки работы — X—XVIII вв. — период вьетнамской истории, наиболее богатый яркими военными событиями.

Автор опирается на многочисленные материалы, собранные им во время поездок по Вьетнаму. Однако он не ограничивается исключительно вьетнамской тематикой, стремясь показать исследуемую проблему в контексте мировой военной истории. На страницах работы встречаются интересные параллели и компарации с китайским, японским и даже европейским материалом. Книга написана живым языком и сопровождается интересными иллюстрациями, ранее не публиковавшимися в отечественной литературе.

Обо всех новинках издательства
«Петербургское Востоковедение»
вы можете узнать
на нашем сайте в Интернете

www.pvost.org

*По поводу приобретения книг нашего издательства
(опт и мелкий опт) просьба обращаться в:*

ЗАО ИТД «Летний сад»

В Санкт-Петербурге:

**197136, Санкт-Петербург, Большой проспект П. С., д. 82
(ст. метро «Петроградская», флигель во дворе)**

Тел.: (812) 232-21-04. Факс: (812) 233-19-62

e-mail: letnysad@mail.wplus.net

ООО «Топ-книга»

Новосибирск, ул. Арбузова, д. 1/1

(3832) 36-10-26, 36-10-27

e-mail: office@top-kniga.ru

e-mail: olga.fesenko@top-kniga.ru

http://opt-kniga.ru

Наш представитель на «Олимпийском»

Егор Горячев

Розница, мелкий опт, заказы

Место 130а

(095) 769-24-47

**Любую нашу книгу можно заказать
в электронном магазине «Озон»**

http://www.ozon.ru

Наши книги всегда в продаже в следующих магазинах:

**Специализированный магазин книг
по восточной тематике «Восточная коллекция»**
Отдельный стенд Центра «Петербургское Востоковедение». Возможность заказа книг из Санкт-Петербурга по тематическому плану и по индивидуальным заявкам
Москва, Большой Левшинский пер., д. 8/1, стр. 2
(«Смоленская», «Кропоткинская», «Парк культуры»)
(095) 201-34-38, 201-74-90. E-mail: east_coll@hotmail.ru

**«Университетский книжный салон»
(розница, мелкий опт)**
Специализированный книжный магазин гуманитарного профиля, распространяющий литературу по истории, психологии, страноведению, филологии, философии, религиоведению и др. дисциплинам
Отдельный стенд Центра «Петербургское Востоковедение». Возможность индивидуального заказа книг нашего издательства
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11
(м. «Василеостровская»)
Тел.: (812) 328-95-11. e-mail: 3289511@mail.ru

*По поводу заказа книг нашего издательства
наложенным платежом по почте просьба обращаться
по адресу:*

199034, Университетская наб., д. 7/9,
Издательство Санкт-Петербургского университета,
отдел «Книга-почтой»
e-mail: books@dk2478.spb.edu



*Книги серии «Militaria Antiqua»
распространяет*

ООО Торговый дом «Гуманитарная академия»

Торговый дом «Гуманитарная академия» представляет широкий ассортимент книг по гуманитарному профилю: книги по истории античности и средневековья, филологические труды, издания по философии и религиоведению

Санкт-Петербург, наб. Черной речки, д. 18

(812) 430-94-94

e-mail: gumak@mail.ru

А. Е. МУСИН

MILITES CHRISTI ДРЕВНЕЙ РУСИ

ВОИНСКАЯ КУЛЬТУРА РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОГО МЕНТАЛИТЕТА

Книга посвящена реконструкции соотношения воинского и религиозного компонентов в христианской культуре Древней Руси X-XVI вв. и раскрывает перед читателем исторический менталитет древнерусского общества эпохи перманентных военных столкновений. Основной концепцией книги является признание надрегиональной закономерности появления идеологии «дружины Господней» в обществе эпохи христианизации. Важным преимуществом книги является активное вовлечение в исследование археологических и иконографических материалов, что позволяет представить изучаемую проблему более объемно и рельефно. Работа демонстрирует историческую эволюцию отношения древнерусского человека к оружию и воинской службе. В этом смысле книга продолжает то направление исследований по выявлению истоков средневекового рыцарства и формированию его идеологии, которое представлено в трудах Ж. Флори и Ф. Кардини на западноевропейском материале. Подобное исследование на материале Древней Руси издается впервые.

ISBN 5-85803-279-3



9 785858 032793

ИСТОРИЯ АНТИКВА