



**Восточная Европа
в древности
и средневековье**

XXVI



Российская академия наук
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

**ВОСТОЧНАЯ ЕВРОПА
В ДРЕВНОСТИ
И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ**

ЯЗЫЧЕСТВО И МОНОТЕИЗМ
В ПРОЦЕССАХ ПОЛИТОГЕНЕЗА

XXVI Чтения
памяти члена-корреспондента АН СССР
Владимира Терентьевича Пашуто

Москва, 16–18 апреля 2014 г.

Материалы конференции

Москва
2014

ББК 63.3
В 782

Конференция проводится в рамках работы по проекту «Традиции и новации в представлениях о Восточной Европе и домонгольской Руси в античном и средневековом мире» по программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре»

Проведение конференции финансируется «Русским фондом содействия образованию и науке»

Редакционная коллегия

д.и.н. Е.А. Мельникова (ответственный редактор)
к.и.н. Т.М. Калинина (ответственный секретарь)
к.и.н. А.С. Щавелев (ответственный секретарь)
к.и.н. Т.В. Гимон
к.и.н. Г.В. Глазырина
д.и.н. Т.Н. Джаксон
д.и.н. И.Г. Коновалова
д.и.н. А.В. Назаренко
д.и.н. А.В. Подосинов
д.и.н. Л.В. Столярова

ISBN 978-5-94067-408-5
В 782



© Институт всеобщей истории РАН 2014 г.
© Авторы 2014 г.

П.С. Стефанович

«НАШИ КНЯЗИ ДОБРИ СУТЬ»: О САКРАЛИЗАЦИИ И ДЕСАКРАЛИЗАЦИИ КНЯЖЕСКОЙ ВЛАСТИ НА РУСИ В X–XII вв.

1. Доклад отталкивается от известных обстоятельств гибели Игоря, князя руси, в середине 940-х годов. Обращается внимание на образ «добрых князей», который упоминается в словах древлян, процитированных летописцем в рассказе о гибели князя, и который получает продолжение в летописании XI–XII вв. уже в иных контекстах.

В политических теориях иудео-христианской традиции, распространенных в средневековой Европе, власть христианского правителя, как правило, напрямую связывалась с божественным началом. Яснее всего это видно в так называемой теории богоустановленности власти, известной и в средневековой Руси. Сложен вопрос о том, можно ли говорить о сакрализации вождей/правителей или институтов, с ними связанных, в языческую эпоху. Древнерусские источники не дают однозначных данных, что такое явление имело место на Руси. Противоречивы и высказывания историков по этому поводу.

М.Б. Свердлов считает, что «сакрализация и мифологизация» не были «идеологическим основанием князя и княжеской власти у славян, в отличие от германцев», но вроде бы видит некую «причастность к сакральному» в скандинавском роде Рюриковичей в X в. (Свердлов 2003. С. 82, 227). Другие историки более оптимистичны в поисках «мифологизированных» и «ритуализированных» основ и подтекстов политической истории дохристианской Руси. Но именно эпизод смерти Игоря трактуют не столько в таком ключе, сколько в правовом – как «столкновение старого племенного права с зарождающимся государственным» (Петрухин 2013. С. 274–275; ср.: Фроянов 1996. С. 381–391). На мой взгляд, некоторые детали свидетельствуют о том, что по крайней мере некоторые участники событий осмыслили происходившее именно в религиозных категориях.

2. Ключевыми в этом смысле являются слова, которые летописец вкладывает в уста представителей древлян, обратившихся

к Ольге после убийства Игоря с оправданием своего поступка: «Сиче мужа твоего убихомъ. Бяше бо мужь твои аки волкъ, восхищая и грабя. А наши князи добри суть, иже распасли суть Деревьску землю». В них мы видим противопоставление Игоря как князя дурного, который сравнивается с волком, и неких древлянских князей как «добрых», которые «распасли суть», т.е. привели к процветанию, «землю» древлян. Сравнение с волком фигурирует также в словах, которыми древляне еще ранее, по летописи, охарактеризовали поведение Игоря, направившегося к ним вторично за данью: «аще ся въвадитъ ся волкъ в овцѣ, то выносить все стадо, аще не убьютъ его» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 55–56).

Сопоставление с независимыми данными о гибели Игоря и о способах казни воров и убийц, практиковавшихся в Восточной Европе IX–X вв. (повешение на деревьях), приводит историков к выводу, что расправу с Игорем древляне рассматривали как справедливую казнь в соответствии с принятыми нормами обычного права.

Это вывод совершенно верен, но важно добавить, что эти правовые нормы имели религиозное измерение, т.е. преступление, каравшееся такого рода казнью, осознавалось как покушение на нечто сакральное. На это указывает настойчивое уподобление Игоря волку, которое необходимо поставить в сравнительно-исторический контекст.

Специальные исследования выяснили, что к глубоким индоевропейским корням восходит уподобление волку человека, совершившего особо тяжкое преступление и признанного коллективом социально опасным (см.: Веck 2006). Мотивы этого уподобления понятны – волк рассматривался как «демоническое» животное, связанное с хтоническим миром (см. в славянском фольклоре: Гура 1995). Человек, запятнанный преступлениями, осознавался как представитель «нечисти» и либо уничтожался, либо изгонялся из общества. Лучше и полнее всего эти представления и их юридическое применение известны и описаны в средневековых скандинавских, англо-саксонских и немецких источниках. В праве германских народов известен специальный термин *wargus* (в латинизированной форме) для обозначения таких преступников. Этимология слова – ‘душителъ’ (ср. немец-

кое *würgen*) – иносказательное обозначение волка. Обозначение, вне сомнения, связано и со способом казни через удушение.

В немецкоязычной литературе с середины XIX в. много писалось о понятии *wargus* в связи с концепцией о социально-правовом мире как важнейшей – сакральной – ценности древних германцев (*Volksfrieden*). Преступление человека-волка в этой концепции трактовалось как святотатство потому, что он покушался на этот мир. Однако с 1950-х годов концепция сакрального германского мира, как и другие идеи об особенностях «германского духа», была подвергнута разносторонней критике. При этом выяснилось, с одной стороны, что представление о некоем сакральном мире – это фикция. Понятие о мире как гармонии, в том числе общественной, было свойственно разным средневековым народам, не только германским, и само по себе религиозно-содержания не имело. С другой стороны, обилие и красноречивость данных, говорящих о связи понятия *wargus* с некими религиозно-магическими представлениями, таковы, что сомнения (высказывавшиеся в русле критики теории *Volksfrieden*) выглядят неоправданными. Встает вопрос, что это были за представления, если не «германский мир».

На мой взгляд, правильным является подход, предполагающий, что *осмысление преступления и преступника в религиозных категориях вытекало из понимания тех норм, которые преступались, как божественно установленных, т.е., в сущности, неприкосновенно-сакральной* выступала сама та общность людей, покой и благополучие которой нарушались. Такой подход вытекает и из реконструкции синтетической религиозно-мифо-логической космологии древнего *homo religiosus* (см.: Элиаде 1994), и из наблюдений над тем, как осмыслились в древности разного рода отношения и действия внутри групп, являвшихся или осознававших себя как кровнородственные (от рода до племени). Эти наблюдения изложил К. Модзелевский, опираясь на германские и славянские материалы раннего и высокого средневековья, и заключил: «Племя было общностью, которая осознавала свою связь в сакральных категориях. Выступление против общности каралось как святотатство». Модзелевский не писал о понятии *wargus* (и его возможных славянских аналогиях), но уделил внимание княжеской/королевской власти

как «институту племенной общности» и пришел к выводу, что «убеждение, что боги участвуют во всех действиях племенной организации» «распространялось» и на этот институт (Modzelewski 2004. S. 402). В терминах Элиаде можно сказать, что княжеская власть – как и другие важнейшие общеплеменные практики и институты – была «иерофанией».

В такой перспективе уподобление Игоря волку выглядит уже не просто правовой терминологией или литературной метафорой. Древляне увидели в Игоре представителя нечистой силы, противостоящей их «чистой» общности. В то же время они противопоставили ему своих «добрых князей», деятельность которых они должны были признавать как божественно вдохновенную или одобренную, т.е. религиозно освященную. Характерно, что речь идет о князьях во множественном числе (хотя в тот момент у древлян упоминается только один князь Мал) – имеются в виду не столько конкретные личности, сколько институт княжеской власти.

Совсем не случайным тогда оказывается указание в речи древлян на то, что их «добрые князья» «распали» их «землю» – т.е. умножили благополучие их «племени». За этим указанием проглядывает архаическое представление о плодородии как проявлении благосклонности богов и связанная с ним идея, что князь как глава общности и как медиатор в ее отношениях с сакральным несет ответственность за ее процветание. Об этом представлении много писалось в разных аспектах.

3. Подчеркивая индивидуализм христианского сознания, Модзелевский делает акцент на распаде сакральной связи племенного коллектива и пишет об «обмирщении через христианизацию». Это «обмирщение» должно было коснуться не только самого коллектива, но и его институтов, в частности, княжеской власти. На мой взгляд, это обстоятельство объясняет тот факт, что в памятниках литературы Киевской Руси до середины XII в., в том числе в летописании, не обнаруживается попыток связать власть князей Руси с божественным началом.

Летописные похвалы (обычно в посмертных панегириках) и осуждения князей ярко показывают, что и образ князя, и его функции, и отношения с «землей» мыслятся совершенно рационалистически (разумеется, кроме тех случаев, когда речь идет о

святости отдельных князей – например, Бориса и Глеба). Для характеристики князей может употребляться слово «добрый», высказывается и мысль о процветании «земли» под властью того или иного князя, но все эти упоминания «десакрализованы». Например, в «Предисловии» к Начальному своду (1090-е годы) «древнии князи и мужие ихъ», «расплодившие» «Рускую землю», прославляются за защиту населения и за сдержанность в поборах с него вне всякого религиозного контекста (НПЛ. С. 104). В одном посмертном панегирике Владимиру Мономаху летописец называет его «добрым страдалец за Рускую землю» и «святый и добрый князь», имея в виду его борьбу с «погаными» и нищелюбие (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 289), в другом Владимир назван «чюдным князь», и о его поведении согласно евангельским заповедям говорится как о «добрых нравах» (Там же. Т. 1. Стб. 293). Понятие «доброты» здесь, с одной стороны, расплывчато – имеется в виду и его защита «Руской земли», и личная религиозность, а с другой – вне каких-либо идей о божественном происхождении власти этого князя или вообще князей. Такого рода идеи в применении к князьям Рюриковичам появляются в летописи лишь с середины XII в. (Лаушкин 1997), и неслучайно, что речь идет при этом об ответственности носителей власти перед населением, ограничениях власти правителей и т.д., т.е. мы имеем дело не с какими-то «реликтами» или «всплесками» архаических представлений, а развитием политических теорий «книжного» происхождения. С этого момента можно говорить о новой, сущностно отличной от архаической, сакрализации княжеской власти, складывавшейся в рамках христианского сознания.

Литература

- Гура А.В. Волк // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1: А–Г. С. 411–418.
- Лаушкин А.В. Идея богоустановленности княжеской власти в летописании Северо-Восточной Руси второй половины XII – начала XIII в. // Русское средневековье. Общество и церковь, 1997. М., 1997. С. 28–39.
- Петрухин В.Я. Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. М., 2013.

- Свердлов М.Б.* Домонгольская Русь: князь и княжеская власть на Руси VI – первой трети XIII в. СПб., 2003.
- Фроянов И.Я.* Рабство и данничество у восточных славян (VI–X вв.). СПб., 1996.
- Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
- Beck H.* Wargus // *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. В.; N.Y., 2006. Bd. 33. S. 268–271.
- Modzelewski K.* *Barbarzyńska Europa*. Warszawa, 2004.

И.Е. Суриков

**ВЛИЯНИЕ ЯЗЫЧЕСКОЙ ПОЛИТЕИСТИЧЕСКОЙ
РЕЛИГИИ ЭЛИНОВ
НА ПРОЦЕССЫ ПОЛИТОГЕНЕЗА
В АРХАИЧЕСКОЙ ГРЕЦИИ**

Мы в своем анализе будем исходить из того представляющегося нам совершенно несомненным положения, что в архаических социумах, где мировоззрение людей являлось безальтернативно религиозным (в том плане, что неверующих не было, феномен атеизма просто еще не появился), это обстоятельство не могло не накладывать отпечатка на все аспекты жизни общества, в том числе и на процессы политогенеза. Конечно, данный тезис, максимально общий и абстрактный (в какой-то степени даже тривиальный), сам по себе не выглядит особо содержательным и мало что дает; мы используем его именно как необходимое основание, как некий «угол взгляда» для перехода уже к конкретным соображениям. Действительно, если безусловно верно, что религия влияет на политогенез, то, значит, и характер практикуемой в данном обществе религии тоже на него влияет, а, стало быть, вопрос надлежит ставить уже следующим образом: как он на него влияет, в чем это выражается, к каким результатам приводит? Разумеется, ответы будут самыми разнообразными для различных архаичных социумов, существовавших в мировой истории.

Здесь речь пойдет об античной, полисной Греции на достаточно ранних стадиях протекавшего в ней политогенеза – в архаическую эпоху (VIII–VI вв. до н.э.). Следующую, классиче-