

УДК 94(47)“10”:323.269(045)

*Д.В. Пузанов***ВОССТАНИЯ, КОТОРЫХ НЕ БЫЛО: О НЕЗАМЕЧЕННОМ ОТКРЫТИИ И. Я. ФРОЯНОВА**

Движения суздальских и ярославских волхвов, описанные в летописи под 1024 и 1071 гг., по-прежнему трактуются многими исследователями как проявления социального бунта. Раньше в этих выступлениях видели антифеодальные восстания, сейчас — мятежи против социального расслоения, княжеской администрации и официального христианства. Исследователи приняли аргументы И. Я. Фроянова, опровергавшие антифеодальный характер выступлений. Но замечания исследователя, которые позволяли усомниться, были ли эти явления восстаниями, остались незамеченными. В то время как многие детали выступлений, которые исследователи принимают за черты восстания, логичнее истолковываются исходя из социальных особенностей «охоты на ведьм». А некоторые признаки мятежа, содержащиеся в описании движений (черты контркультуры в мировоззрении волхвов), вероятнее всего, возникли из-за особенностей изложения позиции «чужого» в древнерусской литературе.

Ключевые слова: волхвы, ведьмы, охота на ведьм, восстание, сатанизм, язычество, христианство.

DOI: 10.35634/2412-9534-2022-32-1-83-92

И. Я. Фроянов известен, прежде всего, как основатель концепции дофеодальной цивилизации домонгольской Руси. Рожденные в дискурсивных рамках советского марксизма идеи исследователя одновременно были и плодом своего времени, и опережали его. В современной науке протест против удревнения процессов классового образования на Руси уже не вызывает таких жарких полемических откликов, а выводы И. Я. Фроянова обычно благосклонно воспринимаются учеными. И в то же время некоторые идеи великого историка так и остались не востребованными из-за определенной инерции коллективного разума.

Так случилось с интерпретацией т. н. «восстаний» волхвов, описанных Повестью временных лет под 1024 и 1071 гг. Речь идет о пресеченных князем Ярославом убийствах волхвами «старой чади» в Суздале и подавленном Яном Вышатичем движении волхвов, которые выйдя из Ярославля, ходили по погостам, истребляя «лучших жен». Ян встретил кудесников уже в Белоозере¹. Мое утверждение может показаться искусственным, ведь после трудов И. Я. Фроянова мало кто сомневается в том, что, осуществляя расправу над волхвами, Ярослав в Суздале и Ян Вышатич в Белоозере пресекли не выступление зависимого населения против феодалов (как это трактовалось в советской историографии), а определенный языческий обряд: умерщвление специальных людей, ответственных за неурожайные годы. Иными словами, это явное проявление «охоты на ведьм». Наличие у явления обрядовой стороны, конечно, не отрицает социальной. Но И. Я. Фроянов не просто переосмыслил хорошо изученный эпизод в категориях доклассового общества. По мнению исследователя, в обоих случаях не было не просто какого-либо протеста против феодалов, но и восстания как такового [25, с. 120, 154]. Сложно однозначно ответить, по мнению И. Я. Фроянова, и на вопрос о том, «подвергалось ли нападам со стороны волхвов и их последователей христианство» во время событий, обнаруживших свою развязку в Белоозере [25, с. 161]. Эти моменты недостаточно полно осознавались последующими историками. Казалось бы, изучаемые явления очевидно отражают выступление некоторых групп людей, настроенных, по меньшей мере, оппозиционно к официальным властям и государственной религии. Даже оправдания ярославских волхвов перед Яном выглядят как проявление оппозиционной официальному мировоззрению контркультуры. Не даром В. Я. Петрухин, принимая в целом критику И. Я. Фроянова представлений об антифеодальном характере выступлений волхвов, считал, тем не менее, что «“социальный протест” и направленность движения против старой чади и “лучших жен” очевидны» [18, с. 318]. Наконец, сама летопись использует при описании данных событий слова, близкие современным обозначениям радикального массового политического протеста (всташа/востаха², мятеж³), впрочем, имеющие в древнерусском языке иное значение.

¹ Эти сюжеты довольно известны, поэтому в статье не приводится их подробный пересказ.

² Для событий, описанных под 1024 и 1071 гг.

³ Для событий, описанных под 1024 г.

Но что мы имеем в виду, когда говорим, что И. Я. Фроянов сомневался в возможности характеризовать выступления волхвов в Суздале под 1024 г. и Белоозере под 1071 г. как восстания? А эту идею исследователь подчеркивал даже на лингвистическом уровне, называя обозначенные события «выступлениями», «движениями», «волнениями» или «“восстаниями”» (всегда в кавычках) [25, с. 113–114, 121–122, 134]. Опровергая представления о движениях волхвов как восстаниях, исследователь замечал ряд важных моментов.

Прежде всего, И. Я. Фроянов указывал на неправильный перевод летописного слова «всташа». По справедливым наблюдениям исследователя, данное слово употребляется в летописи для обозначения неожиданного появления волхвов [25, с. 123]. Этот вывод соответствует наблюдениям лингвистов. Во всяком случае, в известном словаре средневекового русского языка у слов «воставати», «востание» не фиксируется современное значение «мятеж», «выступление против власти» [24, с. 149–151]. И. Я. Фроянов допускал трактовку терминов «старая чадь» и «лучшие жены» как обозначение представителей знати [25, с. 127, 160]. Однако, описывая события, помещенные в летописи под 1024 г., когда избивалась «старая чадь» исследователь отмечал, что данная категория не была объектом сознательной атаки народных масс. Убийства производили только волхвы как эксперты, обладатели тайного знания [25, с. 125]. То же самое можно было бы сказать и о расправах ярославских волхвов, описанных под 1071 г. Здесь случайность выбора жертвы со стороны населения проявляется даже сильнее — именно волхвы называют неких «лучших жен» виновницами неурожая [20, стб. 175]. Но сам И. Я. Фроянов отдавал предпочтение трактовке термина «лучшие жены» как маркировки «физических и нравственных качеств» убиваемых женщин [25, с. 148].

Исследователь также обратил внимание на то, что если бы движение ярославских волхвов представляло собой восстание, то Яну Вышатичу, подавляя его, пришлось бы посетить те же погосты, в которых объявлялись волхвы, расправиться с лидерами в Белоозере явно было бы недостаточно [25, с. 153–154]. Кроме того, летопись ничего не говорит о столкновениях между различными группами населения, на расправу волхвам мужчины отдавали своих же родственниц [25, с. 154].

Исследователь опроверг и представление о многочисленности активных последователей волхвов (300 человек). И. Я. Фроянов замечает, что эту толпу, если верить летописи, разгоняют всего 13 человек (сам Ян и 12 отроков). По мнению исследователя, количество спутников волхвов завысил сам Ян Вышатич или летописец, который явно симпатизировал тысяцкому. Таким образом, прославлялся подвиг Яна [25, с. 153]. Сейчас вполне очевидно, что числа в древнерусской литературе носили скорее символический, нежели буквальный, протокольно-точный смысл [10]. К сожалению, из древнерусского периода до нас не дошло строгих нумерологических правил (если они вообще существовали в то время). Поэтому опираясь на одно только число, сложно точно восстановить его значение. Но исходя из контекста, в котором малым силам, возглавляемым Яном Вышатичем, противопоставляются 300 вооруженных человек, мы можем сделать несмелое предположение о некотором влиянии на семантику числа 300 библейских сообщений о воинах Давида, которые могли поразить в одиночку 300 врагов (1-я Пар. 11:11, 20). Подобные мотивы нашли отражение и в Хронике Амартола [15, с. 248].

Также следует отметить, что в переводной и оригинальной древнерусской литературе числа 300 и 3000 периодический возникают в контексте противопоставления христианства греческого обряда иноверию [9, с. 10; 10, с. 223, 230; 20, стб. 80, 125]. Сюжеты, в которых фигурируют данные числа, мало похожи друг на друга и, вероятно, восходят к разным мифологемам. Тем не менее все они едва ли отражают точные расчеты.

Если верить летописи, Ян Вышатич изначально собирался выступить один против 300. В то же время тысяцкий поступил бы не по-христиански, если бы гордыня помешала ему прислушаться к мудрому совету — не ходить безоружным против такого количества людей. Символика 12 отроков, которых берет с собой Ян, более прозрачна. 12 человек, выступающих против врагов веры, не могут не вызывать ассоциаций с апостолами. Таким образом, книжник продемонстрировал, что поведение Яна не простое бахвальство. Выступая против превосходящих сил, тысяцкий надеется более на Бога, нежели на свои силы.

Не только численность «восставших» была оспорена И. Я. Фрояновым. В научной литературе популярна идея, согласно которой первоисточником информации о ярославских волхвах стал очевидец событий — Ян Вышатич. Это предположение обычно высказывается, чтобы повысить доверие к сообщению книжника. Но, как справедливо отметил И. Я. Фроянов, Ян Вышатич, мог быть очевидцем только событий на Белоозере, где тысяцкий и встретил волхвов, а все предшествующие события

вынужден был восполнять по слухам: «Эти слухи, помноженные на воображение Яна и летописца, составили основу летописной статьи 1071 года» [25, с. 146]. Кроме того, Ян Вышатич, по справедливому замечанию исследователя, не просто очевидец, но и лицо заинтересованное, которому к тому же симпатизирует книжник [25, с. 153, 155].

Таким образом, И. Я. Фроянов представил ряд существенных аргументов, чтобы серьезно пересмотреть социальный характер событий, описанных в летописи под 1024 и 1071 гг. Но наиболее тонкая, основанная на внимательном прочтении источников часть исследования И. Я. Фроянова практически не была замечена и не нашла должного развития даже в рамках фрояновской школы. Ю. В. Кривошеев не смог согласиться с идеей И. Я. Фроянова о преимущественно культовом характере изучаемых событий. По мнению Ю. В. Кривошеева, перед нами, прежде всего, социальный конфликт [12, с. 53]. Само по себе это положение не сильно расходилось с точкой зрения его учителя, который допускал, что языческие обряды могли отражать социальные конфликты и социальную борьбу, имеющую доклассовый характер. Но этот путь, развитый в работах Ю. В. Кривошеева, неизбежно реабилитировал некоторые из интерпретаций, которые ставил под сомнение И. Я. Фроянов [11; 13].

Позже мы покажем, что многие «социальные аспекты» движения ярославских волхвов, описанного под 1071 г. (события, нашедшие отражения в летописи под 1024 г., мы оставим здесь без анализа, т. к. это сообщение слишком скудно на детали) легко объясняются с позиций того ритуального явления, которому противостоял Ян Вышатич. Но прежде надо отметить те эпизоды в летописи, которым доверять точно нет никаких оснований.

Прежде всего, следует отметить, что наивным выглядит стремление некоторых исследователей увидеть в описанном летописью мировоззрении волхвов отражение самостоятельной целостной картины мира (этнической или контркультурной, еретической). После работ Е. В. Душечкиной становится очевидным, что диалоги в древнерусской литературе были монологичны, передавался лишь идеологический уровень, причем «при таком отношении становится неважным, были слова реально сказаны или нет» [5, с. 93]. Обращаясь непосредственно к диалогам Яна Вышатича с волхвами, исследовательница отмечала, что если юридически волхвы вполне рациональны, то их религиозное мировоззрение в тексте летописи «представляет собой отраженную позицию противоположной стороны» [4, с. 96]. Космология волхвов оказывается «вывернутой на изнанку» христианской космологией. Ложь в тексте не имеет самостоятельного значения, а прямо противоположна правде [4, с. 96].

После работы А. А. Гипиуса становится очевидным, что книжник подчеркивал необходимые ему выводы даже на уровне лексики и морфологии [3]. А. А. Гипиус смог удачно прочесть аргументы волхвов, представленные ими в диалогах с Яном Вышатичем [3, с. 21–32]. Для этого речь кудесников следовало рассматривать не как цитирование чужого книжнику мировоззрения, а как построенное на особом языке высказывание, которое, сообщая фактологически верные вещи, разоблачало самих же волхвов. При таком подходе снимаются те противоречия, которые иначе не устранимы из речей кудесников. Кроме того, А. А. Гипиус обратил внимание на тематическое и лексическое сходство показаний ярославских волхвов и свидетельства чудского волхва, с которым беседовал один новгородец [3, с. 18–21]. Беседа новгородца с чудским волхвом помещена под тем же 1071 г. и следует сразу же за эпизодом, зафиксировавшим расправу Яна над волхвами.

В комплексе рассматривали эти эпизоды и В. В. и С. В. Мильковы. Исследователи обнаружили сообщение чудского волхва о языческих богах, подслушивающих богов христиан (ангелов), параллель в иудейской легенде о демоне Ашмодее, который «вместе с подвластными ему духами ежедневно восходит на небеса и поучается в школе небесной, а потом спускается на землю и поучается в школе земной» [16, с. 88]. Предложенная исследователями параллель кажется не совсем удачной, прежде всего потому, что они сравнили летописный сюжет с не самым близким вариантом апокрифа. Например, в одном сирийском апокрифе способность бесов предрекать будущее объясняется тем, что они подымаются «до нижнего предела неба» и подслушивают разговоры ангелов. Так они узнают о будущей смерти человека и предпринимают усилия, чтобы погубить душу несчастного [19, с. 384]. Такого рода легенды, судя по всему, были широко распространены в авраамических культурах. Они нашли некоторое отражение и в исламской традиции. Информацию о подслушивающих ангелов шайтанах содержит уже Коран (Коран 15:17–18; 23: 221–227). Но особое развитие сюжет нашел в хадисах (Бухари 1668(4701) и др.), где следующим образом объясняется, почему некоторые предсказания колдунов сбываются: шайтаны встают друг на друга и подслушивают слова ангелов, и передают ин-

формацию по цепочке вниз. Конечным потребителем украденной таким образом информации оказывается колдун, «который добавляет (к одному слову правды) сто (слов) лжи» [23, с. 675].

Каким образом мотив подслушивающих демонов распространялся по авраамическим религиям — тема для отдельного исследования. И тем не менее, даже если бы до нас дошли все существовавшие сюжеты подобного рода, опираясь на одно только сходство с летописным пассажем, мы скорее всего так и не смогли бы определить непосредственный источник слов, вложенных в уста чудского волхва. Информация летописи фрагментарна и не позволяет точно установить, с какой целью бесы подслушивают ангелов. Возможно, именно из-за подробного подхода книжника к своим источникам неполной и противоречивой выглядит легенда о сотворении человека богом и дьяволом, рассказанная ярославскими волхвами. Подобно исламским колдунам, летописные волхвы получают от бесов лишь фрагменты знаний. Если смотреть на эти сведения с позиций самих волхвов, они будут поражать своей непоследовательностью. При этом в данных текстах нет ничего лишнего, если рассматривать их как искаженное побочное отражение христианской догматики. Именно поэтому Ян способен вести содержательный диалог с волхвами. Хотя, с точки зрения современного человека, они говорят бессмыслицу и отвечают невпопад.

До сих пор считается, что самый близкий летописи сюжет о сотворении человека зафиксирован в народных легендах некоторых групп мордвы [14, с. 100]. В то же время сам по себе мордовский текст представляет собой вариант распространенных в Восточной Европе фольклорных мотивов о совместном творении человека Богом и дьяволом, формировавшихся не без книжного, апокрифического влияния [14, с. 106–107, 109]. Причем некоторые элементы именно мордовского мифа явно отсылают к апокрифической литературе (сбор шайтаном глины от семидесяти семи стран света [14, с. 100] явно восходит к древнерусским текстам о создании человека из 7–8 частей [см.: 14, с. 106]; неудачная попытка создания дьяволом человека по образу Бога и последующее вмешательство Господа в этот процесс также находит параллели в еретических сочинениях⁴). Уникальное сходство сообщения летописи с мордовским мифом образует информация о полотенце, которым Бог вытер в бане свой пот и в котором будто бы создает человека дьявол. Впрочем, и этому сообщению И. А. Бессонов нашел книжные параллели в византийской литературе [1, с. 47]. Доводы исследователя не бесспорны, но в мордовском мифе дьявол при помощи полотенца пытается придать глине именно образ Божий [14, с. 100], что очевидно восходит к христианским мифологемам.

Такой запутанный характер сюжетных соответствий сказаний о сотворении человека допускает разные пути их формирования. Но нет ничего невероятного в предположении, что автор статьи под 1071 г. мог быть знаком с недошедшим до наших дней апокрифическим прототипом мордовского сказания. Тогда параллелизм космологических сведений ярославских волхвов и волхва чудского становится еще более очевиден. Легко объяснимо и использование книжником для раскрытия контрхристианских позиций именно дуалистических еретических представлений. В восточном средневековом православии десятинный чин мыслился как ангельский чин, который до своего отпадения призван был управлять землей. Но после падения бесы лишились этой власти, а вместо них был сотворен человек, объединивший в себе духовные и материальные начала [27, с. 101–106]. Если исходить из этой мифологеми, дуалистические ереси, которые провозглашали власть сил зла над землей, могли восприниматься как непосредственная точка зрения сатаны. Лишившийся реальной силы дьявол едва ли оставил свои претензии власти над земным миром.

Поэтому вполне возможно, что смысл ответа волхвов Яну вовсе не в попытке обмануть тысяцкого, представив себя христианами (как это трактует А. А. Гиппиус [3, с. 22]). Реплику Яна о том, что человек создан Богом лишь из жил и кости, и только Бог знает о причине неурожая, волхвы могли парировать тем, что христианский Бог создал лишь душу человека, а его тело — дело рук сатаны. Тогда становится понятным и то, почему книжник таким странным образом сокращает легенду. Давно было замечено, что, сообщая о том, что дьявол творит первочеловека в полотенце Бога, волхвы не называют тот материал, из которого происходит творение. Зато далее возникает нелогичная в таком случае библейская аллюзия: «аще оумреть человекъ в землю и деть тѣло. а душа Богу» [20, стб. 177]. Но, возможно, для волхвов, по мнению книжника, было не столь важно обозначить факт творения человека из глины, сколько показать власть дьявола над человеком и землей. Тогда кому как не слугам сатаны знать причины неурожая? Последующий текст сообщения под 1071 г. будет уже полно-

⁴ На что обратил внимание И. А. Бессонов [1, с. 45].

стью посвящен опровержению представлений о могуществе бесов. Таким образом, претензия ярославских богов на источник независимой от Бога христианского силы непосредственно подводит к кульминации всего сообщения под 1071 г., которое, безусловно, представляет собой единый продуманный нарратив, доказывающий бессилие зла. Под пером книжника мировоззрение волхвов обретает очевидные черты контркультуры, что искусственно сближало их движение со средневековыми социальными протестами. Не удивительно, почему сторонники «еретической» интерпретации видели отображение мировоззрения «восставших» даже в «признаниях» колдунов в своем сатанизме [2, с. 56; 18, с. 318 прим. 58].

Юридические аспекты сообщения о ярославских волхвах, надо согласиться с Е. В. Душечкиной, больше соответствуют древнерусским реалиям. Исследователи давно отмечали, что методы подавления движения ярославских волхвов, предпринятые Яном Вышатичем, могли выходить за рамки сложившейся правовой традиции [2, с. 60–61; 25, с. 155]. Волхвы намерены предстать перед судом князя, но его представитель отказывает им, прибегая к обычаю кровной мести, что само по себе говорит об определенном правовом казусе. Но как в летописи смещены акценты! Здесь мы видим не злоупотребляющего властью тысяцкого, а прямого проводника Божьей воли, частично уподобляемому самому Иисусу Христу с 12 апостолами. Эти смелые герои, рискуя своей жизнью, осуществляют важное для неокрепших душ разоблачение опасных сатанистов. Даже правда волхвов (их убежденность в том, что Ян не может их убить) под пером книжника обращается в бесовское научение.

Весь текст о противостоянии Яна ярославским волхвам с трудом поддается детальной расшифровке благодаря стилистике автора, предполагающей значительную переработку используемых источников. Исследователям остается анализировать отдельные символы, которые всегда можно подвести под нужную систему ценностей. Не удивительно, что их до сих пор пытаются трактовать то с точки зрения славянской [21], то финно-угорской [22], то еретической картин мира [18, с. 315–323]. В последнее время была предпринята попытка объяснить некоторые элементы сообщения при помощи их сопоставления с библейскими сюжетами [17]. Но проблема всех интерпретаций, основанных на слабых несистемных аналогиях, в том, что они, зачастую, никого не убеждают, кроме самого автора.

Но если культурные элементы повествования мы не можем воспринимать как дословную запись того, что было, значит ли это, что никакой внетекстовой правды в сообщении нет? Какие бы стремления не руководили замыслом книжника, он не мог искусственно воспроизвести те элементы, которые напоминают «охоту на ведьм», если рассматривать это явление как социальный, а не культурный феномен.

Что такое «охота на ведьм», в таком значении книжник не знал. Но современная сравнительная этнография накопила достаточно сведений, чтобы утверждать, что вера в злое колдовство широко распространена по всему земному шару, за исключением обществ с очень низким уровнем социальной организации, и религией, в которой отсутствуют злые антропоморфные существа. Не имеет благоприятной почвы вера в злое колдовство также в коллективах, где социальные роли хорошо упорядочены и урегулированы [26, с. 46].

Сама по себе «охота на ведьм» не может являться маркером степени сохранения языческих пережитков, потому что в Европе это явление встречалось вплоть до Новейшего времени. Соблазнительно видеть в двух сообщениях об этом феномене (под 1024 и 1071 гг.), описывающих события XI в. свидетельство каких-то существенных социальных трансформаций (всплески «охот на ведьм» могут провоцироваться активными социально-экономическими изменениями [26, с. 34]). И в то же время всего двух сообщений маловато для выявления «всплеска».

Вера в колдовство может использоваться и в борьбе за власть. Но власть эта не всегда имеет официальное административное выражение и зачатую отражает конфликты внутри маленьких коллективов [26, с. 269, 289]. Некоторые антропологи видят в колдовском дискурсе способ сохранения стабильности в крестьянских сообществах, потому что обвинению в причинении магического вреда подвергались обычно люди, так или иначе выделявшиеся из общины (например, могли обвиняться как богатые, так и бедные [26, с. 42, 118–119, 123]). Что объективно мешало социальному расслоению.

В то же время виктимные признаки лишь увеличивали шансы быть обвиненным. Пасть от «охоты на ведьм» мог любой. В этом отношении следует отметить, что, сообщая об изъятии волхвами в Белоозере имущества убитых женщин и подчеркивая их богатство, книжник мог намекать на корыстные мотивы поведения волхвов, но мы не можем с уверенностью утверждать, что уничтожа-

лись только богатые или что выбор осуществлялся среди определённой социальной категории, имеющей строго очерченные функции.

Если предположить, что формализованная власть на Белоозере столкнулась с особой, не претендовавшей на политические функции, прекратившей властью магических специалистов, можно объяснить и ту легкость, с которой было подавлено выступление. Некоторые исследователи, пытаясь объяснить этот феномен, объявили белоозерцев особыми ревнителями христианской веры, которые, в отличие от жителей погостов, посещённых волхвами ранее, приложили усилия для подавления выступления [8, с. 36]. Но сама летопись свидетельствует о пассивной позиции населения Белоозера. Ян вынуждает горожан выдать волхвов при помощи угроз [25, с. 139].

Нейтралитет общины едва ли должен удивлять, если речь идет о столкновении с магическими специалистами определенного рода. Например, согласно народным верованиям, венгерские талтоши и итальянские бенанданти обладали способностью как положительно, так и пагубно влиять на урожай. Чем они пользовались, вымогая у крестьян продукты, что иногда приводило к конфликтам [28, р. 162, 166]. Специалисты такого рода в Европе обычно славились способностью входить в транс, и в это время, как считалось, их душа в виде животных борется с демоническими силами (неблагополучные умершие, злые ведьмы и т.д.). Все эти сражения происходили только в голове самого колдуна. Тем не менее талтоши и бенанданти, при помощи определенных ритуалов, могли находить ведьм в деревне [28, р. 162, 166].

Согласно реконструкции К. Гинсбурга, представление об особых магических специалистах — оборотнях, которые в состоянии транс участвуют в мистических битвах, были широко распространены в средневековой Европе. Раскрывая связь бенанданти с оборотнями, исследователь сравнивает некоторые внешние признаки этих колдунов с особенностью рождения древнерусского князя Всеслава Брючиславича [28, р. 155], по мнению некоторых историков, считавшегося оборотнем. Но лучше всего на реконструкции К. Гинсбурга ложился южнославянский этнографический материал, который исследователь активно использовал.

Интересно, что функции южнославянских колдунов-оборотней, способных влиять на урожай двойственны уже в одном из первых упоминаний о них. В Сербской кормчей XIII в. содержится любопытный комментарий, помещенный под 61-м правилом Шестого Вселенского Собора, осуждавшем магических специалистов, оказывающих различные услуги населению (гадание, создание талисманов, управление облаками и т.д.). Из всех этих специалистов славянский переписчик выделил именно облакопрогонников, написав, что сельских специалистов этого рода называют волкодлаками и приписывают им способность съедать во время затмений луну и солнце [6, л. 153 об.].

Мы не утверждаем, что именно аналогом южнославянских облакопрогонников, венгерских талтошей или итальянских бенанданти были ярославские волхвы. Но приведённые примеры показывают, что быстрый и оглушительный успех волхвов необязательно опирался на стабильные, институализированные социальные отношения или однозначные мифологемы. Если волхвы обладали непререкаемым авторитетом, тогда зачем им было постоянно наглядно демонстрировать свои способности? Как в таком случае Ян смог бы легко перевернуть настроения недавно отдававших на растерзание своих родственниц мужчин? С другой стороны, даже в условиях абсолютистского авторитарного государства, при существенной бюрократизации государственных структур «охота на ведьм» могла существенно пошатнуть, казалось бы, незыблемый авторитет власти. Интересный случай описан в известном труде Я. А. Канторовича. В 1727 г. во время бездождья в г. Решитилровку Полтавской губернии явился «Гаврило Мовчанско, уроженец села Стасовец». Селянин назвался «упырем» и стал утверждать, что причина бездождья — обилие ведьм, обитающих в Решитилловке. Народ повел мага к сотнику с требованием бросать в воду женщин, на которых укажет «упырь». Народное возмущение было таким, что сотник решил прилюдно допросить специалиста. Это действие лишь усугубило ситуацию, т.к. Гаврило назвал 4 ведьм, обитавших в городе. Сотник, опасаясь за свою жизнь, вынужден был искать помощи у полтавского наказного полковника. Помощь пришла. Несмотря на это власти продолжили следствие. Были допрошены сами мнимые ведьмы. Только телесные наказания заставили «упыря» сознаться в том, что он оговорил женщин. Кроме того, оказалось, что у Гаврило периодический случаются припадки замешательства, во время которых он бывает близок к смерти. Интересно, что только после признания самого возмутителя спокойствия власти осмелились отпустить обвиняемых женщин из-под стражи [7, с. 202–204].

В XVIII в. власть концентрировала военных вокруг пораженного социальными страхами города, явно готовясь к возможному восстанию. Но в условиях демократических древнерусских институтов Ян, пусть даже прибегая к угрозам, вынужден был быть более чутким к народным настроениям. В этом отношении, возможно, у тысяцкого была своя «правда». Отдав волхвов на казнь родственникам убитых, Ян канализировал коллективное насилие в выгодную для себя сторону. А потом книжнику предстояло немало хлопот, чтобы придать этому спору о природе неурожаев благообразный христианский вид. Но можно ли назвать это столкновение двух разных форм власти, произошедшее на фоне сомнений и колебаний голодавших белоозерцев, восстанием?

В современном мире мы привыкли видеть в любом проявлении социальных неурядиц своего рода восстание. Эта привычка заставляет нас замечать в конфликтах, происходящих в рамках слабо стратифицированных и мало бюрократизированных обществ те социальные закономерности, которые встречаются в развитых государствах. Пока образ восстания непременно довлеет над летописным текстом, повествующем о ярославских волхвах, мы неизбежно будем приписывать источнику то, чего в нем нет. Заслуга И. Я. Фроянова состоит в том, что он смог выйти из этой ловушки, открыв тем самым новую социальную реальность. Прежде чем искать противоборствующие социальные группы, политические требования и контркультуру в том или ином выступлении, не следует ли задуматься, обязательно ли они должны присутствовать?

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бессонов И. А.* Религиозный и культурный контекст «движения волхвов» в 1060–70-е гг. // Исследования по истории Восточной Европы. Вып. 7. Минск: РИВШ, 2014. С. 22–54.
2. *Брайчевский М. Ю.* Движения волхвов в Северо-Восточной Руси в XI в. // Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы социальной и классовой борьбы. Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1985. С. 48–61.
3. *Гиппиус А. А.* Янь Вышатич и волхвы: «уроки церковнославянского» (Лингвосомиотический комментарий к Начальной летописи) // Семиотика и информатика. Вып. 37. К 50-летию ВИНТИ. М., 2002. С. 16–42.
4. *Душечкина Е.* Прение Яна Вышатича с волхвами // *Quinquagenario*: Сборник статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю.М. Лотмана. Тарту, 1972. С. 86–99.
5. *Душечкина Е. В.* Художественная функция чужой речи в русском летописании // Труды по русской и славянской филологии. Т. 21: Литературоведение. Тарту, 1973. С. 65–104.
6. Законоправило или Номоканон Светога Саве. Иловички препис 1262 г. Фототипија. Горњи Милановац: Дечје новине, 1991. 400 л., XLIX, 3 с.
7. *Канторович Я.* Средневековые процессы о ведьмах. СПб., 1899. IV, 222 с.
8. *Карпов А. В.* Религиозные аспекты этнической истории Белозерья и Пошехонья: к изучению летописной статьи 1071 года // Современные гуманитарные исследования. 2015. № 6. С. 28–40.
9. Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики. М.: Наука, 1999. С. 7–106.
10. *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси // Древнерусская литература: изображение природы и человека. М.: Наследие, 1995. С. 208–285.
11. *Кривошеев Ю. В.* О социальных коллизиях в Суздальской земле 1024 г. (по материалам «Повести временных лет») // Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы социальной и классовой борьбы. Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1985. С. 38–48.
12. *Кривошеев Ю. В.* Социальная борьба и проблема генезиса феодальных отношений в Северо-Восточной Руси XI–начала XIII века // Вопросы истории. 1988. № 8. С. 49–63.
13. *Кривошеев Ю. В.* Языческая обрядность и социальная борьба в верхнем Поволжье в 1071 г. // Историческая этнография. Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. С. 124–131.
14. *Кузнецова В. С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. 250 с.
15. *Матвиенко В. А., Шёголева Л. И.* Книги временные и образные Георгия Монаха: в 2 т. Т. 1, ч. 1: Интерпретированный текст Троицкой рукописи. М.: Наука, 2006. 634 с.
16. *Мильков В. В., Милькова С. В.* Споры XI века о «высших силах» и «потаенные» книги // Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитар. ин-та, 1999. С. 81–123.
17. *Пашин С. С., Малова А. Н.* К вопросу о народных волнениях в Новгороде 1071 года // Новгородика-2012. У истоков российской государственности: материалы IV междунар. науч. конф. 24–26 сентября 2012 г. Ч. 1. Великий Новгород, 2013. С. 201–205.
18. *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. 1.: Древняя Русь. М.: Языки славянской культуры, 2000. С. 11–410.
19. *Петрухин В. Я.* Русь христианская и языческая: Историко-археологические очерки. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2019. 608 с.

20. Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1997. 496 с.
21. *Прозоров Л. П.* Мятажи волхвов в верхнем Поволжье XI в.: индоевропейские параллели // Исторические истоки опыт взаимодействия и толерантности народов Приуралья. Ижевск, 2002. С. 399–402.
22. *Ратобылская А. В.* Летописный рассказ о «движении волхвов» и религиозные представления финно-угров // Славяноведение. 1996. № 5. С. 54–64.
23. Сахих аль-Бухари. Мухтасар. Полный вариант. Ат-таджрид ас-сарих ли-ахадис аль-джами ас-сахих. Ясное изложение хадисов «Достоверного сборника». М.: Умма, 2003. 965 с.
24. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 3. (Володѣнье — вящышина). М.: Наука, 1976. 290 с.
25. *Фроянов И. Я.* Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.; СПб.: Златоуст, 1995. 703 с.
26. *Христофорова О. Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, РГГУ, 2010. 432 с.
27. *Щеглов А. П.* Толковая Палея. Легенда о падении Сатанаила // Россия XXI. 2010. № 5. С. 88–111.
28. *Ginzburg C.* Ecstasies Deciphering the Witches' Sabbath. N.Y.: Pantheon Books, 1991. 344 p.

Поступила в редакцию 05.07.2021

Пузанов Даниил Викторович, кандидат исторических наук,
научный сотрудник отдела исторических исследований
ФГБУН «Удмуртский федеральный исследовательский центр Уральского отделения РАН»
426067, Россия, г. Ижевск, ул. Т. Барамзиной, 34
E-mail: lpdmor@gmail.com

D.V. Puzanov

REVOLTS THAT NEVER HAPPENED: ON THE UNNOTICED DISCOVERY OF I.Ya. FROYANOV

DOI: 10.35634/2412-9534-2022-32-1-83-92

The unrests of the Suzdal and Yaroslavl Magi, described in the chronicles in 1024 and 1071, are still interpreted by many researchers as manifestations of social rebellion. Previously, these protests were seen as anti-feudal uprisings, now — revolts against social stratification, princely administration and official Christianity. Researchers accepted the arguments of I. Ya. Froyanov, refuting the antifeudal nature of the speeches. But the researcher's remarks, which made it possible to doubt whether these phenomena were uprisings, went unnoticed. At the same time, many of the details of the speeches, which the researchers take for the features of an uprising, are more logically interpreted based on the social characteristics of the “witch-hunting”. And some signs of rebellion, contained in the description of the movements (features of the counterculture in the worldview of the Magi), most likely arose due to the peculiarities of the presentation of the position of the “out-group” in Old Rus literature.

Keywords: Magi, witches, “witch-hunting”, rebellion, Satanism, paganism, Christianity.

REFERENCES

1. *Bessonov I. A.* Religioznyj i kul'turnyj kontekst “dvizheniya volhvov” v 1060–70-e gg. [Religious and Cultural Context of the “Movement of the Magi” in the 1060s – 70s.]. Issledovaniya po istorii Vostochnoj Evropy [Studies in Eastern Europe]. Iss. 7. Minsk, “RIVSH” Publ., 2014, pp. 22–54. (In Russian).
2. *Braichevsky M. Yu.* Dvizheniya volhvov v Severo-Vostochnoj Rusi v XI v. [Movement of the Magi in North-Eastern Russia in the 11th Century]. Genezis i razvitie feodalizma v Rossii. Problemy social'noj i klassovoj bor'by [Genesis and Development of Feudalism in Russia. Problems of Social and Class Struggle]. Leningrad, “Izd-vo Leningradskogo un-ta” Publ., 1985, pp. 48–61. (In Russian).
3. *Gippius A. A.* Yan' Vyshatich i volhvy: “uroki cerkovnoslavyanskogo” (Lingvosemioticheskij kommentarij k Nachal'noj letopisi) [Yan Vyshatich and the Magi: “Church Slavonic Lessons” (Linguosemiotic Commentary on the Primary Chronicle)]. Semiotika i informatika [Semiotics and Informatics]. Iss. 37. Moscow, 2002, pp. 16–42. (In Russian).
4. *Dushechkina E.* Prenie Yana Vyshaticha s volhvami [Debate of Jan Vyshatich with the Magi]. Quinquagenario. Tartu, 1972, pp. 86–99. (In Russian).
5. *Dushechkina E. V.* Hudozhestvennaya funkciya chuzhoj rechi v russkom letopisanii [The Artistic Function of Someone Else's Speech in the Chronicles]. Trudy po russkoj i slavyanskoj filologii [Works on Russian and Slavic Philology]. Vol. 21. Literaturovedenie [literary Studies]. Tartu, 1973, pp. 65–104. (In Russian).

6. Zakonopravilo ili Nomokanon Svetoga Save. Ilovički prepis 1262 g. Fototipija [Legislation or Nomocanon of Saint Sava. Ilovički Transcript 1262. Phototype]. Gornji Milanovac: “Dečje novine” Publ., 1991, 400, XLIX, 3 p. (In Serbian)
7. Kantorovich J. Srednevekovye processy o ved'mah [Medieval Processes About Witches]. St. Petersburg, 1899, IV, 222 p. (In Russian).
8. Karpov A. V. Religioznye aspekty etnicheskoy istorii Beloz'er'ya i Poshekhon'ya: k izucheniyu letopisnoj stat'i 1071 goda [Religious Aspects of the Ethnic History of Belozerie and Poshekhonya: Towards the Study of the Chronicle Article of 1071]. Sovremennyye gumanitarnyye issledovaniya [Modern Humanitarian Research], 2015, no 6, pp. 28–40. (In Russian).
9. Kievo-Pecherskij paterik [Kiev-Pechersk Patericon]. Drevnerusskie pateriki [Old Rus Paterics]. Moscow, “Nauka” Publ., 1999, pp. 7–106. (In Russian).
10. Kirillin V. M. Simvolika chisel v literature Drevnej Rusi [Symbolism of Numbers in the Literature of Old Rus]. Drevnerusskaya literatura: izobrazhenie prirody i cheloveka [Old Rus Literature: The Image of Nature and Man]. Moscow, “Nasledie” Publ., 1995, pp. 208–285. (In Russian).
11. Krivosheev Yu. V. O social'nykh kolliziyah v Suzdal'skoj zemle 1024 g. (po materialam “Povesti vremennykh let”) [On Social Collisions in the Suzdal Land in 1024 (Based on the “Primary Chronicle”). Genesis i razvitie feodalizma v Rossii. Problemy social'noj i klassovoy bor'by [Genesis and Development of Feudalism in Russia. Problems of Social and Class Struggle]. Leningrad, “Izd-vo Leningradskogo un-ta” Publ., 1985, pp. 38–48. (In Russian).
12. Krivosheev Yu. V. Social'naya bor'ba i problema genezisa feodal'nykh otnoshenij v Severo-Vostochnoj Rusi XI–nachala XIII veka [Social Struggle and the Genesis of Feudal Relations in North-Eastern Russia Between the 11th and the Early 13th Centuries]. Voprosy istorii [Questions of History], 1988, no 8, pp. 49–63. (In Russian).
13. Krivosheev Yu. V. Yazycheskaya obryadnost' i social'naya bor'ba v verhnem povolzh'e v 1071 g. [Pagan Rituals and Social Struggle in the Higher Volga Region in 1071]. Istoricheskaya etnografiya [Historical Ethnography]. Leningrad, “Izd-vo LGU” Publ., 1985, pp. 124–131. (In Russian).
14. Kuznetsova V. S. Dualisticheskie legendy o sotvorenii mira v vostochnoslavjanskoj fol'klornoj tradicii [Dualistic Legends About the Creation of the World in the East Slavic Folklore Tradition]. Novosibirsk, “Izd-vo SO RAN” Publ., 1998, 250 p. (In Russian).
15. Matvienko V. A., Shchegoleva L. I. Knigi vremennyye i obraznye Georgiya Monaha [Temporary and Figurative Books by Georgy Monakh]. Vol. 1. Part 1. Interpretirovannyj tekst Troickoj rukopisi [The Interpreted Text of the Trinity Manuscript]. Moscow, “Nauka” Publ., 2006, 634 p. (In Russian).
16. Milkov V. V., Milkova S. V. Spory XI veka o “vysshih silah” i “potaennyye” knigi [Disputes of the 11th Century About “Higher Powers” and “Hidden” Books]. Milkov V. V. Drevnerusskie apokrify [Old Russian Apocrypha]. St. Petersburg, “Izdatel'stvo Russkogo hristianskogo gumanitarnogo instituta” Publ., 1999, pp. 81–123. (In Russian).
17. Pashin S. S., Malova A. N. K voprosu o narodnykh volneniyah v Novgorode 1071 goda [On the Issue of Popular Unrest in Novgorod in 1071]. Novgorodika-2012. U Istokov Rossijskoj Gosudarstvennosti [Novgorodika-2012. At the Origins of Russian Statehood]. Part. 1. Veliky Novgorod, 2013, pp. 201–205. (In Russian).
18. Petrukhin V. Ya. Drevnyaya Rus': Narod. Knyaz'ya. Religiya [Old Rus: People. Princes. Religion]. Iz istorii russkoj kul'tury [From the History of Russian Culture]. Vol.1. Drevnyaya Rus' [Old Rus]. Moscow, “Yazyki slavyanskoj kul'tury” Publ., 2000, pp. 11–410. (In Russian).
19. Petrukhin V. Ya. Rus' hristianskaya i yazycheskaya: Istoriko-arheologicheskie ocherki [Christian and Pagan Rus: Historical and Archaeological Essays]. St. Petersburg, “Izd-vo Olega Abyshko” Publ., 2019, 608 p. (In Russian).
20. Polnoe sobranie russkikh letopisej [The Complete Collection of Russian Chronicles]. Vol. 1. Lavrent'evskaya letopis' [Laurentian Chronicle]. Moscow, “Yazyki russkoj kul'tury” Publ., 1997, 496 p. (In Russian).
21. Prozorov L. R. Myatezhi volhvov v verhnem Povolzh'e XI v.: indoevropskie paralleli [Rebellions of the Magi in the Volga Region 11th Century: Indo-European Parallels]. Istoricheskie istoki opyt vzaimodejstviya i tolerantnosti narodov Priural'ya [Historical Origins of the Experience of Interaction and Tolerance of the Peoples of the Urals]. Izhevsk, 2002, pp. 399–402. (In Russian).
22. Ratobyl'skaya A. V. Letopisnyj rasskaz o “dvizhenii volhvov” i religioznye predstavleniya finno-ugrov [Chronicle Story About the Movement of the Magi and Religious Ideas of the Finno-Ugric Peoples]. Slavyanovedenie [Slavic Studies], 1996, no. 5, pp. 54–64. (In Russian).
23. Sahih al'-Buhari. Muhtasar. Polnyj variant. At-tadzhyd as-sarih li-ahadis al'-dzhami' as-sahih. Yasnoe izlozhenie hadisov “Dostovernogo sbornika” [Sahih al-Bukhari. Mukhtasar. Full Version. A Clear Exposition of the Hadiths of the Authentic Collection]. Moscow, “Umma” Publ., 2003, 965 p. (In Russian).
24. Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vv. [Dictionary of the Russian language 11th–17th Centuries]. Iss. 3. Moscow, “Nauka” Publ., 1976, 290 p. (In Russian).
25. Froyanov I. Ya. Drevnyaya Rus'. Opyt issledovaniya istorii social'noj i politicheskoy bor'by [Old Rus. Experience in Researching the History of Social and Political Struggle]. Moscow, St. Petersburg, “Zlatoust” Publ., 1995, 703 p. (In Russian).
26. Khristoforova O. B. Kolduny i zhertvy: Antropologiya koldovstva v sovremennoj Rossii [Sorcerers and Victims: An Anthropology of Witchcraft in Contemporary Russia]. Moscow, “OGI”, “RGGU” Publ., 2010, 432 p. (In Russian).

27. *Shcheglov A. P.* Tolkovaya Paleya. Legenda o padenii Satanaila [Explanatory Paleya. The Legend of the Fall of Sataniel]. Rossiya XXI [Russia XXI], 2010, no. 5, pp. 88–111. (In Russian).
28. *Ginzburg C.* Ecstasies Deciphering the Witches' Sabbath. New York, Pantheon Books, 1991, 344 p.

Received 05.07.2021

Puzanov D.V., Candidate of History, Researcher of the Department of Historical Research
Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
T. Baramzinoy st., 34, Izhevsk, Russia, 426067
E-mail: lpdmor@gmail.com