

ИДЕНТИЧНОСТЬ РУСИ В «ИМПЕРСКО-ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ»  
ПЕРСПЕКТИВЕ СОСТАВИТЕЛЯ «НАЧАЛЬНОГО СВОДА»<sup>1</sup>

Этническая история, этносы и этничность — одна из наиболее активно обсуждаемых тем современной медиевистики. В ходе дискуссий обнаружился кризис традиционного «примордиалистского» (изначального, врожденного, «внеположенного») представления об этносе, а преобладающим стал «конструктивистский» подход, который ставит под вопрос существование этноса как «объективной реальности» и переносит акцент на субъективное понимание этничного (причем это «этническое» не предполагается естественным и обязательным для всех времен и регионов). Такая ситуация соответствует противостоянию «примордиалистов» (или «эссенциалистов») и «конструктивистов» (или «инструменталистов») в этнологии. Вместе с тем и этнологи, и историки уже ясно осознали задачу преодоления этого противостояния (см., например: [Смит; Кадыров и др.]).

В исследованиях Древней Руси эта тема звучит не так настойчиво и явственно, как в работах по истории Западной Европы, хотя можно заметить то же противостояние примордиалистов и конструктивистов. Примордиализм, принятый в русскоязычной историографии, восходит не к «биологическим» интерпретациям нации (как в некоторых старых теориях), а связан с советской марксистской теорией этноса. Эта теория понимала этнос исторически и причину его изменений видела в смене «общественно-экономических формаций»: первобытнообщинному строю соответствовало племя, феодализму — народность, капитализму — нация (вопрос о судьбе наций при коммунизме трактовался по-разному) (см.: [Филиппов]).

Предложенная в советской историографии идея «древнерусской народности» как этноса, соответствующего древнерусскому государству домонгольской эпохи, в определенном смысле сохраняет ценность и сегодня — прежде всего, для обоснования происхождения трех современных восточнославянских народов (русских, украинцев и белорусов) из одной «колыбели». Однако этот подход в научных трудах, как правило, подразумевается «по умолчанию», и фактически лишь в книге П. П. Толочко [Толочко, 2005] он обосновывается эксплицитно и последовательно.

Восприятие в 1990-е и 2000-е годы западной литературы и, в первую очередь, целого ряда фундаментальных работ о происхождении и сути современных наций и национализмов не могло не привести к расширению познавательной перспективы историков и критике устоявшихся воззрений. С другой стороны, в эти годы некоторые филологи, вновь обратившись к летописи с давним вопросом о том, что и как понимали под русью и Русской землей древнерусские книжники, высказали соображения, совсем не укладывавшиеся в модель «древнерусской народности».

Со стороны филологов еще в начале 1990-х годов выступил Н. И. Толстой. Он зафиксировал в «Повести временных лет» (далее — ПВЛ) «гетерогенную парадигму» «славянского самосознания» с «несколькими компонентами-показателями», из которых трудно было бы сложить некую «феодальную народность» [Толстой, с. 446]. В. М. Живов, развивая наблюдения Н. И. Толстого, связывал эту «гетерогенность» с «внутренне противоречивыми устремлениями летописца», который не мог примирить несколько «уровней самосознания» — «родового», государственного, конфессионального и пр. По его мнению, «разнородные элементы» «самосознания Нестора» «находились в конфликте друг с другом и задавали летописцу противоречивые импульсы, примирить которые он был не в состоянии... Именно эта

<sup>1</sup> Работа написана по проекту «Этническое взаимодействие и становление древнерусской государственности (IX — первая треть XIII в.)» в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историческая память и российская идентичность».

противоречивость самосознания определяет ту непоследовательность и нелогичность изложения, которая особенно ясно проявляется во введении к ПВЛ [Живов, с. 179–184]. В таком же духе высказывается английский филолог С. Франклин, отмечая в древнерусских текстах середины XI – начала XII в. разные «нарративные идентичности» и «истории», которые по-разному объясняли происхождение руси и давали опоры ее самосознанию [Franklin, p. 12–15].

Отходом от классической модели «древнерусской народности» стали трактовки этногенеза руси, предполагавшие, что народ руси вырос не из племенных общностей (как предписывал советский эволюционизм), а из социально-профессиональных групп – военных или торговых (см., например: [Петрухин; Толочко, 2015, с. 103 и след., 314]). Некоторые авторы делают акцент не на экономическом и политическом факторах образования общности руси (как в теории «древнерусской народности»), а на религиозном (принятии христианства). В частности, И. Н. Данилевский видит в наименовании *русь*, главным образом, религиозно-конфессиональный смысл и сомневается в этническом содержании тех древнерусских слов, в которые такое содержание вкладывают носители современного русского языка (например, «народ») [Данилевский].

А. П. Толочко, поставив под сомнение идею «древнерусской народности», обратился к понятию Бенедикта Андерсона «воображаемое сообщество». Рассуждая теоретически, он справедливо подчеркнул «этнографическое и диалектное разнообразие» и «регионализм» домонгольской Руси; по его мнению, в этих условиях представление о едином народе руси должно было быть чуждым большинству населения и могло лишь «воображаться» отдельными индивидуумами [Толочко, 2002, с. 115–117]. Вместе с тем практическое применение этого подхода на материале данных ПВЛ о восточнославянских «племенах» вызывает вопросы. А. П. Толочко, осознавая противоречивость этих данных ПВЛ, предложил воспринимать их просто как позднейшие «конструкции», не отражавшие реальность [Tolochko; Толочко, 2015, с. 68 и след.]. В такой трактовке проглядывает конструктивистский подход современной науки, но примененный однобоко и непоследовательно. Этот подход предполагает не только констатацию, что некий текст был сконструирован, но и вскрытие тех литературных, идеологических и других устремлений, какими руководствовался соответствующий автор-«конструктор», и «механики» его работы. Кроме того, специальные исследования показали, что, какие бы фантастические конструкции ни выстраивались, их авторы не могли работать «на пустом месте», оперировали в определенном историко-культурном контексте, обращались к читателям, имевшим и некие знания, и некие ожидания, а значит, так или иначе опирались на реальность или отталкивались от нее. Сравнение одних источников с другими, где сознательные манипуляции с реалиями были минимальны и (или) происходили из других побуждений и осуществлялись другими методами, дает возможность выявления объективной информации о прошлом. Таких исследований А. П. Толочко не проводит, и его конкретные выводы наталкиваются на критику (см., например: [Щавелев, с. 103–104]).

С. Плохий, специалист по истории Украины Нового времени, попытался объяснить эти «разнообразие» и «регионализм» домонгольской Руси с помощью понятия «идентичность» [Plokhy, p. 10–48]. Эта попытка использования понятийного аппарата исследователей становления современных наций представляет интерес, но, к сожалению, часто у автора получается так, что известные проблемы древнерусской истории не решаются по сути, а лишь «прикрываются» «западной» терминологией. Так, замечая ту же противоречивость рассказов начального летописания, С. Плохий вместо «разных уровней» «этнического самосознания» пишет о «смешанных идентичностях» или «гибридной идентичности» руси в XI в., понимая ее, прежде всего, как политическую. В XII в., по его мнению, эта идентичность еще далее политизировалась и дробилась в соответствии с политико-территориальным делением, и он

пишет о «множественности идентичностей»: одна осталась для Русской земли поднепровской (Русской земли «в узком смысле слова»), а другие возникли локальные. Вроде бы некую общую идентичность *руси* домонгольского времени С. Плохий признает, но считает ее «элитарным проектом». Кто именно стоял за этим «проектом» и какова была его судьба, а также как определять по доступным нам источникам, что элитарно, а что свойственно широким кругам населения, — остается неясным. При этом автор как будто допускает наличие этнических идентичностей, но вопросы, существовал ли собственно этнос руси и какое отношение к нему имела соответствующая идентичность, остаются тоже без внятного ответа. В его рассуждениях, в конце концов, имя *русь* становится какой-то бездонной черной дырой, то ли поглощающей все смыслы, то ли рождающей любые, какие бы ни пожелал исследователь, отягощенный «многой мудростью» современной науки и жонглирующий термином «идентичность» как универсальной отмычкой.

В целом, в историографии последних лет альтернативные идеи по отношению к концепции «древнерусской народности» озвучиваются, но редко и либо в декларативном ключе, либо с малоубедительными трактовками конкретных данных. Очевидна сама по себе необходимость «осваивать» теории современной науки и генерировать новые идеи, но ощущается дефицит как терминологическо-понятийных, так и конкретно-исторических работ. На восполнение этого дефицита нацелено исследование, предлагаемое в данной статье.

В качестве некоей «точки опоры» я беру разработки так называемой «Венской школы» — ведущего направления в современной медиевистике в исследованиях этногенеза, этничности и культурной памяти, которое уже привлекло внимание российских историков [Дмитриев, с. 19–29; Шпирт]. В настоящее время главой этой школы является известный австрийский историк Вальтер Поль, занимающийся эпохой Великого переселения народов и ранним Средневековьем.

«Венская школа» начиналась с преодоления идеи о «германской» специфике эпохи Великого переселения и раннего Средневековья — идеи, доставшейся медиевистике XIX–XX в., особенно немецкой, в наследие от эпохи романтизма и становления европейских «гражданских наций». Учитель В. Поля Хервиг Вольфрам, изучая историю готов [Вольфрам], опирался на фундаментальный труд немецкого историка Райнхарда Венкуса [Wenskus]. В работах Р. Венкуса и Х. Вольфрама показано, что общности той эпохи, обозначавшиеся в латинских источниках как *gentes*, являлись не биологически родственными группами (хотя они могли выдавать себя за таковых), а неоднородными конгломератами масс людей, преследовавших политические и военные цели. Постепенно из *gentes* выросли *regna* — раннесредневековые политии. Ключевой вопрос, что крепило эти общности помимо завоевания и силового господства (а одни эти факторы могут иметь лишь временное и относительное значение), стал исходным для изысканий и размышлений Вальтера Поля.

В. Поль пришел в итоге к отказу от понимания *gentes* как своеобразных племен-этносов эпохи «гентилизма». Он отбросил и одну из центральных идей Р. Венкуса о «ядре традиции» как неких устных племенных или династических преданиях, в которых элиты *gentes* искали легитимации. Во многом к такому повороту его побудила дискуссия с американским историком Вальтером Гоффартом и его учениками («Торонтской школой») (см.: [Gillet]). Вместе с тем австрийский историк не поддержал мысль, настойчиво высказывавшуюся в этой дискуссии, что этническое самосознание в Средние века отсутствовало вовсе или совершенно неуловимо для современных исследователей. Поль предлагает его понимать в контексте широкого спектра социально-политических идентичностей. И это самосознание находилось в сложном взаимодействии с реальностью — откликаясь на нее, но и формируя ее, прежде всего, через определение тех или иных «стратегий идентификации и различения» и «сценариев идентичности

(scripts for identity)».

С точки зрения В. Поля, в принципе можно говорить об этносе как объективной реальности, но ключевым в его понимании становятся не такие «внеположенные» критерии, как, например, язык, обычаи, одежда и т. п. (и, само собой разумеется, не биологическое родство), а идентичность и сознание групп, создающих некий дискурс о себе как народе, — это и есть *этничность*. В этом дискурсе могли фигурировать разные критерии, черты или «сценарии» с этническим содержанием, которые та или иная группа (социальная, политическая, религиозная и т. д.) «осваивала» в процессе «этногенеза», и важнейшую роль как интегрирующий фактор играли осмысление и презентация «общего» прошлого. Главное, что здесь нет неизменных (примордиальных) сущностей, — наоборот, стратегии различения и идентичности, в том числе этнические, постоянно корректируются и меняются, приспособляясь к меняющимся историческим условиям (см., например, в недавних публикациях: [Pohl, 2013a; Pohl, 2013b]).

Точка, где объективное и субъективное пересекаются, — это самосознание человека и его социальное поведение. Именно здесь ключевым становится понятие идентичности. В. Польш считает, что это понятие еще вполне сохраняет познавательные-объяснительные возможности (несмотря на высказывающиеся в последнее время мнения, что оно стало слишком расплывчатым [Брубейкер, с. 63–126]) и предлагает понимать этничность как одну из коллективных (социальных) идентичностей. Роль этой идентичности может быть разной в разных обстоятельствах, и надо всегда иметь в виду разные «индикаторы для оценки значения (salience — “выпуклости”) этнических идентификаций в данном обществе» [Pohl, 2013b, p. 26]. Если этничность рождается из тех или иных групп (социальных, политических, религиозных) — с соответствующими идентичностями — и охватывает те или иные группы, это не значит, что эти группы и идентичности обязательно исчезают; между ними возможны разного рода сочетания и взаимодействия (возможно, сознательная «игра»-манипуляция) в зависимости от конкретной исторической ситуации и контекста (культурного, политического и пр.), а в итоге происходят трансформации как сознания, так и социальной реальности.

Такой подход, на мой взгляд, имеет целый ряд преимуществ, а в плоскости исторического исследования особенно важен методологический аспект. Этот подход позволяет избежать противостояния примордиалистов и конструктивистов, акцентируя двоякую функцию дискурса этничности (отражающегося в текстах — исторических источниках): дискурс рождается в определенных социальных условиях, но он же конструирует понимание социального мира и ведет к поддержанию или созданию структур.

Новая постановка вопросов об идентичности и этничности в западной медиевистике последних десятилетий заставляет обратить эти вопросы и к Древней Руси. Один пример позволяет, как представляется, отойти от привычных схем и интерпретировать данные источников с помощью иных понятий и моделей яснее и убедительнее, чем это делалось в рамках модели «древнерусской народности» или предполагается некоторыми альтернативными подходами. Отталкиваясь от выводов текстологов, я далее попытаюсь рассмотреть в таком духе взгляды одного из книжников, причастного к летописанию еще до составления ПВЛ, на современную ему русь и ее отношения с другими народами.

Как отмечалось выше, многие исследователи приходят к выводу о «противоречивости» рассказа ПВЛ о происхождении руси и ее этнической принадлежности. Во многом такая противоречивость объясняется сложной текстологической историей начального летописания. ПВЛ, составленная в 1110-е годы и дошедшая до нас в двух редакциях, — лишь один из его этапов, и далеко не первый. Многочисленные исследования, прежде всего фундаментальные труды А. А. Шахматова, показали, что она является летописным сводом в настоящем смысле

этого слова, то есть нарративом, включившим в свой состав предшествующие летописные памятники и нелетописные тексты. Местами это — оригинальный текст книжника начала XII в., а местами — своего рода «слоеный пирог», где на древние тексты «наложены» дополнения и исправления последующих редакторов.

Благодаря трудам А. А. Шахматова в нашем распоряжении есть тексты, которые можно уверенно возвести к этапу летописания, предшествовавшему ПВЛ. Этот этап летописания А. А. Шахматов выделил в результате сравнения списков ПВЛ с Новгородской первой летописью младшего извода (далее — Н1Лм), которая, как он показал, донесла до нас более ранний свод, составленный в середине 1090-х годов. Этот свод он условно назвал «Начальным» (далее — НСв) [Шахматов, 1947/2003].

К сожалению, НСв сохранился в Н1Лм далеко не полностью, но отсутствие его полного текста искупается отчасти тем, что мы можем ясно представить себе идейный замысел его составителя. В недавней работе А. А. Гиппиуса сравнительно надежно реконструирован текст, с которого начинался НСв и который получил в науке условное название «Предисловие к НСв» [Гиппиус, 2010]. С другой стороны, как было убедительно показано А. А. Шахматовым, «Предисловию» явно созвучна статья 6601 (1093) г., которая читается ныне в составе ПВЛ, но которая в свое время либо завершала НСв, либо была одной из последних статей в нем [Шахматов, 1909/2003, с. 400]. Оба текста находятся в тесной связи, так как служили отправной и заключительной точками одного повествования. Как и требовала композиционная целостность, в его начале и конце развивались похожие темы и обыгрывались одни и те же мотивы, хотя, как увидим, акценты были расставлены по-разному.

А. А. Шахматов выявил эту связь, подчеркнув главную тематическую близость двух текстов: и «Предисловие», и статья 6601 г. описывают беды, которые несут Русской земле набеги половцев, и настаивают на необходимости защиты от них. Но между текстами есть и другие переключки, в том числе идейного характера.

В «Предисловии» постулируются два тезиса<sup>2</sup>. Первый высказывается уже в первой фразе: по мнению летописца, «избра Богъ страну нашу на последнѣе время». Далее поясняется, что в расставании Русской земли с язычеством и принятии христианства проявился «промысль Божий»: она вошла в число государств, избранных Богом для существования вплоть до Страшного Суда.

Второй тезис как будто не связан с первым. Утверждая, что Киев стал называться от имени его основателя Кия, летописец указывает на аналогичные прозвания, известные в истории. По тому же принципу получили названия великие столицы — Рим, Антиохия, Селевкия и Александрия (соответственно, от Ромула, Антиоха и т. д.). Тем самым — не прямо, но косвенно — Русская земля ставится в один ряд с империями прошлого. Имея в виду богоизбранность «нашей страны», такое сравнение уже кажется не случайным, а отражающим определенный взгляд на ее место во всемирной истории: просвещенная «правоверием» Русская земля избрана «промыслом Божиим» в «последние времена» и призвана стать новой христианской империей. А. А. Гиппиус удачно охарактеризовал этот взгляд как «имперско-эсхатологическую перспективу», хотя он характеризовал не идеологическую программу как таковую, а ориентацию составителя НСв на нарративные модели византийской хронографии [Гиппиус, 2006, с. 83].

В статье 6601 (1093) г. идея избранности Русской земли выражена ясно и прямо.

Сама по себе статья довольно большая и сложного состава. Она содержит описание событий апреля—июля/августа 1093 г. В начале сообщается о смерти киевского князя Всеволода Ярославича 13 апреля, а затем вокняжении в Киеве Святополка Изяславича. Дальнейший текст

---

<sup>2</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.—Л., 1950. С. 103—104. См. реконструированный текст: [Гиппиус, 2010, с. 164—165].



посвящен отношениям с половцами и, прежде всего, неудачным для руси столкновениям с ними около городов Треполя и потом Торческа. Завершается статья, по выражению А. А. Шахматова, «обширными благочестивыми рассуждениями» на тему страданий христиан от «поганых», в которых как раз обнаруживаются переключки с «Предисловием». Здесь же сообщается, что осада Торческа половцами закончилась его взятием и разграблением.

Автор этих «рассуждений», отталкиваясь от фактов поражений русских князей от половцев, утверждает, что «нахоженье поганых» — это наказание, посланное от Бога: «да негли встягнувшеса, вспомянемся от злаго пути своего». В сущности, он развивает здесь известную «теорию казней Божиих», подробное изложение которой читается ранее в статье 6576 (1068) г. тоже по поводу столкновения руси с половцами<sup>3</sup>.

Но далее тема развивается иными мотивами. Рисуя трагическую картину разорения Торческа, поучение завершается призывом не падать духом, но, напротив, положиться на волю Бога, который, посылая испытания и страдания, проявляет любовь к своим избранным. Весь заключительный пассаж составляют патетические восклицания о любви Бога к «нам»:

«Да никто же дерзнет рещи, яко ненавидими Б(ого)мь есмы; да не будеть! Кого бо тако Б(ог)ь любить, якоже ны възлюбиль есть, кого тако почель есть, якоже ны прославиль есть и възнесль? Никого же! Имъже паче ярость свою въздвиже на ны, яко паче всѣх почтени бывше горѣ всѣх сдѣяхом грѣхы, якоже паче всѣхъ просвѣдени бывше Вл(а)д(ы)чню волю дѣюще и презрѣвши в лѣпоту паче инѣхъ казними есмы...»<sup>4</sup>.

В этих мотивах ясно слышна тема избранности, хотя само это слово не употреблено. Тему поддерживают также ссылки на ветхозаветных пророков, которые обращались к евреям с угрозами о божественной каре за уклонение от Завета с Ним. Аналогия избранного народа Израилева с «нами» вполне прозрачна [Лаушкин, 2013, с. 76–77]. В целом, по общему смыслу, «рассуждения» автора статьи 6601 г. вполне соответствуют тезису «Предисловия» об особой судьбе «страны нашей» в «последние времена».

Тезис об «имперскости» Руси на первый взгляд не прочитывается в статье 6601 г. Но при внимательном прочтении «рассуждений» выясняется, что такого рода мысль была заложена в них имплицитно.

Говоря в первом лице множественного числа («мы», «нас», «нам» и т. д.), автор «рассуждений» обращается к «христианскому роду», противопоставляя его «поганым» и «беззаконным»<sup>5</sup>. Принимая возвышенный тон и обобщающий взгляд, он, видимо, хотел подчеркнуть в этой войне именно религиозное противостояние. Вместе с тем по контексту (если иметь в виду всю статью 6601 г.) и по отдельным упоминаниям очевидно, что в этническом (или этнополитическом) смысле в данном случае речь шла о руси и половцах. «Беззаконнии» половцы прямо упоминаются в поучении<sup>6</sup>. И один раз его автор косвенным образом дает понять, что имеет в виду именно русь. Обращая внимание на совпадения дат поражений руси и больших христианских праздников, он отмечает, что второй разгром Святополка (на Желани, в предместье Киева) состоялся 24 июля, то есть на память Бориса и Глеба — на «праздникъ новыи

---

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Л., 1926. Стб. 167–170. Очень вероятно, что «Поучение о казнях Божиих» было вставлено в летопись также составителем НСв; ср.: [Добровольский].

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 225. Ср. перевод Д. С. Лихачева: «Да никто не дерзнет сказать, что ненавидимы мы Богом! Да не будет! Ибо кого так любит Бог, как нас возлюбил? Кого так почтил он, как нас прославил и превознес? Никого! Потому ведь и сильнее разгневался на нас, что больше всех почтены были и более всех совершили грехи. Ибо больше всех просвещены были, зная волю Владычную, и, презрев ее, как подобает, больше других наказаны...» (Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева; Под ред. В. А. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. Подготовка М. Б. Свердлова. СПб., 1996. С. 233).

<sup>5</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 223, 225.

<sup>6</sup> Там же. Стб. 224.

Русьскыя земля»<sup>7</sup>.

Здесь противопоставление христиан и «поганых» фактически означает противостояние руси и половцев. В литературе уже обращалось внимание на это совпадение религиозного и этнокультурного признаков и отмечалось, что конфессиональная принадлежность становится в таком контексте критерием или фактором самоидентификации для «нас»-руси [Лаушкин, 2006, с. 35–36]. Развивая это наблюдение, надо отметить еще одно обстоятельство.

Дело в том, что жители Торческа, на страданиях которых автор поучения подробно останавливается, являлись собственно не русью, а торками — тюркоязычным степным народом. О торках вместе с половцами киевские летописцы упоминают несколько раз с 1060-х годов, сообщая в основном о столкновениях с ними князей южной Руси и называя их «погаными» и «безбожными». Однако в то же время появляются указания на то, что, в отличие от половцев, торки стали вступать с киевскими и переяславскими князьями в союзные отношения, поселяясь на южных границах этих княжеств. Показательным является сообщение в статье 6588 (1080) г.: «Заратиса торци переяславстии на русь. Всеволодъ же посла с(ы)на своего Володимера. Володимеръ же шедъ побѣди тьркъ»<sup>8</sup>. Из определения «переяславские» следует, что эти торки находились в тесной связи с Переяславской землей — очевидно, жили в ее пределах или на ее границах и подчинялись в той или иной степени переяславскому князю, — а также что помимо переяславских были среди торков и какие-то другие, вероятно, поселившиеся в других княжествах (том же Киевском, например). В этом сообщении не только говорится об усмирении этих торков Владимиром (будущим Мономахом), сыном киевского князя Всеволода, но — что в данном случае важнее — они прямо противопоставляются руси.

Город Торческ, название которого говорит само за себя, стоял на южной границе Киевского княжества (на окраине Перепетова поля, на реке Гороховатке, одном из левых притоков реки Роси) уже около 1085 г. — «Торческый городъ» упоминает Владимир Мономах, рассказывая в «Поучении» о своих конфликтах с половцами в это время<sup>9</sup>. С Торческом идентифицируется огромное городище (около 90 га), которое представляет собой необычный фортификационный объект. Его размеры объясняются, видимо, тем, что город служил убежищем кочевникам на время опасности — за укреплениями должны были скрываться многочисленные стада животных. Археологически основание его можно возводить к концу XI в., а жизнь на нем прекратилась с монгольским нашествием [Рыбаков; Вортман]. Как пишет летописец в статье 6601 г., во время половецкого набега в городе находились торки. Это следует из прямого его указания в описании еще первых атак половцев, что им оказывали сопротивление из города именно торки: «половецъ же осѣдѣемъ Торцьскыи, противѣщимъ же ся торкомъ и крѣпко борющимъся, из града убиваху многы от противныхъ»<sup>10</sup>.

В то же время автор «рассуждений», продолжая рассказ об осаде и взятии Торческа в 1093 г., совершенно однозначно указывает на то, что его жители были христиане. Это следует, во-первых, из всего контекста поучения, пафос которого состоит в противопоставлении христиан и язычников, и, во-вторых, из сообщения о взятии города: «Половци же, приимше град, запалиша и огнем, люди раздѣлиша и ведоша в вежѣ к сердоболем своимъ и сродником

<sup>7</sup> Там же. Стб. 222.

<sup>8</sup> Там же. Стб. 204.

<sup>9</sup> Там же. Стб. 249.

<sup>10</sup> Там же. Стб. 221.

своимъ мѣного роду х(ре)с(ть)яньска: стражюще, печални, мучими зимою...»<sup>11</sup>. Именно из города половцы повели «мѣного роду х(ре)с(ть)яньска», и те встретили в половецких «вежах» «своих сердоболнѣй» и «сродников», которые уже были взяты в плен (очевидно, жители других поселений или обитатели кочевий, не успевшие в город).

Таким образом, в Торческе весной 1093 г. находились торки (жили там постоянно или собрались на время), и летописец считал их христианами. Наверное, он имел какие-то основания для такого мнения (едва ли его можно заподозрить в совершенной выдумке), то есть кто-то из осажденных, хотя бы даже немногие, в самом деле приняли крещение. В данном случае самое важное и даже в каком-то смысле поразительное состоит в том, что один только факт принадлежности каких-то торков христианству позволял книжнику, трудившемуся в Киеве над составлением летописного свода, причислить их к «нашим», то есть, в контексте его рассуждений, к Русской земле, пользующейся заступничеством святых Бориса и Глеба. Еще в известии 6568 (1060) г. о «поганных» торках говорится крайне враждебно, а под 6568 (1080) г. они противопоставляются руси. Составитель НСв должен был сознавать этнокультурное отличие торков от руси, однако в заключительной статье (или одной из заключительных статей) своей летописи без всяких сомнений и оговорок сделал первых частью последних, исповедующих «праздникъ новыи Русьскыя земля».

Если выражаться на языке современных социологов и этнологов, под названием *русь* летописец в данном контексте понимал идентичность иного качества по сравнению с торками — более широкую или более высокого уровня: некую *супраидентичность*. Именование *русь* выступает, образно говоря, «зонтиком», под которым собираются другие, более или менее частные и локальные, идентичности (такие, как, например, торки). «Наши» — это *русь*; чтобы стать «нашим», достаточно принять христианство и противостоять вместе с киевлянами, переяславцами и другими жителями «Русской земли» «поганым» половцам.

В наполнении понятия *русь* таким смыслом сказывался, конечно, универсализм христианской доктрины, которая хотя и признавала наличие разных народов как естественное и легитимное, но объединяла их (как и вообще всех людей — разного пола, статуса и т. д.) одной верой, одной высшей сакральной ценностью: «Нѣсть иудѣи, ни еллинѣ же, нѣсть рабѣ, ни свободѣ, нѣсть мужеский полѣ, ни женский: вси бо вы едино есте о Христѣ Иисусѣ» (Гал 3: 28–29)<sup>12</sup>. На противопоставлении христиан и «поганных» сделан особый акцент в статье 6601 г., и христиане выступают одной общностью.

Однако взгляд нашего летописца не вполне универсален. Его христианство имеет определенную территориальную привязку: центром или, по крайней мере, важнейшей частью христианского мира у него предстает Русская земля. Он пишет о христианах, но имеет в виду только русь (хотя, конечно, знает о существовании других христианских народов). В универсалистскую перспективу он вносит гражданско-политический аспект. В парадигме, заданной византийскими политическими представлениями, такой взгляд мог быть только «имперским» в том смысле, что усвоение христианской супраидентичности мыслилось возможным только в рамках супраполитии — империи (см., например: [Острогорский, с. 64]). Иными словами, предлагая идентичность руси в качестве «зонтика» другим народам помимо собственно руси, автор «благочестивых

---

<sup>11</sup> Там же. Стб. 225. Правда, слова «мѣного роду х(ре)с(ть)яньска» опущены в Ипатьевской летописи, отразившей, как известно, иную («Третью», по А. А. Шахматову) редакцию ПВЛ (ПСРЛ. Т. 2. СПб., 1908. Стб. 215–216). Трудно сказать в данном случае, какая летопись отражает первичный текст. Но даже если этих слов в первоначальном авторском варианте не было, их появление под пером редактора вполне естественно — и предшествующее, и последующее изложение подразумевает ясное противопоставление: «беззаконные» язычники уводили в плен несчастных христиан.

<sup>12</sup> Об отношении христианства (на разных этапах его развития) к этносам/нациям существует большая литература, см., например: [Smith].



рассуждений» в статье 6601 г. должен был иметь в виду такие государства, как Римская или Византийская (Ромейская) империя, империя Александра Македонского и т. п. Между тем именно об этих государствах говорится в «Предисловии к НСв». Только в «Предисловии» сопоставление Руси с античными империями выражено эксплицитно и в связи с другой мыслью (о происхождении названий столиц), а в рассказе о нападении половцев к такому сопоставлению приводит практическое применение «супраидентификационного» подхода к отношениям руси и торков. В ином контексте и в ином повороте разворачивается, в сущности, та же «имперско-эсхатологическая перспектива».

В двух текстах, размещенных в конце и начале летописного свода, мы видим, так сказать, разные стороны одной медали. Речь идет об одних и тех же факторах происхождения и самоутверждения руси — политическом и религиозном, но тексты имеют различное фактическое содержание, на котором раскрывается действие этих факторов. Оба текста трудно назвать последовательной теорией (политической, богословской и т. д.), в них нет прямо выраженных тезисов и систематической абстрагированной аргументации. К ним лучше всего подходит шахматовское определение «рассуждения». В этих рассуждениях книжник предлагает для исторических фактов, скорее всего, впервые изложенных на письме, некое осмысление с помощью доступных ему моделей и трактовок. А социальная действительность, которая требовала осмысления, была очень сложна и включала и распространение политической власти руси на разных людей и разные территории, и взаимодействие разных народов, с частью которых русь находилась в конфликте, с другими — в более или менее дружественных отношениях.

\* \* \*

И непростые социально-политические и этнические отношения, сложившиеся на Руси в конце XI в., и «рассуждения» летописца, пытающегося их объяснить, трудно поддаются описанию и дешифровке с помощью интерпретационных схем и терминологии, которые устоялись в русскоязычной историографии в русле теории «древнерусской народности».

Эта теория понимает «древнерусскую народность» как данность («примордиальную» сущность) — сообщество людей, живущих в одном восточнославянском государстве («Древнерусском») и осознающих свое родство. Признается, что эти люди могут быть разного этнокультурного происхождения и даже облика, но предполагается, что они, причисляя себя к руси, постепенно ассимилируются и принимают «древнерусскую культуру». Главным фактором объединения и ассимиляции обычно выставляется политическая власть. Надо, правда, заметить, что следование марксизму предполагало бы главным фактором этнонациональных процессов не политический, а экономический, то есть, по логике марксистской теории, интеграция разных народов в Древней Руси должна была происходить на основе развития феодального способа производства. Эта мысль высказывалась в некоторых работах (например, [Черепнин, с. 9–10]), но фактически акцент чаще делался именно на политическом объединении руси (часто со ссылкой на известное высказывание К. Маркса об «империи Рюриковичей»).

На сегодняшний день тезис о прямой зависимости господства руси и принадлежности к «древнерусской народности» наиболее последовательно изложен в работе П. П. Толочко. Он признает «постоянную подпитку иноэтничными элементами» Руси в IX–XIII в., но считает, что «единая консолидирующая сила в лице государства» ассимилировала эти элементы, распространяя «на всех его жителей общее название “Русь”». Эта «сила» и скрепляла «единое этническое пространство» или «единое этнополитическое пространство в пределах всей Руси» — так пишет в разных местах историк, имея в виду «древнерусскую народность» восточных славян и характерным образом приравнивая «этническое» и «этнополитическое» [Толочко, 2005, с. 112, 118, 124].

Ввиду такого рода источников, как вышеприведенные летописные тексты, этот подход обнаруживает разные изъяны и проблемы.

Во-первых, в самих источниках понятие *русь* (и фактически синонимичное ему *Русская земля*) может относиться не к одной народности, а к разным. И, как видим, народности эти оказываются совсем даже не восточнославянские. Очевидно, надо, как минимум, различать в этом понятии разные смыслы: когда оно выступает политонимом и когда — этнонимом. И в историографии есть работы, авторы которых понимают и выдерживают такое различие. Правда, к сожалению, при этом оно ими подразумевается как бы само собой, а эксплицитно не формулируется и не соотносится каким-либо образом с господствующей теорией «древнерусской народности». Характерным примером может служить раздел В. Т. Пашуто в известной коллективной монографии 1965 г. Он пишет о «древней Руси» и «Древнерусском государстве» домонгольской эпохи как об «этнически разнородном государстве», в котором были разные народы-национальности, сохранявшие самобытность и даже некоторую автономию. Но в то же время как нечто само собой разумеющееся историк выделяет и русь как «основное ядро государства», «собственно Русь», «коренную Русь», «территориально, экономически и политически преобладающую часть государства» [Пашуто, с. 92, 102, 119, 125]. Что это такое, не разъясняется, но Русь/русь предстает тем самым в виде и государства, и только одной его части. Кроме того, автор упоминает и Русскую землю как особый «домен» — имеется в виду (хотя это никак и не поясняется) поднепровская Русская земля «в узком смысле слова» [Пашуто, с. 108]. Разбираться, как все эти руси между собой соотносятся и что думает автор по поводу ни разу не упомянутой им «древнерусской народности», предоставляется читателям<sup>13</sup>.

Однако дело оказывается еще более сложным, потому что имя *русь* может иметь не только этнические и политические коннотации. Как мы видели, составитель НСв, говоря о руси/Русской земле, использует (или подразумевает) как критерий различения не только политическое подданство, но и религиозную принадлежность — они у него выступают в некоем симбиозе. Есть примеры, в том числе и в летописании, где слово *русь* употребляется фактически как конфессионим (см., например: [Лаушкин, 2006, с. 46, 57–61]).

Во-вторых, тезис о «консолидирующей силе государства» очень легко релятивировать и обернуть против самой идеи «древнерусской народности» как «реальной», то есть объективно существующей. От этого тезиса до признания «государства» творцом «народности» — один шаг, и, сделав его, приходится фактически стать на позиции конструктивистов, которые считают, что этничность создается представителями элиты в ее же интересах. Именно такой ход мысли видим в рассуждениях А. П. Толочко и С. Плохого (см. выше). Логика этих историков следующая: если политический фактор главный в создании этноса, значит, те, кто принимает политические решения (либо так или иначе причастен этому процессу), выстраивают и представления о том народе, который должен подчиняться их решениям. Этничность оказывается «элитарным проектом», существующим как-то параллельно сознанию «широких масс», а «народность» — «воображаемой».

Если мы все-таки предполагаем русь как этническую реальность, и первый подход («древнерусская народность»), и второй («воображаемая реальность») с их акцентом на «политическом факторе» оказываются в той или иной степени ущербными. И в любом случае, оба подхода не могут объяснить полностью ситуацию, которую мы видим в разобранных летописных текстах. «Имперско-эсхатологическую перспективу», которую разрабатывает составитель

---

<sup>13</sup> Внимательный читатель может еще заметить, что коллективная монография вышла «под общей редакцией» В. Т. Пашуто совместно с Л. В. Черепниним, одним из создателей теории «древнерусской народности». Как осуществлялась эта «общая редакция» при очевидном принципиальном расхождении взглядов двух историков на «структуру Древнерусского государства», остается тоже неясным; в книге никаких разъяснений нет.

НСв, можно признать «проектом», выгодным в известном смысле правящим кругам Киевского государства (хотя не надо забывать, что авторами этого «проекта» были все-таки не носители политической власти, а книжники — духовные лица, которые могли находиться в далеко не простых отношениях с представителями светской элиты). Расширить содержание понятия (идентичности) *русь*, распространив его на большее количество людей, — наверное, это было в интересах (как политических, так и экономических) властей предрежащих. Но это совсем не значит, что та *русь*, к которой летописец причислял торков, и была этносом (который поглощал «иноэтнические элементы»). С другой стороны, это и не значит, что никакой другой руси не было, кроме той, о какой в «имперско-религиозном» ключе писал составитель НСв. Напротив, конструируя эту супраидентичность руси (возможно, в каком-то смысле «воображаемую»), летописец отталкивался ведь от другой руси, которая не покрывала «зонтиком» торков, а противостояла им как иная идентичность. В других статьях НСв/ПВЛ, где упоминаются торки, они ни в каком смысле не сближаются с русью (ср., например, приведенную выше цитату из статьи 6588 (1080) г.). Очевидно, эта *русь* и понималась в собственно этническом смысле.

Наконец, в-третьих, необходимым элементом теории «древнерусской народности» является тезис об ассимиляции «иноэтнических элементов». Естественно, чтобы эту «народность» предполагать как «реальное» явление в рамках восточнославянского Древнерусского государства, надо считать, что другие этносы, входя в состав этого государства, должны были — пусть постепенно, но неизбежно — растворяться в «русской стихии». Этот тезис опирается на отдельные факты. Так, хорошо известно, что некоторые народы, упомянутые в ранних источниках как обитающие на территории, вошедшей в состав Руси, позднее исчезли, потеряв свою идентичность — например, финская *меря*, которая фигурировала в «Легенде о призвании варягов», но о которой в источниках XII—XV в. жила лишь смутная память (см.: [Городилин]).

Но есть и другие факты, которые противоречат этому тезису. В частности, совершенно не соответствует модели «древнерусской народности» история взаимодействия руси и тех же торков, о которых шла речь в НСв. Хотя П. П. Толочко и эту историю пытается сводить к «процессу ассимиляции» [Толочко, 2003, с. 88], на самом деле она была гораздо сложнее и многостороннее. Это хорошо выяснено специальными исследованиями как письменных источников — прежде всего, сообщений киевского летописания XII в., — так и археологических.

С одной стороны, вплоть до монгольского нашествия 1237—1240 г. кочевники, поселившиеся в конце XI — середине XII в. на южных окраинах Киевского, Переяславского и Черниговского княжеств, сохраняли свою самобытность. В лучшем на сегодняшний день исследовании письменных источников о тюркских «федератах» руси вывод однозначен: «до середины XIII ст[олетия], до самого конца Киевской Руси, эти Тюрки не ассимилировались с Русскими» [Расовский, с. 110]. Этот вывод поддерживают и археологические раскопки, проводившиеся Н. Е. Бранденбургом в Поросье еще в XIX в., потом там же советскими археологами и в последние 20—30 лет украинскими археологами уже не только на правом берегу Днепра, но и на левом [Плетнева, 1973; Плетнева, 2003; Коваленко, Ситий; Толочко, 2003, с. 80—81].

Это были не только торки (огузы), но и печенеги, берендеи, ковуи, возможно, а также некоторые другие (например, лишь по разу упомянутые в летописи турпеи и каепичи<sup>14</sup>) — народности, близкие по языку (тюркоязычные) и кочевому образу жизни. Вне сомнения, эти названия были эндоэтнонимами (самоназваниями), отражавшими сознание этими народностями каких-то существенных различий между собой. В то же время, судя по всему, они осознавали и определенную общность между собой, противопоставляя себя своим соседям — прежде всего, руси и половцам. Во всяком случае, летописцы XII в. нередко обобщенно называли эти

<sup>14</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 398, 507.

несколько народностей «черными клобуками», видимо, буквально переводя одно из их названий, отсылавшее к внешнему виду, — каракалпаки («черные шапки»).

С другой стороны, не надо думать, что черные клобуки словно законсервировались в своей среде и не были восприимчивы к внешним влияниям. В частности, хотя большая их часть сохраняла верность древним языческим верованиям и в летописи они назывались «погаными», некоторые из них обратились к монотеистическим религиям. Согласно известию арабского путешественника ал-Гарнати, в 1150-х годах некоторые из печенегов, живших в Киевской земле, были мусульманами<sup>15</sup>. Вне сомнения, имела место и христианизация. Помимо рассмотренного выше рассказа о взятии Торческа в 1093 г., об этом свидетельствуют археологические данные<sup>16</sup>, а также, возможно, одно двуязычное граффити в Софийском соборе Киева, в котором упоминается «попин беловежский»<sup>17</sup>. Археологические данные говорят и о том, что с экономической точки зрения кочевники испытывали влияние более развитой земледельческой цивилизации — хотя основной их хозяйственной деятельностью было скотоводство, занимались они и некоторыми ремеслами, а также были знакомы с городским образом жизни (несколько их городов упоминаются и в летописи).

Немаловажно, что в областях, занятых кочевниками, — прежде всего, в Поросье, где обитали киевские торки, — жили люди, не входившие в их этнические группы. Летопись несколько раз упоминает «поршан», то есть жителей Поросья, отдельно от черных клобуков<sup>18</sup>. Неизвестно, считали ли эти люди себя русью, или кем-то еще и чем именно они отличались от основной массы кочевников (возможно, религиозной принадлежностью или, например, городским образом жизни), но в любом случае ясно, что черные клобуки не составляли гомогенный анклав. Археологи открыли в Поросье достаточно много погребений, совершенных по христианскому обряду и близких древнерусской культуре, а не кочевнической [Плетнева, 2003, с. 147].

На этом фоне неслучайным выглядит появление на страницах летописи таких имен представителей черных клобуков, которые отражают культурное заимствование или даже смешанные браки. Например, в рассказе о борьбе за Киев в начале 1160-х годов среди предводителей киевских торков упоминается некий Воибор Генчевич, который вел боевые действия в типично кочевнической манере — с саблей, в быстрых перемещениях конницы<sup>19</sup>. Собственное его имя *Воибор* — славянское, а имя отца (или родовое) — тюркское (*генч* — «молодой»?).

С политической точки зрения, как показывают, в частности, новейшие изыскания [Кучкин], кочевники были глубоко вовлечены во внутреннюю жизнь княжеств южной Руси — прежде всего, Киевского, но также Черниговского и Переяславского. По согласованию с правящей элитой княжеств они не только изначально заняли территории, находящиеся под контролем руси, но и могли позднее мигрировать (как, например, переместились ковуи из Киевского княжества в

---

<sup>15</sup> Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / Под ред. О. Г. Большакова, А. Л. Монгайта. М., 1971. С. 37, 121–122. Археологи зафиксировали в Поросье несколько торко-печенежских захоронений по мусульманскому обряду [Плетнева, 2003, с. 140].

<sup>16</sup> Например, в одном из самых богатых и известных курганов черных клобуков, раскопанном у села Таганчи (XII в.), среди разнообразных вещей, сопровождавших захороненного в кургане знатного кочевника, находился христианский медальон (см.: [Плетнева, 2003, с. 145–146; Толочко, 2003, с. 80]). В Торческе была церковь [Рыбаков, с. 244].

<sup>17</sup> В молитвенной надписи кириллицей, выполненной явно христианином, использованы несколько тюркских слов. С. А. Высоцкий датировал надпись XII в., и эта датировка представляется наиболее вероятной. Городов под названием «Белая Вежа» известно два — в Черниговской земле и Переяславской; оба на южных рубежах земель с кочевническим населением. См.: *Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской*. Киев, 1976. С. 63–67. Ср.: [Прицак].

<sup>18</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 323, 378, 382.

<sup>19</sup> Там же. Стб. 518, 521.

Черниговское). Они получали за свою службу награду — не только возможность военной добычи и прямые выплаты, но и территории (города) в кормления — точно таким же образом, как и сами князья и бояре руси. Так, например, в конце 1158 г. берендеи выпросили у Мстислава Изяславича, боровшегося за Киев с князем Изяславом Давыдовичем (из черниговских Ольговичей), ряд городов. В летописи передано послание нескольких их предводителей Мстиславу, которое они написали (очевидно, кто-то из них знал славянскую грамоту) и послали с особым «знамением»: «В насъ ти есть, кн(я)же, и добро, и зло. Аже ны хоцещи любити, яко же ны есть любиль о(те)ць твои, и по городу ны даси лепшему, то мы на том отступимъ от Изяслава»<sup>20</sup>. Переход берендеев на сторону Мстислава оказался решающим фактором — он и получил Киев.

С середины XII в., судя по летописным сообщениям, город Торческ предоставлялся при тех или иных разделах Русской (Киевской) земли кому-то из князей руси. Впервые город как центр княжения упоминается в 1161 г. под властью Рюрика Ростиславича. В начале XIII в. городом владели Мстислав Мстиславич Удалой, затем его дети и Даниил Романович Галицкий, зять Мстислава. Князья, правившие в Торческе, полагались на черноклобуцкую элиту так же, как на своих бояр. Так, в 1169 г. при князе Михалке Юрьевиче, у которого, по-видимому, своих бояр не было, в качестве «дружины» выступила «Бастеева чадь» — какой-то клан среди ковуев или берендеев<sup>21</sup>.

Военные навыки черных клобуков и их готовность противостоять половцам, обитавшим в степях, очень ценились князьями руси. В рассказе о борьбе Изяслава Мстиславича с Игорем Ольговичем за Киев в 1146 г. летописец описывает собрание на Днепре всех тех, кто решил поддержать первого. Изяслав, собрав свою дружину и жителей разных городов Киевской земли, включая черных клобуков, обращается к ним с торжественной речью. Летописец описывает этот момент так: «Изяславъ же, собравъся на поли, и хр(е)стьянныя и поганыя, и реч(е) имъ: Братье!..» и т. д.<sup>22</sup> Очевидно, для участников или, по крайней мере, для летописца не было ничего удивительного в том, что один из князей руси обратился к «поганым» кочевникам как к «братьям».

Согласно летописи, черные клобуки осознавали свою принадлежность Русской земле и сами признавали себя «подданными» или «вассалами» тех князей руси, которые садились в Киеве. Вот, например, несколько их высказываний, которые передает летопись в рассказе о борьбе за Киев Изяслава Мстиславича и Юрия Владимировича Долгорукого. В 1151 г. черные клобуки говорили князю Изяславу Мстиславичу и его брату Ростиславу: «...хочемъ же за отца вашего за Вячъслава, и з[а] тя, и за брата твоего Ростислава, и за всю братью и головы своѣ сложити. Да любо ч(ь)сть вашу налѣземъ, пак(и) ли хочемъ с вами ту измерети, а Гюргя не хочемъ»<sup>23</sup>. Через несколько лет ситуация изменилась, в Киеве вокняжился Юрий, который дал Поросье своему сыну Васильку, и вот уже Юрию заявляют берендеи: «мы умираемъ за Рускую землю с твоимъ с(ы)номъ и головы свои съкладаемъ за твою ч(ь)сть»<sup>24</sup>.

Неслучайно под пером летописцев, которые вообще-то последовательно отличали черных клобуков от руси, проскальзывают выражения или высказывания, в которых кочевники фактически причисляются к ней. В одном случае в описании военных действий черные клобуки и полк киевлян, сначала обозначенные по отдельности, потом объединяются вместе в «русской

<sup>20</sup> Там же. Стб. 501.

<sup>21</sup> Там же. Стб. 544.

<sup>22</sup> Там же. Стб. 323.

<sup>23</sup> Там же. Стб. 427.

<sup>24</sup> Там же. Стб. 480.



дружине»<sup>25</sup>. В другом случае летописец, сообщая о вокняжении в Киеве Рюрика (1194 г.), хочет подчеркнуть всеобщее ликование по этому поводу: «...и обрадовася вся Руская земля о княженьи Рюриковѣ: кыянь и кр(е)стьяни и погани, зане всихъ приимаше с любовью: и кр(е)стьяныя и поганяя, и не отгоняше никог(о)же»<sup>26</sup>. Здесь Русская земля выступает не в чисто территориально-географическом смысле, а как совокупность ее жителей, и среди них, признающих власть киевских князей и радующихся вокняжению очередного из них, оказываются и христиане, и язычники. Вне всякого сомнения, под последними имеются в виду черные клобуки, об отношениях с которыми Рюрика летопись подробно рассказывала в нескольких предшествующих годовых статьях<sup>27</sup>. Фактически понятие Русской земли выступает в этом отрывке как политоним, указывая на жителей этой области как «политический народ» вне конфессиональных рамок. Отличие этого текста от статьи 6601 (1093) г. именно в том, что в нем нет попытки «подогнать» «инородцев» под конфессиональный «зонтик» понятия *русь/Русская земля*.

Таким образом, сосуществование руси с тюркскими кочевыми народами, обитавшими в домонгольское время на южных границах Русской земли в качестве ее полусоюзников или полуассалов, плохо вписывается в модель «древнерусской народности». В то же время сохранение соответствующими этносами разных жизненных укладов и своих идентичностей (особенно заметное внутри относительно компактной территории Киевской/Русской земли) не может подтвердить и идею о том, что этнические различия лишь «воображались». Приведенные данные убеждают, что противостояние между теорией «древнерусской народности» и идеей о руси как «воображаемом сообществе» вряд ли уже продуктивно и должно быть преодолено. На мой взгляд, ключевой в этом преодолении является смена научного поиска. Историков должен интересовать не этнос как нечто, существующее вне субъективного понимания, сводящееся к одежде, обычаям, языку и пр., а сознание этнических различий и разграничений, которое в источниках отражается, главным образом, в дискурсах об идентичностях.

В данном случае анализ такого рода дискурса — осмысления взаимодействия руси и кочевых «федератов» в летописи — показал, что древнерусские летописцы пытались так или иначе представить этих кочевников «нашими», то есть принадлежащими «Русской земле». Они отталкивались от этнонима *русь*, но трактовали его расширительно и наполняли внеэтническим содержанием — и конфессиональным, и политическим. При этом они опирались на реальные обстоятельства, допускавшие такие трактовки: с одной стороны, распространение христианской доктрины, преодолевавшей этнические и другие барьеры, а с другой — политическое господство руси.

В «рассуждениях» летописца, помещенных в статью 6601 (1093) г., надо видеть один из первых примеров такого «расширения» и «растягивания» понятия руси/Русской земли. Вполне осознавая реальные этнические границы и постоянно оперируя этнонимами в других местах летописного нарратива, здесь составитель НСв насыщает это понятие конфессиональным и политическим смыслами и делает из него «супраидентичность» для объединения разных этносов. Летописец не развивает при этом какой-либо стройной теории, а скорее предлагает некие «стратегии различения/идентификации», которые выражаются в русле определенного политико-религиозного дискурса. Этот дискурс можно условно обозначить как «эсхатологическо-имперскую» или «религиозно-имперскую перспективу».

На вопрос, насколько соответствовал этот дискурс реальности, возможны разные ответы. В ситуации, сложившейся в 1093 г., надо предполагать существенный разрыв

---

<sup>25</sup> Там же. Стб. 436.

<sup>26</sup> Там же. Стб. 681.

<sup>27</sup> Там же. Стб. 668–679.

между «конструкциями» летописца и реальностью. Едва ли среди торков в тот момент было много христиан, и, причисляя их к «нашим» (руси), летописец скорее выдавал желаемое за действительное. Христианизация кочевых «федератов» только началась, и не было ясно, насколько глубоко она пустит корни и к чему приведет. Но летописец, ставя на передний план борьбу руси и половцев как сил добра и зла, уже определил свою «стратегию» в понимании Русской земли и, следовательно, в отношении тех народов, которые к ней могли (должны были) присоединиться и в ней раствориться. В этом смысле интенции книжника конца XI в. совпадают с моделью «древнерусской народности», которая предполагает растворение разных этнических компонентов в «плавильном котле» этой «народности».

Как показывают некоторые, более или менее иллюстративно приведенные, примеры из более поздней истории взаимодействия руси и кочевников в XII — начале XIII в., этот разрыв между реальностью и дискурсом сохранялся и позднее. Но сохранялась и «иерархия смыслов» в понятии руси/Русской земли, которая позволяла не только книжникам, но, вероятно, и политикам, и другим заинтересованным лицам манипулировать идентичностями.

В такой ситуации этническое сознание могло перемещаться или «плавать» в зависимости от установок и действующих лиц, и авторов (производителей) «дискурса этничности». Спектр идентичностей и возможностей их выбора был достаточно широк и мог меняться. В НСв собственно этническим был уровень идентификации, противопоставлявший русь и торков. Но в новой «имперско-христианской» идентичности, которую предлагал автор «рассуждений» в статье 6601 (1093) г., была заложена возможность превращения ее в этническую. В дальнейшем эта возможность могла в каких-то случаях воплощаться в жизнь и становиться «объективной реальностью» (как в упомянутом выше примере с ассимиляцией мери), но могла подвергаться инструментализации в том или ином отрыве от реальности (пример — когда князь руси обращается к черным клобукам как «братьям»). И наполнение смыслом этой идентичности могло меняться — между базовыми компонентами (этническим, политическим, религиозным) акценты могли расставляться по-разному (ср. пассаж киевского летописца в описании событий 1194 г.).

Разумеется, постепенные ассимиляция и аккультурация разных этнических групп, вовлеченных в политическое господство руси, имели место, и они могли, в конце концов, размыть первоначальное этническое самосознание этих групп и способствовать принятию «широкой» этнополитической идентичности руси. Но процесс этот не был ни в коем случае таким простым, быстрым, прямолинейным и, главное, всеобщим, как представляется сторонникам теории «древнерусской народности». И более того, этот процесс мог, вроде бы даже начавшись, развиваться совсем не в направлении ассимиляции, а скорее в сторону «гибридизации» идентичностей или возникновения «смешанных/множественных/многоуровневых идентичностей» — когда на одну идентичность «накладывалось» сознание принадлежности к какой-то другой группе.

Разбор двух текстов, связанных с «Начальным сводом», и свидетельств о сложном взаимодействии руси с «федератами»-кочевниками показывает, что подходы, основанные на современной трактовке этничности и опробованные западными медиевистами, применимы и на древнерусских материалах. На мой взгляд, использование этих подходов и трактовок обладает мощным познавательным потенциалом на нынешнем этапе изучения древнерусской истории.

#### Литература

- Брубейкер Р. Этничность без групп / Пер. с англ. И. Борисовой. М., 2012.  
Вольфрам Х. Готы. От истоков до середины VI века / Пер. с нем. Б. Миловидова, М. Щукина. СПб., 2003.  
Вортман Д. Я. Торчеськ // Энциклопедія історії України. Київ, 2013. Т. 10. Т—Я. С. 130.  
Гиппиус А. А. Два начала Начальной летописи: К истории композиции Повести временных лет //

- Вереница литер. К 60-летию В. М. Живова. М., 2006. С. 56–96.
- Гиппиус А. А. Предисловие к «Софийскому временнику» (Киевскому Начальному своду): текст, язык, источники // Русский язык в научном освещении. 2010. № 2 (20). С. 143–199.
- Городилин С. В. «Мерские» станы и волости: историография и историческая география // Русь в IX–XII веках. Общество, государство, культура / Под ред. Н. А. Макарова, А. Е. Леонтьева. М.–Вологда, 2014. С. 202–212.
- Данилевский И. Н. Древнерусская государственность и «народ русь»: возможности и пути корректного описания // Ab imperio. 2001. № 3. С. 147–168.
- Добровольский Д. А. «Теория казней Божьих»: от Начального свода к Повести временных лет // Локальные исторические культуры и традиции историописания. М., 2011. С. 144–154.
- Дмитриев М. В. Проблематика проекта «Confessiones et nationes: конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы» // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время. М., 2008. С. 15–42.
- Живов В. М. Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца // Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 170–186 (1-е изд.: 1998 г.).
- Кадыров Ш. Х. и др. Матрица этнологии. Очерки о теории и методологии. М., 2013.
- Коваленко В. П., Ситий Ю. М. «Свої погани» чернігівських князів // Стародавній Історостень і слов'янські гради VIII–X ст. Збірка наукових праць. Київ, 2004. С. 121–138.
- Кучкин В. А. О расселении черных клобуков в Киевском княжестве в XII в. // Труды Института российской истории РАН. Специальный выпуск: Население и территория России: история и современность. М., 2018 (в печати).
- Лаушкин А. В. К вопросу о развитии этнического самосознания древнерусской народности («хрестеяни» и «хрестьяньскыи» в памятниках летописания XI–XIII вв.) // Средневековая Русь. М., 2006. Вып. 6. С. 29–65.
- Лаушкин А. В. Наследники праотца Измаила и библейская мозаика в летописных известиях о половцах // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013. № 4 (54). С. 76–86.
- Острогорский Г. А. История Византийского государства / Пер. с нем. М. В. Грацианского; Под ред. П. В. Кузенкова. М., 2011.
- Пашуто В. Т. Особенности структуры Древнерусского государства // Древнерусское государство и его международное значение / Под ред. В. Т. Пашуто, Л. В. Черепнина. М., 1965. С. 77–127.
- Петрухин В. Я. Древняя Русь: этнический аспект становления и развития государственности // Этнический и религиозный факторы в формировании и эволюции российского государства / Отв. ред. Т. Ю. Красовицкая, В. А. Тишков. М., 2012. С. 9–59.
- Плетнева С. А. Древности Черных Клобуков. М., 1973 (= Археология СССР. Свод археологических источников. Выпуск Е1-19).
- Плетнева С. А. Кочевники южнорусских степей в эпоху Средневековья (IV–XIII века). Воронеж, 2003.
- Прицак О. И. Тюрко-славянское двуязычное граффити XI столетия из собора Св. Софии в Киеве // Вопросы языкознания. 1988. № 2. С. 49–54.
- Расовский Д. А. Половцы. Черные клобуки: печенег, торки и берендеи на Руси и в Венгрии. (Работы разных лет). М., 2012.
- Рыбаков Б. А. Торческ – город черных клобуков // Археологические открытия 1966 года. М., 1967. С. 243–245.
- Смит Э. Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма / Пер. с англ. А. В. Смирнова, Ю. В. Филиппова, Э. С. Загашвили и др. М., 2004.
- Толочко А. П. Воображенная народность // Ruthenica. Киев, 2002. Т. I. С. 112–117.
- Толочко А. П. Очерки начальной руси. Киев; СПб., 2015.
- Толочко П. П. Кочевые народы степей и Киевская Русь. СПб., 2003.
- Толочко П. П. Древнерусская народность: воображаемая или реальная. СПб., 2005.
- Толстой Н. И. Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет» // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1. С. 441–447 (1-е изд.: 1993 г.).
- Филиппов Р. В. «Советская теория этноса». Историографический очерк. М., 2010.
- Черепнин Л. В. Исторические условия формирования русской народности до конца XV в. // Вопросы формирования русской народности и нации / Под ред. Н. М. Дружинина, Л. В. Черепнина. М.; Л., 1958. С. 7–105.
- Шахматов А. А. Предисловие к Начальному Киевскому своду и Несторова летопись //

Шахматов А. А. История русского летописания. СПб., 2003. Т. I. Кн. 2. С. 380–412 (1-е изд.: 1909 г.).  
*Шахматов А. А. Киевский Начальный свод 1095 г. [I Начальный свод] // Шахматов А. А. История русского летописания. СПб., 2003. Т. I. Кн. 2. С. 428–464 (написано в 1916–1920 г.; 1-е изд.: 1947 г.).*

*Шпирт А. М. Венская школа исторической этнографии и проблема этногенеза в эпоху раннего Средневековья (опыт историографического обзора) // Альманах по истории Средних веков и раннего Нового времени. 2013. № 3–4. С. 42–52.*

*Щавелев А. С. Славянские «племена» Восточной Европы X – первой половины XI века: аутентификация, локализация и хронология // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana / Петербургские славянские и балканские исследования. 2015. № 2. С. 99–133.*

*Franklin S. Russia in Time // National Identity in Russian Culture. An Introduction / Ed. by S. Franklin, E. Widdis. Cambridge, 2004. P. 11–29.*

*Gillett A. (ed.). On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages. Turnhout, 2002.*

*Plokhy S. The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. Cambridge, NY etc., 2006.*

*Pohl W. Introduction – Strategies of Identification: A Methodological Profile // Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe / Ed. by W. Pohl, G. Heydemann. Turnhout, 2013. P. 1–64. [Pohl, 2013a]*

*Pohl W. Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West: Introduction // Post-Roman Transitions. Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West / Ed. by W. Pohl, G. Heydemann. Turnhout, 2013. P. 1–45. [Pohl, 2013b]*

*Smith A. D. Chosen People: Sacred Sources of National Identity. Oxford, 2003.*

*Tolochko O. The Primary Chronicle's "Ethnography" Revisited: Slavs and Varangians in the Middle Dnieper and the Origin of Rus' State // Franks, Northmen, and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe / Ed. by I. H. Garipzanov, P. J. Geary, P. Urbanczyk. Turnhout, 2007. P. 169–188.*

*Wenskus R. Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes. Köln, Graz, 1961.*