

БОЛЕЗНИ И БОЛЬНЫЕ
В ДРЕВНЕЙ РУСИ

А. Н. Медведь

А. Н. Медведь



**БОЛЕЗНИ И БОЛЬНЫЕ
В ДРЕВНЕЙ РУСИ:**
от «рудомета» до «дохтура»



издательство
олега абышко





*А. Н.
МЕДВЕДЬ*

А. Н. МЕДВЕДЬ

**БОЛЕЗНЬ И БОЛЬНЫЕ
В ДРЕВНЕЙ РУСИ:**

**ОТ «РУДОМЕТА»
ДО «ДОХТУРА»**

**ВЗГЛЯД С ПОЗИЦИЙ
ИСТОРИЧЕСКОЙ
АНТРОПОЛОГИИ**

издательство
олега абышко

Санкт-Петербург
2017

УДК 94(3)
ББК 63.3(2)41+5г
М42

А. Н. Медведь

М42 Болезнь и больные в Древней Руси: от «рудомета» до «дохтура». Взгляд с позиций исторической антропологии — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2017. — 288 с.

ISBN 978-5-903525-91-1

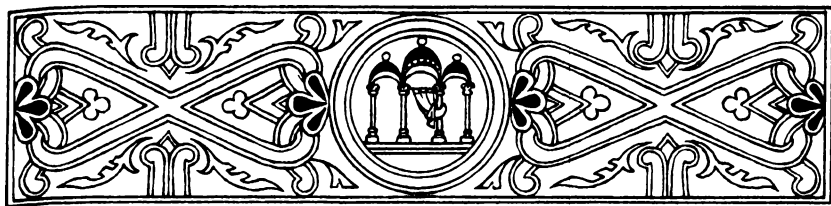
Как наши предки в глубокой древности относились к болезням и больным? Какое место занимали врачи в древнерусском обществе? Чем лечение отличается от исцеления? Как часто лечили в древнерусских больницах? Почему от эпидемии в древности практически нельзя было вылечиться? Почему люди предпочитали лечиться в основном или у знахарей, или с помощью церковных обрядов, а иногда сочетая и те, и другие средства вместе? Чем лечение русских царей отличалось от простонародного врачевания? Ответы на эти и многие другие вопросы автор попытался дать в своем исследовании.

Книга адресована историкам культуры, медицины и широкому кругу читателей, интересующихся древней российской историей.

ISBN 978-5-903525-91-1



© А. Н. Медведь, 2017
© «Издательство Олега Абышко» (Санкт-Петербург),
подготовка текста к изданию, оригинал-макет, художественное оформление, 2017



От автора

Довольно странное получилось название у книги, которую вы, многуважаемый читатель, сейчас держите в руках — «Болезнь и больные в Древней Руси: от “рудомета” до “дохтура”. Взгляд с позиций исторической антропологии». Может, проще было бы назвать ее «Очерками из истории древнерусской медицины»? Но здесь и кроется главная проблема, так как невозможно изучать историю того, чего, собственно говоря, не было.

С начала XX в. вышло большое количество научной литературы, в которой авторы (конечно же, с разной степенью понимания и обобщения) обращались к теме истории древнерусской медицины. Картина получалась довольно благостная, очень положительная, однако вопросы все равно оставались. Один из них таков: если все было столь хорошо, то почему, например, в XVIII в. Россия оказалась в ситуации, когда медицинскую помощь для подавляющего большинства населения огромной страны просто невозможно было получить, а единственными носителями «медицинских знаний» (т. е. в точном понимании данного значения) оказались иностранцы? Многие варианты ответов на эти вопросы сильно подкорректируют написанную некоторыми авторами красивую картинку. И сразу выяснится главное — то, что существовало в Древней Руси, можно назвать как угодно (врачевание, целительство, православная терапия, наконец), но только не «медицина».

Были лечебники и травники, были лекарства и даже врачи, однако не было медицины как набора знаний, основанных на теории и практике. А изучать древнерусское врачевание только лишь по трав-

никам и лечебникам — занятие бесперспективное. Впрочем, и изучение «врачевания» становится тупиковым путем, так как вне внимания исследователя оказывается множество сопутствующих факторов.

Например, очевиден ответ на вопрос: что значит быть здоровым? Однако, в свою очередь, спросим: что значило быть больным? Причем, этот вопрос касается не только самого больного, но и здоровых людей.

Не столь очевиден ответ и на кажущийся парадоксальным следующий вопрос: а надо ли вообще лечиться? Отношение к лечению — тема крайне непростая, и распадается она на несколько основных направлений — от однозначного отрицания самой идеи лечения до принятия только и исключительно данной идеи. Но также большой проблемой для современного исследователя является то, что Средневековье есть период, когда эти направления еще не разделились. Тем и интересна эта эпоха — время знахарей, «дохтуров», лекарей, «рудометов», «зубоволоков» и коновалов.

Рассматривая множество вопросов, связанных с главной тематикой нашей книги, в комплексе, мы сможем убедиться в том, что восприятие болезней, отношение к способам их лечения, как и само отношение к больным, двойственно и часто, казалось бы, противоречит одно другому. Странно? Да, но это особенность средневекового сознания, когда, по сути, во многом еще языческое мировоззрение накладывается на христианское восприятие мира и событий. И в такой картине мира больной может стать одновременно и мучеником, заслуживающим максимально благоговейно-трепетного отношения к себе, и грешником, чья греховность выразилась именно в болезни, а также и неприятным напоминанием о том, что нечто подобное может случиться и с тобой.

Столь же вариативен и взгляд древних людей на избавление от болезни: лекарства могут уступить место знахарскому заговору, а тот, в свою очередь, сменится исцеляющим церковным обрядом.

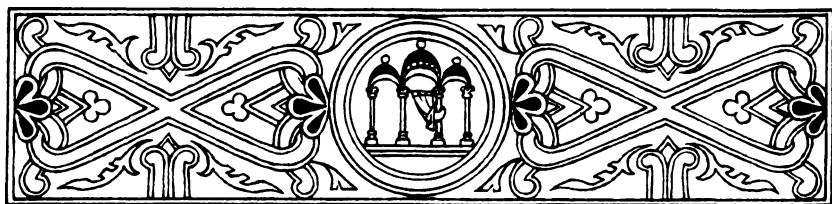
Можно ли говорить о православном церковном обряде как основе всего древнерусского процесса исцеления? Скорее всего, нет. Древнерусские люди были довольно гибки, и, даже будучи глубоко-

ко верующими людьми, могли отказываться от, не очень точно назовем его так, «ритуального поведения», если, по их мнению, оно было неэффективно. Поэтому столь часто у церковных писателей мы встречаем истории про людей, отказавшихся от православного ритуала исцеления, либо же нарушивших его ради своих мирских и мимолетных дел. Истории эти, как правило, заканчиваются печально для их героев, что, впрочем, не мешало далее уже другим людям исправно повторять путь своих предшественников.

Анализируя факты, связанные с нашей темой, нам придется сделать самый главный вывод: не существует однозначного объяснения ни поведенческих моделей, касающихся болезней и больных, ни однозначных путей исцеления или лечения, — все они почти всякий раз разные, хотя и набор их не слишком разнообразен. Поэтому если читатель надеется встретить в нашей книге единственно верные трактовки, то пусть не читает эту книгу, так как он увидит здесь скорее материал для осмысления и вполне может прийти к другим выводам, отличным от выводов автора.

Перед нами пройдут древнерусские «рудометы» и «кровопуски», святые, обладавшие даром исцеления, и простые священники, думавшие, что обладают таким даром, знахари-неудачники и коновалы. Докторов мы тоже увидим, но они чаще всего будут скромно стоять на обочине русской истории и молча, но недоуменно наблюдать за происходящим. Мы побываем в древнерусских больницах и тоже в недоумении выйдем за их стены. Посмотрев на больных в них, мы увидим, что страдание не только очищает, но иногда и ожесточает душу. Причем, душу не только больных, но и здоровых. Мы услышим самые разные объяснения причин болезней, посетим великокняжеские палаты и крестьянские избы... И хотя мы не увидим потусторонние силы, но услышим много рассказов о них. Кстати, именно голоса людей Средневековья будут нашими главными источниками — «безмолвствующее большинство» отнюдь не всегда молчало.

Путь нам предстоит длинный, но главное, что это только самое начало пути...



Болезнь и больные в Древней Руси: от «рудомета» до «дохтура»

*Посвящаю своему отцу
Николаю Стратьевичу Медведю
(1938–2013)*

Вместо Введения

История медицины в Древней Руси занимала внимание исследователей довольно давно. Еще в начале XIX в. появляются первые публикации, где авторы излагают сведения об истории русской медицины, пытаются выяснить ее истоки и начала¹.

¹ См., напр.: *Рихтер В. М.* История медицины в России. В 3 т. М., 1814–1820; *Герман Ф. Л.* Врачебный быт допетровской Руси. Харьков, 1891. Конечно же, говоря об истории изучения прослойки врачей в России, нельзя не упомянуть небольшую работу Д. В. Цветаева (*Цветаев Д. В.* Медики в Московской России и первый русский доктор. Варшава, 1896), где кратко рассказывается о ситуации с врачами в Московском государстве XVI–XVII вв. и дается портрет одного из первых русских докторов — П. В. Постникова.

К числу работ, где большое внимание уделялось методикам лечения (в самом широком смысле этого слова), можно отнести фундаментальные труды Н. Я. Новомбергского¹, Л. Ф. Змеева², В. М. Флоринского³ и многих других авторов. Говоря о попытках изучения русского врачевания с позиций культурного феномена, нельзя пройти мимо попытки создания еще одной обобщающей работы — диссертации доктора А. П. Чехова «Врачебное дело в России»⁴. Начатое в 1881 г., это исследование оказалось незаконченным. В качестве источников Чехов привлек русские быliny, поговорки, фрагменты опубликованных на тот момент летописей. В сферу внимания Чехова-ученого попали этиология болезней, описание заболеваний в древнерусских источниках. Но основная масса информации была почерпнута автором из этнографических сборников. Хотя это и незаконченная работа, однако она показывает тенденцию, сформировавшуюся во второй половине XIX в. в исследованиях по истории медицины — привлечение этнографических материалов для реконструкции древних исторических сюжетов. Впрочем, важно то, что А. П. Чехов задумывал изложение истории врачебного дела в России максимально широко, а в дальнейшем планировал использовать не только работы по этнографии, как об этом свидетельствует довольно большой список литературы, привлеченной автором.

¹ *Новомбергский Н. Я.* Очерки по истории аптечного дела в допетровской Руси. СПб., 1902; *Он же.* Черты врачебной практики в допетровской Руси. СПб., 1902; *Он же.* Врачебное строение в допетровской Руси. Томск, 1907.

² *Змеев Л. Ф.* Чтения по врачебной истории России. СПб., 1896. *Он же.* Русские врачебники. СПб., 1896.

³ *Флоринский В. М.* Русские простонародные травники и лечебники. Казань, 1880.

⁴ Не так давно эти материалы опубликованы отдельным изданием: *Чехов А. П.* Врачебное дело в России. Материалы к диссертации. М., 2010.

В советский период появляются исследования, авторы которых стараются непредвзято относиться к врачеванию и медицине. Из работ такого плана можно отметить сочинение Л. Я. Скороходова¹. Написанная в свободной манере, книга во многом повторила многие стереотипы дореволюционной литературы, привнеся при этом и новые². Впрочем, заслугой автора можно посчитать попытку подачи материала в историческом контексте (понимаемом, к сожалению, в русле упрощенного исторического материализма).

Из работ советских авторов упомянем сочинения Н. А. Богоявленского³ и М. К. Кузьмина⁴. Отразившие веяния времени, в которое они были написаны, эти труды при обилии рассмотренного материала, тем не менее, представляют собою попытку оценки древнерусского врачевания с позиций медицины XX в. При этом рассмотрению подвергались в основном сюжеты, связанные с деятельностью врачей-терапевтов. Проблема восприятия болезни больными и здоровыми, концепции «православного исцеления», отношения к телу человека, место и роль магических приемов лечения остались в этих работах без внимания, либо подверглись жесткой критике как суеверия, мешающие познанию историко-медицинских сюжетов.

Вообще при взгляде на произведения дореволюционных и советских авторов видна разница в подходах к медицине и врачеванию.

¹ *Скороходов Л. Я.* Краткий очерк истории русской медицины. Л., 1926. Данная работа была переиздана в 2010 г.

² Напр., автор считал, что Борис Годунов основал Аптекарский приказ, говорит о монастырских больницах как центрах развития медицины и т. д. При этом сомнительны выводы автора о неучастии иностранцев в деятельности того же Аптекарского приказа.

³ *Богоявленский Н. А.* Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. Источники для изучения древнерусской медицины. М., 1960; *Он же.* Отечественная анатомия и физиология в далеком прошлом. Л., 1970.

⁴ *Кузьмин М. К.* Медицина в Московском государстве (XVI–XVII вв.). Лекции по истории русской медицины. Лекция вторая. М., 1973.

нию. Дореволюционная историография предпринимала робкие попытки рассмотреть историю врачевания в контексте истории русской культуры (возможно, ближе всех к такому симбиозу подошел Н. Я. Новомбергский). Это при том, что работы XIX — начала XX вв. при всем обилии фактического материала, содержащегося в них, носят, однако, в основном описательный, а не аналитический характер. Это объясняется тем, что именно в конце XIX в. в научный оборот вводится множество архивных документов, связанных с историей врачевания, и исследователям приходилось концентрироваться на синтезе в ущерб анализу. Но, подчеркнем еще раз, без этих исследований история врачевания в России в допетровское время не была бы написана вообще.

Описательный подход был характерен и для советской историографии. Но в этом случае синтез уже кое-где уступал место анализу, хотя авторы в основном анализировали методики лечения, медицинскую и околomedicalную литературу, динамику появления врачей и т. п. В результате, советская историография превратила историю врачевания в замкнутую на самой себе историю медицины. Традиция советской историографии была продолжена в новейшей российской историографии. Большая часть опубликованных работ посвящена именно истории медицины как науки, а социальные и антропологические аспекты этой истории остаются либо вообще без внимания авторов, либо рассматриваются ими поверхностно.

Еще одной чертой дореволюционной историографии, перешедшей по наследству в историографию советскую, а из нее далее в современную, является тенденция перенесения реалий книжной культуры («культуры немногих», «высокой», «сакральной») на реалии культуры обыденной («культуры многих», «низкой», «профанной»). В случае с антропологией болезни такой подход, на наш взгляд, непродуктивен, так как не позволяет воссоздать картину, хоть немного близкую к реальности. Вместо этого на страницах историко-медицинских сочинений появляется нечто идеальное,

имеющее немного точек соприкосновения с грубой реальностью. Кроме того, встречается и просто невнимательное прочтение источников, что приводит к созданию исторических мифов.

Уже в наше время история русской медицины стала вполне оформившимся направлением истории науки. Добавить здесь что-либо сложно, и картина, описанная современными авторами, совершенно для них ясная и, в принципе, укладывается в следующую незамысловатую схему: сначала медицина на Руси существовала в монастырях, потом (примерно в XVI в.) постепенно стала светской, затем получила сильное воздействие в виде врачебного опыта Западной Европы (во второй половине XVI — начале XVII в.), под которым находилась весь XVII в., позже (с основанием Аптекарского приказа) начинается более широкое проникновение медицины в российское общество, а уже в XVIII в. российская медицина стала развиваться «семимильными шагами»...

Во второй половине XX в. историко-медицинские исследования фактически разделились на два направления. Ученые, сторонники первого направления (назовем его «классическим»), не отрицая роли «народной» медицины, больше внимания уделяли «книжной» медицине, истории развития методик лечения на базе переводных книг вроде «Галеново на Гиппократ», а затем и европейской медицины XVI–XVII вв. (в этом направлении, в частности, работали Н. А. Богоявленский и М. К. Кузьмин). Заметим, что многим исследователям удалось выйти на весьма высокий уровень изучения медицинских текстов Древней Руси; так, ими были выявлены протографы древнерусских источников и определены основные центры, где создавались произведения, посвященные медицинской тематике. Однако весьма изощренные и глубокие работы этих ученых стали «вещью в себе», ибо, изучая те или иные тексты, они так и не дали ответов на главные вопросы: каково место этих текстов в древнерусском врачевании, насколько данная «книжная» медицина была распространена в древнерусском обществе?

В этом же направлении работают и историки медицины (прежде всего, сами медики по образованию), которые пытаются рассмотреть историю врачевания в Древней Руси с позиций современных медицинских установок.

Возьмем в качестве примера работы, посвященные изучению заболеваний, которые во многом определяли общественную жизнь в Древней Руси, — исследованию истории эпидемий.

Первые работы по данной тематике появились еще во второй половине XIX в. Можно было бы упомянуть исследование Н. Ф. Высоцкого, который одним из первых попытался рассмотреть именно историю эпидемий в конкретный исторический период — царствование Алексея Михайловича¹. Эту тему продолжило сочинение В. Эккермана², где автор, используя данные русских летописей, рассмотрел вопрос несколько шире (как в историческом времени, так и в географическом пространстве): он обозначил территорию распространения болезней, выявил их характер и специфику. Кроме того, привлекая зарубежные данные о болезнях, В. Эккерман попытался определить, как возникала та или иная эпидемия, — была ли она, например, локальным проявлением или же имела внешнее происхождение.

Иногда в качестве историко-научной работы по истории древнерусских эпидемий упоминается книга В. Гозевера³. Однако в ней содержится лишь краткая историческая справка об эпидемиях чумы в Европе и в Древней Руси. В этом же ряду материалов, ко-

¹ *Высоцкий Н. Ф.* Чума при Алексее Михайловиче. Казань, 1879. Профессор хирургии, патологии и терапии Казанского университета, Николай Федорович Высоцкий работал в сфере научной медицины, однако параллельно занимался исследованиями в области истории и этнографии. Кроме работы по истории чумы, ему принадлежат статьи о каменном веке и книга по истории народной медицины.

² *Эккерман В.* Материалы для истории медицины в России. История эпидемий X–XVIII вв. Казань, 1884.

³ *Гозевер В.* Чума. История, сущность и борьба с ней. М., 1897.

торые можно было бы назвать скорее ознакомительными, находится и книга М. Ю. Лахтина¹.

История исключительно чумных эпидемий содержится в работе Ф. А. Дёрбека². Автор (как и В. Эккерман) рассматривает историю болезней через свидетельства летописей, исследует меры, принимавшиеся русским обществом и властями против распространения эпидемии. Кроме того, автор пытается установить связь между природными явлениями и возникновением массовых заболеваний. Уже в советское время вышла большая работа, посвященная истории эпидемий в России, которая охватывает почти десять веков русской истории³. Впрочем, даже при беглом взгляде на эту работу можно заметить, что ничего принципиально нового ни в источниковедческом, ни в концептуальном аспектах применительно к раннему периоду (X–XIV вв.) авторы не изложили. Несколько более широко ими рассмотрен лишь более поздний период: XVII–XIX вв.

Говоря об истории изучения эпидемий в России, можно отметить, что работы по этой тематике имеют те же ограниченности и недостатки, что и работы по истории древнерусского врачевания в целом. Чаще всего рассматриваются лишь сугубо медицинские аспекты (симптомы болезней и способы их лечения) без глубокого анализа социокультурной ситуации, в которой та или иная эпидемия имела место. Даже когда авторы подробно анализируют приемы борьбы с эпидемиями, они далеко не всегда объясняют, *почему* именно так, а не иначе древнерусские люди боролись с этим злом. А ведь, как уже отмечалось выше, через отношение к болезни, больному, способам его лечения можно получить интереснейшие данные, которые дополняли бы наше представление о человеке древности и его мировоззрении в целом. Впрочем, перед

¹ *Лахтин М. Ю.* Борьба с эпидемиями в допетровской Руси. М., 1909.

² *Дёрбек Ф. А.* История чумных эпидемий в России. СПб., 1905.

³ *Васильев К. Г., Сегал А. Е.* История эпидемий в России. М., 1960.

авторами вышеописанных сочинений, видимо, такая цель вообще не стояла.

К сожалению, в большинстве этих работ утвердилась тенденция рассматривать историю древней медицины в отрыве от изучения сопутствующих ей культурных реалий. Из-за этого даже вполне признанные и авторитетные авторы односторонне трактуют роль врачевания в истории Древней Руси, вне историко-культурного контекста эпохи.

История древнерусского врачевания со временем обросла большим количеством мифов и заблуждений, с завидным постоянством кочующих из книги в книгу. Ряд работ был в свое время рассмотрен нами в специальном исследовании¹.

Нельзя не заметить и того, что как история медицины вообще, так и история врачевания на Руси в частности, стала уделом исследователей, которые занимаются изучением почти исключительно письменных источников. Крайне редко для таких научных сочинений привлекаются, например, материалы археологических раскопок.

Впрочем, этому есть одно объяснение. Главным объектом при изучении древнерусского человека, т. е. его антропологического облика, здоровья при жизни и причин его смерти, являются костные останки людей. Увы, но большая часть исследований древнерусских некрополей и отдельных захоронений сводится к изучению погребального обряда, половозрастных особенностей погребенных и к выявлению расовых особенностей похороненных индивидов. Древнерусский некрополь крайне редко становится местом изучения палеопатологий (т. е. того, чем болели древние люди и как их лечили). В лучшем случае, исследования некрополей предпринимались с целью выяснения особенностей смерти в тех случаях, когда в целом причина смерти была уже ясна — например, при

¹ *Медведь А. Н. Древнерусское врачевание: современное состояние исследования и библиография. М., 2013.*

раскопках братских могил в Старой Рязани, Ярославле и других городах, подвергшихся разорению монголо-татар в 1237–1238 гг. Исследования же того, каково было состояние здоровья погибших при жизни, практически не проводились. Также нечасто проводятся исследования прижизненных болезней и на обычных средневековых некрополях; исключение здесь составляют лишь работы сотрудников Музеев Московского Кремля (и прежде всего, доктора исторических наук Т. Д. Пановой), где был подробно изучен великокняжеский некрополь. Можно сказать, что такое направление, как палеопатология, в России только-только начинает свое развитие¹. Палеопатология требует от ученого обширных знаний и умений в области археологии, антропологии, источниковедения и т. п. Поэтому в историко-медицинских сочинениях, посвященных древнерусскому периоду, данные палеопатологии почти не используются, а попытки историков медицины трактовать данные археологии (например, подобные попытки мы встречаем в книге М. Б. Мирского «Медицина России X–XX вв.: очерки истории») имеют налет дилетантизма.

Безусловно, отбрасывать полностью весь тот багаж, который отечественная историография накопила к началу XXI в., ни в коем случае нельзя. Более того, можно с большой долей уверенности утверждать, что в ближайшее время не появится никаких новых данных, которые кардинально изменят современную картину взглядов на наших предков — на их представления о болезни и ее исцелении, о враче и больном. Другое дело, что старое должно сослужить службу новому, став основой для смены вех, изменения акцентов и появления новых интерпретаций.

¹ Здесь нужно упомянуть, пожалуй, самого известного отечественного исследователя в области палеопатологии — антрополога А. П. Бужилова (*Бужилова А. П.* Homo sapiens: История болезни. М., 2005, см. также ряд ее отдельных статей). Древнерусская тематика представлена в работах А. П. Бужиловой и ее соавторов довольно широко, однако, на наш взгляд, все-таки пока еще недостаточно.

В чем это может выражаться? Прежде всего, в том, что изучение распространения медицины классического типа является лишь одним из множества пунктов исследования. В том, что научная работа может и должна проводиться не только с точки зрения «научной» шкалы ценностей (в парадигме оппозиций: «это имеет рациональную основу, значит, лучше» — «это не имеет рациональной основы, значит, хуже»). Наконец, и в том, что главным объектом исследования должна стать не медицина как таковая и все ее возможные приемы, но именно ЧЕЛОВЕК. А конкретно, человек больной и человек здоровый, человек-знахарь и человек-врач...

В русскоязычной литературе уже появляются первые ласточки, словно вестники нового подхода к историко-медицинским исследованиям. Сторонники этого нового подхода работают на стыке наук, но одним из главных элементов их исследований является рассмотрение истории науки с позиций социальной истории и исторической антропологии¹. Эти сочинения, к сожалению, касаются в основном пока лишь Западной Европы.

На русском языке указанное направление впервые заявило о себе в работе российской исследовательницы Ю. Е. Арнаутовой «Колдуны и святые: Антропология болезни в Средние века»². В ней автор рассмотрела антропологическую составляющую болезни и врачевания на материале Западной и Центральной Европы. Именно это сочине-

¹ Пока на русском языке существуют всего лишь несколько книг, написанных в таком ключе. Упомянем здесь следующие: *Болезнь и здоровье: новые подходы к истории медицины* / Ред. Ю. Шлюмбом, М. Хагнер, И. Сироткина. СПб., 2008. Все статьи данного сборника посвящены зарубежным историко-медицинским сюжетам, однако исследовательские подходы, которые предлагают авторы статей, вполне можно распространить и на отечественные реалии. Помимо этого, в 2006 г. вышел номер журнала «Отечественные записки», посвященный проблеме использования историко-антропологического подхода в истории медицины.

² *Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в Средние века.* СПб., 2004.

ние стало для нас примером исследования данной темы. «Антропология болезни» является широким научным направлением, главное преимущество которого (например, перед чистой историей медицины) состоит в том, что в его рамках изучается не только эволюция приемов и методов врачевания, но и сам человек, его самосознание в болезни и здравии, отношение к больным со стороны общества, представления о теле, как и множество других важных вопросов. При таком подходе некоторые историко-медицинские проблемы получают во многом иное освещение, становятся если и не более понятными, то, во всяком случае, несколько более объяснимыми.

Древнерусский материал рассматривался в ряде диссертационных исследований. Например, в работе Е. Ш. Гуляевой¹. Отметим, что при всем положительном, в этом сочинении присутствует довольно большое количество не вполне обоснованных обобщений, да и просто устаревших сведений. Это особенно заметно в первой главе, в разделе, посвященном становлению русской медицинской культуры дохристианского периода. При анализе этого процесса автор опирается в основном на уже достаточно старые работы Б. А. Рыбакова и делает слишком далеко идущие выводы об идентичности антской и славянской культур, в том числе и в области медицинской культуры. Но современные исследования, например В. В. Седова, посвященные этногенезу восточных славян, в работе не затронуты вовсе.

Встречаются в исследовании Е. Ш. Гуляевой и слишком вольные обобщения. Так, автор утверждает, что «ни один монастырь на Руси не строился без “госпитальных палат”»². Однако здесь необходимо учесть, что большое количество монастырей XIV–XVI вв. создавалось в труднодоступных местах (Соловецкий монастырь, Кириллов, Ферапонтов, Троице-Сергиев), иногда довольно неболь-

¹ Гуляева Е. Ш. Развитие древнерусской медицинской культуры: Автореф. дисс. на соиск. учен. ст. канд. ист. наук. Волгоград, 2006.

² Там же. С. 22.

шими группами монашествующих, поэтому в начальный период жизни таких монастырей никаких больниц там просто и не предполагалось. Более того, некоторые обитатели практиковали не общежительное, а отдельное проживание монахов (например, в пустыни Нила Сорского и др.), поэтому единственным сооружением, где могли находиться одновременно несколько человек из такого монастыря, часто была только церковь. Во многих обителях больничные строения появились уже значительно позже, т. е. когда существенно расширился круг монашествующих, а вокруг самих монастырей стали образовываться поселения.

Иногда Е. Ш. Гуляева повторяет уже известные интерпретации более ранних авторов (например, М. П. Мультановского, Н. А. Богоявленского), не пытаясь критически их осмыслить: например, она связывает с внучкой Владимира Мономаха Евпраксией (вышедшей в 1122 г. замуж за сына императора Византии Алексея Комнина и получившей имя Зои) существование медицинского трактата. Современный исследователь Г. Г. Литаврин, проанализировав данный лечебник, пришел к выводу о том, что лишь часть этого произведения была написана Зоей, но не внучкой Мономаха, а дочерью императора Константина VIII, жившей в XI в.¹ Также вольно автор подошла и к интерпретации деятельности монахов-врачей Киево-Печерского монастыря, связав ее исключительно с лечебной деятельностью и не учтя ее целительный характер (см. об этом различии у нас ниже). Е. Ш. Гуляева (вслед за более ранними авторами) повторяет тезис о существовании «первого русского водопровода» в Новгороде, связывая его с санитарными нуждами², но на самом деле этот «водопровод» служил лишь для отвода грунтовых вод из-под фундаментов зданий...

¹ Византийский медицинский трактат XI–XIV вв. СПб., 1997.

² Е. Ш. Гуляева ссылается на сочинение: *Рябцев Ю. С.* Хрестоматия по истории русской культуры: Художественная жизнь и быт XI–XVII вв. М., 1998.

Немного странным представляется тезис автора о возрождении русской городской медицины с конца XV в. При этом Е. Ш. Гуляева отмечает, что в это время городские врачи представлены в основном иностранцами¹. На наш взгляд, здесь наблюдается смешение представлений о принципиально разных областях медицины и их адептах. Иностранные врачи, работавшие в русских городах, в XV–XVI вв. относились скорее к «элитарной» медицине и обретались при дворе Великих Московских князей (а чуть позже царей). Только в XVII в. врачи-иностранцы начали становиться частью прослойки городских ремесленников. В нашей работе мы попытаемся восполнить этот пробел, рассказав о русских представителях врачебных профессий, работавших в городах в XVI–XVII вв.

И, наконец, главный недостаток работы Гуляевой (который, впрочем, присущ почти всем отечественным исследователям второй половины XX в. — начала XXI в.) состоит в том, автор не разделяет понятий лечения и исцеления. Отметив, что «болезнь воспринималась как “кара Божья”», автор признает, что «основными методами лечения признавались молитвы и посты». Разумеется, это верно лишь отчасти, так как список исцеляющих обрядов и священных предметов к XVII в. включал в себя десятки пунктов буквально на все случаи жизни и учитывал разные возможности больных. Но самое главное, с *лечением* все эти обряды и предметы имели мало общего, — в их задачу входило помогать либо священнику, либо больному именно *исцелять* и исцеляться, быстро и без возможности рецидива болезни.

Сам подход к изучению истории врачевания как историко-культурного феномена перспективен и чрезвычайно интересен, однако его надо соотносить с данными современной науки.

Весьма любопытной для нашей темы представляется работа исследователя древнерусской литературы М. П. Одесского², где

¹ Гуляева Е. Ш. Указ. соч. С. 23.

² Одесский М. П. «Человек болеющий» в древнерусской литературе // Он же. Четвертое измерение литературы. М., 2011.

феномен человека в болезни рассмотрен на примере ряда литературных памятников. Автор разделил болезни на несколько групп и соотнес каждую группу с особенностями переживания заболеваний человеком. В самом общем виде, М. П. Одесский выделил три большие группы: эпидемии, одержимости (психические заболевания) и соматические заболевания. Правда, автору не удалось избежать некоторых фактических неточностей, связанных с историко-медицинскими проблемами. Кроме того, он сознательно ограничил себя лишь литературными памятниками, тогда как изучение источников, связанных с врачевательными практиками (например, травников и лечебников), показывает нам, что разделение болезней на группы носит весьма относительный характер. Так, исследователь травников А. Б. Ипполитова показала, что в них описания симптомов эпидемических заболеваний мало отличаются от описаний соматических, так как болезни описываются применительно к отдельно взятому человеку, но не к сообществу в целом¹.

В этом же русле было выдержано диссертационное исследование А. С. Малаховой². В этой работе автору удалось показать целый спектр связанных друг с другом проблем: этиология болезни, комплексы ритуальных целительных практик, место больного в обществе и многое другое. Признаемся, что и концепция этого исследования, и его содержание нам близки (отдельные факты и выводы А. С. Малаховой мы будем использовать в дальнейшем и в нашей работе). Правда, и в этой, безусловно, достойной работе автор часто тоже смешивает понятия «лечения» и «исцеления», привлекает для иллюстрации своих тезисов данные этнографии, относящиеся преимущественно к XIX и даже к XX вв., что, на наш взгляд,

¹ Ипполитова А. Б. Русские рукописные травники XVII–XVIII вв. Исследование фольклора и этноботаники. М., 2008. С. 288.

² Малахова А. С. Человек и болезнь в повседневной жизни Древней Руси (X — начало XVII в.): дисс. на соиск. учен. ст. канд. ист. наук. Армавир, 2011.

не всегда корректно использовать для изучения более ранних исторических периодов. Кроме того, исследовательница ограничивает свою работу началом XVII в., обосновывая это созданием «в 1621 г. Аптекарского приказа, с возникновением которого медицина постепенно оказывается под контролем государственного управления и приобретает черты научно-систематизированного знания, что знаменует очередной этап в истории представлений о болезни, характерный для Нового времени»¹. Здесь надо отметить, что, как нам представляется, Аптекарский приказ (время создания которого, заметим при этом, точно не известно) далеко не сразу стал активно влиять на русское врачевание, и здесь достаточно указать, что в актовых материалах, связанных с эпидемией 1654–1655 гг., Аптекарский приказ не упоминается ни разу, а в отдаленных от Москвы русских городах его деятельность не прослеживается вплоть до конца XVII в.

В 2000-е гг. выходит ряд работ, где историко-медицинская тема рассматривается в составе других сюжетов, связанных с историей древнерусских знаний. Мы имеем в виду серию «Памятники древнерусской мысли», выходящую под эгидой Института философии РАН². На наш взгляд, смешение астролого-медицинских и космологических представлений в этих сборниках совершенно оправдано, так как для древних культур вообще характерен синтез различных и иногда, как казалось бы, далеких друг от друга знаний. Можно спорить о некоторых частных моментах и выводах, высказываемых отдельными авторами этой серии, однако важно, что исследователи вводят в научный оборот новые источники, которые позволяют расширить и углубить наши представления о врачевании

¹ Малахова А. С. Человек и болезнь в повседневной жизни Древней Руси. С. 4.

² См., напр.: Космологические произведения в книжности Древней Руси. В 2 ч. / Подготовка издания В. В. Милькова, С. М. Полянского. СПб., 2008; Герасимова И. А., Мильков В. В., Симонов Р. А. Сокровенные знания Древней Руси. М., 2015.

тельных практиках и знаниях Древней Руси, а также ставят новые вопросы.

Немного об источниках

Большинство из них относится к церковной субкультуре, и, к сожалению, не в полной мере отражают собственно бытовые представления о болезнях и отношении к их лечению. Кроме того, сами сюжеты, связанные, как правило, с жизнью святых, царей или представителей знати, также несут в себе некоторые ограничения. Но даже в таких, казалось бы, вполне «предсказуемых» источниках, как церковные жития, патерики и пр., можно встретить любопытные, а иногда и неожиданные свидетельства, касающиеся нашей тематики.

В целом, источники, которые могут помочь нам в раскрытии этой очень непростой темы, весьма разнообразны. Здесь и литературные произведения, и летописные памятники, и актовые материалы, и сведения иностранных путешественников, и данные археологических исследований. Каждый из них по-своему оригинален, и подходить даже к одной группе источников с одинаковыми мерками, на наш взгляд, невозможно.

Необходимо кратко охарактеризовать каждую группу источников для обоснования ее допустимости применения в нашей работе.

Прежде всего, это литературные источники. Сюда относятся в основном житийные и исторические повести — жития преподобных Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского, Михаила Клопского и Пафнутия Боровского, Киево-Печерский и Волоколамский патерики, «Повесть об осаде Троицкого монастыря» Авраамия Палицына и ряд других сочинений. Этот тип источников имеет свои ограничения при использовании в научном исследовании, так как представляет некую идеальную картину жизни. В свое время Ж. Ле Гофф назвал литературу «кривым зеркалом» прошлого. Однако, как даже в кривом зеркале можно увидеть отдельные

черты человека, которого оно отражает, так и литературные памятники могут дать некоторое представление о той эпохе, которую они описывают. Конечно, степень адекватности такого представления не всегда бывает соответствующей реалиям того времени. Например, древнерусские жития святых имеют определенные ограничения в использовании их в качестве источника. Еще В. О. Ключевский в своей фундаментальной работе «Древнерусские жития святых как исторический источник» прекрасно отметил все те сложности, с которыми приходится сталкиваться историку при попытке использования житий как материала для научных исследований. Одним из таких «недостатков» житий, с точки зрения современного исследователя, является их несинхронность с описываемым временем. Чаще всего жития создавались в гораздо более позднее время, когда святой уже официально почитался Церковью, да и всем церковным сообществом. Естественно, в такой ситуации житие святого переставало с фотографической точностью отображать реальную жизнь подвижника, его деятельность (в том числе и связанную с исцелениями). Вместе с тем, для нашей темы эти ограничения не столь важны, ведь все равно через текст жития мы узнаем отношение к теме врачевания со стороны его автора. В этом случае, нам не важен даже сюжет, не важен и главный герой жития — важно лишь отражение в них интересующего нас вопроса. Даже стандартно изложенные сюжеты исцелений показывают тот набор представлений о болезнях, который имели в виду авторы житий, и уже хотя бы только поэтому житийная литература может служить интересным и важным источником по антропологии болезни.

Следующей группой источников являются древнерусские летописи — Лаврентьевская, Никоновская, Независимый летописный свод XV в., Московский летописный свод конца XV в. и др. Упоминания о больных и болезнях в них нечасты, однако самое важное здесь то, что иногда такие упоминания оказываются вписанными в исторический контекст. Впрочем, летописи, как прави-

ло, пространны в своих описаниях и рассуждениях, но «слепы» к конкретному человеку.

Особняком в этом списке стоит Лицевой летописный свод середины XVI в., снабженный тысячами иллюстраций, изображающих всемирную и отечественную историю. Иногда в нем можно встретить изображения, напрямую связанные с нашей темой, — это и изображения некоторых лечебных практик, и врачей. Тем не менее, всегда нужно помнить, что использование миниатюр как источника для реконструкции врачебных практик XV–XIV вв. и более раннего времени лишено смысла, так как миниатюры того же Лицевого летописного свода являются отражением взгляда художников середины XVI в. Они видели прошлое, исходя из своего жизненного опыта, поэтому, конечно же, считать эти миниатюры строгим и беспристрастным источником по истории врачевания в Древней Руси до XVI в. не следует. Да и в целом информационные возможности Свода для изучения истории русского врачевания невелики, так как детальные изображения каких-либо медицинских инструментов отсутствуют, сами медицинские манипуляции также почти не изображены, а если и показаны, то крайне схематично. Интерес представляют лишь изображения внешних признаков некоторых болезней (некоторые из этих сюжетов мы рассмотрим ниже).

Еще одной большой группой источников, использованной в нашей работе, стали записки иностранных путешественников: это путевые записи Ибн-Фадлана и Исаака Массы, Жака Маржерета и Адама Олеария, Сигизмунда Герберштейна и Джона Флетчера. В исторической науке неоднократно (и справедливо) подчеркивалось, что сведения иностранцев о России следует принимать с большой осторожностью. Применительно к вопросам лечения болезней эти сведения также требуют критического подхода. К тому же, следует иметь в виду, что большая часть этих дневников описывает относительно поздний период — вторую половину XVI в. и конец XVII в.

Записки иностранцев отнюдь не всегда отражают реальное положение дел, ведь зачастую их авторы не могли (а многие просто и не хотели) глубоко вникнуть в особенности русского мировосприятия, русской ментальности. В некоторых записках мы сталкиваемся с откровенно тенденциозным, гиперкритическим подходом к описанию русского общества (в том числе и к описаниям болезней, больных и способов лечения). Однако и в этом корпусе источников можно встретить довольно точные описания тогдашней действительности, которые, будучи сопоставлены с русскими источниками, могут привнести новые краски в картину древнерусской жизни, неотъемлемой частью которой являлось и врачевание.

На наш взгляд, наиболее адекватной группой источников, по которым можно оценивать реальное состояние врачевания и отношение к врачам, являются актовые материалы. Создававшиеся, как правило, совершенно для определенных целей, эти документы точно фиксируют то положение, которое врачеватели занимали в древнерусском обществе, и то, как само общество относилось к врачеванию. Этим документам обычно чуждо литературное преувеличение, приукрашивание действительности, характерное для литературных памятников, вместе с тем, акты отражают и исторические реалии, в рамках которых они создавались. Правда, ситуация с изучением актовых материалов по теме врачевания иногда напоминает добычу изюма из булки — по отдельным случайным упоминаниям приходится пытаться восстанавливать общую ситуацию...

А теперь кратко скажем о том, что мы не использовали в нашей работе. Исследователи древнерусского врачевания зачастую в качестве источников используют этнографические данные. Но это крайне деликатный вопрос, насколько данные XIX в., а то и вовсе XX в. могут отражать реалии более раннего времени и служить источником для изучения знаний и представлений XIII, XIV и иных более ранних веков. В уже упоминавшейся нами работе Ю. Е. Арнаутова отметила: «Вопрос об оправданности привлечения этнографических материалов... для исторической реконструкции ар-

хаических верований крайне сложен, так что в каждом конкретном случае его приходится ставить и решать заново. При всей заманчивой насыщенности, источник этот весьма коварный, ибо адресовать Средневековью сделанные на его основе выводы может быть чревато модернизацией истории и повторением ошибок школы сравнительной мифологии, романтически отождествлявшей “древнее” с “народным”¹. Мы присоединяемся к опасениям этого ученого и сознательно отказываемся от привлечения значительно более позднего этнографического материала, сконцентрировав все свое внимание на источниках, максимально близких к описываемым в них событиям. Не скроем, что это методологически несколько уязвимый подход, так как ряд моментов антропологии болезни в этом случае остаются за кадром. Но, тем не менее, именно такой подход позволит нам более точно представить картину отношения к заболеваниям и врачеванию в Древней Руси².

Сразу оговоримся, что мы пытаемся просто изложить концепции этиологии болезней и врачевания, существовавшие в древнерусском обществе. Выяснять, как эти концепции соотносятся с современными представлениями о болезнях, их происхождении и способах лечения, в нашу задачу не входит, — но это могло бы стать любопытной темой для будущих, более обширных исследований.

¹ Арнаутова Ю. Е. Указ. соч. С. 95.

² Надо заметить, что тенденция смешивать «древнее» и «народное» характерна и для отечественной историографии как XIX в., так и даже начала XXI в. Примером здесь может послужить раздел в целом очень интересной и полезной книги В. В. Долгова (см.: Долгов В. В. Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI–XIII вв. М., 2007. С. 112–142), посвященный истории отношения к болезни со стороны древнерусских людей. Автор, начиная свой рассказ на основе источников, хронологически близких к описываемым событиям, переходит на описание реалий России XIX в., и именно с таких этнографических позиций анализирует феномен врачевания и отношения к болезни в Древней Руси.

Как представляется, с позиций антропологии болезни можно ответить на многие вопросы по истории медицины, освещенные в специальных работах несколько невнятно, а то и вообще обойденные даже самым малым вниманием.

Мы сконцентрируемся на четырех основных вопросах:

1. Этиологии болезни и их связь с культурой и менталитетом средневекового русского общества.
2. Роль и положение врача (лекаря) в древнерусском обществе.
3. Отношение к больному и каритативная деятельность (т. е. уход за больными и их содержание) в Древней Руси.
4. Терапия как отражение мировоззрения древнерусских людей.

Каждый из этих вопросов неизбежно распадается на ряд под-вопросов, на которые мы тоже попытаемся ответить.

Но начнем мы с вопроса об отношении людей к смерти человека и к его телу после смерти.

Смерть и тело

Думается, что не будет слишком большой натяжкой, если мы выведем такую формулу: отношение к смерти является одним из взглядов на жизнь.

По нашему мнению, без очерчивания такого отношения мы не совсем сможем, а еще точнее — совсем не сможем, понять историю врачевания на Руси.

Нельзя сказать, чтобы никто не пытался исследовать проблему отношения к телу в Древней Руси. Например, внимание этому вопросу уделила Т. В. Чумакова в одной из своих работ¹. Но при этом источниками для исследователей становились в основном тексты Св. Писания, реже — произведения книжников, еще реже — сю-

¹ Чумакова Т. В. Немецкие влияния в культуре допетровской Руси. Медицина // Русско-немецкие связи в биологии и медицине. Вып. IV. СПб., 2002. С. 5–14.

жеты, связанные со значением тела и телесности в обыденной русской жизни (упоминания в письменных источниках, разнообразный археологический материал и т. д.). Как и в случае с отношением к болезни и способам ее лечения, история отношения к телу человека (в том числе, и после смерти) изучалась в основном на примере поздних этнографических данных.

Тема эта довольно обширная, и поэтому мы остановимся лишь на некоторых ее аспектах, напрямую связанных с антропологией болезни.

Прежде всего, это то, что условно можно было бы назвать «небрежение телом». Одним из проявлений такого небрежения было, например, непогребение тела. В глазах древнерусского обывателя это являлось одним из самых страшных посмертных наказаний, так как, во-первых, прямо нарушало обряд ухода из мира, а во-вторых, подразумевало, что тело умершего будет физически разрушено (расташено дикими зверями, смыто водой и т. п.). Непогребение тела было редкостью, однако упоминание таких случаев в источниках лишний раз подчеркивает внимательное отношение русского человека к обряду погребения. Так, в 1079 г. князь Роман Святославич собрал войско и вместе с половцами пришел захватывать русские города. Однако русские князья заключили с половцами мир. Кочевники убили Романа и бросили его тело. Летописец не преминул заметить, что «кости его и доселе тамо лежаще»¹, т. е. тело Романа-изменника не было похоронено и русскими людьми. Еще один случай связан с вероотступником Зосимой, бывшим монахом, принявшим ислам. Зосима был убит в 1262 г. в Ярославле во время восстания горожан против татар. Летописец подробно описывает, что тело Зосимы было отдано на съедение псам и воронам, а ноги его собаки таскали по всему городу «всем людям на удивление от Божия суда на преступнице». В конце этого красоч-

¹ ПСРЛ. Т. 25. Московский летописный свод конца XV в. / Под ред. М. Н. Тихомирова. М., 2004. Стб. 12.

ного описания летописец замечает, что таков был конец и тела его оставленного, и души его, коей пришла «бесконечная мука»¹.

Совершенно иначе «небрежение» телом трактовал преп. Нил Сорский (ок. 1422–1508), который в своем «Завещании» просил своих братьев-монахов: «...бросьте тело мое в этой глуши, чтобы съели его звери и птицы, потому что грешило оно пред Богом много и недостойно погребения...»².

Впрочем, Нил предполагал, что монахи не согласятся на такой радикальный способ упокоения своего наставника и потому предлагал им более «спокойный» вариант: «Если же этого не сделаете, тогда, выкопав яму глубокую на месте, на котором живем, со всяким бесчестием погребите меня...»³.

Даже в этом варианте св. Нил Сорский показывает свое необычное представление о погребении вообще и о своем теле в частности: там, где речь идет о максимальном почитании, он предлагает «бесчестие». Вряд ли здесь речь идет о сознательном осквернении останков (возможно, даже такой ригористично настроенный христианин, как Нил Сорский, был бы против этого). Скорее всего, имеется в виду простое забрасывание землей. Более того, закопать себя Нил предлагает прямо в том месте, где он жил, а не на монастырском кладбище. Он, правда, не слишком уповает на своих учеников, справедливо считая, что они, вероятнее всего, откажутся столь радикально поступить с его останками.

Надо сказать, что позиция монаха-пустынника Нила Сорского по отношению к своим останкам хотя и необычна, но не уникальна. В Лаврентьевской летописи есть упоминание о случае риту-

¹ ПСРЛ. Т. 25. Московский летописный свод конца XV в. Стб. 144.

² *Нил Сорский, преп.* Завещание // БЛДР. Т. 9. Кон. XIV — первая пол. XVI вв. СПб., 2000. С. 183.

³ Там же. Возможно, слово «бесчестие» в данном случае не означает сознательное надругательство над телом преп. Нила, и скорее всего, здесь речь идет о ненужности пышной погребальной церемонии, т. е. о простом, истинно монашеском обряде прощания.

ального непогребения тела, который относится к более раннему периоду. В 1159 г. митрополит Киевский Константин (из-за разногласий с князем Изяславом уехавший в Чернигов) завещал после смерти оставить свое тело за пределами Чернигова на съедение псам. Летописец отмечает, что «так и сделали», но черниговцы были крайне удивлены таким решением митрополита¹. На наш взгляд, решение митр. Константина и реакция на него горожан показывают полное несоответствие его тогдашним древнерусским представлениям о теле. Но, правда, и сам митр. Константин не был русским по происхождению. Воспитанный в лоне Византийской церкви, он был, скорее всего, греком. Этот митрополит был поставлен Константинопольским патриархом на Киевскую митрополию вместо Климента Смолятича — ставленника Киевского князя Изяслава Мстиславича, и прожил в Киевской Руси лишь несколько лет. Итак, то, что грека было, возможно, высшей формой посмертного самопожертвования, то в глазах древнерусского обывателя являлось как бы добровольным наказанием. Пришедшийся на это же время 54-й ответ из «Вопрошания Кирика» предельно четко фиксирует взгляд Русской церкви на погребение: «Оже кости мертвых валяются где, то велика человеку тому мзда, оже погребут их»².

Отношение к непогребению тела как к наказанию бытовало и в более позднее время. Во второй половине XVII в. «неистовый протопоп» Аввакум в своей «Пятой челобитной» царю Алексею Михайловичу сознательно обострил требование царя хоронить последователей «истинной веры» за пределами церковной ограды: «А еже нас не велишь, умерших, у церкви погребати... по смерти нашей грешная телеса наша — добро так, царю, ты придумал со властью своими, что псом пометати или птицам на растерзание

¹ ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись / Предисл. Б. М. Клосса. М., 1997. С. 349.

² РИБ. Т. 6. СПб., 1880. С. 37.

отдати...»¹. Аввакума такое положение дел весьма корбило, но при этом он все же уповал, что все-таки после воскресения «Христос нас не лишит благодати своей...»².

Нельзя не обойти вниманием и факт выкапывания покойников. По разным причинам, такие случаи в древнерусской обыденной жизни встречались. Например, в 1237 г., при рытье братской могилы в разгромленной татарами Старой Рязани, оставшиеся в живых рязанские жители периодически находили более ранние захоронения. Это случайное выкапывание компенсировалось тем, что найденные костяки складывались отдельно в кучу и «прикапывались» в братской могиле³. Такое бережное отношение к более ранним погребениям особенно ценно, учитывая трагические обстоятельства их находки древнерусскими людьми — выкапывание братской могилы происходило зимой, после невероятного по напряжению стресса, испытанного участниками похорон, т. е. после взятия и разграбления города, страшной смерти родственников и т. п. Конечно же, говорить о том, что буквально все древнерусские люди с трепетом относились к похороненным телам, мы не можем. В ранний период, в Киеве и Чернигове, мы встречаемся с несколькими случаями проникновения в гробницы и ограбления покойников. Причем, в последнем случае тело покойника было даже вытащено из гробницы⁴.

Существовала и категория мертвецов, которые по каким-либо причинам не вписывались в обычный круг — т. н. «заложные по-

¹ *Аввакум. Послания, челобитные письма* / Подгот. текстов и комм. Н. Н. Демковой // ПЛДР. XVII в. М., 1988. С. 532.

² Там же.

³ Сообщено автору сотрудником Старорязанской археологической экспедиции Е. В. Буланкиной.

⁴ Эти факты собраны в статье К. А. Михайлова, см.: *Михайлов К. А. Киевский языческий некрополь и церковь Богородицы Десятинная* // РА. 2004. № 1. С. 38.

койники» (термин более поздний¹). «Заложные покойники» часто вообще не закапывались, а оставались лежать на земле. Если же их кто-нибудь и хоронил, то находились люди, выкапывавшие их. Об этом в XIII в. писал еп. Серапион Владимирский: «...если кто висельника или утопленника похоронил — чтобы не пострадать самим, вырываете снова...»².

Выкапывание таких покойников было продиктовано стремлением уничтожить их телесные останки — единственного, что оставалось от них, так как душа этих мертвецов уже погибла. Выкапывание подобных тел происходило обычно в периоды стихийных бедствий, которые связывались с действием злых, дьявольских сил, либо же в какие-то очень трудные для того или иного региона времена. Сам процесс выкапывания был сродни некоему магическому обряду, и после выкапывания останки мертвеца должны были быть выброшены туда, где могли стать легкой добычей диких животных, т. е. тело покойника растаскивалось ими.

Возможно, что позже данный обычай не закапывать «заложных покойников» уходит, и теперь их просто хоронят вне кладбищ. Захоронение вне кладбищ символизировало вывод этих мертвецов за пределы круга обычных христиан. Сюда попадали и младенцы (очевидно, некрещенные), но в основном это были колдуны и маргинальные элементы общества. Но, например, если верить «Повести о посаднике Добрыне», то в числе таких «заложных покойников» оказался даже новгородский посадник Добрыня, поддерживавший интересы немецкой диаспоры в Новгороде в ущерб самим новгородцам. Утонувший в Волхове (что считалось случившимся явно по Промыслу Божьему), он был выловлен сетями и веревками и не

¹ Подробный очерк представлений о «заложных покойниках» в России XIX вв. в свое время создал Д. К. Зеленин, см.: *Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки.* Пг., 1916.

² *Серапион Владимирский. Слова и поучения Серапиона Владимирского* // БЛДР. Т. 5. XIII в. СПб., 1997. С. 383.

похоронен по православному обычаю. Иногда «заложных покойников» археологи находят в помойных ямах недалеко от кладбищ. Смешение с помойными отходами, очевидно, должно было содействовать полному телесному уничтожению умершего, целью было «смешать его с землей».

Впрочем, встречались случаи, когда проявлялось неуважительное отношение к обыкновенным, «нормальным» человеческим останкам, но это считалось грехом, а согрешивший мог рассчитывать на скорую беду уже в этой жизни. Например, князь Кашинский Михаил Васильевич в 1367 г. затеял работы по переносу церкви Богородицы внутрь детинца, в результате которых было разорено старое кладбище. Естественно (по тогдашним представлениям), что после этого сам князь и княгиня заболели неведомой болезнью: князь, правда, оправился от нее, а вот княгиня умерла.

Итак, для русского средневекового обыденного сознания одинаково были важны и дух, и тело. Проблема тела и телесности обсуждалась и в церковной литературе Древней Руси, преимущественно обращенной к духу человека.

Как и во многих других случаях, отношение к телу и телесности в древнерусское время разнилось. Церковные писатели однозначно отводили телу второе место после духа. Но при этом телесная цельность не только в светских, но и в церковных кругах воспринималась как иллюстрация духовности носителя тела; так, хорошо сохранившееся тело почившего праведника становилось зримым подтверждением благого духа его обладателя, т. е. подтверждением самой его святости. Здесь упомянем небольшое замечание, высказанное в Независимом летописном своде, по поводу перенесения мощей митрополита Петра во время строительства Успенского собора в Москве в 1472 г. Летописец отметил, что Пахомий Серб, создававший «Слово» о перенесении мощей Московских митрополитов из старой церкви, сознательно написал неправду по поводу того, что мощи митрополита Петра были найдены целыми («в теле»), так как, в противном случае, народ не поверил бы в святость мощей, «по-

тому что у них (т. е. у народа. — А. М.), если кто не в теле лежит, тот и не свят...»¹.

В житийной литературе можно встретить и описание внешности праведников, которые, как правило, были красивыми людьми. Красивое тело без изъянов при жизни и телесная цельность после смерти — вот идеалы древнерусского книжника. И здесь представления обывателей и церковных деятелей сходились.

Наоборот, телесные недостатки трактовалась как плохой признак. Еще большее отрицательное отношение имела телесная расчлененность, «раздробленность». На символичность рассечения тела обратил внимание А. Л. Юрганов, отметив связь этого действия с притчей евангелиста Матфея о злом рабе, которого рассекает его хозяин². Впрочем, еще более тесно мотив рассечения тела связан с иным представлением: «раздробленный» человек был лишен возможности восстать во время Страшного суда. Не случайно в Средневековье так распространена была практика четвертования или отсечения отдельных частей тела, причем, не только еще живых казнимых, но даже и уже погибших. Но вместе с тем, «раздробление» — это не только наказание, но и высшая форма жертвенности. Именно в таком контексте данный мотив встречается, например, в Постниковском летописце. Там великий князь Московский Василий III в 1533 г., умирая, призывает Михаила Глинского: «А ты б, князь Михайло Глинской, за моего сына великого князя Ивана и за мою великую княгиню Елену, и за моего сына князя Юрья кровь свою пролият и тело свое на раздробление дал...»³. А чуть ниже княжеский врач Николай Булев, призванный лечить великого князя Василия III, говорит о невозможности ис-

¹ Независимый летописный свод 80-х гг. XV в. // БЛДР. Т. 7. Вторая половина XV в. СПб., 1999. С. 419.

² Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 364.

³ ПСРЛ. Т. 34. Постниковский летописец / Под ред. В. И. Буганова и В. И. Корецкого. Предисл. В. И. Буганова. М., 1978. С. 21.

целения, оправдываясь так: «Аще бы мощно, тело бы свое роздробил тебя ради, государя, но моя мысль не имети, опричь Божьей помощи»¹. Скорее всего, здесь мы имеем дело с литературным улучшением реальной ситуации, однако оно показательное — в сознании летописца «дробление» тела означало нечто большее, чем просто физическая смерть за князя, ибо здесь к смерти добавлялась еще и невозможность, как думал врач, собственного воскресения.

В уже упоминавшихся письмах к царю Алексею Михайловичу протопоп Аввакум также обращается к теме раздробленных тел своих соратников. Издесь мы видим уже несколько иной, отличный от более раннего периода, взгляд на эту проблему: да, раздробление тела — это страшная казнь, но Христос «купно с первыми соберет кости наша в последний день и оживотворит мертвенная телеса наша духом святым»². Иначе говоря, по мнению Аввакума, раздробление тел истинно верующих не так страшно, так как в случае Второго Пришествия они будут восстановлены.

Вообще для западно-христианской традиции характерен известный дуализм в вопросе отношения к рассеченному телу. С одной стороны, Католическая церковь относилась к «разбиранию» тела отрицательно, особенно если речь шла об останках святых³. С другой, наблюдалось терпимое отношение к фактам, когда от тела святого отделялись небольшие фрагменты (фаланги пальцев, ногти, волосы и т. п.). Кроме того, части тел людей в Западной Европе могли использоваться и в совершенно необычной для русского человека форме. Например, знаменитая Костница — церковь в Кутной Горе в Чехии, где в качестве убранства выступают человеческие кости. Здесь небрежение телесным, как мы видим, достигает своего апогея, служа при этом усилению эсхатологического ощущения. С подобным отношением к человечес-

¹ ПСРЛ. Т. 34. Постниковский летописец. С 21.

² *Аввакум*. Послания, челобитные письма. С. 533.

³ *Арнаутова Ю. Е.* Указ. соч. С. 249–250.

ким костям ни в один из периодов истории Древней Руси (даже в эпоху наиболее напряженного ожидания Конца света) мы не встречаемся.

Однако похожий дуализм наблюдается и в русской православной традиции. Относясь сугубо положительно к телесной цельности, русские верующие христиане так же, как и на Западе, поклонялись отдельным фрагментам тел святых. Например, великий князь Святослав Ярославич в 1072 г. при перенесении мощей св. князей-страстотерпцев Бориса и Глеба после исцеляющей процедуры наложения руки св. Глеба (об этом речь пойдет у нас ниже) обнаружил у себя на голове ноготь святого, который фактически присвоил себе¹. Известна и царская грамота в Курск (от февраля 1649 г.), адресованная стольнику и воеводе Лодыженскому, где в качестве терапевтического средства для борьбы с эпидемией, вспыхнувшей в Курске, предлагалось отправить в город животворящий крест с мощами св. Иоанна Предтечи, «иных многих святых апостолов и великих святителей, и мучеников, и преподобных и богоносных отцов, и мучениц и преподобных жен»².

Окончательное закрепление книжный мотив превалирования духа над плотью находит в «Повести о споре Жизни и Смерти» (произведении, ставшем особенно популярным в Московском государстве во второй половине XVI в.). Эта повесть, как известно, имеет западноевропейские корни, однако в XVII в. на Руси она подверглась серьезной литературной переработке, и поэтому вполне может являться адекватным отображением взгляда именно древнерусского книжника на смерть как завершение телесной жизни. Изображение процесса смерти натуралистично и даже гиперболизировано. В сочинении подробно рассказывается о том, как

¹ ПСРЛ. Т. 35. Московский летописный свод конца XV в. М., 2004. С. 8.

² ПСЗРИ. Т. 1. СПб., 1830. С. 162.

Смерть отрубает воину (символу Жизни) сначала по очереди все конечности, потом вырывает ногти, затем язык, а напоследок отрубает голову, — и только после этого душа Жизни вылетает из погибшего тела, и уносят ее на небеса прекрасные юноши.

Как мы видим из этого краткого описания, отношение древнерусских людей к телу и его цельности было довольно трепетным. В повседневной жизни и дух, и тело были, разумеется, одинаково важны, но целое и что называется «цветущее» тело выступало зримым свидетельством высокого духа его обладателя. Это наблюдается почти на всем протяжении русского Средневековья.

Но данные представления нам интересны не только как свидетельства духовной жизни древнерусских людей. Важно помнить, что целостность почитаемых покойников в глазах живых также служила залогом возможного исцеления больных, пришедших просить помощи у умерших праведников, т. е. сохранившееся тело почившего могло помочь в собственном исцелении. Кроме того, от таких взглядов зависело распространение некоторых терапевтических практик.

Объяснения болезни

Итак, мы попробуем представить себе, как понималась болезнь вообще. Без этого невозможно ответить на вопрос о том, каково было отношение к ее лечению, и, следовательно, о месте медицинских знаний в древнерусском обществе.

Исследователь, который попытается выстроить сколько-нибудь точную картину этиологий, неизбежно остановится перед главной проблемой — отсутствие постоянных концепций, неизменных и определенных взглядов на вопрос происхождения болезни. Из-за этого этиологическая картина чаще всего представляется весьма размытой.

Поэтому вслед за Ю. Е. Арнаутовой и А. С. Малаховой мы сконцентрируемся на нескольких аспектах данной темы и на конкрет-

ных примерах посмотрим, как объяснялись болезни, как они переживались самими больными и окружающими их людьми.

Сделаем еще одно важное замечание. Раздел, посвященный этиологии, почти полностью основывается на литературных произведениях, которые создавались по преимуществу церковными авторами. В связи с этим, выявление более ранних, т. е. языческих, дохристианских взглядов на происхождение болезни представляет объективную трудность, так как нет ни одного сколько-нибудь надежного источника, откуда можно было бы почерпнуть информацию об этом периоде.

Рискнем предположить, что на Руси все болезни делились на две большие категории: 1) те, которые можно было излечить при помощи медикаментов и простейших операций, и 2) те, которые излечивались только при помощи религиозных обрядов. Заметим, что, конечно же, такое деление весьма условно; скорее всего, оно даже не ощущалось самими древнерусскими людьми, воспринимаясь в большей степени на интуитивном уровне.

К первой категории могли относиться простуды, переломы, боевые раны и т. п. Чаще всего причины этих болезней не надо было долго искать, так как они лежали на поверхности и были известны и самому больному, и окружающим его.

При наличии лекарей или даже просто людей, обладавших неким терапевтическим опытом, подобные приобретенные болезни обычно успешно излечивались. Например, об этом свидетельствуют зажившие переломы костей на костяках, обнаруженных на средневековых кладбищах. Впрочем, и здесь картина достаточно неоднозначная. Наиболее хорошо исследованный некрополь в Звенигороде (интересующая нас часть относится к XVI–XVII вв., более ранних захоронений не исследовано) содержит двенадцать различных случаев травм, после которых, тем не менее, человек оставался жив. Здесь наиболее примечательно, что большая часть повреждений связана с черепами (выбитые зубы, переломы костей носа, травмы надбровной области и т. п.). В одном случае перелом

бедренной кости, по мнению исследователей некрополя, переносился на ногах и никак не лечился, что привело к укорочению ноги и ограничению подвижности¹.



*Рис. 1. Перелом бедренной кости со смещением.
Из раскопок церкви Вознесения Господня в г. Звенигороде
(по Н. Н. Гончаровой)*

Однако в этом же некрополе встречено несколько случаев, которые позволяют нам предположить, что травмированные пытались лечиться или, по крайней мере, предпринимали попытки для заживления ран. Например, встречен двойной скомпенсированный перелом локтевой кости, относительно неплохо заживший, а также сложная черепная рана, при которой в толще теменной кости остался осколок твердого предмета. Любопытно, что в последнем случае осколок не пытались вынуть, справедливо полагая, что в этом случае раненый может умереть от болевого шока, либо же его череп еще больше разрушится. Такое решение, видимо, спасло жизнь травмированному человеку, который прожил с этой тяжелой раной еще какое-то время. Костные останки, на которых наблюдались следы травм, полученных при жизни и заживших, встречались

¹ Гончарова Н. Н. Описание антропологического материала из раскопок у церкви Вознесения Господня в 2004 г. в Звенигороде // Охранные исследования церкви Вознесения Господня на Нижнем посаде Звенигорода. Труды Подмосковной экспедиции Института археологии РАН. Т. 3. М., 2005. С. 104.

и при исследовании братской могилы жителей Ярославля, погибших при нашествии монгольского войска в 1238 г. Правда, количество прижизненных травм в этом захоронении было не столь велико¹.

Следы перенесенного, но залеченного заболевания выявлены и при исследовании некрополя Троице-Сергиева монастыря, где тщательно было изучено погребение Лаврентия Торха († 1554 г.). Торх в молодом возрасте перенес травму правого бедра, которая затронула кость. Эта травма зажила, однако не позволяла монаху интенсивно двигаться, так как его правая нога стала короче левой и была малоподвижна². Заметим, кстати, что лечение подобных травм было в то время некачественным, оно лишь позволяло сохранить жизнь больному, не сделав его совершенным неподвижным калекой. Итак, все эти примеры относятся к первой категории болезней, т. е. тех, которые можно было попытаться излечить врачебными методами.

Ко второй категории болезней относились сложные случаи, которые иначе как вмешательством Бога объяснить было трудно. Список подобных хворей содержится в «Домострое»: «И снова Господь, наставляя нас и направляя ко спасению, искушая, словно праведного долготерпеливого Иова, насылает на нас страдания и болезни, и тяжкие недуги, от духов лукавых мучение, огнивание тела, костям ломоту, отек и опухоль на все члены, запор обоим проходам, и камень в почках, и килу, и тайных членов гниение, водянку и глухоту, слепоту и немоту, боли в желудке и страшную рвоту, и вниз на оба прохода и кровь, и гной, и чахоту, и кашель, и

¹ Энговатова А. В., Осипов Д. О., Фараджева Н. Н., Бужилова А. П., Гончарова Н. Н. Массовые средневековые захоронения в Ярославле: анализ археологических и антропологических материалов // РА. 2009. № 2. С. 73.

² Чернов С. З., Янишевский Б. Е. Некрополь Троице-Сергиева монастыря по материалам археологических исследований 2003 г. // РА. 2008. № 2. С. 162 (Приложение).

боль в голове, и зубную боль, и грыжу, и подагру, чирьи и сыпь, слабость и дрожь, желваки и бубоны, и паршу, и горб, шею, ноги и руки скрюченные и косоглазие, и иные всякие тяжкие недуги — всё наказание по Божьему гневу»¹. Список этот удивителен для нашего современника, но таково видение церковного деятеля тех стародавних времен, которое он стремился донести и до своих читателей. Действительно, при тогдашнем уровне развития медицины, как самому составителю «Домостроя», так и его адресатам трудно было понять истинные причины указанных в нем болезней. В самом общем виде, причины таких болезней делились на следующие виды.

Болезнь как наказание Божье («удар святого»). Этот мотив наиболее часто встречается в церковной литературе. Относится он как к отдельным личностям, так и к населению городов и даже регионов в целом (это касается, прежде всего, случаев эпидемий). Указанный мотив традиционно распадается на три дальнейших пути.

Первый и, пожалуй, самый распространенный путь: *больной, получив болезнь как наказание, исправляется и выздоравливает.*

Как правило, ни о каком лечении в этом случае речь не идет — исцеление строится исключительно на следовании христианской этике. В одном из ранних сюжетов Киево-Печерского патерика именно такой случай происходит с неким Василием, боярином из Суздаля, которого князь Юрий, более известный под прозвищем «Долго-рукий», отправил в Киев с заданием найти мастеров для того, чтобы оковать драгоценными металлами (в основном, серебром) гробницу почившего игумена Киево-Печерского монастыря Феодосия². Князь снабдил Василия большой суммой денег, которые и стали поводом

¹ Домострой. СПб., 2007. С. 14.

² О том, как была окована рака преподобного отца нашего Феодосия Печерского // БЛДР. Т. 4. XII в. СПб., 1997. С. 333–335.

для греховных мыслей боярина. Василий воспринял свою миссию как неблагодарный труд, а окование раки посчитал пустой тратой денег. Во сне ему явился сам преп. Феодосий, «кротко» пообещавший вознаграждение за добросовестное выполнение работы или же неприятности в случае халатного отношения к своим обязанностям. Василий не принял близко к сердцу угрозы святого, продолжая считать свою миссию бессмысленной. Как знак свыше, за это у него и его слуг пали все кони, а воры украли все их личные деньги, не тронув лишь предназначенные для окования раки. Однако и после этого Василий продолжал роптать, более того — он потратил часть «святых» денег на покупку лошадей для себя и слуг. Вот здесь и разбила его болезнь: приехав в Чернигов, боярин тут же упал с лошади и уже не смог более самостоятельно передвигаться.

Уже привезенный в Киев, боярин опять во сне встретился со св. Феодосием, который предложил Василию покаяться непосредственно на гробнице бывшего игумена, т. е. на своей собственной. Надо ли говорить, что так и было сделано — принесенный на гробницу, боярин покался — и тут же выздоровел, более того, чудесным образом обрелись и деньги, предназначавшиеся для раки, но которые он истратил чуть раньше.

С мотивом «удара святого» мы встречаемся и в «Повести о Петре и Февронии», когда князь, почти исцелившись, нарушает договор (не женится на Февронии). Это приводит к повторному возникновению заболевания. И лишь женитьба Петра на Февронии окончательно избавляет князя от его болезни.

Глазную болезнь в наказание за неверие в святость преп. Сергия Радонежского получил и епископ из Константинополя, приехавший в Москву. Только поняв свою ошибку и покаявшись перед святым, греческий епископ получил прощение — святой прикоснулся к его глазам и тут же исцелил его¹.

¹ Житие Сергия Радонежского // БЛДР. Т. 6. XIV — сер. XV в. СПб., 1999. С. 383. Очевидно, в этом сюжете отразились те противоречия,

Следующий путь: *больной умирает, даже не осознав кары Божьей и не покавшись*. Чаще всего это происходило мгновенно и напоминало скорее месть. Так, в Житии Авраамия Смоленского (первая половина XIII в.) святой сравнивается с Иоанном Златоустом, а враги смоленского святого сравниваются, соответственно, с врагами святителя Иоанна. Воспользовавшись этим известным сюжетом, автор жития Авраамия сообщает нам, что после неправедного суда над русским святым «несколько игуменов и попов» умерли внезапной смертью, а из тех же, кто продолжал упорствовать в преследовании святого, некоторые обезумели, а с остальными его врагами приключились разные неприятности¹. Мотив безумия не нов и, в общем, выглядит вполне логично: начав с нелепых обвинений, гонители Авраамия неизбежно должны были окончательно потерять ум. Также совершенно логична и объяснима скорая («напрасная») смерть врагов Авраамия. Почему? Чуть ниже мы попытаемся ответить на этот вопрос.

А пока обратимся к еще одному источнику, чуть более позднему, чем Житие Авраамия Смоленского. Согласно Волоколамскому патерику, Бог наказал сына Воротынского князя, который организовал убийство одного из приближенных своего отца, и прямого исполнителя этого убийства². В Патерике приводятся еще несколько примеров внезапных смертей (правда, без болезней) грешников — крестьянина, сблудившего с лошадью, монаха, умершего непосредственно на женщине, и т. п. Завершая этот скорбный обзор, Патерик отмечает, что так случается с теми, «кто не радеет о конце человеческой жизни»³. Составители Патерика придерживаются концепции «медленной смерти», советуя христианам молиться о том, «чтобы Бог дал не скорую

которые возникли между Константинопольской патриархией и зависимой от нее Русской митрополией в конце XIV в.

¹ Житие Авраамия Смоленского // БЛДР. Т. 5. XIII в. СПб., 1997. С. 49.

² Волоколамский патерик // БЛДР. Т. 9. Кон. XIV — первая пол. XVI в. СПб., 2000. С. 57.

³ Там же. С. 63.

смерть, а позволил в покаянии принять конец христианской жизни и всегда думать о неожиданном пришествии смерти»¹.

Совершенно необычный мотив «напрасной смерти» мы встречаем в «Повести о кончине царя Михаила Федоровича» (1627 г.). В ней автор связывает скоропостижную смерть царя (а также смерть его супруги, последовавшей 5 недель спустя) с его активными попытками заключить брак своей дочери Ирины с датским принцем Вальдемаром². Это стремление выглядит в глазах автора предательством Православия (как противоречащее церковным канонам того времени) и потому должно быть наказано.

Итак, быстрая смерть — не идеал для христианина, его удел — болезнь как некая подготовка к «правильной» смерти, т. е. смерти в покаянии, что для христианина принципиально важно. Именно так трактуется болезнь и смерть преп. Пафнутия Боровского. Болезнь св. Пафнутия — это целая цепь действий, в процессе которых он кается сам, дает наставления окружающей братии, заботится о будущем основанного им монастыря после его смерти, и т. п.

Однако в самом Патерике приводятся описания случаев, когда вполне праведные христиане тоже умирали неожиданно. Нет ли здесь противоречия? Оказывается, нет. По мнению авторов Патерика, быстрая смерть праведника возможна как наставление, урок всем остальным. При этом его праведность никак не страдает, ведь он всегда готов к смерти³. Это важное замечание, которое объясняет нам многие сюжеты, связанные с болезнями и их лечением на Руси. Кстати, рискнем заметить, что формирование такого взгляда на болезнь, скорее всего, относится к концу XV — началу XVI в., т. е. уже к новой эпохе в истории России.

¹ Там же.

² Майзульс М. Р. «Грех ради наших»: царская смерть и казни Божьи в источниках Московской Руси середины XVII в. // Источниковедение культуры. Вып. 1. М., 1997.

³ Там же.

К этой же эпохе относится и объяснение ранней смерти молодых людей, которое мы встречаем у Иосифа Волоцкого в его письме княгине Голениной. В свою очередь, для него основой послужили слова пророка Иеремии, где так объяснялась смерть детей: «Я прежде времени послал смерть вашим детям, вы же этого наставления не уразумели; как лев-всегубитель, навел на вас несчастья, вы же, и увидев это, не покаялись, не отказались от злых своих дел»¹.

Преп. Иосиф Волоцкий отчасти повторяет слова пророка, но добавляет свои оттенки смысла. Если, по его мнению, умирает младенец, то он отходит в мир иной чистым и непорочным, обретая жизнь вечную. Если же умирает молодой человек, то смерть его является верным знаком того, что «Бог предвидит их склонность жить злой и лукавой жизнью и быть созданиями дьявольскими»². В последнем случае объяснение Иосифа Волоцкого имеет совершенно конкретное следствие: «Бог призывает их к Себе прежде времени, чтобы их родители вразумились, и те богатства и имения, которые хотели приготовить для них, раздали нищим и убогим и Божиим церквам, которые раздадут эти богатства для их спасения, и они вместе со своими детьми обретут Царствие Небесное»³. Церковный деятель и здесь не изменяет себе, связывая феномен ранней смерти с дополнительными раздаяниями на Церковь и благотворительность — необходимо, разумеется, родственникам умершего жертвовать на поминание души. Впрочем, Иосиф не дает своего объяснения, почему возможна смерть младенца, находясь целиком в русле объяснений пророка Иеремии.

Тот же Иосиф Волоцкий упоминает и о случае прямого Божественного воздаяния в отношении еретика — дьяка Истома, который в 1489/1490 г. «растерзан был удою Божьего гнева, ибо скверное

¹ Послание Иосифа Волоцкого княгине Голениной // БЛДР. Т. 9. Кон. XIV — первая пол. XVI в. СПб., 2000. С. 209.

² Там же.

³ Там же.

его сердце, жилище семи лукавых духов, сгнило и чрево его прогнило. И призвал он себе некоего врача. Тот же, осмотрев его, сказал, что на нем Божий гнев и его не исцелить человеческим врачеванием»¹.

Иногда болезнью поражались и чересчур ретивые монахи, слишком уж ревностно («не по уму») блюдущие монастырские правила. В Волоколамском патерике упоминается игумен тверского Саввина монастыря Савва. Этот настоятель бил жезлом своих монахов, выходивших из церкви во время службы, чтобы поболтать на церковной паперти. Но в старости игуменом овладела страшная болезнь, которая жгла ему руки, словно огнем, и облегчение Савве приносило лишь погружение рук в снег. Судя по всему, игумен проболел недолго, скончавшись от этих мучений. Пафнутий Боровский, узнав об истории игумена Саввы, поставил ему такой диагноз: «Старец думал, что ради пользы братии он это делал, и потому не осуждал себя и не скорбел об этом. Вот почему Бог при кончине его здесь наказал страданием, чтобы там помиловать»².

Еще один путь развития идеи болезни как Божьего наказания, это когда больной *ощущает кару, совершает при этом очистительные действия (например, постригается в монахи, жертвует имущество Церкви и т. п.)*, но все равно умирает, либо остается инвалидом. Так, в Галицко-Волынской летописи описывается болезнь Волынского князя Владимира Васильковича в 1280-е гг., которая длилась без малого четыре года. Автором этого описания, видимо, является епископ Евсигний — лицо, приближенное к князю. Именно испытанием Божьим, после которого испытываемый сразу переходит в рай, объясняет владыка Евсигний случившееся. Ведь с точки зрения епископа, князь вел более чем благопристойную жизнь, которая никак не предусматривала на-

¹ «Просветитель» преп. Иосифа Волоцкого // Записки отдела рукописей Российской государственной библиотеки. Вып. 51. М., 2000. С. 132.

² Волоколамский патерик. С. 47.

казания Божьего. Это явствует из летописного фрагмента, где больной князь молится Господу о том, чтобы Тот причислил его к «избранному Его стаду» за страдания, которые он претерпел при жизни. Эта молитва, скорее всего, является плодом литературного творчества самого епископа Евсигния, нежели отражением реального поведения князя, так как последний уже не мог говорить из-за отсутствия нижней челюсти¹. При этом автор особо подчеркивает то, что князь до последних дней и часов вел себя как истинный праведник. Тем не менее, однажды на рассвете после мучений Владимир Василькович умирает. Князь в этом эпизоде показан как настоящий христианин, который, понимая всю трагичность своего положения, раздает имущество храмам и бедноте, т. е. отказывается от благ мирских, готовясь перейти к благам небесным. Кстати, в конце этого сюжета рассказчик вновь несколько изменяет здравому («профанному») смыслу, демонстрируя свое отношение к телу и духу: оказывается, тело князя после его смерти не было погребено, но с декабря по апрель лежало в незамурованной гробнице, где нисколько не истлело, а наоборот — было целым, белым и благоухало. Неповрежденная телесность после смерти в данном случае для Евсигния была столь же важна, как и духовное здоровье князя при его жизни.

Волоколамский патерик приводит еще несколько случаев, относившихся, видимо, к XV или XVI вв. В Никольском монастыре на р. Улейме во время службы священник упал, как мертвый, по-

¹ Галицко-Волынская летопись // БЛДР. Т. 5. XIII в. СПб., 1997. С. 341: «Стала у него гнить нижняя губа; в первый год немного, а на другой и на третий стала больше гнить, хотя он еще не был сильно болен, а ходил и ездил на коне... Когда проходил четвертый год и настала зима, он стал болеть еще сильнее. И отпало у него мясо от подбородка, и все нижние зубы выгнили, и нижняя челюсть перегнила... И еще больше стал терять силы. И отпало у него все мясо с подбородка, и челюсть перегнила, и была видна гортань. И не ел он после этого семь недель ничего, кроме одной воды, и то понемногу».

теряв сознание. Обретя дар речи через несколько дней, он признался, что недавно совершил прелюбодеяние и «не потрудился после этого не только омыть нечистое тело, но и переменить оскверненную ризу и... начал служить Божественную литургию»¹. Во время нее ему явился св. Николай (которого видел, конечно, только сам провинившийся священник), запретивший ему служить. Однако священник не послушался и продолжил богослужение. Расплата наступила мгновенно — святой избил священника жезлом, после чего в гневе удалился. Священник же потерял сознание, а после остался парализованным, даже несмотря на очистительные процедуры.

В этом же Патерике упоминается некий человек, который на праздник св. апостолов Петра и Павла вместе с соседями сварил хмельной мед, но начал употреблять его до начала праздничной литургии. Естественно, ничем хорошим это не закончилось: ему вскоре явился некий человек с черной вьющейся бородой, плешивый и со страшным взором (впоследствии знающие люди опознали его как одного из именинников — апостола Павла), который ударил уже совершенно пьяного любителя меда по щеке, при этом выбив пять зубов. После этого удара пьяница оказался парализован. Его привезли в Симонов монастырь, где постригли в монахи и где через год он умер². Примечательно, что иногда заболевшие грешники грешат в компании, однако почему-то наказанию подвергается только один человек. Возможно, в представлениях создателей житий и патериков такая ситуация была совершенно оправданной — уцелевшие люди видели наказание Божье и имели возможность не только исправить свои собственные грехи, но и рассказать о случившемся всем другим в назидание.

Еще интереснее история кузнеца, который ковал вериги для Московского митрополита Филиппа (1470-е гг.). Митрополит за-

¹ Волоколамский патерик. С. 67.

² Там же. С. 69.

претил кузнецу говорить кому-либо об этих средствах смирения своей плоти, однако после смерти святителя тот посчитал себя свободным от данного обещания и рассказал обо всем великому князю Ивану Васильевичу. На следующий же день кузнец оказался болен, — он был избит явившимся ему ночью покойным митрополитом в наказание за свой слишком длинный язык.

Примечательно, что «удар святого» мог быть направлен не только против согрешившего мирянина, но и против монаха, отошедшего от правил монашеского поведения. Известна легенда, относящаяся к 1448 г., когда в Троице-Сергиевом монастыре монах Дионисий (в миру Дмитрий Ермолин, отец известного организатора строительного дела Василия Ермолина) не захотел подчиняться уставу («вкусать от братской трапезы») и возжелал питаться отдельно. Гордеца, конечно же, сразил паралич, «устроенный» ему преп. Сергием Радонежским, который явился Дионисию в видении и ударил грешника по голове¹.

Особенно грозным нравом, способным, согласно его житию, вызывать болезнь у своих противников, обладал преп. Михаил Клопский. Этот святой наказывал болезнью грешников как напрямую, так и опосредовано. Под его горячую руку, например, попадает посадник Посахно, запрещавший ловить рыбу монахам (по слову Михаила, посадник не мог двигать ни руками, ни ногами). Посадник больше года ездил по монастырям, пытаясь излечиться, но исцелился только тогда, когда искренне попросил прощения у св. Михаила². Совсем иначе святой повел себя с разбойниками, пришедшими в монастырь, — он пригласил их для совместной трапезы, во время которой они и заболели (причем у одного из них образовался сердечный недуг). В качестве лечения Михаил Клоп-

¹ Тихонравов Н. С. Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892. Отд. II. С. 158–165.

² Житие Михаила Клопского // БЛДР. Т. 7. Вторая пол. XV в. СПб., 1999. С. 225.

ский посоветовал им перестать красть и воровать, а одному сделал предложение, от которого в его положении было трудно отказаться, — постричься в монахи¹.

Другой случай относится к земельному спору, когда один из землевладельцев, Олферий Иванович, объявил своей землей территорию у церкви Богородицы в Курецке. Михаил Клопский предсказал перед этим, что у Олферия, если он сделает такое нечестие, отнимутся руки и ноги и онемееет язык. Надо ли говорить, что так и произошло². Аналогичные предсказания-приговоры касались и «попа», укравшего из церкви панагию (по слову святого, тот сошел с ума)³, и даже владыки Новгородского Евфимия I, который увел из Клопского монастыря вороного коня (Михаил предрек архиепископу скорую кончину)⁴. Правда, иногда у современного читателя жития может складываться ощущение, что Михаил Клопский не всегда действовал от имени Бога — слишком уж часто он использовал свой дар внушения при решении довольно заурядных, как сегодня сказали бы, споров «хозяйствующих субъектов».

Другим церковным служителем, пострадавшим от собственного неверия, стал протопоп Константин, которого Ростовский архиепископ Трифон прислал в Ярославль проверить истинность чудес в монастыре Св. Спаса у гробниц новоявленных ярославских чудотворцев — князя Смоленского и Ярославского Федора, Константина и Давида. Эти чудеса начались в 1463 г., но их проверка относится к 1467 г. Протопоп был изначально настроен враждебно по отношению к игумену монастыря, так как считал, что все эти чудеса есть не более, чем удачная «рекламная кампания», привлекающая в монастырь множество новых паломников и средства. Константин разорвал шнуры у схимы князя Федора, чтобы убе-

¹ Там же. С. 220.

² Там же. С. 229.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 229–230.

даться в нетленности его тела, но тут же упал замертво, пораженный силой Божьей¹. Только молебен игумена монастыря привел его в сознание, но не исцелил полностью, даже несмотря на покаяние Константина. Летописец, впрочем, не останавливается на этом, сообщив, что, когда Трифон узнал о происшедшем с его посланцем, то сам «вздрогнул телом», сделался расслабленным и оставил свою епископию, уйдя в монастырь.

Мотив болезни как наказания Божьего развивается и в более позднее время, получая довольно четкое оформление в «Домострое», где хворь трактуется и как наказание, и как путь к раскаянию с последующим исцелением. С точки зрения тогдашнего мировоззрения, сильно замешанного на ощущении действия во всем Промысла Божия, на мотивах греха и покаяния, совершенно очевидно, что лечить обычными припарками болезни, полученные за грехи, было невозможно.

Вот основные направления, на которые может быть разделена тема «болезнь — Божье наказание». Мы привели лишь несколько примеров, но подобные сюжеты встречаются во множестве житий других святых.

Эпидемии как особая форма наказания Божьего

Как и в Западной Европе, в Древней Руси эпидемии считались наказанием Божиим за несправедную жизнь. В этом случае, по мнению древнерусских книжников, для максимального воздействия Бог наказывал уже не отдельных людей, а население городов или даже целых земель.

В ранний период древнерусской истории (до XIII в.) эпидемии происходили нечасто, а объяснения им давались еще реже. Пожалуй, заслуживает внимания лишь один случай, происшедший

¹ Житие Михаила Клопского. С. 410–413.

в 1092 г. в Полоцке: «Предивное чудо явилось в Полоцке в наваждении: ночью стоял топот, что-то стонало, рыскали бесы по улице, словно люди. Если кто выходил из дома, чтобы посмотреть, тотчас невидимо уязвляем бывал бесами и оттого умирал, и никто не осмеливался выходить из дома. Затем начали и днем являться на конях, а не было их видно самих, но видны были коней их копыта; и уязвляли так они людей в Полоцке и в его области. Потому люди и говорили, что это мертвецы быют полочан... В те же времена многие люди умирали от различных недугов, так что говорили продающие гробы, что “продали мы гробов от Филиппова дня до мясопуста семь тысяч”. Это случилось за грехи наши, так как умножились грехи наши и неправды. Это навел на нас Бог, веля нам покаяться и воздерживаться от греха, и от зависти, и от прочих злых дел дьявольских»¹. В этом случае эпидемия объяснялась происками бесов, однако в представлении летописца бесы действовали по Божьему повелению. Население же Полоцка полагало, что это духи «чужих» мертвых (они назывались «навьи») мстят им за что-то.

Позже летописцы обходятся без посредничества бесов и объясняют эпидемии непосредственным вмешательством Бога. Из описания эпидемий складывается ощущение, что древнерусские горожане воспринимали это бедствие как должное. Это была словно как «казнь египетская», которую нельзя было избежать и невозможно от нее вылечиться. Скорее даже, что попытки лечения ощущались противодействием Божьей воле. Прямо об этом в летописях не говорится, однако данный вывод можно сделать из описаний эпидемий в Новгороде и Пскове. Единственным средством прекратить мор было проведение церковных молебнов или построение церквей. Летописцы относились к эпидемиям как к стихийному бедствию, Божьей каре. Но при этом нельзя не отметить, что они не забывали подробно описывать симптомы болезни. Для чего

¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 214.

это делалось? Возможно, что эти описания носили практический характер — знающий человек впоследствии мог бы предсказать течение уже другой эпидемии, обратившись к давним летописным описаниям. А то, что летописи могли служить для опознания той или иной формы эпидемии, свидетельствует фраза в Псковской летописи, которая говорит, что в 1506 г. псковичи встретились с доселе неизвестной им эпидемией, и летописец сам не знал, к чему приведет ее развитие: «Того же лѣта бысть мор во Пскове зол велими... А то мор безымянной, мряхоу бо людей много»¹. Вот уж, действительно — «назвать, значит опознать».

В других летописях (например, в «Летописи Авраамки») также встречаются совершенно определенные замечания, касающиеся течения эпидемий. Так, новгородская эпидемия 1352 г., по мнению летописца, является закономерным явлением, которое насыщается на людей Богом для искоренения людских грехов, более того, эпидемии происходят именно по человеколюбию Божию².

Позже такой же взгляд высказывает и Киевский митрополит Фотий, который в феврале 1426 г. отправляет псковичам послание по поводу мора, разразившегося в их городе. Святитель довольно жестко обошелся с паствой. В самом начале своего послания он заявил, что, узнав от псковского посадника Федора о начале морской язвы он... «духовно обрадовался». Эту радость он объяснил тем, что мор, являясь наказанием Божиим, послужит исправлению и улучшению псковичей. При этом владыка объяснил, что не считает мор опасным для псковичей («Творец наш Христос владыка многоразличными наказаньями и болезнями всяко наказует ны... к исправлению, требуя обращения нашего, а не пагубы»³), при ус-

¹ ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. Псковские летописи / Предисл. Б. М. Клосса, А. Н. Насонова. М., 2003. Стб. 91.

² ПСРЛ. Т. 16. Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки / Предисл. Б. М. Клосса. М., 2000. Стб. 86.

³ АИ. Т. 1. СПб., 1841. С. 59.

ловию соблюдения ими правил праведной жизни. Никаких особых действий митрополит не предлагает. Требуется лишь каяться, молиться, соблюдать пост. Священники, в его понимании, являются в данном случае главным средством для утишения эпидемии — они обязаны служить, являя собой пример для обывателей. Вообще послание вполне стандартное и могло быть написано по любому другому поводу, а не только в связи с эпидемией.

В основном, летописцы описывают поведение людей во время моровых поветрий довольно благостно: население, подвергшееся эпидемии, понимает, что согрешило, начинает поступать в монастыри, несет вложения в церкви, молится, кается и совершает прочие богоугодные дела. Однако же, иногда даже в церковной литературе описывается и совершенно другое отношение к мору. Так, Волоколамский патерик рассказывает о том, что далеко не все воспринимали чуму как наказание, которому следовало смиренно покориться: «Во время, когда был великий мор, в 6935 (1427) г., люди умирали от болезни, называемой “прыщ”: кому суждено было умереть, на том этот прыщ был синим, и после трех дней болезни человек умирал. И которые берегли свою душу, те в покаянии и монашестве кончали свою жизнь. Которые же были духовно неразумны и много пили, так как огромное количество меда было брошено и оставлено без присмотра, те в такое бесчувствие впадали из-за злостного пьянства, что, когда один из пьющих внезапно падал и умирал, они, запихав его ногами под лавку, продолжали пить»¹. Но такой «пир во время чумы» воспринимался все-таки как исключение².

¹ Волоколамский патерик. С. 49.

² Заметим, что подобное отношение к эпидемии не было чем-то необычным. А. П. Бужилова, сравнивая описание эпидемий у Фукидида и Боккаччо, отметила: «Главное — уйти, убежать от смерти, а если не получится, успеть насладиться жизнью до наступления страшной болезни» (Бужилова А. П. Указ. соч. С. 282).

Неудивительно, что при взгляде на эпидемию как Божье наказание, в XIII–XV вв. в русских землях не предпринималось никаких действенных врачебных мер для предотвращения моровых поветрий. Например, карантины вводились крайне редко. Более того, были часты случаи, когда создавались условия для распространения эпидемий. Известно несколько случаев, когда во Псков, охваченный эпидемией, приезжали посланники от Новгородского архиепископа для проведения молебнов. В одном случае (в 1352 г.) это посещение закончилось плачевно для новгородцев — после отъезда из Пскова Новгородский владыка Василий Калика, «мало поболее», скончался¹. Другие поездки новгородских церковных людей, видимо, обошлись без смертельных исходов.

Еще один случай специального приезда Новгородского владыки (теперь уже архиепископа Иоанна) во Псков для молебна о прекращении мора относится к 1389 г. Эта поездка закончилась для новгородской делегации благополучно: все вернулись в Новгород не просто здоровые, но и, более того, уверенные в полезности своей поездки, так как после молебна мор во Пскове и действительно сошел на нет².

Вместе с тем, очевидно и то, что существовали представления об опасности, которая исходила от тел людей, умерших во время эпидемий, и участие в санитарных мероприятиях было частью повседневной жизни русского общества XV в., а возможно, что и много более раннего времени. Правда, эти мероприятия сводились в основном к погребению мертвых тел в т. н. «скудельницах» — братских могилах. Обычно упоминания скудельниц относятся именно к периодам эпидемий (особенно часто о них говорится в псковских и новгородских летописях), однако они существовали и в более спокойное время. Например, согласно сведениям, при-

¹ ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. Псковские летописи. Стб. 22.

² ПСРЛ. Т. 16. Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. Стб. 134.

веденным в т. н. Независимом летописном своде, в XV в. в Москве имелась скудельница, предназначавшаяся для погребения умерших нищих и бродяг. Каждый четверг седьмой недели Великого поста горожане ходили к этому кладбищу засыпать старую яму и одновременно раскапывать новую. Причем, это сопровождалось постановкой свечей и общей панихидой. В этой процедуре, судя по ее описанию, принимало участие довольно большое количество людей: «И загребаху старую яму, иже полну мертвых накладену, а новую ископаху, тут же все и копают и засыпают землею Бога ради, но вси гражане, мужи и жены»¹. Таким образом, существовала некая общественная обязанность по предупреждению эпидемий, хотя, возможно, что основа этих действий была связана, скорее всего, с религиозными установками — не допустить, чтобы непохороненное тело христианина лежало на улице в небрежении. Заметим, что сама процедура захоронений в московской скудельнице не исключала возможности распространения эпидемии, если бы такая возникла, так как мертвые тела, помещенные в общую могилу, могли лежать незасыпанными несколько недель и становиться источником болезней.

Отметим и еще один момент. Как известно, эпидемия 1353 г. почти полностью обезглавила Московский великокняжеский дом — скончался великий князь Симеон Иванович, его дети (потенциальные наследники Московского стола), а также и его младший брат. Помимо этого, от эпидемии скончался Московский митрополит Феогност. Однако, ни в одной летописи не оговаривается причина их смерти. На наш взгляд, это не случайно — в глазах средневекового человека смерть от эпидемии была явным наказанием за грехи. При этом, какие грехи могли быть у великого князя и его малолетних детей, а тем более у митрополита? Упоминание о *такой* смерти требовало хотя бы минимального объяснения, а его дать

¹ Независимый летописный свод 80-х гг. XV в. // БЛДР. Т. 7. Вторая пол. XV в. С. 422.

было невозможно. Кстати, летописцы, как заметили исследователи, «разводят» во времени эпидемию 1353 г. и кончину от нее Новгородского архиепископа Василия Калики, создавая у читателя иллюзию несвязанности этих событий. Нам представляется, что это, скорее всего, вещи одного порядка.

Впрочем, не всегда причиной эпидемий, по мнению современников, является Божий гнев. Иногда летописцы видят естественные причины массовых заболеваний. В этих случаях чаще всего они увязывают болезни с недородом или голодом (что, собственно, и действительно во все времена является причиной массовых заболеваний). В научных работах по истории борьбы с эпидемиями такие факты рассматривались неоднократно¹.

Со временем пассивное отношение к эпидемиям несколько изменилось. К 1520-м гг. относится, возможно, первое указание на попытки борьбы с эпидемией в отдельно взятом городе — Пскове. Мы имеем в виду известную переписку старца Елиазарова монастыря Филофея и псковского дьяка Мунехина. В одном из писем Филофей перечисляет меры, которые дьяк приказал ввести в зараженном Пскове. Исследователи уже довольно давно обратили внимание на этот примечательный факт², однако, кроме первого в русской истории свидетельства о противоэпидемических мерах, принятых дьяком Мунехиным (закрытие улиц, запечатывание домов, где умерли больные, запрет священнику (!) приходить к больному, похороны умерших за пределами города), послание Филофея интересно еще и как столкновение двух взглядов на болезнь — взгляда православного книжника (Филофея) и государственного чиновника (Мунехина). Первый взгляд предусматривает пассивное отношение к эпидемии, трактует ее исключительно как Божье

¹ Васильев К. Г., Сегал А. Е. История эпидемий в России (Материалы и очерки). М., 1960; Борисенков Е., Пасецкий В. Экстремальные природные явления в русских летописях XI–XVII вв. М., 1983.

² Высоцкий Н. Ф. Чума при Алексее Михайловиче. С. 14.

наказание, которое просто необходимо испытать и перетерпеть к своей душевной пользе, несмотря на все телесные страдания. Как следствие, главным лечением провозглашается приход священника к больному. Второй же взгляд более близок к современным представлениям об эпидемии, он лишен каких бы то ни было черт восприятия эпидемии только как Божьей казни — с мором нужно бороться, и при определенных обстоятельствах его даже возможно победить. Впрочем, взгляд дьяка Мунехина на эпидемию был в начале XVI в., скорее всего, исключением, и дело здесь в личности самого дьяка, любителя и знатока внецерковной (т. е. светской) книжности. В более поздний период мы увидим, как эти два взгляда медленно, но верно словно бы идут к примирению, начинают друг друга дополнять, причем в взаимной их пользе.

В это время понимание эпидемии как Божьей кары, от которой нет спасения, начинается постепенно меняться: все чаще при первых известиях о моровых поветриях создается пассивная защита — кордоны и заставы на дорогах, которые изолируют регионы, охваченные мором (см. рис. 2). При этом эпидемия, разумеется, по-прежнему воспринимается как Божье наказание. Соответственно, и активные лечебные действия носят сугубо церковно-ритуальный характер. Так, в 1551 г. в новопостроенном городе Свияжске разразилась эпидемия цинги. Воеводы правильно опознали болезнь, сообщив об этой эпидемии в Москву. Согласно Пискаревскому летописцу, единственной врачебной помощью из Москвы была святая вода, освященная митрополитом Макарием в Успенском соборе и отправленная с протопопом Тимофеем к больным¹. Летописец, правда, с удовлетворением замечает, что после этого болезнь прекратилась.

Впрочем, отношение к эпидемии со стороны обывателей было довольно безразличным, более того, часто население проявляло откровенную беспечность во время эпидемий. Так, в 1571 г. царем

¹ ПСРЛ. Т. 34. Пискаревский летописец. Стб. 186.

были отданы распоряжения об организации противочумных кордонов в Костроме¹. Из этого послания видно, что в Кострому для организации кордонов был послан сначала стольник Гвоздев-Ростовский, а чуть позже (когда выяснилось, что стольник ничего не сделал для этой организации) — братья Салтыковы. Царь попенял Гвоздеву-Ростовскому: «И ты, для которово нашего дела послан, а то забываешь, большая бражничаешь, и ты то воруеть!»² Чуть позже царь готовился отправить еще одну грамоту в Кострому, где упоминались сложности с организацией кордонов, — оказывается, что для стояния на них никто из служилых людей (из опасения заболеть самим) не хотел ехать³. Очевидно, что попытки Ивана Грозного утихомирить мор закончились неудачей — эпидемия распространилась дальше.

В конце XVI в. мы встречаемся с идеей о том, что эпидемия — это наказание для тех, кто *уже заболел*, здоровые же должны уберечься от этого: «В то же время было в Смоленске моровое поветрие, заставы же были от Смоленска по всему смоленскому рубежу. Царь же Борис наипаче [их] повелел укрепить и прибавил [застав] до Брянска, чтобы никто из Литвы и в Литву не ходил, все укрывая, чтобы вести не было в Москве»⁴.

В начале XVII в. была письменно зафиксирована одна из немногих попыток активного лечения эпидемии: при осаде города Кромы среди царских войск вспыхнула непонятная болезнь. Летописец, описавший ее, заметил по традиции, что возникла она «грехов ради наших», однако тут же упомянул: «Царь же Борис,

¹ Альшиц Д. Н. Известные послания Ивана Грозного // ТОДРЛ. Т. 12. М.; Л., 1956. С. 427.

² Там же. С. 429.

³ Кобрин В. Б. Новая царская грамота 1571 г. о борьбе с чумой // ТОДРЛ. Т. 14. М.; Л., 1958. С. 266–267.

⁴ Книга, называемая Новый Летописец // Хроники Смутного времени / Сост. А. Либерман, Б. Морозов, С. Шокарев. М., 1998. С. 299.



Рис. 2. Эпидемия в Можайске в 1566 г. (Лицевой летописный свод). В правой нижней части рисунка виден город Можайск, охваченный поветрием. Больные лежат на подушках, священник проводит обряды, здоровые люди ухаживают за больными. Слева от изображения Можайска и выше его видны заставы, где сторожа греются у костров. В левой верхней части изображен царь Иван IV Грозный, отдающий распоряжение о создании застав вокруг города

то услышав, огорчился и прислал всякого питья и всякого зелья, которые пригодны к болезням, и тем им оказал помощь великую»¹.

После «Смутного времени», кажется, что моровое поветрие воспринимается уже как явление, от которого можно и нужно уберечься.

Ряд указов московских царей четко обрисовывает картину мора и дает не менее четкие указания, как надо действовать, чтобы эпидемия не охватила русские земли. К 1623 г. относится грамота царя Михаила Федоровича воеводам в Путивль по поводу морового поветрия в Литве, где царь приказывает воеводам и их подчиненным «в Путивле учинить заказ крепкой всяким людям, чтоб они за рубеж в литовские в поветренные города ни с какими товары не ездили, а ездили бы в здоровыя места, где поветрия нет, и по порубежным местам по всем дорогам поставить заставы крепкия детей боярских добрых, кому мочно верить, и самим вам, мимо их, про поветрие велено проводывати накрепко, чтоб однолично из Литвы из поветренных мест, литовских торговых людей ни с какими товары не пропустить»². В этой же грамоте содержалось требование о создании карантина для тех, на кого могло пасть подозрение в болезни: «А которые выезжие литовские люди или полоняники учнут из Литвы выходить на заставы, и тех выезжих людей и полоняников про моровое поветрие и про всякия вести велено спрашивати накрепко, да о том велено в Путивль с заставы писати, а их велено ставить в деревнях, где не близко рубежа, и приставов к ним велено приставляти и кормец давати, смотря по человеку, покаместа подлинно не сыщется, не из моровых ли мест вышли; а к Москве пускати их не велено до нашего указу»³. При этом в грамоте сообщалось о том, что по донесениям русских лазутчиков,

¹ Книга, называемая Новый Летописец. С. 301.

² Акты Московского государства, изданные Императорской Академией наук. Т. I. Разрядный приказ. Московский стол. 1571–1634. СПб., 1890. С. 188.

³ Там же.

в ряде польских и литовских городов люди умирали не только от голода, но и от эпидемии. Грамота учла и этот факт: «А из литовских будет городов выходцы или полоняники учнут выходить, и вы б тех выходцов и полоняников про моровое поветрие роспрашивали накрепко всякими обычаяи, нет ли в которых в польских и литовских городах на люди морового поветрия; да будет литовские выходцы и полоняники учнут сказывать, что в литовских городах мрут люди с голоду, а не моровым поветрием, и вы б литовских торговых людей из за рубежа с товары и русских торговых людей за рубеж для торговли велели пропускати по прежнему повольно»¹. Это очень характерное свидетельство времени. Во-первых, при этих заставах полностью отсутствовали доктора или лекари, которые могли бы опознать возможную болезнь, и оттого принятие решения о дальнейшем передвижении людей базировалось исключительно на допросе. Во-вторых, авторы царской грамоты были уверены в правдивости ответов, — это важный мировоззренческий момент, так как допрос предварялся клятвой говорить только правду.

Но, пожалуй, лучше всего характеризует отношение русского общества к эпидемиям целый комплекс документов, связанных с чумой 1654–1655 гг. Именно это событие наиболее хорошо изучено историками медицины в научной литературе. Однако больше внимания в этих исследованиях уделяется рекомендациям правительственных чиновников. Естественно, они оцениваются учеными весьма высоко. Тем не менее, при этом констатировалось, что все эти действия не смогли остановить распространение чумы. Почему же болезнь так быстро распространилась?

Если обратиться к документам, связанным с эпидемией, то выяснятся интересные подробности. В частности, организовывать борьбу с мором пришлось не царю Алексею Михайловичу, который был тогда на войне под Смоленском, но малолетнему царевичу Алексею Алексеевичу (а точнее, его приближенным). Впрочем,

¹ Там же.

царский двор тогда находился довольно далеко от мест морового поветрия — в Калязине, и поэтому советники Алексея Алексеевича могли оценивать ситуацию в Москве и других регионах только по письменным докладам чиновников с мест.

В результате, деятельность советников царевича свелась к отсылке грозных наказов с требованиями поставить заставы, никого не впускать из потенциально зараженных земель и выяснять у прибывших оттуда (если они все же впускались по какой-либо важной причине), как долго длилась болезнь, были ли на больных язвы и сколько народу умерло. Видимо, подробное описание этих мелких деталей могло помочь в определении уровня опасности. Однако доклады с мест не давали никакой зацепки: болезни были и длительными, и короткими, а люди умирали как с язвами, так и без них, так что более или менее точные данные о количестве умерших стали поступать лишь в середине осени, в самый разгар чумы.

Что наказывали чиновники от имени малолетнего царевича? Прежде всего, запирайте дворы, где обнаруживались больные люди. В этом случае здоровые члены семьи фактически заносились в список больных, более того, сами больные (а с ними, соответственно, и их родственники) воспринимались как уже обреченные люди — смерть для них была лишь делом времени. Если на дворе умирали все, то приказывалось ломать дворовые строения или даже сжигать их. Умершие должны были хорониться здесь же, на территории двора, и в той же одежде, в которой умерли, и даже на тех же постелях: «в чем и на чем» — так гласила устоявшаяся формула наказов.

Некоторые государственные учреждения предлагалось замуровывать, закладывая кирпичом окна. Кстати, в наказах особо оговаривалось, что рабочие во время этих работ должны были находиться *снаружи* здания, чтобы не занести заразу внутрь.

Данные указы производят весьма убедительное впечатление — власть планировала действовать очень жестко.

Однако оценивать общее состояние дел с борьбой с эпидемиями в России того времени, пожалуй, стоит не по этим указам, но по

донесениям с мест. Как это обычно и бывает, идеальная схема, тщательно продуманная верховной властью, на местах столкнулась с российскими реалиями.

Прежде всего — с нежеланием обывателей менять установленный порядок жизни (даже перед лицом смертельной опасности). Доклады государственных чиновников о том, что люди все равно ездят через заставы, нередки. Встречались даже случаи, когда проезжающие буквально силой прорывались через заставы и кордоны.

Иногда же, надо заметить, заставы ставились таким образом, что, предохраняя от эпидемии внешние районы, они практически обрекали людей, находящихся внутри кордонов, на голодную смерть. Так, заставы у Троице-Сергиевой лавры практически отсекали насельников монастыря и их крестьян от мельниц и полей, сделав невозможным обмолот уже собранного зерна и поставив население на грань голода. И, наконец, в некоторых местах заставы было просто не из кого ставить, — «служилые люди» либо от страха сбежали, либо не хотели добровольно идти на эту опасную службу, либо уже умерли от болезни.

Не всегда соблюдался и наказ о захоронении умерших на месте их смерти, так как в глазах православного человека того времени быть похороненным вне церковного кладбища означало невозможность попадания в действительно лучший мир после смерти. Поэтому оставшиеся в живых родственники всеми силами стремились обойти данный запрет, всеми правдами и неправдами организуя похороны именно на церковной территории. Кроме того, эта практика косвенно подтверждается отсутствием массовых находок человеческих останков в Москве на территории городских усадеб. При таких масштабах эпидемии (а это десятки тысяч погибших) подобные находки в историческом центре города были бы неизбежны.

Охрана дворов умерших людей не могла быть организована в принципе, так как слишком было много умерших и при этом слишком мало тех, кто мог нести охранную службу. Как следствие — воровство вещей из покинутых жилищ приводило к дальнейшему

распространению эпидемии. Сжигание же зараженных дворов было также часто невозможно, так как могло привести к общегородскому пожару, который, опять же, было некому тушить.

Итак, очевидно, что меры, предпринятые чиновниками от имени царевича, могли при определенных обстоятельствах ослабить действие чумы, если бы... если бы соблюдались самим народом. В целом, нужно признать, что мор не считался русскими обывателями важной причиной изменения обычного жизненного уклада, очевидно, потому, что его причиной была все та же Божья воля — сегодня она такая, а завтра иная...

Но традиционные воззрения на причины и следствия эпидемий в середине XVII в. не исчезли полностью. Особенно ярко это проявилось в эпоху раскола, когда все сколько-нибудь значимые события в различных социальных группах связывались либо с деятельностью «нико-ниан», либо старообрядцев. Так, протопоп Аввакум связывал причины одной из эпидемий с деятельностью патриарха Никона: «...моровое поветрие не мало нам знамение было от Никоновых затеек, и агарянский меч стоит десять лет беспрестани, отнележе разодрал он церковь»¹. С ним согласен и один из авторов дополнений к «Прениям» Арсения Суханова; этот неизвестный писатель также думал, что моровое поветрие является не просто гневом Божьим, но спровоцированным деятельностью патриарха Никона². Сам Никон не оставался в долгу, и в первой же изданной им печатной книге-инструкции о моровом поветрии и способах спасения от него³ всю вину свалил на старообрядцев, которые, в свою очередь, по мнению патриарха, сеяли смуту в обществе, обвиняя различных людей в разжигании морового поветрия, при этом сами являясь одной из главных его причин.

В основе данной книги лежит грамота патриарха Никона от 6 августа 1656 г. к духовным и мирским всякого чина и состояния

¹ *Аввакум. Послания, челобитные письма.* С. 524.

² *Белокуров С. А. Арсений Суханов.* М., 1894. Ч. 2. С. 195.

³ *Пouchение о моровой язве.* М., 1656.

людям «О принятии предосторожностей от моровой язвы»¹. Учитывая небольшой тираж книги, мы можем предположить, что грамота имела гораздо большее распространение. Поэтому кратко остановимся на ее отдельных положениях. На что же пытался обратить внимание своей паствы патриарх Московский и всея Руси?

Начало послания сразу настраивает на нужный лад: «Во многих градах моровое поветрие есть, а от чего, то един Бог святыи вестъ и никому о сем знати не належит...»². Вот так довольно прямолинейно патриарх пресек все возможные попытки выявить истинные причины морового поветрия. Естественно, от Божьего гнева есть только два лекарства — молитва и пост. Однако полностью принимая исконную православную трактовку морового поветрия, чуть ниже Никон все же решает раскрыть своей пастве некоторые «секреты». Он приводит слова св. Афанасия, который отвечал на вопросы князя Антиоха. Среди этих вопросов был и вопрос о поветриях, их причинах и способах избегания. Афанасий Великий считал, что эпидемии возникают «от звезд тлетворных, и прахов, и зловония мертвечин, и дождей летних, и воздымлений, и воспарений земных и морских, недуги телесные, и тля, и смерти бывают»³. Еще более интересен ответ св. Афанасия, который был дан им на вопрос о том, можно ли избавиться от заболевания, уехав из опасного места. Св. Афанасий ответил на это так: «Явлено убо, яко Бога убегнути никто не может, аще же воздух некий, или ина тварь вина есть губительное творящая, негли избегает тоя во иную страну пришед»⁴. Далее Никон разъяснил эти слова несколько попроще, процитировав Христа, сказавшего так: «Не пришел час Мой». Иначе говоря, кому суждено погибнуть в поветрие, тот и погибнет, а кому не суждено, тот останется жив. Поэтому бежать от гнева Гос-

¹ ПСЗРИ. Т. 1. С. 393–394.

² Там же. С. 394.

³ Там же.

⁴ Там же.

подня бессмысленно, но если уж хочешь бежать, то надо бежать и переждать мор в безопасном месте, молясь и постясь.

Итак, взгляд на эпидемию как неминуемую кару претерпевает в середине XVII в. важные изменения, ибо сам патриарх не запрещает бежать от мора, т. е. от Божьей кары. При этом он призывает не только ни в коем случае не прекращать покаяния в собственных грехах, но еще и усилить его.

Существовала и другая этиология эпидемий, проводником которой стал один из врачей царя Алексея Михайловича А. Энгельгардт.

В одном из своих писем Алексею Михайловичу от 24 декабря 1664 г. он довольно подробно остановился на вопросе о возникновении чумы. Главной причиной (метафизической) А. Энгельгардт посчитал «беспорядок в конституции времен года, когда воздух то раскаляется, то охлаждается как раз тогда, когда должен был бы разогреться, и наоборот...».¹ К факторам, облегчающим начало эпидемии, он относил и комету, которая в этот год довольно долго находилась на небе и вызывала серьезные опасения не только в России (известно, что она очень беспокоила и короля Людовика XIV). Энгельгардт, правда, ссылаясь на позднеантичного автора Порфирия, отметил, что ничего мистического в этом влиянии нет, просто появление ее связано с тем, что «в эфире образовалось большое скопление жирных гуморов»². Трактровка вполне в духе гиппократовско-галеновской гуморальной теории. Впрочем, чуть ниже врач отдает дань и более принятой в православной России трактовке эпидемии, предлагая молиться и каяться (но именно молитва и покаяние могут повлиять на решение Бога казнить эпидемией

¹ Богданов А. П., Симонов Р. А. Прогностические письма доктора Андреаса Энгельгардта царю Алексею Михайловичу // Естественные представления Древней Руси / Отв. ред. Р. А. Симонов. М., 1988. С. 188.

² Там же. С. 189.

тот или иной народ или помиловать), также не забывая о профилактике, «поскольку русские соблюдают обычай оберегать себя частым и постоянным употреблением лука и особенно хрена, чуме нелегко будет к ним пробраться...»¹.

Вообще XVII в. является знаковым в понимании эпидемий. Мы вполне присоединяемся к точке зрения отечественных исследователей С. М. Шамина и А. П. Богданова, изучавших описания эпидемий, содержащихся в «Курантах» (первой русской рукописной газете XVII в.): «Одно и то же природно-социальное явление воспринимается и рассматривается авторами статей в трех планах. В естественно-практическом — от болезни защищаются карантинном, магическом — в ней обвиняют колдуна, и религиозном — начало или прекращение бедствия зависит от воли Бога. Эти три мировоззренческие системы, казалось бы, противоречат друг другу. Однако на страницах “Курантов”, а значит и в реальной жизни, они вполне уживаются друг с другом»². Действительно, удивительная для современного человека уживчивость трех различных представлений об эпидемиях на самом деле вполне укладывается в целостное мировоззрение русского человека XVII в. Это мировоззрение, конечно, прошло определенную и длительную эволюцию. Если в XI–XIV вв. эпидемии, очевидно, еще никак не осмысливались помимо «кары Божией», то примерно с XV в. начинают оформляться первые представления об эпидемии как о чем-то, имеющем не только Божественную природу, но обладающем и несомненными мирскими чертами. Вначале, видимо, был осознана опасность незахороненных трупов, а уже к XVII в. возникла и прочно утвердилась концепция распространения болезни через воду и воздух.

¹ Там же.

² Богданов А. П., Шамин С. М. Природные явления в царствование Федора Алексеевича и человеческое сознание (по газетной информации Посольского приказа) // Историческая экология и историческая демография / Под ред. Ю. А. Полякова. М., 2003. С. 239–255.

Мотив заболевания как быстрого наказания Божьего мы встречаем и по отношению к недругам русских земель. Так, в Галицко-Волынской летописи описываются симптомы какого-то морового поветрия, охватившего воинов венгерского короля Бэлы в 1229 г. после неудачной для них осады Галича¹. В этом случае венгры понимались как грешники, которые, даже не осознав всю степень своего греха, были покараны ангелами и бесславно погибли, а сама эпидемия стала следствием действия благой Божественной воли.

Болезнь как естественное завершение жизни. Чаше всего именно так заканчивали свою жизнь праведники. Киево-Печерский патерик неоднократно упоминает о случаях внезапных заболеваний и недолгой болезни монахов, закончившейся быстрой смертью.

Возможно, так должно понимать и историю с болезнью великого князя Василия III. Автор этого подробнейшего описания не пытается объяснить причины его болезни. Он лишь тщательно фиксирует этапы заболевания, особенно обращая внимание на две вещи — мучения великого князя при мужественном его поведении при этом, и на небесные знаки, которые наблюдались во время его болезни. Подобный подход автора сформирован образом христианского многотерпеливого мученика и подтверждает идею о том, что в осознании болезни в Древней Руси крайне важной была идея предопределенности. Иначе говоря, не осуждая само лечение болезни, автор описания, тем не менее, постоянно подчеркивает, что небесные знамения явно указывают на неизбежную и скорую кончину великого князя. При этом, подчеркнем еще раз, болезнь в данном случае понимается не как наказание, но как предсмертное испытание.

Болезнь как наказание от людей. Это крайне редкая ситуация, которая описывается в литературе. Здесь, конечно же, первое место занимает представление об опосредованном влиянии на болезнь и смерть человека — порча и сглаз. Мы не будем подробно останавливаться на указанных сюжетах, так как они довольно

¹ Галицко-Волынская летопись // БЛДР. Т. 5. XIII в. С. 220.

серьезно разобраны в различных исследованиях, посвященных магии на Руси¹. Заметим лишь, что вера в подобную причину болезней была весьма широко распространена в народе. Здесь нужно учитывать, что «порча» могла наноситься как при помощи вполне реальных действий (например, отравление, результаты которого были видны не сразу, а спустя некоторое время), так и с использованием магических приемов (заклинаний, гаданий и т. п.). Такой случай описан в чудесах Владимирской иконы Божьей Матери: здесь колдун дал выпить болезнетворное зелье одному юноше, после которого у того отек глаз².

Редко, но некоторые эпидемии также объяснялись вмешательством человека. Так, эпидемия конца XIII в. трактовалась летописцем как следствие чародейства татар, которые «вземше сердце человеческое, мочаху во яд аспидном и полагаша в водах, и от сего воды вся в яд обратишася, и аще кто от них пияше, абие умираше; и от сего великий мор бысть по всей русской земле»³. Любопытно, что в середине XVI в. мотив изымания сердца вновь появляется на страницах русских летописей. На фоне многочисленных пожаров в 1547 г. в Москве и в других городах появились некие «сердечники», которые «выимали из людей сердца»⁴.

К этой категории относились и совсем уж экзотические представления о причинах болезней. Таковой причиной, например, могли стать действия вампира. Здесь уместно вспомнить случай, описанный в т. н. «Новом летописце», русском произведении, где рассказывалось о событиях второй половины XVI — начала XVII вв.⁵

¹ Из последних наиболее полных работ упомянем: *Райан В. Ф.* Баня в полночь. М., 2006. Там же см. и подробную библиографию по этой теме.

² О чудесах Пресвятыя Богородица Володимирьской иконы. Чудо 5-е // БЛДР. Т. 4. XII в. С. 222.

³ Цит. по: *Бужилова А. П.* Указ. соч. С. 287.

⁴ ПСРЛ. Т. 34. Постниковский летописец. С. 29.

⁵ Новый Летописец // Хроники Смутного времени. С. 272.

В 1587 / 1588 г. скончался в Астрахани служивший русскому царю крымский царевич Малат-Гирей. По версии летописи, скончался он от «порчи», которую на его кровь навели колдуны, нанятые врагами царевича. Это выяснилось, когда для лечения умирающего Малат-Гирея воевода Ф. Троекуров пригласил некоего лекаря-арапа. Узнав, что Малат-Гирей «испорчен», лекарь отказался его лечить, так как все его искусство, как он думал, было бессильно перед порчей. Очевидно, лекарь-арап на самом деле был знахарем, так как он обнаруживает замечательные теоретические знания в методике колдовства. Однако этих знаний ему оказалось недостаточно для лечения, и в летописи подробно описывается процесс дознания и поисков колдунов, испортивших царевича, проведенный с участием русских чиновников и самого арапа-знахаря. Вот здесь и приходится кстати «тайные» знания арапа, — он устраивает вполне профессиональный допрос колдунов, требует «выметать» всю кровь, которой были перепорчены царевич и царевна. Оказывается, по результатам дознания, что колдуны выпили кровь из сонных Малат-Гирея и его жены. Колдуны, естественно, соглашались, однако допускают, что кровь царевичей могла «умереть», а в этом случае лечение невозможно...

Как мы видим, даже опытный колдун не смог противодействовать чарам других волхвов, так как они испортили главное — кровь. Заметим в скобках, что нам эта история кажется во многом фантастичной, однако она подробно описана в летописном своде, что доказывает веру летописца в сам факт вампиризма с последующими эффективными колдовскими действиями. Не менее реальными представляются и действия русских чиновников, со всей серьезностью отнесшихся к поиску и наказанию кровопийц. Впрочем, подобный случай является все же скорее уникальным для древнерусской истории.

История отравлений, в принципе, входит в эту группу этиологий, однако здесь есть одно серьезное замечание — иногда сам факт отравления становился известен почти сразу после него. Иногда же он оставался сокрыт на долгие годы...

В «Постниковском летописце» встречается упоминание о том, что в начале XVII в. Иван Заруцкий прислал в Ярославль, где тогда находился князь Дмитрий Пожарский, человека с тем, чтобы «испортить» князя. По уверению летописца, порча прошла успешно, и он с горечью констатировал, что «и до нынешнего дня та болезнь в нем»¹. В действительности, на князя Дмитрия Пожарского было совершено покушение и порча тут совершенно не при чем.

Интересно, что иногда *этиологии* болезней отчасти объясняются *этимологиями* их названий. Например, «болезнь портежная» чаще всего переводится, как эпилепсия. Известно, что «портежной болезнью» в ссылке страдала инокиня Марфа, жена будущего патриарха Московского Филарета (Романова), и до сих пор в Карелии недалеко от Медвежьегорска существует т. н. «Царицын ключ», где, по преданию, Марфа исцелилась от своей болезни. Однако в 1619 г. «портежная болезнь» вновь охватила инокиню Марфу². В XVIII в. на Севере под «портежными» словами понимались заговоры на наказание кого-либо, а само слово «портеж» чаще всего толковалось как «наказание», «порча»³. Также существовали и заговоры «от портежу», т. е. молитвенные формулы, которые должны были отвратить подобное приворотное наказание от человека. Возможно, что отождествление «болезни портежной» с эпилепсией и имеет определенные основания, так как эпилепсия часто воспринималась именно как болезнь, насланная некими «колдунами».

В эту же группу можно добавить и заболевания, полученные в результате несчастных случаев. Например, в 1530 г. в Новгороде случилась трагедия: в церкви Св. Параскевы Пятницы во время службы рухнул помост, сооруженный двумя годами ранее. Десят-

¹ ПСРЛ. Т. 34. Постниковский летописец. Стб. 218.

² Письма русских государей и других особ царского семейства, изданные Археографической Комиссией. М., 1848. С. 54–55.

³ Малиновский Л. Заговоры и слова, по рукописи XVIII в. // Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Вып. 1. Петрозаводск, 1875–1876. С. 71.

ки людей оказались задавлены, некоторые из них умерли сразу (70 или 80 женщин и 3 или 4 мужчины), остальные позже. Летописец не преминул отметить характерные черты травм, полученных пострадавшими, — это отсутствие явных внешних повреждений на фоне внутреннего кровоизлияния: «И не бысть на мертвых ни ран, ни скрушения, но толико огнетения друг друга и толико сильно, яко изнутри от сердца кровь исходити и посинили бяху, тем умираху»¹. Если уж мы коснулись данного сюжета, то надо заметить, что, согласно летописцу, священники во время происшедшей трагедии призывали молящихся к спокойствию и упованию на Бога. Согласно летописи, те, кто последовал этим увещаниям и продолжил участие в литургии, остались живы, а те, кто пытались бежать из храма, погибли. Хотя сегодня нам сложно, конечно, представить, что богослужение продолжалось в условиях страшной паники и при наличии погибающих, совсем рядом с молящимися, людей...

Конечно же, с полным правом к этой категории болезней мы отнесем и ранения, полученные в результате боевых действий. Такие болезни понимались абсолютно рационально, так как был точно известен их источник.

Болезнь как происки дьявола или бесов. Эта категория трактовки болезни встречается нечасто и связана, в основном, с временными психическими заболеваниями (помутнениями рассудка), которые овладевают отдельными людьми.

Вообще говоря, при попытке исследовать психические отклонения древних людей мы неизбежно натываемся на главную проблему — а что, собственно, считать нормой? В условиях постоянного стресса, связанного с почти не прекращавшимися локальными войнами, набегами кочевников, природными катаклизмами, перед которыми человек ощущал себя бессильным, а тем более — ожиданием Конца света, само понятие психической нормы было силь-

¹ ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Новгородская четвертая летопись / Под ред. Ф. И. Покровского. М., 2000. Стб. 547.

но размыто, неопределенно (в сравнении с современными понятиями о «нормальности»).

Попытки осмыслить безумие, понять, является ли это болезнью как карой Божьей или чем-то иным, в русской церковной литературе предпринимались с раннего периода. Но и здесь мы не находим однозначной оценки этой болезни. Так, в «Вопрошании Кирика» содержится вопрос: «Можно ли давать причастие больным, беснующимся и безумным?» — на что следует такой ответ: «Причастие должно только коснуться их уст»¹. Итак, эти категории людей, с одной стороны, не отвергались Церковью, но с другой — они находились в несколько ином, отличном от обычного, социальном положении, очевидно, что более низком. В случае со св. причастием мы имеем дело и с житейскими наблюдениями, так как психически нездоровые люди, приняв его, могли выплюнуть, что, с точки зрения Церкви, было недопустимым кощунством. Прикосновение св. причастия (а не принятие его в себя, как это обычно предлагается делать здоровым людям) должно было служить целям не только религиозным, обрядовым, но и целительным (подобно приложению к св. мощам, св. иконам и т. п.).

Важно заметить, что отнюдь не всегда бесноватость является «прерогативой» грешников. Вполне «правильный» православный человек также может стать одержимым. Впрочем, здесь есть одна тонкость, которую постоянно нужно иметь в виду, — бес, строго говоря, почти никогда *не вселяется* в праведника, он лишь всячески ему досаждал извне, доводя порою до иступления. Так произошло, например, с монахом Исакием из Киево-Печерского монастыря². Этот чернец после нападения бесов несколько лет лежал

¹ Цит. по: *Герберштейн С.* Записки о Московии / Пер. с нем. А. И. Маляина и А. В. Назаренко. Вступ. ст. А. Л. Хорошкевич. Под ред. В. Л. Янина. М., 1988. С. 96.

² Этот сюжет рассмотрен в работе В. В. Долгова. См.: *Долгов В. В.* Указ. соч. С. 114–115. Здесь же далее говорится и о монахе Никите.

парализованный, а после, молитвами других монахов оправившись телесно, стал юродивым. Скорее всего, речь тут идет о психическом сдвиге, происшедшем после приступа помутнения рассудка (что иногда случается со всеми людьми, в том числе и с монахами, конечно), и связанного с его специфическими условиями жизни (строгий пост, постоянная молитва, житье в замкнутом пространстве). Таким описан и монах Никита, насельник Псково-Печерского монастыря, который, благодаря бесовскому наущению (!), стал знатоком всех священных христианских и иудейских книг, сам при этом едва зная грамоту, и предсказателем будущих событий. Такая образованность показалась явно подозрительной некоторым монахам, которые, из числа наиболее авторитетных подвижников, придя в келью к Никите, выявили факт его контактов с бесами и оградили монаха от их влияния. После этого Никита стал, как все — малограмотен, но истов к монастырским трудам. Впрочем, эта история не помешала ему стать со временем епископом Великого Новгорода.

Кстати, если уж у нас речь зашла о сверхъестественных способностях, то применительно к Никите патерик так объясняет его дар предвидения: бес сам готовил событие, а потом сообщал о нем монаху. Повторимся, что в случаях с монашествующими вселение беса в их тело упоминается довольно редко.

А вот случаи вселения беса в мирянина были много более распространены.

В этих случаях человек приобретал необычные способности, как и образ поведения, отличный от обычного. Таким описан мирянин из Киево-Печерского патерика, который, будучи одержим, мог поднимать бревно, которое десять человек не могли поднять¹.

¹ О Лаврентии затворнице // Киево-Печерский патерик. Слово 26 / БЛДР. Т. 4. XII в. СПб., 1997. С. 396.

Бесноватые миряне в больших количествах встречаются на страницах «Жития преп. Кирилла Белозерского»¹.

Симптомы этих заболеваний описываются с разной степенью подробности, но все-таки главным сюжетом в них становится *процесс исцеления* бесноватого каким-либо святым.

То, что представления о реальности беснования связаны не только с церковной литературой, но и с обыденным сознанием древнерусского человека, показывают исторические источники. Известен случай, происшедший в 1632 г. в Тотемском уезде в деревне Павлецово, когда при выяснении обстоятельств смерти некоей Аленки обнаружилось, что эта самая Аленка незадолго до своей кончины заявила игумену близлежащего монастыря (куда ее хотели определить родственники), что «живу-де я с нечистым духом, с чертом»². Обстоятельства смерти Аленки (ее труп был обнаружен с перерезанным горлом) указывали скорее на убийство, но в связи с открывшимися обстоятельствами (одержимость «черной болезнью» и сожительство с бесом), потерпевшая была признана самоубийцей, а дело было закрыто. Чуть ранее описанного случая произошла история с рязанцем Василием Масловым, который в 1630 г., явившись в съезжую избу, обвинил себя в попытке бежать в Литву, сорвал свою одежду и потребовал отправить его в Москву и там пытать. В челобитной на имя государя указывалось, что Василий болен «черной немочью», «вражеским наученьем» (т. е. окружающие объясняли его болезнь происками дьявола)³. Михайловские воеводы, которые вели это дело, выяс-

¹ Житие Кирилла Белозерского // БЛДР. Т. 7. Вторая половина XV в. СПб., 1999. С. 116, 196, 198, 200, 202, 204, 208, 212.

² Швейковская Е. Н. Криминальная драма в Тотемском уезде первой трети XVII в. (к изучению демонологии) // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2009. № 3. С. 127.

³ Акты Московского государства, изданные Императорской Академией наук. Т. I. Разрядный приказ. Московский стол. 1571–1634. С. 308.

нили, что болезнь Василия носила приобретенный характер (по свидетельству его родственников и соседей, он заболел за два года до этого).

Правда, чаще всего *причина* вселения беса в того или иного мирянина остается за кадром: документы и литературные источники лишь фиксируют сам факт их вселения в человека. Хотя есть несколько сюжетов, где содержатся попытки объяснения причины овладения бесом тем или иным человеком.

К более позднему времени относится известная история о бесноватой Соломонии, где рассказывается и о причине ее одержимости¹. Данное повествование интересно тем, что в нем психическое заболевание объясняется несоблюдением христианского обряда, причем не самим больным, а православным священником. Бесы вселяются в Соломонию прямо в брачную ночь, когда ее муж вышел из комнаты. Все последующее время демоны под видом прекрасных юношей приходят к ней и «оскверняют» брачное ложе. Долгая история этих демонических наваждений заканчивается только тогда, когда после церковных молебнов Соломонии во сне является преп. Феодора и приказывает идти в Устюг, чтобы помолиться у гроба св. чудотворцев Прокопия и Иоанна Устюжских. После поездки в Устюг происходит последняя серия бесовских нападений, после которых молодой жене снова является св. Феодора, давая ей объяснение болезни. И вот тут-то и выясняется, что Соломония страдает за то, что ее крестил пьяный поп, который не выполнил даже половины обряда крещения. Наконец, святые Прокопий и Иоанн сами являются во сне измученной Соломонии и обещают исцеление. 8 июля 1671 г. она рассказала о своем чудесном исцелении церковным властям Устюга.

¹ Этот сюжет был взят А. Л. Юргановым в качестве примера мировоззрения древнерусского человека на рубеже Средневековья и Нового времени. См.: *Юрганов А. Л. Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени*. М., 2006. С. 11–18.

При всей «литературности» этого сюжета, бесноватость Соломонии вполне реальная и сопровождается определенными соматическими явлениями. В свою очередь, приведенная история очень любопытна, так как в ней затрагиваются почти все аспекты нашей темы, — здесь и попытка объяснения болезни, и красочное описание ее симптомов; даны читателю и отношения к больной со стороны близких, и рассказ о способах лечения болезни. И, конечно же, обращено внимание читателя на зависимость здоровья православного человека от «правильного» священника. Заметим здесь кратко, что, например, св. Василий Великий осудил бы данную историю как не соответствующую православным церковным канонам. Так, он считал, что действительность церковных таинств, а крещение — это одно из главных таинств Церкви, не зависит от личных качеств их исполнителя, и его мнение в виде «Правил св. Василия Великого» вошло в состав общецерковных канонических правил, принятых и Русской Православной Церковью. Однако в Житии Андрея Юродивого, очень популярном в Древней Руси и читавшемся в многочисленных списках, самый ранний из которых датируется XI в., мы встречаем подобный же сюжет о нечестивом священнике, все обряды которого из-за этого становятся недействительными, так что данная история о Соломонии была вполне понятна верующим. Но это, разумеется, не входит в тему нашего исследования...

Несколько случаев, когда бесноватость объяснялась нарушением церковных правил (блуд по церковным праздникам, нарушения данных обетов и т. п.), содержатся и в «Житии протопопа Аввакума». Так, один из духовно опекаемых им сблудил на Пасху, ругая при этом сам великий праздник, — и стал одержим бесом, а еще одна из духовных дочерей протопопа тоже стала бесноватой, нарушив обет безбрачия¹.

¹ Житие Аввакума и другие его сочинения / Подг. текста и комм. Н. К. Гудзия, В. Е. Гусева, Н. С. Демковой, А. С. Елеонской, А. И. Мазунина. Послесл. В. Е. Гусева. Иркутск, 1979. С. 71–72, 74–75.

Еще одной причиной бесноватости могло стать лечение при помощи колдунов и магов. Впрочем, чаще всего эти описания встречаются в житийной литературе, которая подразумевает однозначно негативное отношение к магическим приемам исцеления. В актовых материалах, более близких к реальной жизни, мы встречаем описания действий колдунов и чародеев, однако отрицательного отношения к ним со стороны обывателей, равно как и опасения заболеть от их действий во время врачевания, мы здесь, увы, не встретим. Такое отношение возникает лишь в случае неудачного лечения, что, конечно же, вполне понятно и объяснимо.

Впрочем, бывали случаи, когда одержимость могла восприниматься и как положительный момент. Это касается людей, которым внезапно открывался дар видений.

А вот рождение людей (равно как и домашних животных) с отклонениями, судя по всему, действительно считали происками дьявола. У нас нет таких данных для раннего периода истории России, однако подобный взгляд очень четко описан и подвержен сильной критике в известном указе Петра I о создании Кунсткамеры (1718 г.): «...невежды чая, что такие уроды рождаются от действия дьявольского...»¹.

Естественные причины болезни. Это самый редкий случай в истории древнерусской антропологии болезни. Можно упомянуть связь новгородской эпидемии 1352 г. с Индией, откуда, по мнению летописцев, пришла болезнь. Никаких сверхчеловеческих причин летописец в этом моровом поветрии не видит, так как все лежит на поверхности и даже не связано напрямую с Божьим гневом.

К более позднему периоду относится еще один факт рационального объяснения болезни. Во время осады Троице-Сергиевой лавры в 1609 г. среди осажденных вспыхнула цинга. Главный летописец трагических событий, Авраамий Палицын, видимо, был знаком с этой болезнью и описал не только ее симптомы, но и причины —

¹ ПСЗРИ. Т. V. СПб., 1830. № 3160.

скученность людей, отсутствие хорошей еды, плохое качество воды... Авраамий особо оговорил, что эта болезнь известна, как правило, «в осадах». Откуда у него оказались такие познания в медицине, сказать трудно, скорее всего, дело здесь в том, что некоторое время, еще в конце XVI в., Авраамий Палицын служил в русской армии, и даже более того — он был воеводой в Коле. Возможно, во время своей службы ему и пришлось столкнуться с цингой. Надо сказать, что она была описана еще в «Новом летописце» применительно к более ранним событиям «Смутного времени»: эпидемия этой болезни вспыхнула на о. Балчике, где находилось большое количество войск Василия Шуйского, пытавшихся взять штурмом Астрахань¹.

Представление о «здоровых» и «нездоровых» частях природы также сопрягается с естественным объяснением болезни. Довольно давно на Руси бытовали представления о плохой воде как возможном источнике заболеваний. По крайней мере, косвенное упоминание, свидетельствующее о подобных взглядах, можно встретить еще в хождении игумена Даниила (начало XII в.), который, рассказывая об Иордане, замечает, что вода в нем хоть и мутна, но вкусная, и «...от нее — ни болезни, ни расстройства желудка у человека»². Сюжет «болезни от воды» встречается и в «Казанской истории», где описывается неудачный для русских поход т. н. «судовой рати» в 1460-е гг. Кроме боевых потерь, в русском войске довольно много воинов умерло от голода и от желудочной болезни, которую летописец связывает с использованием воды из «татарских рек». Этот сюжет получил развитие и далее: во время похода 1552 г. царь Иван IV Грозный замечает своим князьям: «Или не распознали вы милость Божию: вспомните, как раньше, когда приходили мы сюда и многие наши люди и кони, поев и попив здешней

¹ Новый летописец // Хроники Смутного времени. С. 311.

² Житье и хоженье Даниила, Русьския земли игумена // БЛДР. Т. 4. XII в. С. 55.

воды из этих рек, умирали после долгой болезни; теперь же Бог усладил воды эти, сделав их вкуснее меда и молока, и ниспослал он крепкое здоровье воинам нашим и коням, даже лучшее, чем имели они в своей земле. И потому думаем мы, что за грехи казанцев хочет Бог предать город в наши руки».

Иногда книжники рассматривают и такую необычную форму естественной болезни, которая сейчас отождествляется с клинической смертью. Складывается ощущение, что для них этот феномен есть скорее проявление не Божественной воли, но неких неведомых человеческих качеств.

Таково подробное описание нескольких подобных случаев и наставление в связи с ними, содержащееся в Волоколамском патерике. Составители патерика не дают объяснения, почему происходит клиническая смерть, однако связывают между собою как случаи воскрешения после неожиданных болезней, так и после такого далеко не Божеского дела, как пьяный угар. При этом патерик советует и в первом, и во втором случаях применять одинаковые действия, совершенно никак не связанные с религиозной практикой: не класть умершего в холодное место, ведь «умерший» может оказаться живым и умереть на самом деле от переохлаждения.

Случай воскрешения содержится и в Житии преп. Сергия Радонежского. В нем описывается, как человек приносит больного ребенка к преп. Сергию, чтобы тот его исцелил. Но в келье святого отрок умирает. Сергей усердно молится за умершего, и отрок чудесным образом оживает, начинает двигаться. Сюжет довольно стандартный для житийной литературы, но гораздо интереснее здесь то, как святой объяснил пораженному отцу оживление его сына: «...не знаешь, что говоришь: потому что отрок твой, когда нес ты его сюда, по пути от холода ослабел, и тебе показалось, что он умер. Теперь же он в теплой келье согрелся, а ты думаешь, что он ожил. Ведь не может ожить никто до общего воскресения»¹. Налицо любопытная

¹ Житие Сергия Радонежского // БЛДР. Т. 6. XIV — сер. XV в. С. 351.

ситуация, когда православный святой объясняет смерть человека сугубо практическими причинами («замерз — умер», «согрелся — ожил»), но при этом все же опираясь на богословскую базу — «ведь не может ожить никто до общего воскресения». Заметим также, что в житии ничего не говорится о том, удалось ли Сергию исцелить отрока от той болезни, с которой его принесли святому.

Особый случай представляют юродства. Их трудно отнести к какой-либо из ветвей нашей вышеуказанной классификации болезней и их причин. Юродство изучалось в основном в контексте русской смеховой культуры, т. е. во вполне позитивистском ключе. Нам, однако, не до смеха.

Действительно, среди юродивых были люди, которые главной целью своей жизни ставили шутовство и высмеивание людских пороков через эксцентричное поведение. Однако среди них было и довольно много людей, которые совершали подобные действия неосознанно, на уровне подсознания. Иначе говоря, они находились в измененном психологическом состоянии. И со смеховой культурой это уже имеет мало общего, это уже скорее, выражаясь медицинским языком, клинический факт. Шут много *знает*, оттого его пророчества иногда сбываются, но юродивый чаще всего не знает ничего, но *чувствует* (состояние людей, события и т. п.) и поэтому также способен если не предвидеть будущее в детальной точности, то, по крайней мере, представлять себе его основные черты. И, конечно же, настоящий юродивый должен обладать большим даром внушения. Повторимся, все это происходит на интуитивном уровне, а значит, связано с отклонениями в «нормальном» психическом состоянии человека (о том, что такое «норма» в Древней Руси, мы уже говорили выше — это никому сегодня неизвестно). Только в таком состоянии человек может целыми днями нагим (или почти раздетым) сидеть на снегу, быть нечувствительным к частым побоям. Мы не будем подробно останавливаться на феномене юродства как форме социального поведения (довольно необычный взгляд на это изложил А. Л. Юрганов в своей уже упомя-

нутой нами выше книге). Мы лишь посмотрим на него через призму антропологии болезни.

Юродство, в частности, могло происходить и через контакт с «черными» силами, как это случилось с упоминавшимся выше монахом Киево-Печерского монастыря Исакием.

Иногда же юродство было сознательным, т. е. человек лишь имитировал психическое расстройство для достижения каких-либо целей. Так, симуляцию юродства использовал преп. Кирилл Белозерский — это позволяло ему практиковать крайне жестокие приемы для смирения собственной плоти, не опасаясь непонимания или осуждения со стороны других монахов. Впрочем, при чтении описания этих аскетических методик, возникает мысль, что иногда св. Кирилл действовал уже на интуитивном уровне, сознательно вводя в себя в измененное состояние сознания.

Интересна проблема восприятия болезни самими юродивыми. Таков был юродивый Федор, живший в конце XVII в., после слишком напряженной подвижнической жизни и побоев заболевший жутким заболеванием — у него стали вываливаться кишки. Протопоп Аввакум, описавший жизнь этого юродивого, заметил, что Федор отнесся к этому случаю «философски» и занялся измерением выпадавших внутренностей¹. Однако данный факт можно трактовать и иначе: возможно, что Федор таким образом лишь пытался произвести терапевтические действия — измерение большой части тела как форма терапии известна нам как на средневековых европейских материалах, так и по русским этнографическим исследованиям XIX–XX вв. Если измерение выпавших кишок Федором трактовать именно в этом контексте, то, пожалуй, это самое раннее упоминание такого лечебного способа.

¹ «Скорбен, миленькой, был с перетуги великия: черев из него вышло в одну пору три аршина, а в другую пору пять аршин. Не может, а кишки перемеряет...» (Житие Аввакума и другие его сочинения. С. 57).

К числу естественных причин болезни можно отнести и настроение больного. Так, в 1093 г. преставился Киевский великий князь Всеволод Ярославич: «Получил он после всех своих братьев стол отца своего, по смерти брата своего сел княжить в Киеве.

И было у него огорчений больше, чем тогда, когда он сидел в Переяславле. Когда княжил в Киеве, печаль была ему о племянниках его, ибо начали они ему досаждать, один желая одной волости, а тот другой; он же, чтобы замирить их, раздавал им волости. В этих *огорчениях* начались и *недуги*, а за ними приспела и старость»¹.

Еще один случай влияния психологического состояния на болезнь относится к 1287 г., когда уже упоминавшийся нами выше князь Владимир Василькович, будучи неизлечимо болен, узнав о том, что его брат Мстислав стал раздавать боярам села и город Всеволож, «сильно рассердился Владимир на брата своего и стал говорить: “Вот, я лежу в болезни, а брат мой прибавил мне болезни еще больше. Я еще жив, а он раздает мои города и села мои. Мог бы раздавать и после моей смерти!”»². В этом сюжете ухудшение состояния больного связывается с действиями его брата и реакцией на них самого князя Владимира.

В более позднее время представления о связи течения болезни и эмоционального состояния больного оставались в силе. Так, в «Независимом летописном своде» мы встречаем крайне сложный случай, когда Московский митрополит Феодосий в 1465 г., пытаясь упорядочить жизнь священнослужителей и сделать более строгим их образ жизни, попробовал изгнать из Церкви тех, кто был неспособен изменить свои привычки. В результате, оказывается, что попытка провести подобную церковную реформу, улучшить Церковь привела к запустению храмов и приходских церквей и, как следствие, к проклятию автора этой реформы, митрополита Фео-

¹ ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. С. 216.

² Галицко-Волынская летопись // БЛДР. Т. 5. XIII в. С. 327.

досия, церковными людьми. Но это проклятие оказывается действенным — митрополит, *узнав о нем*, заболевает, а выздоравливает, как только слагает с себя сан. В этом случае автор летописи совершенно убежден в том, что болезнь митрополита стала следствием его насильственных действий, пусть даже они были направлены и во благо Церкви. Но в целом случай с митр. Феодосием довольно запутан, так как не совсем понятно, какую причину болезни автор летописи считает главной, — проклятье ли народа, или же реакцию на известие об этом проклятии со стороны самого Феодосия.

Ко времени Земского собора 1613 г. относится история, когда надолго заболел князь Д. Т. Трубецкой. Причина его болезни была в том, что князь хотел быть царем и провел очень большую кампанию по поддержке своей кандидатуры на Земском соборе. Однако все потуги Трубецкого оказались напрасными, и, как следствие, «лицо у него ту с кручины почерне, и паде в недуг, и лежа три месяца, не выходя из двора своего»¹.

Еще одним ярким свидетельством бытовавших в то время представлений о связи психического состояния и физического здоровья является еще более поздний (вторая половина XVII в.) рассказ Н. Витсена, передавшего со слов врача царя Алексея Михайловича историю о калмыцком царевиче, жившем в Москве, который страдал от поноса. По уверению этого врача, русские уговаривали доктора поверить, что калмык болен исключительно от тоски по родине и советовали самому царевичу просто улучшить себе настроение².

А. С. Малахова в своей работе приводит сведения о том, что причиной болезни могли стать и неблагоприятные погодные явле-

¹ Повесть о Земском соборе 1613 г. / Изд. подг. А. Л. Станиславский, Б. Н. Морозов // Вопросы истории. № 5. 1985. С. 95.

² Витсен Н. Путешествие в Московию / Пер. со староголланд. В. Г. Трисман. Пред. Р. И. Максимовой и В. Г. Трисман. Под ред. Р. И. Максимовой. Пер. комм. И. М. Михайловой. Под ред. Й. Й. Дриссен-ван хэт Реве, Н. П. Копанева. СПб., 1996. С. 105.

ния (гроза, туман, гром и т. п.)¹. Причем, она же отмечает, что некоторые из этих явлений одновременно являются, в народном представлении, и «образами» болезни. Однако большинство подобных представлений фиксируются лишь в поздних этнографических данных. Вообще иногда бывает трудно определить, где кончается этиология болезни и начинается ее персонификация (отождествление с тем или иным образом — вихрем, червем или всадником).

Подведем первые итоги. Этиологии болезней в средневековой Руси были довольно разнообразны и в целом отражали концепцию болезни, сформулированную церковными книжниками, т. е. что быть праведником отнюдь не означало быть здоровым. Не спасало от болезни и положение в обществе. Как мудро заметил писец, один из составителей 1-й Псковской летописи: «...светлостью не умолена бывает смерть: на всех вынизает многоядные свои зубы»². Впрочем, было верно и обратное: быть грешником не означало быть больным. Больной отчасти выступал в качестве напоминания здоровым о том, что Бог все видит и насылает болезни как напоминание не только о первородном грехе человека, но и о личных грехах каждого.

К XVII в. (от этого периода Средневековья сохранилось наибольшее количество источников) вполне оформляется двойственное понимание причины болезни, сочетающее в себе осознание естественных причин и действия Провидения. При этом роль Промысла Божия сводилась к тому, чтобы при необходимости словно активизировать, проявить болезнь внутри человека.

Кроме того, праведный человек, стремящийся попасть в рай, ни в коем случае не должен был избегать болезни. Так, в многочисленных сюжетах древнерусских патериков никогда не говорится о попытках лечения заболевших монахов, скорее всё наоборот —

¹ Малахова А. С. Указ. соч. С. 72.

² ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. Псковские летописи. Стб. 22.

болезнь подается как одна из форм мученичества, испытания и страданий, которых лучше не избегать.

И это совершенно четко укладывается в рамки православной парадигмы, где страдание воспринимается как благо и где речь о лечении заболевания почти не идет, так как избавление от страданий, посланных Богом, должно происходить лишь при соблюдении православного обряда.

Этиологии болезней также являются прекрасной иллюстрацией представлений древнерусских людей об окружающем мире и человеке. Многие из этих представлений сохранились вплоть до XIX в., а некоторые возродились даже и в самом начале века XXI-го.

Врачи дворовые и врачи дворцовые

Итак, есть болезни и больные. Самое время обратиться к врачу.

Кто же должен был лечить больных? Каково место врача, целителя в русском обществе? Изучать социальную историю медицины без попыток изучения места врачей в обществе, на наш взгляд, не совсем корректно. Поэтому следующим пунктом нашего исследования станет место и роль врачей в древнерусском обществе.

Чтобы не впадать в грех нивелировки древнерусской истории, мы будем говорить о ее различных периодах отдельно.

Работы по истории древнерусской медицины, написанные в рамках традиционного направления, показывают, что история русских медиков началась еще в ранний период — как минимум, в X в. В подобном ключе выдержаны исследования Н. Я. Новомбергского, Н. А. Богоявленского (мы уже ранее говорили о них), а в более позднее время — работы М. Б. Мирского¹ и Т. В. Чумаковой. Счита-

¹ *Богоявленский Н. А.* Отечественная анатомия и физиология в далеком прошлом. Л., 1970; *Мирский М. Б.* Медицина в России XVI–XIX вв. М., 1996; *Он же.* Медицина России X–XX вв. М., 2005. Заметим, что историки медицины иногда смешивают в своих работах разные истори-

ется, что первыми врачами были волхвы. После принятия христианства на Руси распространяются греческие книги, среди которых (по мнению указанных авторов исследований) должны были быть и книги по медицине. Также возникают главные центры древнерусской медицины — монастырские больницы. М. Б. Мирский в одной из своих статей пишет: «Монастырские больницы были специальными учреждениями, где работали опытные лечцы, так сказать, “врачи-профессионалы”»¹.

Казалось бы, все правильно, так как профессия врача на Руси действительно имеет довольно глубокие корни. Так, «лечцы» упоминаются в ряде законодательных документов, относящихся ко времени князя Владимира Святославича². Но контекст, в котором это упоминание происходит, вызывает вопросы. В Уставе Владимира «лечец» стоит в ряду людей, подпадавших под юрисдикцию церковного суда, между «калейкой» (калекой) и «прощенником» (человеком, получившим свободу в обмен на обязательство работать на Церковь). Здесь обращают на себя внимание два момента. Во-первых, «лечец» — это профессия. Но почему-то в Уставе он упоминается в ряду людей, которые характеризуются не по профессии, а по социальному положению. Во-вторых, из Устава видно,

ческие периоды и источники. Так, известный автор М. Б. Мирский, часто говоря о ранней истории древнерусской медицины (XI–XIV вв.), в качестве источников, тем не менее, привлекает произведения, появившиеся в России в более позднее время (например, «Стоглав», «Домострой», сочинения Ермолая-Эразма и т. д.). На наш взгляд, такой подход в принципе некорректен, так как не учитывается эволюция представлений о мире и человеке, характерная для различных периодов русского Средневековья.

¹ Мирский М. Б. Хирургия средневековой России // Хирургия. 2000. № 6. С. 63.

² Заметим, что «лечцы» упоминаются далеко не во всех списках Устава Владимира. Например, в Оленинском списке (первая пол. XV в.) их нет.

что в церковном сообществе врачи занимали не самое высокое положение — между калекой и человеком, который вполне мог быть, например, и бывшим преступником.

Такая ситуация совершенно логична и вполне вписывается в общую картину представлений о медицине, болезнях и больных в ранний период истории Древней Руси.

Как считается, главным героем древнерусской медицины раннего периода выступает монах Киево-Печерского монастыря Агапит. По крайней мере, этот исторический персонаж именно так трактуется в большинстве работ по истории древнерусской медицины. Традиционное понимание Агапита как врача-лечебника встречается и у исследователя истории медицины Т. В. Чумаковой: «Излечением тела, как и души, на Руси занимались монахи; так, в “Киево-Печерском патерике” сохранилось житие “Преподобного Агапита врача”»¹. Однако учителя, обратившегося от работ историков непосредственно к житийной повести Агапита, неизбежно возникнет недоумение...

Обратимся к источнику и мы. Перед нами фрагмент Киево-Печерского патерика, рассказывающий о событиях XI в., житийная повесть насельника этого монастыря Агапита. Прежде всего, здесь рассказывается о некоем враче-армянине, который активно работал в Киеве. Автор жития Агапита признает, что врач этот был крайне осведомленным, более того, ему приписывалось чудесное свойство — видеть день и час смерти больного, только лишь раз взглянув на него. На основании этого он и брался, либо же не брался за лечение. Этому врачу противопоставлен Агапит — монах, которому Божьей волей открылось искусство врачевания. Далее развивается история противостояния иноверца-армянина и православного Агапита. Монах Агапит лечит боярина князя Всеволода, от

¹ Чумакова Т. В. Немецкие влияния в культуре допетровской Руси. Медицина // Русско-немецкие связи в биологии и медицине. Вып. IV. СПб., 2002. С. 5.

которого отказался армянин, и он исцеляет больного, которого этот иноверец специально отравил ядом (дабы показать неумение Агапита врачевать), а затем Агапит без вреда для себя ест и пьет отравленную иноверцем-армянином пищу.

Но какие методы лечения и какие средства использует монах? И вот здесь выясняется, что никаких собственно медицинских познаний Агапит не проявляет. Так, он лечит больных тем же, что сам готовит и для самого себя, и творит над ними молитвы. Даже когда заболевает князь Владимир Мономах (его, к слову, сначала лечит все тот же армянин), Агапит посылает ему то зелье, которое он тоже сварил для себя самого. Более того, Агапит даже не осматривает больного князя. Когда же врач-армянин пытается вызвать Агапита на диспут и задает ему разные специальные вопросы, то монах отказывается дискутировать, говоря, что не знает ответов. Житие Агапита, впрочем, не смущается этим, наоборот, оно всячески подчеркивает вывод врача-армянина о том, что чернец — невежа в науке врачевания. Да и сам Агапит охотно соглашается со словами своего оппонента. Кажется, велик соблазн посчитать нам «зелие» реальным лекарством, однако житие само подсказывает, что Агапит «постригся при блаженном отце нашем Антонии и последовал житию его ангельскому... Как тот, великий, скрывая свою святость, исцелял больных пищей своей, а они думали, что получают от него врачебное зелье, и выздоравливали его молитвою, так и этот блаженный Агапит, подражая святому тому старцу, помогал больным»¹.

Был ли Агапит медиком? Если признать его целительную деятельность по-настоящему медицинской, то тогда список древнерусских врачей сильно возрастет. Сюда можно будет включить игумена Киево-Печерского монастыря преп. Феодосия, монахов этой же обители Алимпия и Дамиана. В более поздний период

¹ И о святем и блаженнемъ Агапите, безмездномъ врачю // Киево-Печерский патерик. Слово 27 / БЛДР. Т. 4. XII в. СПб., 1997. С. 399.

истории, болезни исцеляли и многие великие святые, например преп. Сергей Радонежский и преп. Кирилл Белозерский.

На наш взгляд, искать в «безмездном враче» монахе Агапите начало русской медицины занятие хотя и благое, но и обреченное на неуспех. Агапит — это символ *православного* врачевания, основанного не на операциях и лекарствах, но на чудесном исцелении. Армянин здесь, в этом житии, есть символ врачевания гиппократовского, греческого, основанного на знании, опыте, интуиции и, вероятно (для данного времени), магии. В житии св. Агапита этот тип врачевания оказывается нетипичным, да и само врачевание, в сравнении с чудесным исцелением, здесь оказывается не столь уж важным. Житие св. Агапита — это не столько история первого русского врача, сколько история борьбы православной веры с иноверием.

С Киево-Печерским монастырем связано и имя пресвитера Дамиана, который слыл целителем. Его методика была тоже с виду явно «ненаучной» — он творил над заболевшим молитву и мазал св. елеем. Как и Агапит с Дамианом, действует другой «лечец» из того же монастыря — сам игумен обители преп. Феодосий. Все его лекарства — еда, над которой он творит молитву перед вкушением. Сам игумен скончался в 1074 г. после болезни, длившейся 7 дней. Никаких попыток лечения монахами обители не было принято, так как болезнь воспринималась составителями патерика как форма искупления грехов монастырской братии. Вообще в Киево-Печерском патерике описания болезней монахов довольно часты, но при этом мы нигде не встретим попыток лечения этих болезней методами, которые сегодня принимаются за сугубо медицинские.

Неужели в этом монастыре вообще не было лекарей, применявших собственно медицинские познания, например, из тех же многочисленных греческих лечебников и трактатов по медицине? Оказывается, были, а точнее, был. Звали его Петр, он действительно готовил лекарства и лечил жителей Киева. Но Петр был слугой князя Черниговского Николая Святоши (ставшего монахом) и происходил родом

из Сирии (где, видимо, и приобрел свое искусство). Патерик в данном случае со всей возможной для такого источника иронией говорит о знаниях Петра: «Однажды разболелся сам Петр, и Святоша послал к нему, говоря: “Если не будешь пить лекарства, — быстро поправишься, если же не послушаешься меня — много страдать будешь”. Но тот, рассчитывая на свое искусство и думая избавиться от болезни, выпил лекарство и едва жизни не лишился. Только молитва блаженного и исцелила его»¹. Дальше — больше: «Снова разболелся лекарь, и святой послал объявить ему: “В третий день ты выздоровеешь, если не будешь лечиться”. Послушался его сириец и в третий день исцелился по слову блаженного»². Итак, врач и больной меняются местами, более того — в патерике четко проводится мысль о том, что классическое лечение, в сравнении с привычным монастырским, вредно. Главное — лечение духовное, болезнь не надо лечить специально, ведь это проявление Божьей воли, а противиться ей не имеет смысла. Таков главный вывод по отношению к древнерусской медицине составителей Киево-Печерского патерика.

Это заметил в свое время русский историк медицины А. П. Левицкий, который предположил: «Все эти иноки, обладая даром исцеления, если и давали что-либо больным, то лишь из смирения, как говорит патерик, не желая обнаружить присущую им способность исцелять. Было ли то съедобное зелие или елей — не в них дело; сила крылась в молитве, по которой наступало исцеление... этот дар исцеления монахи противопоставляли врачеванию, основанному на человеческом знании: везде, где последнее оказывалось бессильным, получался благоприятный результат, лишь только больные прибегали к чудесной силе исцеления по монашеской молитве»³.

¹ О преподобном князи Святоши Черниговском. Слово 20//Киево-Печерский патерик. С. 378.

² Там же.

³ *Левицкий А. П.* Медицинское обозрение Спримона. 1909. Т. 71. № 1. С. 76 (поясним здесь для читателя, что В. Ф. Спримон — это издатель кон. XIX и нач. XX в., он назвал своим именем периодическое

Надо сказать, что жития святых целителей более раннего периода также делают упор именно на чудесных и мгновенных исцелениях, а не на долгой процедуре лечения. Так, врачебным знаниям святых Космы и Дамиана в их житии уделяется немного места. Главное для авторов житийной повести — целительские практики святых врачей-бессребреников, происходившие помимо врачебных манипуляций. Причем, важно, что в посмертных их чудесах-исцелениях часто фигурируют люди, либо отрицательно воспринимавшие христианство, либо ведшие несправедливый образ жизни: это и больной горлом, иногда хуливший Бога, и эллин-язычник, поклонявшийся Кастору и Поллуксу, и любитель народных зрелищ. Еще более показательным житие св. Кира. Согласно его житию, он, будучи знающим врачом, учившимся в Александрии, со временем получил от Бога дар целительства, и стал именно исцелять, а не лечить людей, сознательно отказавшись от светского знания.

Совершенно очевидно, что врачи (равно как и терапия) в Печерском монастыре не могли пониматься вне православного ритуала, и никакие медицинские книги не могли для печерского монаха заменить главную книгу — Св. Писание. Да и «врачами» этих

издание). Для полноты картины заметим, что с этим взглядом не согласен М. Б. Мирский, который в своей книге «Медицина России X–XX вв.: очерки истории» заметил следующее: «С таким толкованием согласиться, конечно, нельзя. Те печерские монахи, кто занимался врачебной практикой, были образованными, знающими людьми, профессионалами, искушенными в медицинских делах. Помощь ближним, которую они оказывали, руководствуясь христианским милосердием, основывалась, без сомнения, на знаниях, почерпнутых из различных источников, прежде всего из рукописей медицинского и естественнонаучного содержания, переведенных с греческого, болгарского, латинского и других языков и содержащих опыт многих врачей». Автор здесь выказывает завидное упорство в отстаивании своих взглядов, впрочем, не основанное ни на одном источнике. На наш взгляд, А. П. Левицкий гораздо ближе к пониманию реальной ситуации с печерскими врачевателями.

монахов, с современной точки зрения, можно назвать с большой натяжкой. Для некоторых из них врачевание — это скорее состояние души, дар Божий, нежели «профессия».

Выше мы уже предполагали, что врачи («лечцы») относились к низшим слоям населения (это видно не только по Уставу Владимира, но и по «Русской Правде»). Видимо, большее значение имели приезжие врачи, такие как врач-армянин или врач-сириец из Киево-Печерского патерика. В том же патерике упоминаются и другие безымянные «лечцы». Например, в уже рассмотренном нами случае с боярином князя Юрия Долгорукого Василием говорится о том, что князь привел для исцеления Василия «лечцов». Впрочем, их услуги не понадобились, так как боярин уже оказался исцелен от гроба преп. Феодосия Печерского¹.

О методах работы этих «лечцов», к сожалению, не сохранилось никаких определенных сведений. Впрочем, по другим источникам известно, что для раннего периода древнерусской истории характерно значительное влияние языческой магии (волхвования), которая в народе почти полностью довлеет над собственно медициной. Упоминания в летописях волхвов (которые, как это хорошо известно, занимались не только гаданиями и отправлением различных култов, но и врачеванием) — косвенное подтверждение данного тезиса.

Итак, как нам представляется, древнерусское общество в XI–XIV вв. было не готово адекватно воспринимать медицину гиппократовско-галеновского толка просто в силу своих мировоззренческих установок. Идогосударственный языческий, и христианский взгляды на мир в этом смысле оказались схожи: болезнь понима-

¹ О том, как была окована рака преподобного отца нашего Феодосия Печерского. Слово 10//Киево-Печерский патерик. С. 335. Возможно, составители патерика здесь следовали той же логике, что и при составлении рассказа о споре Агапита и врача-армянина — противопоставить светское врачевание исцелению от Бога.

лась как наказание свыше, как знак судьбы. Только обращением к высшим силам (заговором ли, молитвой ли) можно было исцелить болезнь.

Киево-Печерский патерик, пожалуй, единственный литературный источник, где говорится о состоянии врачевания в Киевской Руси XI–XIII вв. В других древнерусских литературных произведениях (а именно ими нам приходится пользоваться за неимением других источников) врачебные сюжеты, да и сами врачи, встречаются крайне редко. При этом именно в патерике мы можем узнать даже о различных категориях врачевателей, которые действовали в тогдашнем Киеве. Так, рассказывая об истории одного прокаженного, патерик отмечает, что перед тем как прийти лечиться в Печерский монастырь, он лечился «у волхвов, и у врачей, и у иноверных людей искал помощи»¹.

С определенной долей вероятности можно предположить, что в Киеве существовала конкуренция между волхвами и врачами, причем, деятельность волхвов не была официально запрещена. Но кто такие «иноверные люди»? Возможно, здесь патерик имеет в виду каких-то иноземцев вроде врача-армянина, описанного в сюжете о преп. Агапите.

В житийной литературе занятия медициной церковных деятелей упоминаются крайне редко, а там, где такие упоминания есть, они являются скорее дополнительными средствами для поддержания положительного образа святого. Например, уже текстологически доказано, что в житии Евфросинии Суздальской часть, посвященная медицинским занятиям этой святой, полностью списана с жития великомученицы Екатерины².

¹ О том, как была окована рака преподобного отца нашего Феодосия Печерского. Слово 10. С. 461.

² Турилов А. А. Народные поверья в русских лечебниках // Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002. С. 369.

Пожалуй, единственная попытка лечения заболевания в ранний период истории Древней Руси зафиксирована в XI в. применительно к Киевскому князю Святославу, которому удалили опухоль (по предположению М. Б. Мирского, это была гранулема). Операция оказалась неудачной — пациент умер. Кто ее делал, неизвестно.

В более поздний период (в XV в.) довольно часто описываются случаи внезапных заболеваний церковных и светских сановников. Чаще всего эти болезни заканчивались смертью больного, если не случалось чудесного исцеления. Обратимся к некоторым случаям¹.

В 1441 г. странной болезнью заболел князь Юрий Дмитриевич Красный. Летопись подробнейшим образом описывает симптомы заболевания князя (глухота, потом боль, которая «двигалась» по всему телу, невозможность при этом есть и спать). Что же делает князь? Он желает не лечиться, но причаститься. Однако причаститься не получается, потому что у князя начинается сильное носовое кровотечение. Единственным, кто смог помочь князю в этой ситуации, оказался его духовник Осия, который «заткну бу-машкою ноздри его»². Через несколько часов князю стало лучше, но еще через несколько часов он умер.

К 1462 г. относится известный случай, связанный с великим князем Московским Василием II, который любил заниматься самолечением. Для облегчения болей от «сухотной болезни» он приказал поджечь у себя на спине трут. Летописец особо отмечает, что жена великого князя была против этих чрезвычайных мер, однако сам князь оказался непреклонен. Это оказалось последним врачебным опытом Василия II — после подобного «лечебного огня» он скончался. Очевидно, что никаких врачей при дворе великого князя не оказалось, а если они и находились при нем, то их по-

¹ Более подробная сводка случаев заболевания русских государственных деятелей содержится в книге: *Новомбергский Н. Я.* Врачебное строение в допетровской Руси. Томск, 1907.

² ПСРЛ. Т. 25. Московский летописный свод конца XV в. Стб. 261.

ложение было весьма низким и авторитетом они явно не пользовались.

В мае 1467 г. «от смертного зелия» умирает Мария, жена великого князя Ивана Васильевича. Летописец отмечает характерный симптом — сильное распухание тела¹.

В свое время В. К. Кузаков писал о том, что «великие князья, а позже цари и просто бояре стремились держать при себе домашних врачей, подчас иностранцев, что в известной степени объяснялось модой и тем, что на заграничные методы лечения смотрели как на нечто новое, могущее помочь»². М. К. Одесский, сославшись на В. К. Кузакова, пошел еще дальше и отметил, что «вообще в Средние века к услугам врачей регулярно обращались князья и княжья родня»³. Как мы видим, такой взгляд нуждается в корректировке. По крайней мере, до конца XV в. ни один летописный источник не говорит об обращении великих князей и государственных сановников к врачам (за исключением князя Святослава в XI в.). Впрочем, отсутствие сведений о врачах в этот период истории отчасти компенсируется упоминаниями о лицах, занимавшихся прямо противоположными врачеванию делами. Например, в 1453 г. в Новгороде был отравлен Дмитрий Шемяка. Организовал эту подлость дьяк Стефан Бородатый, а непосредственно осуществил подкупленный дьяком повар Шемяки. Неизвестно точно, готовил ли Стефан отраву сам или же привез зелье, изготовленное другими, однако это в целом ясное свидетельство наличия в Московском великом княжестве неких умельцев в области обработки веществ. Об изощренных способах отравления свидетельствует и упоминавшееся выше убийство жены Ивана III в 1467 г. — великая княгиня носила отравленный пояс (подаренный ей одной из приближенных), отчего и скончалась.

¹ ПСРЛ. Т. 25. Московский летописный свод конца XV в. Стб. 410.

² Кузаков В. К. Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси X–XVII вв. М., 1976. С. 289.

³ Одесский М. П. Указ. соч. С. 165.



Рис. 3. Лечение великого князя Ивана Ивановича. Начальный этап. В левой части рисунка — великий князь Московский Иван Васильевич, в правой — его придворные, в центре на ложе — Иван Иванович Молодой (он относительно бодр, делает разрешающий жест левой рукой). Фигуры придворных на переднем плане показывают неоднозначное отношение к процессу лечения: одни дворяне словно спорят друг с другом, один из них явно выражает скепсис, разводя руками. Великий князь Иван Васильевич, наоборот, настроен очень оптимистично, он словно тоже, как и его сын, делает разрешающий жест доктору

Кажется, ситуация с врачами меняется только во второй половине XV в., когда ко двору Московских великих князей приглашаются иностранные медики. Однако и тогда трудно говорить о начале внедрения медицины в общественную жизнь России и о повышении социальной роли врача.

Начнем с того, что общественное положение приглашенных врачей было крайне неустойчивым и неопределенным.

Известен лекарь Леон, «родом немец» (но, скорее всего, иудей), приехавший из Венеции по приглашению Ивана III. Леон обещал вылечить великокняжеского сына, Ивана Молодого, обрекая себя в противном случае смертной казни; но больной умер, и великий князь исполнил условие: после сыновних сорочин велел отсечь голову лекарю.

Добавим к этому и то, что русский летописец с большим подозрением описал сам процесс лечения, при этом он прямо обвинил Леона, что именно его лечение и привело к смерти великого князя Ивана Ивановича: «И начал его лекарь лечить: зелье пить дал ему и жег банками стеклянными по телу, вливая горячую воду, и от того ему еще тяжелее стало и умер»¹ (рис. 3, см. также рис. 4).

Заметим кстати, современные исследователи предположили, что изначально Леон поставил князю Ивану Ивановичу неточный диагноз (что, в общем, ничуть не удивительно, учитывая уровень тогдашней европейской медицины), соответственно и лечение не могло дать никаких результатов: князя Ивана Леон лечил от подагры, хотя, возможно, больной страдал от ревматического поражения суставов с осложнением на сердце, приведшим к сердечной недостаточности и довольно быстрой смерти. Кроме того, Л. В. Столярова и П. В. Белоусов довольно аргументировано доказали, что

¹ Об этом см.: *Столярова Л. В., Белоусов П. В.* К предыстории династического кризиса конца XV в.: еще раз о смерти Ивана Ивановича Молодого // Проблемы дипломатики, кодикологии и актовой археографии. Материалы XXIV Международной научной конференции. М., 2012.



Рис. 4. Лечение князя Ивана Ивановича. Конечный этап. Фигура великого князя Московского Ивана Васильевича теперь становится олицетворением скорби. Также изменена фигура больного князя — он являет собою бездвижного, умирающего человека с закрытыми глазами. Лекарей теперь двое: один (видимо, подмастерье) заливает в склянки горячую воду, другой (скорее всего, сам Леон) прикладывает их к телу князя. Придворные изображены без головных уборов, фигура на переднем плане выражает жалость к великому князю и его сыну

предположение о сознательном убийстве Леоном Ивана Молодого (якобы по заказу Софьи Палеолог) вряд ли имеет под собой серьезные основания, так как болезнь Ивана Молодого, очевидно, длилась не один месяц (вероятнее же всего, что несколько лет), поэтому врач Леон начал лечить князя просто очень поздно, и в принципе уже ничем не мог ему помочь.

Примечательно, что изображение врача Леона в «Лицевом летописном своде» — это первое изображение врача Великого княжества Московского (рис. 4). Фигура врача Леона отличается от окружающих его русских людей; так, на нескольких миниатюрах он изображен в строгом однотонном бежевом одеянии (правда, в одном случае из-под этой одежды видна одежда зеленого цвета) с головой, облаченным в подобие тюрбана. Покрой этого одеяния и головной убор в чем-то сближают изображение Леона с традиционными летописными изображениями пророков или мудрецов, которые мы и видим на страницах «Свода», посвященных более ранним событиям всемирной истории. Сама история лечения князя Ивана Молодого проиллюстрирована в «Лицевом летописном своде» довольно подробно. На одной из миниатюр, например, изображена довольно красноречивая сцена, когда великий князь Московский разрешает Леону начать лечить Ивана Молодого, и при этом художник показал, как реагирует окружение великого князя на данное решение — совершенно очевидно, что приближенные восприняли его с опасением и очень большим сомнением. Не менее подробно изображена и сцена казни Леона, не выполнившего своего обещания излечить князя Ивана Ивановича. В этой сцене лекарь одет только в зеленую одежду, а его «одеяние мудреца» отсутствует. Возможно, таким способом художник хотел подчеркнуть лишение лекаря его особого статуса.

Известна также история, происшедшая в 1483 г. с лекарем великого князя Московского Ивана III Антоном, который отравил князя Каракучу за то, что тот насмеялся над ним. Великий князь не стал заступаться за своего лекаря, а выдал его сыну Каракучи,



Рис. 5. Казнь Леона Жидовина

который после истязаний Антона захотел еще получить с князя и «выкуп» за лекаря. Иван III отказался платить, и Антон был зарезан, «как овца».

Эти два случая показывают нам, во-первых, низкий социальный статус врачей, и, во-вторых, их небольшое количество¹.

¹ Для сравнения приведем письмо английского короля Генриха VI своему врачу и одновременно настоятелю собора в Солсбери Гилберту Каймеру, написанное в 1455 г.: «Король Генрих. Приветствуем вас с

Выше мы уже упоминали о враче, который осматривал еретика дьяка Истому в 1489 / 1490 г. Однако сказать точно, были ли этот врач действительно доктором или же просто знахарем, мы не можем.

В конце XV — начале XVI в. у великого князя Московского Василия Ивановича было два иностранных врача: Николай Булев и Феофил (Теофил). Эти врачи упоминаются в пространной истории о болезни великого князя. Сама история заслуживает отдельного рассказа, мы же здесь лишь обратим внимание читателя на то, что эти врачи были вызваны к заболевшему князю лишь через неделю после начала его заболевания, а до этого великий князь лечился сам (принимая различные отвары, делая компрессы и пр.) или слушал советы и принимал лекарства гетмана Яна и Михаила Глинского¹. Учитывая, что Василий III заболел, находясь в отъезде, то очевидно, что практики возить с собою врачей (даже при их наличии) у великокняжеского дома не было. Знания Н. Булева и Теофила оказались

доверием и любовью, и так как вы знаете, что мы заняты и мучимы болезнью (и неустойчивостью), которая должна быть облегчена и вылечена милостью Господа нашего, нам нужна помощь, внимание и труды такого знатока (известного и проверенного человека) в искусстве медицины, как вы, и в числе всего прочего на вас особенно направлена наша любовь и желание, мы желаем (повелеваем и от всею сердца просим), чтобы вы были с нами в нашем замке Виндзор на XII день этого месяца и занялись нашей особой по (уже сказанной причине) и не подвели нас, так как единственная наша вера в вас, и как вы заботитесь и поддерживаете наше здоровье и благополучие, (наша малая печать в Вестминстере) V день июня» (опубликовано в кн.: *Грин В. Безумные короли. Личная травма и судьбы народов* / Пер. с англ. Н. Милых. Ростов-на-Дону, 1997). Как видим, врач короля Генриха пользовался гораздо большим уважением у своего пациента, нежели врачи великого князя Московского у своего господина. Надо сказать, что в современной литературе утвердилось мнение, что лекарь Антон был казнен за неудачное лечение.

¹ Здесь нужно заметить, что после смерти великого князя Михаил Глинский был обвинен в том, что своими настоями он пытался отравить Василия Ивановича.

Отрети́и же днь при́де на полкѣ ноу ж
 Но а болѣзнь налицѣ . Емъ послѣ
 покропа .



Врачи же шедши прилежашу емоу .
 и ничтоже
 оуспѣ
 ша

Рис. 6. Начало лечения великого князя Московского
 Василия Ивановича «врачами»

уже ненужными, так как болезнь князя была крайне запущена, и роль врачей свелась лишь к прикладыванию некой мази к больному месту великого князя. Здесь следует заметить, что разные источники по-разному описывают долю участия иностранных врачей в лечении великого князя: в отдельных источниках указывается, что

Н. Булев сразу отказался от лечения больного князя, предоставив это Михаилу Глинскому и гетману Яну. Например, в «Постниковском летописце» Николай Булев практически сразу признает состояние великого князя безнадежным, советуя Василию Ивановичу рассчитывать только на Божью помощь. Кажется, такое положение дел вполне отражает отношение к медицине вообще и врачам в частности — медицинское искусство не было надежным знанием в глазах древнерусского летописца.

Н. Булев и Теофил несколько раз изображаются на страницах «Лицевого летописного свода». Они присутствуют и на миниатюрах, описывающих повесть о болезни великого князя. Так как ни Н. Булев, ни Теофил не присутствовали при начале болезни Василия III, то лечение великого князя начинают некие другие «врачи». Они ничем не отличаются от окружающих князя людей, разве что у одного из них в руках изображено что-то вроде плоского сосуда. Впрочем, их деятельность, напомним, не увенчалась успехом, о чем говорит и подпись под миниатюрой: «Врачеве же вельми прилежаху ему и ничтоже не успеха».

Лишь позже на сцену выходят Михаил Глинский и доктора Н. Булев и Теофил. Интересно, что «Повесть о болезни...» разводит участие в лечении М. Глинского и Н. Булева с Теофилом, а «Лицевой летописный свод», наоборот, объединяет их.

Вообще эта страница в летописи особенно интересна. На ней художник очень четко отделил Н. Булева и Теофила — оба они носят необычные головные уборы (в верхнем правом углу миниатюры изображения головных уборов врачей отличаются от того, как они даны в ее нижней части, но, тем не менее, врачи узнаваемы и выделяются из групп окружающих их русских). Здесь изображен и Михаил Глинский, располагающийся по другую сторону от кровати великого князя. Также важна и подпись, где раскрывается набор лекарственных средств: мука пшеничная с медом пресным и лук печеный. В подписи к миниатюре говорится о развитии заболевания — «болячка стала краснеть».



иже перикси паиленъ великий князь колѣ
 и зипи поити призывати сѣла михаила
 и попи чаша и пискаго и до сторои кеповни
 кола и иже паи сѣла . не пери по сѣлк
 прикладывати мочу и шени и и до сѣлк
 пркенымъ . и и до сѣлк . и и до сѣлк
 и и до сѣлк . и и до сѣлк .

Рис. 7. Лечение великого князя Московского
 Василия Ивановича Михаилом Глинским,
 Николаем Булевым и Теофилом

На следующей миниатюре остается лишь один из докторов (Николай Булев?), и рядом с ним действует неотличимый от остальных русских лекарь. В правой руке условного «Н. Булева» изображен предмет овальной формы (может быть, луковица). Подпись поясняет, что «он» (видимо, сам великий князь) «нача боле прикладывати», после чего на болячке появился «словно прыщ с гноем». Далее М. Глинский в тексте «Свода» не упоминается, однако Н. Булев и

Теофил продолжают лечить великого князя Московского, принося ему «горшки-семенники»¹. Также подробно описываются симптомы болезни Василия Ивановича (отсутствие аппетита, тяжесть в груди и т. д.).



Он же на члѣбѣ прикладываѣтъ . и ꙗко
 писанъ на колѣчѣ ꙗко прѣщамъ . и ꙗко
 пчелъ мало и нѣтъ . ꙗко пчелъ
 пчелъ и ꙗко
 дѣлѣ
 дѣлѣ
 ан
 .

*Рис. 8. Лечение великого князя Московского
 Ивана Васильевича. Прикладывание «луковицы»
 к пораженному месту*

¹ «Повесть о болезни...» вместе с горшками-семенниками упоминает еще и «горшки трехдневные». См.: Повесть о болезни и смерти Василия III // БЛДР. Т. 10. XVI в. СПб., 2000. С. 22



І тогда послѣ кмоу кѣ погеті ма на поіапа
 іа иже рко репріде . и на тѣ прикладѣ
 плапнско лѣткѣ маснѣ шкѣт поуіо шіа но
 пы маснѣ мало штѣіа
 полаже

Рис. 9. Гетман Ян лечит великого князя Московского Василия Ивановича

Но далее и Николай Булев, и Теофил пропадают со страниц «Свода», посвященных болезни великого князя Василия Ивановича, а на первый план выходит загадочный «гетман Ян», к которому больной князь посылает гонцов в Москву. Кем был этот «гетман»? Вопрос о личности гетмана Яна остается открытым. Очевидно лишь, что это был человек, явно сведущий во врачевании — примечательно, что

на миниатюре, изображающей его призывание, Ян изображен в верхней ее части с сосудом в руке (другой сосуд расположен рядом с ним). Возможно, художник таким образом хотел подчеркнуть, что Ян уже неоднократно занимался врачеванием (косвенно это подтверждается и самим фактом его вызова). Выскажем здесь предположение, что гетман Ян, очевидно, был выходцем из польских или литовских земель (на это указывают обозначение его социального положения и личное имя), где врачевание в то время было сравнительно высоко развито. Был ли он профессиональным врачом? Вряд ли, — иначе бы он, как и Н. Булев, фигурировал бы в источниках. Скорее всего, гетман Ян был одним из сведущих во врачевании людей, входивших в ближний круг великого князя Московского. Кстати, визуально Ян ничем не отличается от русских, изображенных на этой же миниатюре.

Возвращаясь к миниатюрам, отметим, что врачебные манипуляции Яна сводятся к обработке раны мазью, которая в «Своде» названа «обычной». В правой руке у гетмана мы видим небольшую палочку. Что изображено на ее конце, не совсем понятно, — то ли это увеличившаяся рана, то ли подобие ваты, пропитанной мазью (вторая версия выглядит предпочтительней).

Дальнейшие миниатюры, рассказывающие о болезни великого князя Василия Ивановича, уже лишены каких-либо «врачебных» черт. Врачи здесь не изображаются, а великий князь и его приближенные занимаются организацией его достойного ухода из жизни.

Вроде бы изображения врачей в «Лицевом летописном своде» должны демонстрировать их важную роль при великокняжеском дворе. Однако отметим несколько существенных смысловых моментов:

- 1) Врачи приглашаются только тогда, когда болезнь великого князя Московского Василия Ивановича входит в активную стадию.
- 2) Часть лиц, принимавших участие в лечении, вообще не относится к врачам.

3) Наиболее профессионально подготовленные врачи, а это в данном случае Николай Булев и Теофил, самоустраняются (или их устраниют?) от лечения, оставляя умирающего князя на попечение гетмана Яна.

Очевидно, что роль и авторитет профессиональных врачей при дворе Московского великого князя были крайне невысоки. Это косвенно подтверждает и переписка великого князя Василия Ивановича с Еленой Глинской. В одном из писем князя (датируемом приблизительно 1530–1532 гг.) говорилось о болезни его сына — князя Ивана Васильевича. У наследника великого князя «явилось на шее под затылком место высоко да крепко», а чуть позже «то место на шее стало у него повыше да и черленее, а гною нет, и то место у него поболает». При этом великий князь просил жену выяснить, отчего так бывает. Важно, что, по мнению Василия Ивановича, ответить на этот вопрос могли только женщины, окружавшие великую княгиню Елену: «И со княгинями бы еси и с боярынями поговорила, что таково у Ивана сына явилось и живет ли таково у детей у малых? и будет живет, ино с чего таково живет, с роду ли, или с иного с чего? о всем бы еси о том с боярынями поговорила и их выпросила, да ко мне о том отписала подлинно, чтоб то яз ведал»¹. Возможно, здесь мы встречаемся с проявлением традиционного для русского великокняжеского двора взгляда на то, что малолетних наследников престола нельзя было показывать чужим людям, даже если это были и врачи.

Тот факт, что ни Теофил, ни Николай Булев не были казнены после смерти великого князя Московского Василия III, трактуется некоторыми историками медицины как показатель нового взгляда на медицину, которая имела свои ограничения и не была всесильной. Однако, на наш взгляд, в этом случае акценты расставлены не совсем верно — из описания болезни Василия III совершенно

¹ Письма русских государей и других особ царского семейства, изданные Археографической Комиссией. С. 3–4.

четко видно, что врачи были призваны к больному уже на завершающей стадии. Для окружающих великого князя минимальное участие Н. Булева и Теофила в лечении было даже на руку, так как их отношение к европейской медицине было подозрительным. Так можно ли в данных условиях говорить о том, что и Теофилу, и Н. Булеву жизнь была сохранена только из-за того, что в то время изменился взгляд на медицину? Очевидно, что этот взгляд остался прежним, и врачей спасло в той ситуации только то, что они почти принимали участия в лечении.

Правда, мы знаем о случае, который можно посчитать исключением из правила. Мы имеем в виду историю, происшедшую в 1537 г., когда обострилась борьба между Еленой Глинской и князьями Старицкими. Этот исторический сюжет полон различных поворотов, легенд и пр., но суть его состоит в том, что князь Андрей Старицкий обиделся на Елену Глинскую и малолетнего великого князя Ивана Васильевича за то, что ему не дали «отчины» (т. е. городов в Старицкой волости)¹. Князь Андрей воспользовался этой ситуацией и отказался возглавить один из очередных военных походов на Казань, сказавшись больным. И вот здесь на сцену вновь вышел врач Теофил, которого Елена Глинская направила к мнимобольному, как ей казалось, князю для его освидетельствования. Примечательно, что Андрей Старицкий не побоялся врача, более того — сам попросил прислать к себе «мастера». «Мастер» Теофил обследовал пациента и признал, что тот болен, но достаточно легко (у князя оказалась «болячка на стегне», т. е. на бедре). Доклад врача вызвал удивление правящей великокняжеской семьи (надо думать, скорее самой Елены Глинской, нежели 7-летнего великого князя), и в Старицу было отправлено посольство для переговоров с князем Андреем, а параллельно шел процесс выяснения истинных причин отказа князя от службы. Дальнейшая история известна, мы лишь отметим, что в этом летописном сюжете едва ли не впер-

¹ ПСРЛ. Т. 34. Пискаревский летописец. С. 171.



Рис. 10. Отъезд врача Теофила на обследование князя Андрея Старицкого (внизу) и обследование князя Андрея (наверху)

вые в русских источниках встречается попытка освидетельствования больного врачом для выяснения его возможной симуляции. Как мы видим, в задачу Теофила, очевидно, не входило именно

лечение князя. Но повторимся, что, по нашему мнению, этот факт скорее был исключением для XVI в. Более или менее систематическое обследование людей, находившихся на царской службе, относится лишь к XVII в. Кстати, Теофил изображен на миниатюре «Лицевого летописного свода», посвященной обследованию князя Андрея Старицкого: доктор здесь уже совершенно неотличим от окружающих его русских людей. Возможно, художник уже посчитал этого врача совершенно «своим» и решил на рисунке никак его не выделять. С подобным же приемом в «Лицевом летописном своде» мы встречаемся в сюжете, посвященном закладке каменного Китай-города, где руководитель стройки — итальянец Пьетро Франческо Анибале — также совершенно ничем не отличается от окружающих его русских людей. И, на наш взгляд, подобная трактовка итальянского инженера, принявшего православие, абсолютно логична.

В XVI в. окончательно оформляется и отношение Русской Православной Церкви к врачам. Оно, как нам представляется, довольно безразличное. Иногда высказывания церковных иерархов о врачах и врачевании напоминают скорее некие обязательные, ничего не значащие формулы, уже неоднократно приводившиеся в литературе¹. Так, в Житии преп. Иосифа Волоцкого отмечено, что «нет вреда от врачебного искусства», а Московский митрополит Даниил призывает не отказывать в помощи больным. Впрочем, этот пассаж у митрополита Даниила носил скорее назидательный характер, так как далее в образе больных выступали члены общества, отошедшие от христианских моральных норм, т. е., по мнению иерарха, духовно больные, а не больные телесно. Иосиф Волоцкий в «Просветителе» пользуется образом врача, когда говорит о том, как Бог отвратил иудеев от поклонения идолам. Однако этот

¹ См., напр.: Чумакова Т. В. Немецкие влияния в культуре допетровской Руси. Медицина // Русско-немецкие связи в биологии и медицине. Вып. IV. С. 5–6.

врач, скорее всего, книжный образ, идущий от Нового Завета, и он прямо не связан с русскими реалиями. «Врач» для Иосифа Волоцкого — это сама Церковь, вокруг этого образа и строится описание врача.

Даже в литературе, предназначавшейся для узкого круга книжников, врачевание почти не упоминается. Впрочем, есть небольшое исключение. Мы имеем в виду «Логику» Моисея Маймонида (это сочинение активно переводится на Руси в конце XV в.), а точнее, заключение к данному произведению, где древнерусский автор излагает структуру философии¹. Существует несколько списков этого произведения, однако лишь в Погодинском списке мы встречаем среди различных отраслей философии «лекарскую мудрость». Согласно этой классификации, лекарская мудрость находится в составе «мудрости» о «прирождении всего света» (В. П. Зубов перевел это на современный русский язык как «физика», очевидно, имея в виду древнюю трактовку этой науки как изучение первопричин природы).

Логично было бы встретить упоминания врачей в «Домострое» (тем более, в разделе, специально посвященном врачеванию), однако и в этом источнике мы читаем о волхвах и «волховствовании», но не о «врачах» и врачебном деле как таковом. На наш взгляд, это весьма показательно: древнерусские книжники здесь идут по пути восточных Отцов Церкви. Так, преподобный авва Дорофей (VI–VII вв.) в беседах со святыми Варсонофием и Иоанном задал одному из них вопрос: «Должно ли мне читать некоторые врачебные книги и обучаться самостоятельно составлять лекарства, или лучше не заботиться об этом как о рассеивающем ум?..» Ответ старцев был однозначен: «Так как мы не пришли еще в совершен-

¹ Указанное произведение должно быть опубликовано в составе «Логики Авиасафа» в переводе В. П. Зубова. Данное издание готовится к публикации Институтом философии РАН. Искренне благодарю проф. В. В. Милькова за предоставленный мне для ознакомления текст.

ство, чтобы вовсе избавиться от пленения страстей, то лучше занятия врачебные, нежели страстные. Но не на врачевания должны мы надеяться, а на Бога...»¹.

Тем не менее, в литературе, посвященной истории медицины Древней Руси, роль врачей в Московском государстве XV–XVI вв. оценивается очень высоко, и даже более того, утверждается, что «врачей было много». Так, Т. В. Чумакова описывает деятельность Николая Булева и сообщает, что «Николай Булев по заданию митрополита Даниила († 1547 г.) переводит с немецкого (нижнесаксонского) на русский язык первую медицинскую энциклопедию. Она стала на многие десятилетия (и даже столетия) учебником для практикующих врачей Древней Руси, известным как “Вертоград” или “Травник” 1534 г. Огромное число последующих “Вертоградов”, “Травников” и “Лечебников” были списками с рукописи Булева»². Закономерен вопрос: кто же были эти самые «практикующие врачи Древней Руси», для которых предназначались данные книги? По крайней мере, до середины XVI в. врачей, хоть немного знакомых с теорией Галена, на Руси можно было пересчитать по пальцам одной руки. Ну, хорошо — двух.

При дворе Ивана Грозного врачей, действительно, было больше, да и отношение к медицине начинает несколько меняться к лучшему. Иван IV сделал ставку на английских медиков: к 1567 г. относится одна из первых его просьб к Елизавете I о присылке «доктора и аптекаря» (в числе инженеров и специалистов-геологов). Очевидно, что именно в этот период в Россию приезжает врач Рейнольдс, однако его роль в становлении русской медицины вряд ли существенна, так как весной 1568 г. он уже уехал обратно в Англию.

¹ Послушник и школяр, наставник и магистр. Средневековая педагогика в лицах и текстах. М., 1996. С. 128.

² Чумакова Т. В. Немецкие влияния в культуре допетровской Руси. Медицина // Русско-немецкие связи в биологии и медицине. Вып. IV. С. 13.

Чуть позже при дворе работает доктор Якоби. Однако и его положение было неопределенным и даже странным. Мало того, что деятельность доктора ограничивалась лишь царским двором, так еще и внутри двора также существовали некоторые ограничения. Так, при известии о смерти сына Ивана IV — Ивана Ивановича — Елизавета I пометила себе: «Благоволит ее величество воспользоваться случаем спросить при этом, где был во время болезни этого сына доктор Якоби, ее лекарь, которого она рекомендовала царю, и как могло случиться, что он не был ранее допущен в присутствие царя; так как по великому его искусству в его науке можно предполагать (если только наука могла это сделать), что он спас бы сказанного царского сына»¹.

Из этого видно, что при дворе в 1581–1582 гг. находился только один английский лекарь, да и тот не был допущен к лечению Ивана Ивановича, искалеченного собственным отцом (причина недопущения очевидна: царь Иван Васильевич не хотел широкой огласки этого случая, что неизбежно бы произошло после возвращения Якоби на родину). Этот доктор вообще задержался в России — он упоминается как живший при дворе и в 1584 г.² Но, вместе с тем, складывается ощущение, что доктор Якоби (иногда называвшийся еще и доктором Робертом) выполнял скорее посреднические функции между английскими посланниками и царским двором. В 1585 г. Якоби, видимо, уже уехал, но планировал вернуться; имеется письмо к Дж. Горсею от Бориса Годунова, где последний пишет: «Что ты хорошо о нем позаботишься и рассудительно поступишь относительно Роберта (т. е. доктора Якоби. — А. М.), так, чтобы если он приедет, то приезжал бы, запасшись всем нужным, о чем ты и должен его предупредить»³. Что в данном случае имелось в виду

¹ Первые сорок лет сношений между Россией и Англией. 1553–1593 / Сост. Ю. В. Толстой. СПб., 1875. С. 125.

² Там же. С. 242.

³ Там же. С. 251.

под «нужным», остается только гадать, но это могли быть либо лекарства, либо какие-то дипломатические бумаги. Однако, в любом случае, врач Якоби более чем на год покинул царский двор, который, очевидно, в нем не особенно и нуждался.

Следующее упоминание о Якоби мы встречаем уже в марте 1586 г. в письме Елизаветы I к царице Ирине Годуновой. Из него явствует, что царский двор обратился к англичанам за помощью в деле деторождения царицы, и Елизавета I отозвалась на эту просьбу, прислав с доктором Якоби повивальную бабку¹. В 1592 г. русская царица родила дочь (она скончалась в возрасте 9 месяцев), однако связь рождения дочери с деятельностью английских медиков находится в науке под вопросом.

Из этих упоминаний об английских врачах при дворе последних Юриковичей складывается ощущение, что собственно врачебной деятельностью эти доктора почти не занимались; по крайней мере, их работа никак не сказалась на состоянии здоровья царей и их приближенных.

Единственным исключением в данной ситуации являются примеры, связанные с подбором жен для русских монархов. В этих случаях здоровье потенциальных невест, равно как и их родственников, изучалось довольно досконально. Так, краткий протокол осмотра княжны Авдотьи Гундоровой, которую прочили в жены великому князю Ивану Васильевичу в 1547 г., изобилует весьма важными сведениями, касающимися внешнего вида претендентки («лет ей 12, телом ровна, ни тонка, ни толста, очи находили на черно, нос по лицу не долог, волосы темнорусы»²), бывших у нее болезней (со слов своего отца, князя Василия, Авдотья «была в ребячестве огновою больна, а нынече дал Бог болезни нет»³) и не-

¹ Первые сорок лет сношений между Россией и Англией. 1553–1593. С. 286.

² Свадебные дела XVI в. // Вопросы истории. 1976. № 10. С. 119.

³ Там же.

дугов, которыми страдали ближайшие ее родственники («А сам князь Василей ношкою болен от Николина дни от осеннего от нынешнего. А иного недугу и болезни в отце и в матери не бывало»¹). Чуть позже в «Записках» Таубе и Крузе встречается упоминание об использовании доктора для освидетельствования здоровья невест самого Ивана Грозного и его сына².

Итак, оказывается, что иностранные врачи XVI в., в силу своего неопределенного положения при дворе русских царей, были скорее дипломатическими посредниками и наблюдателями, собиравшими информацию о положении в России. (Известный астролог и врач Елисей Бомелий здесь исключение, но, он, судя по имеющимся у нас источникам, почти не занимался лечением — в его задачу входила деятельность по уничтожению врагов царя.) Врач, с одной стороны, был приближен непосредственно к персоне царя (хотя и не допускался к проведению врачебных мероприятий над царскою особой), с другой — он был лишь одним из немногих иностранцев, постоянно находившихся при дворе и общавшихся преимущественно с придворными.

Если же говорить о русских лекарях, то нельзя не заметить, что «врачей» (в европейском смысле этого слова) на Руси вне царского двора практически не было. Ведь для того чтобы понять, как лечить человека и чем его лечить, надо было хотя бы окончить врачебную школу. Медицинских же школ в Московской Руси не существовало вплоть до середины XVII в. — это факт общеизвестный и в дополнительных доказательствах он не нуждается. Если мы обратимся к

¹ Там же.

² «...избрал он для себя и своего сына тех, кого он хотел, следующим образом: они должны были снять все украшения и платья и дать осмотреть себя безо всякого затруднения и сопротивления, нагими. При этом присутствовал его доктор, и он должен был осмотреть их мочу в стакане, и определить и высказаться относительно их природы, свойств и здоровья» (Послание Иоганна Таубе и Элерта Крузе // Русский исторический журнал. 1922. Кн. 8. С. 55).

официальным источникам — переписным книгам русских городов, то увидим относительно небольшое количество лиц, официально занимавшихся врачеванием, как и довольно скромную номенклатуру специальностей этих лиц. «Кровопуски» (они же «рудометы»), «зубоволоки», «зелейщики» — вот скромный «джентльменский набор» русских врачей XV в. — первой половины XVII в.

Самое раннее из известных нам упоминаний «кровопуска» относится к 1525 г. и связано с Новгородом: «Пятой Добрынин сын, Неклюдов человек... окупил государю своему Неклюду и его детем у Ивана у Назарьева сына с Городецкого погоста сына его Дмитрейца кровопуска в полницу, а дал на нем три рубли московскую»¹. Согласно этому документу, Иван Назарьев продал своего сына Дмитрия, владеющего навыками «кровопуска», за три рубля. Примечательно, что Назарьевы были не городскими жителями, но, очевидно, жили в Городецком погосте (Водской пятины). Факт продажи «кровопуска» своим отцом весьма очевидно свидетельствует о низком социальном статусе Дмитрия.

В 1540 г. мы встречаемся с «кровопуском» в Торопецкой переписной книге: «От всполья посторон Николы Нового от прудца улица: двор Павла Мятивово сына Шамшава и его братьи, а в нем дворник Степанка кровопуск»². Это единственное упоминание о кровопуске в Торопце. Отметим, что социальное положение Степана, видимо, тоже было невысоким — он не имел собственного двора, проживая на дворе некоего Павла Мятивого.

Из ранних переписных книг упомянем также переписную книгу Свяжска, созданную в 1565–1567 гг.³ В ней упоминается пустой двор в Ямской слободе у церкви Николая Чудотворца, который

¹ Записная книга крепостным актам XV–XVII вв., явленным в Новгороде дьяку Д. Алябьеву // РИБ. Т. XVII. СПб., 1898. С. 80.

² Торопецкая книга 1540 г. // Археографический ежегодник за 1963 г. М., 1964. С. 282–283.

³ Список с писцовой и межевой книги города Свяжска и уезда письма и межевания Никиты Васильевича Борисова. 1565–1567 гг. Казань, 1909.

когда-то принадлежал некоему Иванку Кровопуску. Публикаторы книги дали слово «кровопуск» с заглавной буквы, очевидно, посчитав его прозвищем-фамилией. Нам представляется, что все-таки это обозначение профессии Иванка, так как в этой переписной книге часто упоминаются имена людей вкупе с обозначением их занятий (Доронька ямщик, Истомка рыболов, Карпик солодяник и др.). На это также указывает и отсутствие окончания «ов». Например, в той же книге упоминается некий Иванко Лекарев, который был пушкарем. Очевидно, что этот Иванко был потомком лекаря, однако не стал продолжать дело отца. К сожалению, переписная книга не дает никаких дополнительных сведений, по которым мы могли бы судить об имущественном и социальном положении свияжского «кровопуска».

Гораздо разнообразнее врачебные специальности были представлены в Новгороде Великом. Кстати, именно с этим городом связано, скорее всего, единственное летописное упоминание «зубоволока» в 1562 г. В Новгородской 2-й летописи под 7077 г. говорится: «...месяца генваря в 7 день в пяток поставиша избу новую темяную, на Софийской стороне, по конец Зелейного мосту; а бил челом государю Васюк Зубоволок»¹. Мы не согласны с мнением исследователя конца XIX в. В. С. Передольского, который считал, что «темная изба» означает место сбора подати для иногородних, въезжающих на Зелейный мост, и, следовательно, Васюк взял откуп на сбор подати². На наш взгляд, «темная изба» являлась местом продажи специй (тимьяна, тмина). Как мы увидим далее, такое предположение не лишено оснований, так как социальное и имущественное положение «зубоволоков» в Великом Новгороде не позволяло им брать откупы на столь важное дело, каковым является сбор податей. Кроме того, тимьян, возможно, непосредственно использовался при работе «зубоволока».

¹ ПСРЛ. Т. 3. Вып. 4. Новгородская 2-я летопись. СПб., 1841. С. 173.

² Передольский В. С. Новгородские древности. Новгород, 1898. С. 471.

Если же перейти далее от летописей к новгородским переписным книгам, то, пожалуй, наиболее ранняя переписная книга этого города, где упоминаются врачеватели, относится к 1583–1584 гг.¹ В книге описана ситуация на Софийской и Торговой сторонах. Надо сказать, что она была довольно плачевной — большинство из описанных дворов, принадлежавших врачевателям, к этому времени стояли пустыми.

Отметим две категории врачевателей, описанных в этой книге, — «кровопуски» и «лекари». «Кровопуск» Васюк (умерший в 1570 г., очевидно, в моровое поветрие)², до смерти жил в переулке «Роговке», выходившем на Прусскую улицу. Двор у «кровопуска» был средним по размеру (площадью 17 на 5 сажен). Скорее всего, это тот самый «кровопуск», упоминавшийся в Софийской летописи. Также упоминается вдова «кровопуска» Семена Мария. Она проживала на Чудинцевой улице, деля двор (площадью 18 на 7 сажен) с «владычным поваром» Наумом³.

Далее описываются пустые дворы, когда-то принадлежавшие лекарям. На Софийской стороне упоминаются лекарь Савва (проживал на Росткиной улице, умер в 1570 г. от морового поветрия)⁴, лекарь Ларион (проживал на Лукине улице, делил двор со скорняком Петром, оба умерли ок. 1573 г.)⁵. Также упомянуты лекарь Никифор (жил в Дубошином переулке Торговой стороны)⁶, лекарь Шилов (Шиловский?) (проживал на Варяжской улице Торговой стороны)⁷. На «Фровковой» (Фроловской?) улице упоминается пустой двор некоего «Ивана, сына лекаря Семена». Все дворы этих

¹ Майков В. В. Писцовая книга по Новгороду Великому конца XVI в. СПб., 1911.

² Там же. С. 92.

³ Там же. С. 100.

⁴ Там же. С. 115.

⁵ Там же. С. 187.

⁶ Там же. С. 242.

⁷ Там же. С. 264.

лекарей были примерно одного размера (площадью от 17 до 19 сажень в длину и 5–7 сажень с ширины). Итак, в 1570-е гг. на Софийской и Торговой сторонах Великого Новгорода проживало два «кровопуска» и четыре лекаря.

Другая новгородская переписная книга, где встречаются врачеватели, относится к 1586 г. и также описывает Софийскую сторону. «Рудометов» и «кровопусков» здесь мы почти не встречаем, упоминаются лишь «Васюк кровопуск», живший на Прусской улице, но умерший в 1570/1571 г.¹, да «рудомет Никитин» (о нем мы скажем чуть ниже).

Зато лекарей на Софийской стороне было относительно много. Так, упоминается лекарь Ворошило, получивший двор вместе с воротниками². Этот врач, очевидно, сам подрабатывал воротником (т. е. сторожил ворота). Данный факт, как и многие указанные нами выше, свидетельствует о невысоком имущественном положении лекаря в Древней Руси вообще, а здесь, в частности, лекаря Ворошило в Новгороде Великом.

Несколько раз называется «Савка лекарь». Эти упоминания связаны с имущественными делами по передаче и продаже земельных участков. Очевидно, что имеется в виду один и тот же человек — Савелий Прокофьев, переехавший на Людогошную улицу³ с Фроловской улицы и купивший пустое место рядом со своим двором⁴. Согласно тогдашней практике, переписчики опрашивали жителей улицы («уличан») на предмет выяснения имущественного положения того или иного соседа. По итогам такого опроса, Савелия отнесли к «молотчим», что свидетельствовало о его, в общем-то, невысоком общественном и финансовом положении. На Росткиной

¹ Новгород Великий во второй половине XVI в. Сб. документов / Сост. К. В. Баранов. СПб., 2001. С. 115.

² Там же. С. 72.

³ Там же. С. 101.

⁴ Там же. С. 102–103.

улице проживал лекарь Тонкой Власьев¹. Примечательно, что Власьев не был коренным новгородцем, но был «приведен из Ярославля» вместе с неким Семейкой Некрасовым, с которым получил двор для совместного проживания. Согласно опросу уличан, Власьев также относился к разряду «молотчих» (что неудивительно, учитывая отсутствие у лекаря даже собственного двора). Также упоминается «Иванко лекарь» (умерший в 1579/1580 г.)². На Софийской стороне проживал и один ветеринар — «Гришка коневал»³. Более подробные сведения о его имущественном и социальном положении отсутствуют.

С делами благотворения связано упоминание «багадилной избы»⁴ на Яневе улице, где проживали некие «старцы». В описанный период эта изба уже не существовала, оставаясь лишь неким ориентиром для писцов.

Примерно в этот же период на Торговой стороне проживал еще один «рудомет». Его имя упоминается в купчей от 1 марта 1591 г.⁵ Согласно ей, некий Михаил Жданов продал «рудомету» Михаилу Никитину половину двора на Рогатице улице за 5 алтын. Как часто бывало в таких случаях, пошлину за оформление сделки платил покупатель (т. е. «рудомет»).

Для полноты картины напомним и еще один общеизвестный факт, любопытный в данном контексте: в Новгороде существовали т. н. «зелейные ряды» (где, очевидно, торговали растениями для производства лекарств) и «Лекарный ряд». Возможно, здесь либо торговали уже готовыми лекарствами (что маловероятно), либо производили небольшие операции. Впрочем, не всегда в этих рядах могли торговать лекари и зелейщики. Известна купчая конца XVI в.,

¹ Новгород Великий во второй половине XVI в. Сб. документов. С. 92.

² Там же. С. 105.

³ Там же. С. 71.

⁴ Там же. С. 81.

⁵ Там же. С. 135–136.

согласно которой, треть лавки в «Лекарном ряду» на Волховском мосту была продана некоему солянику¹. Кстати, нам уже приходилось отмечать историографический курьез, связанный с Великим Новгородом, — в популярном учебнике по истории медицины и в ряде других «сочинений» (в прямом смысле этого слова) говорится о берестяных грамотах XIV в., где якобы упоминаются «больницы» для населения и «алхимики», занимавшиеся изготовлением лекарств². Ничего подобного, естественно, в Новгороде не было.

В целом, анализируя переписную книгу 1586 г. и новгородские купчие конца XVI в., можно отметить, что имущественное положение лекарей и «рудометов» было разным, но обеспеченных, а тем более богатых людей среди них не было. Все лекари, которые отмечаются в документах, относились к разряду «молотчих», а кто-то из них (как Ворошило) даже подрабатывал еще и на стороне. Также не выявлены семейные династии лекарей — они все поименованы отдельно, без сыновей. Иванко-лекарь, видимо, был одиноким, и после его смерти двор Иванка опустел.

И на еще один момент следует обратить внимание. В свое время Э. А. Гордиенко в своей статье отнесла лекарей, упомянутых в переписной книге 1586 г., «к юридически зависимым от владыки» и связала церковь Фрола и Лавра (с приделами св. Кира и св. Иоанна) с этими врачами: «Лекари (лечцы)... находившиеся под покровительством святых целителей Флора и Лавра, Кира и Иоанна»³. Однако же нигде в документах (даже косвенно) не упоминается о юридической зависимости этих людей от Новгородского владыки. Тем более, сомнительной выглядит связь между этими лекарями и церковью Флора и Лавра, ибо один из упомянутых врачей просто

¹ Там же. С. 183.

² См.: *Медведь А. Н.* Древнерусское врачевание: современное состояние исследования и библиография. М., 2013. С. 39.

³ *Гордиенко Э. А.* Культ святых целителей в Новгороде XI–XII вв. // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* 2010. № 1 (39). С. 18.

купил место на Людогошей улице (вероятно, не слишком заботясь о наличии церкви, посвященной его небесным покровителям), а еще один вообще был переведен из Ярославля вместе с неким человеком, скорее всего, не имевшим вообще никакого отношения к врачеванию. Чтобы предупредить еще более далеко идущие предположения, сразу отметим, что довольно низкое социальное положение новгородских лекарей не позволяло им даже заказывать росписи, связанные со святыми целителями, а тем более поддерживать своими собственными деньгами постройку церквей, посвященных им. Также в силу своего невысокого общественного положения, лекари и «рудометы» вряд ли связывались и самими гражданами Новгорода со святыми целителями. Скорее всего, иконы святых целителей сами по себе могли являться частью духовно-терапевтических практик, мало связанных с реальной «медициной» в ее светском понимании.

Возвращаясь к источникам конца XVI в., упомянем переписную книгу Можайска 1596–1598 гг.¹ В этом городе в указанный период проживал один «кровопуск» — Сенька Прокофьев². Он хотя и имел свой двор на Лучниковой улице, однако, очевидно, тоже относился к разряду «молотчих» людей. Также упоминается «Настасья кровопушница»³, умершая в моровое поветрие (вероятнее всего, имеется в виду эпидемия 1580–1581 гг.). Отметим, что всего в городе в этот период насчитывалось 205 дворов. Также всего один «кровопуск» проживал в слободе Можайского Якиманского монастыря⁴, а на посаде в Можайске на Гостинной улице имела «богаделенная изба» с десятью «старцами», вокруг которой жило еще шесть «богаделенных старцев» в своих дворах⁵.

¹ Можайские акты. 1506–1775 гг. СПб., 1892.

² Там же. С. 24.

³ Там же. С. 30.

⁴ Там же. С. 35.

⁵ Там же. С. 67.

Примерно в это же время и в Калуге проживал «рудомет». Впервые он упоминался в описании Калужского посада в Строельной книге конца XVI в. (список 1613 г.), а также в «Книге сборных денег» за 1613 г.¹ Вновь с калужским «рудометом» мы встречаемся в «Книге сборных денег» за 1617 г.² Очевидно, что это один и тот же человек: в ранних переписях его зовут Якушка (Якуша), в переписи 1613 г. — Яков, а перепись 1617 г. не упоминает его имени. Предполагаем, что этот же человек под именем «Якова Рудомея» упоминается в сборных и расходных книгах по Калуге, составленных в мае-июле 1613 г.³ Данные этих книг свидетельствуют о довольно низком имущественном положении «рудомета Якова»: он относился к большой группе ремесленников, плативших налог в размере 10 алтын. Конечно, были и еще более бедные калужане, платившие от 4 до 8 алтын, однако гораздо большими были группы ремесленников и торговцев, которые смогли выплачивать суммы от 20 алтын до 20 рублей. В переписи 1625–1626 гг. калужский «рудомет» уже не встречается. Итак, на протяжении почти 20 лет в Калуге проживал лишь один человек, связанный с врачебной деятельностью. Отметим, что в период с конца XVI в. по 1615 г. население калужского посада, по современным оценкам, насчитывало от 984 до 5700 человек.

Также единственный «рудомет» жил в 1597 г. в Устюжне⁴. В этот период в Устюжне зафиксировано 254 ремесленника мужского

¹ Потапова Л. И., Соболев К. А., Лунев А. Е., Майсак О. А. Калужский посад в конце XVI — начале XVII вв. // Труды регионального конкурса научных проектов в области гуманитарных наук. Вып. 2. С. 21.

² Там же. С. 23.

³ Новый документ по истории русского города времени крестьянской войны и польско-шведской интервенции // Археографический ежегодник за 1964 г. М., 1965. С. 326.

⁴ Колесников П. А. Устюжна Железопольская по материалам описаний 1567 и 1597 гг. // Города феодальной России / Под ред. В. И. Шункова. М., 1966. С. 148. Заметим здесь, что исследователь включил «ру-

пола. Очевидно, что общее количество устюжан в этот период было не менее полутора тысяч человек.

Итак, говорить о большом количестве лекарей в Древней Руси мы не можем, хотя география распространения врачебных специальностей довольно обширна. В целом, это роднит ситуацию на Руси с положением дел с врачами в Европе в раннее Средневековье.

Где получали свое образование русские лекари и кровопускатели? Вопрос, прямо скажем, нелегкий для ответа. Однако точно не в европейских университетах и даже не в лекарских школах — и таковых в русских землях не было. Очевидно, что и лекари, и кровопуски с «рудометами» учились своему ремеслу непосредственно на практике.

Отдельные лекари («дохторы» Иван и Роман) упоминались в документах конца XVI в. и, судя по всему, были приписаны к царской аптеке в Москве¹. Их работа в основном заключалась в изготовлении лекарств для лиц, служивших при дворе. Других врачебных действий (например, простейших операций) эти «дохторы», видимо, не проводили. При этом, скорее всего, они не являлись русскими по происхождению.

По свидетельству Дж. Флетчера, который был в России в 1588–1589 гг., свои врачи были у купцов Строгановых (он упоминает лекарей, хирургов и аптекарей в ряду других ремесленников)². Естественно, все они были иноземного происхождения.

Вот, пожалуй, и весь медицинский корпус, который находился в России в конце XVI в.

домета» в число ремесленников, занимавшихся металлообработкой, очевидно, связав его деятельность с добычей руды для производства.

¹ Записи о расходе лекарственных средств 1581–1582 гг. // Архив русской истории. № 4. 1994. С. 121.

² *Флетчер Дж.* О государстве русском / Пер. с англ. М. А. Оболенского, под ред. Н. В. Голицына. М., 2002. С. 75.

Ситуация с медициной постепенно меняется лишь в конце XVI в. — начале XVII в. в связи с первым массовым приглашением в Россию врачей Борисом Годуновым. Социальный статус иностранного врача резко повышается, они получают серьезные привилегии, большое жалование от казны и т. п.¹ Количество

¹ «Год 1600. В этом году царь выписал из Германии несколько докторов медицины и аптекарей. Одного доктора, который приехал с английским посольством, он выпросил у посла. По национальности этот доктор был венгерцем, звали его Христофор Рейтлингер, очень сведущий был человек и хороший врач, кроме того, знал много языков. Остальные, те, которых царь выписал из Германии, были: доктор Давид Фасмар, доктор Генрих Шредер — из Любека, доктор Иоганн Хильшениус — из Риги, доктор Каспар Фидлер — из Кёнигсберга. Все со степенью доктора и очень ученые люди. Шестой, по имени Эразм Венский, из Праги, был студентом-медиком. Царь держал их всех для того, чтобы они ухаживали за его персоной. Они не имели права лечить кого-либо другого, даже кого-либо из вельмож, если только тот не пойдёт на поклон к его величеству и не испросит его позволения. Годовое содержание господ докторов: каждому было положено годовое жалование 200 рублей, ежемесячные корма (Korn), т. е. пропитание для него и для всех его людей, шестьдесят возов дров, четыре бочки мёдов, четыре бочки пива, ежедневно полторы кварты водки и столько же уксуса, через день боковину шпика. В каждую трапезу от каждой подачи (Bodatschen) (это отменные яства) на царский стол три или четыре блюда таких, что здоровый парень едва мог донести одно; ежемесячно деньгами двенадцать рублей, что составляет 33 рейхсталера и 12 м. грошей, иногда 14 рублей, т. е. 36 рейхсталеров и 33 м. грошей для закупки свежих съестных припасов. Царь пожаловал каждому доктору пять хороших коней из своей конюшни, для которых ему ежемесячно отпускалось столько сена и соломы, что он вполне смог бы вдоволь прокормить этим семь лошадей; кроме того, каждый получил еще одного хорошего коня, чтобы летом каждое утро ездить верхом во дворец и в аптеку; одного коня особо для упряжки в сани зимой, затем двух лошадей для кареты жены, чтобы ездить ей на богослужение, затем одну рабочую лошадь — возить воду. Сверх того, царь дал каж-

врачей резко увеличивается: так, известно, по крайней мере, пять врачей, которых Борис Годунов держал только для собственного лечения. Подробнейшие сведения о богатстве этих врачей оставил Конрад Буссов. К. Буссову вторит Мартин Бер, написавший о врачах при дворе Бориса Годунова: «Они были в такой чести, что сами казались князьями и боярами»¹. Но при этом говорить о распространении научной медицины даже в дворцовой среде все-таки еще рано.

Вообще складывается ощущение, что царский двор не сыграл определяющей роли в деле распространения в России медицинских знаний. Перефразируя классика, о царских врачах можно сказать, что слишком далеки они от народа. Частенько они исполняли роль дорогих диковинок, которые повышали статус двора Московских государей.

«Низовая» медицина первой половины XVII в. оставалась на уровне XVI в. (что отразилось в переписных книгах того времени), а в некоторых городах ситуация с ней стала даже еще хуже.

Можайская переписная книга за 1614 г. фиксирует безрадостную картину разоренного города. Среди сотен погибших можайцев упоминается и «Левка кровопуск», который проживал в слободке на месте бывшей Клушинской улицы². Это последнее упоминание

дому большое поместье с тридцатью или сорока крестьянами. А всякий раз, когда они давали царю лекарство, оказывавшее благотворное действие, каждый получал порядочный кусок камки или бархата на кафтан и сорок прекрасных соболей. Равным образом, если по царскому повелению они лечили кого-либо из знатных вельмож, князя или боярина, также не обходилось без хорошего подарка. Да и уважение царь оказывал господам докторам такое же, что и знатнейшим князьям и боярам» (Буссов К. *Московская хроника* / Отв. ред. И. И. Смирнов. М.: Л., 1961. С. 85–86).

¹ Бер М. *Летопись Московская* // Сказания современников о Дмитрие Самозванце. Т. 2. СПб., 1859. С. 20.

² Можайские акты... С. 77.

подобного врачебного ремесла в Можайских переписных книгах, и в более поздних переписях мы уже ни разу его не встретим.

В 1620 г. создается одна из первых после «Смутного времени» переписных книг Москвы¹. В ней мы встречаем более десятка жителей города, так или иначе связанных с врачеванием. В основном это лица, изготавливавшие лекарства («зелейщики»), — «Андрюшка зелейщик», «Васька зелейщик»², «Константин зелейщик»³, «Иван зелейщик»⁴. Упоминается также «зелейная поварня» в Воронцовской слободе. Нужно отметить, что здесь же находился «государев хлебник», что позволяет предположить, что «зелейная поварня» — место, где изготавливались именно лекарства, а не порох⁵. В этой слободе проживало трое учеников «зелейного дела» («Зелейного дела ученик Тренка рукавичник, зелейного дела ученики Фомка свечник да Елизарка Иванов»)⁶. Здесь мы имеем интересную ситуацию, иногда встречающуюся в крупных русских городах, когда ремесленники, принадлежавшие к одной профессиональной группе, пытались овладеть другой специальностью — в данном случае, рукавичник и свечник решили стать учениками «зелейного дела».

В этой же книге упоминается и «зелейный мастер» Васька Янюшкин⁷. Однако в его принадлежности к славной аптекарской прослойке есть сомнения, так как близость места проживания Васьки к Неглинной улице и упоминание среди соседей сторожа «Пушечного приказа» и «колокольного дела ученика» наводят на мысль о принадлежности Васьки к числу изготовителей пороха, а не лекарств.

¹ Переписи московских дворов XVII столетия. М., 1896.

² Там же. С. 4.

³ Там же. С. 8.

⁴ Там же. С. 26.

⁵ Там же. С. 44.

⁶ Там же. С. 68.

⁷ Там же. С. 70.

В Москве имелись и «рудометы» — «Ивашка рудомет»¹ (проживал на Новой улице), «Баженко рудомет» (проживал на Большой улице, по дороге к Неглинной)². Следует отметить, что «Ивашка рудомет» делил двор (площадью 13 сажен вдоль и 8 сажен поперек) с неким «Сережкой скорняком», тогда как Баженка проживал в собственном дворе (9 сажен вдоль, 8 поперек).

Согласно переписной книге, в Москве в 1620 г. имелся лишь один человек, который мог назвать себя лекарем, — это Олферий Олферьев. Он проживал на Казенной улице, недалеко от церкви Св. Евпла³. Олферий Олферьев — известная личность, упоминавшийся в актовом материалах первой половины XVII в. как лекарь, в 1632 г. работавший в Аптекарском приказе в числе других врачей-иностранцев⁴. В историко-медицинской литературе О. Олферьев упоминается как единственный «общедоступный» лекарь в Москве в 1620 г. Очевидно, что так оно и есть — остальные иностранные лекари, жившие в то время в столице, обслуживали только царский двор (впрочем, они и не подпадали под перепись).

Для полноты картины отметим, что в переписной книге 1620 г. упоминается и некий «Ивашка Макарьев, сын рудомета»⁵, однако о настоящей профессии этого человека нам ничего не известно.

Итак, в переписной книге 1620 г. самой большой профессиональной группой среди врачей Москвы были «зелейщики» и их ученики (числом не менее семи), далее шли «рудометы» (два человека), а лекари представлены лишь одним человеком.

Писцовая книга Зарайска от 1625 г.⁶ фиксирует ситуацию, при которой лекарей в этом городе не было вообще, в городе прожи-

¹ Переписи московских дворов XVII столетия. С. 34.

² Там же. С. 72.

³ Там же. С. 11.

⁴ Материалы для истории медицины в России. СПб., 1881. Вып. 1. С. 20.

⁵ Переписи московских дворов XVII столетия. М., 1896. С. 42.

⁶ Зарайск. Материалы для истории города XVI–XVIII столетий. М., 1888.

вали исключительно «кровопуски»: «Микитка»¹, «Севрючко Минин кровопуск»², «Федька»³.

Социальное положение этих лекарей было разным. Так, Микитка жил на дворе попа Евстратия Дмитриева, зато Минин проживал в Ильинской слободе Зарайска, имел участок площадью 25 на 14 сажен (средний по меркам Зарайска) и платил стандартный оброк для «молотчих людей» — 6 алтын и 4 деньги («лучшие» и «средние» платили по 13 алтын и 2 деньги). Федька проживал на чужом дворе в Мясном ряду.

Помимо этого, в книге упоминается некий «Ивашка, Карпов сын, коновал»⁴.

Не совсем нам понятна профессиональная принадлежность жителя Зарайска Данилы Алексеева⁵, который в одном случае называется «Кровопусков», а в другом «Кровопуск». Возможно, что он либо тоже был «кровопуском», либо был сыном «кровопуска». Как можно видеть, и в случае с Зарайском (как прежде с Новгородом Великим и другими русскими городами) профессия «кровопуска» не приносила серьезного дохода и отводила ее носителю довольно низкое место в социальной иерархии того времени.

Документы периода оккупации Великого Новгорода шведскими войсками фиксируют одного «рудомета» при бане⁶. А в переписной книге Новгорода за 1623 г. мы встретим лишь одно упоминание лекаря, да и то в связи с пустошью, на которой этот лекарь когда-то жил⁷.

¹ Там же. С. 3.

² Там же. С. 13.

³ Там же. С. 24.

⁴ Там же. С. 9.

⁵ Там же. С. 6.

⁶ Сьондберг Х. Жизнь в Новгороде во время шведской оккупации 1611–1617 гг. // Новгородский исторический сборник. Вып. 6 (16). СПб., 1997. С. 274.

⁷ Писцовые и переписные книги Новгорода Великого XVII — начала XVIII в. СПб., 2003. С. 52.

Совершенно очевидно, что при этом в Новгороде (как и в других городах) лечебную деятельность осуществляли люди, не афишировавшие свои знания, иначе говоря, это были знахари. Впрочем, однажды в переписных книгах Новгорода встречается официальное упоминание о некоем «Стенке знахаре»¹.

Близкая к Новгороду Великому ситуация наблюдалась в это же время в Нижнем Новгороде. В 1621–1622 гг. писцовая и переписная книга фиксирует нескольких «рудометов» и «зелейщиков», проживающих в этом городе². Упомянуты три «рудомета»-мужчины и некая «вдова Пелагеица-рудометница». В последнем случае не совсем понятно, являлась ли Пелагея вдовой некоего «рудомета», либо сама была таковой. Нам представляется, что вторая версия более оправдана, так как, в противном случае, было бы указано имя ее мужа. В известных нам переписных книгах упоминания «рудометки»-женщины довольно редки. Так, в росписи Зачатьевского монастыря упоминается старица Ненила Рудометка (1652 г.)³. Еще одна «рудометка» упоминается в 1663 г.⁴ Выше мы уже говорили о можайской «Настасье кровопушнице».

Если же оценить имущественное и социально положение «рудометов» Нижнего Новгорода, то окажется, что все они находились (как и многие другие нижегородские ремесленники, жившие в этом разоренном в «Смутное время» городе) у черты бедности. Так, «рудомет» Петр Сергеев был из-за своей бедности освобожден от тягла⁵, Путил-«рудомет» относился к разряду «худых»⁶, а Пелагея-

¹ Писцовые и переписные книги Новгорода Великого XVII — начала XVIII в. С. 56.

² Писцовая и переписная книга Нижнего Новгорода / Ред. А. П. Лаппо-Данилевский // РИБ. Т. 17. СПб., 1898. С. 3–464.

³ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 22. М., 1997. С. 236.

⁴ Там же.

⁵ Писцовая и переписная книга Нижнего Новгорода. С. 96.

⁶ Там же. С. 137.

«рудометница» вообще названа «нищей»¹. На этом фоне только «рудомет» Иван Григорьев, относившийся к «молотчим»², выглядит самым обеспеченным. Из двух «зелейщиков», упомянутых в этой переписной книге, один (Семен) относился к разряду «худых»³, а другой (Иван) был зажиточным — имел половину лавки и платил 5 алтын оброка, но оброк был ему увеличен до 2 гривен⁴. Также в Нижнем Новгороде проживал стрелец Михаил, подрабатывавший коновалом⁵. Напомним, что население Нижнего Новгорода, согласно этой книге, составляло около 5000 чел.

Под 1626 г. в одной из тверских переписных книг упоминается довольно редкий и любопытный персонаж — «рудомет» Афанасий Трубицын⁶. Он был слугою Тверского и Кашинского епископа Пафнутия и ко времени составления переписной книги уже отсутствовал (возможно, умер). Скорее всего, Трубицын был келейником владыки Пафнутия.

В этой же переписной книге упоминается «новой каменщик Ивашка Рудомет»⁷. Мы полагаем, что речь в данном случае идет о бывшем «рудомете», переквалифицировавшемся в каменщики. Дело в том, что в данной книге часто встречаются упоминания о каменщиках «новых», «старых» и «взятых на время». Скорее всего, Ивашка перестал заниматься рудометным ремеслом, предпочтя его более надежному ремеслу каменщика. Его социальное положение было несколько особенным: он не тянул тягло, как большинство посадских людей, а напрямую платил оброк епископу.

¹ Там же. С. 86.

² Там же. С. 117.

³ Там же. С. 99.

⁴ Там же. С. 199.

⁵ Там же. С. 117.

⁶ Выпись из тверских писцовых книг Потапа Нарбекова и подьячего Богдана Фадеева 1626 г. Тверь, 1901. С. 65.

⁷ Там же. С. 86.

Также в Твери проживало несколько повивальных бабок. Их социальное положение тоже было весьма незавидным. Но если повивальная бабка Устинья имела свой двор¹, то повивальня Татьяна была когда-то владелицей двора, но после смерти мужа стала «скитаться по миру»². Еще одна — «Офимьица» (Евфимия?) — жила в келье на территории сгоревшего Воздвиженского монастыря (очевидно, что ее имущественное положение было очень низким)³. В слободке, где проживали «ловчие люди», жила и повивальная бабка Ульянка⁴. Также упоминается некое «пустое место», на котором когда-то жила повивальная бабка Аграфена⁵. Кстати, земля эта принадлежала Григорьевскому монастырю.

В Вологде в 1629 г. проживал единственный «рудомет» Васька. Он имел собственный двор (площадью 20 на 6 сажен — скромные размеры), но его социальное положение было низким (бобыль), а имущественное зависело от разовых работ на стороне («Васка ходит по миру»)⁶. Отметим также, что в 1629 г. в Вологде проживала одна повивальная бабка.

Переписная книга Москвы 1638 г.⁷ показывает изменившуюся ситуацию. Во-первых, в переписной книге уже не упоминается Олферий Олферьев. Одно из последних сведений об этом лекаре содержится в росписи Аптекарского приказа 1632 г.⁸ — возможно, что к 1638 г. Олферий либо уехал, либо скончался.

¹ Выпись из тверских писцовых книг Потапа Нарбекова и подьячего Богдана Фадеева 1626 г. С. 25.

² Там же. С. 57.

³ Там же. С. 90.

⁴ Там же. С. 130.

⁵ Там же. С. 117.

⁶ Источники истории г. Вологды и Вологодской губернии. Вологда, 1904. С. 180.

⁷ Переписная книга города Москвы 1638 г. М., 1881.

⁸ Материалы для истории медицины в России. Вып. 1. СПб., 1905. С. 20.

Однако же, количество иностранных медицинских специалистов в Москве возрастает. Упоминаются «Аптекарской палаты немчин Роман Ульянов», «аптекарский вотчик немчин Вилим Иванов», «аптекарь Клаус Денисьев, сын Аллатов». Впрочем, ни один из них не назван именно «лекарем». Русские специалисты представлены в основном «рудометами» (два человека) и «зелейщиками» (три человека). Упоминается и одна повивальная бабка.

Переписная книга 1638 г. дополняет хронологически близкие росписи Аптекарского приказа (своеобразные зарплатные ведомости первого русского Министерства здравоохранения). Эти росписи четко фиксируют иерархию лиц врачебных специальностей в Москве (высшие — придворные лекари («дохтуры»), низшие — «аптекари»). Переписная книга лишний раз подтверждает высокий статус лекарей (в частности, они не упоминаются в числе населения, обязанного нести воинскую повинность, и, скорее всего, это можно объяснить их иноземным происхождением) и относительно скромный статус (по сравнению с лекарями-иностранцами) аптекарей и составителей лекарств — так, они оказались включенными в список московских обывателей. По этой переписи трудно судить о материальном положении аптекарей, однако очевидно, что оно было все-таки не ниже среднего московского уровня — у каждого аптекаря были слуги с огнестрельным оружием (в частности, у Клауса Денисьева, проживавшего на Рождественке, таких слуг было трое).

Не совсем понятна профессиональная принадлежность «немчина Давыда Федорова Акулистова», проживавшего в Покровской сотне. Возможно, он был специалистом по глазным болезням, так как окулист Давыд Брун упоминается в «Материалах по истории медицины» в росписи по Аптекарскому приказу¹.

Социальное положение русских московских «рудометов» было разным. «Рудомет» Спиридон Степанов (проживал у церкви Гри-

¹ Там же. С. 72–73.

гория Богослова на Дмитровке) явно был небогат — он жил вместе с соседом, а из вооружения мог предоставить только копье. Другой «рудомет» — Кузьма Иванов — был более зажиточным: он владел двором в районе Панкратьевской слободы (между Сретенкой и Мясницкой улицами), а кроме того, имел пищаль.

Точно также разнилось и положение «зелейщиков»: так, Афона Дмитриев, проживавший в Конюшенной слободе, держал слугу («наймита Павлика») и мог выставить в случае войны, кроме себя и слуги, еще и своего сына, причем все они были вооружены и пищалью, и саблями. «Зелейщик» Семен Захарьев, проживавший в районе Никитской улицы, имел пищаль и, очевидно, владел собственным двором. Более низкое положение было у третьего «зелейщика» — Анисия Олферьева, который был крестьянином слободы Новинского монастыря и имел на вооружении лишь рогатину.

На довольно низком общественном уровне находилась и повивальная бабка Анница. Она проживала на Никитской улице при церкви Леонтия Ростовского и, скорее всего, не имела собственного двора.

Наряду с «рудометами», переписная книга 1638 г. фиксирует и группу коновалов. Причем, количество этих специалистов (три человека) такое же, как и количество «зелейщиков». Любопытно, что из трех московских коновалов двое (Любим Григорьев, проживавший в слободе Сретенского монастыря без детей и братьев, и Иван Никитин) принадлежали князю Хованскому, а третий коновал (Еремка) был человеком князя Д. М. Пожарского, имея пищаль и проживая на землях Рождественского монастыря.

В дозорных и переписных книгах Ростова Великого 1619, 1652 и 1692 гг., при всем разнообразии поименованных в них специальностей, нет ни одного «рудомета» или лекаря.

В переписных книгах других русских городов упоминания о врачевателях встречаются крайне редко (раз или два за полвека). В этих городах проживали в основном «рудометы» с «кровопуская-

ми». «Рудомет» упоминается, например, в переписной книге Вологды 1646 г.¹ Важно заметить, что и его общественное положение, как обычно, было весьма низким — «бобыль».

Однако именно в начале XVII в. западноевропейские медицинские знания начинают проникать в более низкие слои общества. И связано это проникновение не с царским двором, но с армией.

Известно, что в этот период в русской армии появляется довольно много наемных солдат из протестантских стран Европы, начинают формироваться полки «нового строя». Интересно, что одна из первых попыток внедрить западные приемы боя на русской почве связана с именем князя Михаила Скопина-Шуйского, который сформировал из русских людей едва ли не первый полноценный полк «нового строя», взяв за основу голландские образцы. Важно заметить, что неотъемлемой частью этих полков было и наличие постоянной медицинской службы. Одно из немногих упоминаний докторов в литературных памятниках той поры связано именно со Скопиным-Шуйским, а точнее, с известным эпизодом отравления князя. В «Писании о преставлении и о погребении князя Михаила Васильевича Шуйского, рекомаго Скопина» говорится: «И дошел слух о его страшной болезни до войска его... И многие доктора немецкие с разными лечебными припасами не могли никак течение болезни назад повернуть. И пошли со двора от князя доктора немецкие и слезы о нем проливали, как о государе своем»². Из этого маленького эпизода отчетливо видно, что «немецкие доктора» действительно имелись в полку Скопина-Шуйского и подчинялись непосредственно князю. Пожалуй, это первый случай, когда простой народ (а полк Скопина-Шуйского, скажем об этом еще раз, в основ-

¹ Писцовые и переписные книги Вологды XVII — начала XVIII в. Т. I / Подг. к изданию И. В. Пугач (отв. ред.), М. С. Черкасова. М., 2008. С. 64.

² Писание о преставлении и о погребении князя Михаила Васильевича Шуйского, рекомаго Скопина // ПЛДР. Конец XVI — начало XVII в. М., 1987. С. 61–64.

ном состоял из русских солдат, где командирами были иностранцы) так плотно общался с представителями врачебной профессии. Конечно, в те годы сам факт привлечения иностранных врачей в русское войско еще не означал коренного перелома ни в организации врачебного дела, ни в отношении к этому делу простых русских солдат. Тем более что медицинскую помощь могли предоставить далеко не всем. Чаще всего больные (даже получившие ранения на «государевой службе») в начале XVII в. лечились на дому, получая от государства лишь денежное вспомоществование. Так, в одной из челобитных к царю Михаилу Федоровичу в 1614 г. некий Семен Иванов пишет: «Был я, холоп твой, на твоей царской службе под Смоленском... и меня, холопа твоего, на твоей царской службе ранили и лошади побили, и аз, холоп твой, приволокся к Москве. Милосердый государь, царь и великий князь Михаил Федорович всеа Руси, пожалуй меня, холопа своего, вели меня отпустить в деревнишку на время, пока места от ран излечусь»¹.

И все-таки лед тронулся. После «Смутного времени» роль врачей в обществе несколько повышается, это по-прежнему связано с развитием армии (чему способствовало внедрение уже в гораздо большем количестве полков «иноземного» строя) и лишь отчасти с развитием дворцовой медицины.

Относительно первого пути развития известно несколько документов, регламентирующих деятельность войсковых лекарей. В частности, в 1632 г. от царя Михаила Федоровича воеводе М. Б. Шеину были присланы три лекаря «к лекарем в товарищи»², т. е. в помощники лекарей, которые уже служили в русских войсках. Эти лекари сначала должны были служить в отрядах немецких наемников на русской службе, а потом перейти в русские полки. Разумеется, что все три лекаря были немцами. Известны

¹ Акты Московского государства, изданные Императорской Академией наук. Т. I. Разрядный приказ. Московский стол. 1571–1634. С. 131.

² Там же. С. 393.

данные и о направлении на медицинские осмотры воинов, по причине болезни отказывавшихся принимать участие в походе, либо раненых в бою и нуждающихся в денежной помощи¹.

Почему именно через войско медицина стала проникать в русское общество? На наш взгляд, это связано с двумя факторами, взаимно дополняющими друг друга. Прежде всего, это относительно эффективная деятельность иностранных военных врачей. Второй ответ более спорен, однако в свете вышеизложенных соображений, связанных с этиологией болезни в русском обществе, вполне логичен. Ранения на поле боя, в представлениях древнерусских воинов, не являлись непосредственной карой Божьей, они были скорее происками врагов. Поэтому у русского человека не было чувства вины за полученную рану, наоборот, ранение воспринималось как «страдание за царя». Соответственно, и лечение понималось как не просто возможное, но необходимое действие. Причем, лечение на основе рациональной, а не обрядовой медицины. Иначе говоря, болезнь от человека вполне может вылечить человек. Конечно, и в этом правиле были исключения — случаи, когда раненые обращались за помощью к целительным практикам, видимо, были нередки. Например, в 1642 г. новгородец Никита Чортов, до этого раненый из пищали во время Смоленского похода и три года болевший от этого, просил временно отставить его от службы, чтобы исполнить обет, данный во время болезни, — «помолиться соловецким святыням»².

¹ Решение царя по челобитной больного князя А. И. Мещерского об отставке его от службы по болезни: «Государь пожаловал, будет болен — велел осмотреть и от походу за болезнью отставить» (Акты Московского государства, изданные Императорской Академией наук. Т. I. Разрядный приказ. Московский стол. 1571–1634. С. 157). Из этого же комплекса документов мы узнаем, что на освидетельствование был отправлен и некий мешанин Михаил Еропкин, раненный в бою из лука (Там же. С. 137–138).

² *Лантева Т. А.* Повседневная жизнь провинциального дворянства в XVII в. // *Российская история.* 2010. № 4. С. 109.

Возвращаясь к элитарной, дворцовой медицине, заметим, что врачи при дворе царя Михаила Федоровича имели довольно высокий статус, однако они по-прежнему продолжали выполнять и роль посредников при решении дипломатических вопросов. Известна роль придворного врача, который стал таковым посредником в очень щекотливом деле, касавшемся женитьбы графа Шлезвиг-Голштинского на дочери царя Михаила Федоровича.

Непростая ситуация с лекарями при царском дворе сохранялась и позже; так, в 1638 г. в Новгороде заболел князь Юрий Яншеевич Сулешев. Князь просил прислать ему царского лекаря Вилима (варианты написания имени: Крамера, Крамора) для излечения от болезни. Однако царь отказал в присылке Вилима на том основании, что «на Москве де в нашей аптеке лекарей за рассылкою всего два человека: тот Вилим да Иван Анцелуч, а изо всех де лучший лекарь — Вилим. И только послать в Великий Новгород Вилима, и у нас в аптеке такого лекаря не останется...».¹

Примечательно, что в переписке царя Михаила Федоровича со своим отцом (патриархом Московским и всея Руси Филаретом) и матерью (инокиней Марфой) часто упоминаются болезни, которые одолевали всех троих. Однако нигде не говорится о привлечении врачей для лечения этих недугов. Если же и упоминаются некие терапевтические действия, то они носят сугубо обрядовый, церковный характер — очевидно, что в семье Романовых услугами докторов пользовался только сам царь Михаил, да и тот предпочитал не упоминать о лечении у медиков в частных письмах к отцу-патриарху и матери-инокине.

Нелишне здесь заметить, что такой концепт, как «король-целитель», характерный для средневековой Западной Европы, в русских землях не прослеживается, хотя часто здоровье монарха (или великого князя) связывается с благополучием его поддан-

¹ Акты Московского государства. Т. II. Разрядный приказ. Московский стол. 1635–1659. СПб., 1894. С. 89.

ных¹. Русские великие князья и цари не только не чудотворцы и целители, но скорее наоборот, они сами периодически оказываются жертвами различных болезней или неудачных лечений.

В более позднее время врачи-иностранцы все больше внимания уделяют собственно лечению, однако и в середине XVII в. еще встречаются случаи, когда они выполняли несвойственные им функции: например, придворный врач царя Михаила Федоровича Венделин Сибелиста в 1643 г. был отправлен в Европу как дипломатический агент. При этом, конечно, их терапевтическая деятельность все-таки стала несколько шире, чем в более раннее время.

С именем царя Алексея Михайловича связано постепенное усиление позиций медиков при дворе. Царские врачи-иностранцы теперь занимаются не столько политическими делами, сколько медициной. Сам царь активно интересуется ятроматематикой («ятроматематиками» в древности называли врачей, занимавшихся, помимо медицинской науки, еще и астрономией и астрологией). К 1673 г. относится описание специальной аптечки для царя, которая была снаряжена на время его путешествий². Содержимое данной аптечки (несколько сотен наименований трав, корней, бальзамов, настоек и пр.) показывает очень внимательное отношение Алексея Михайловича к своему здоровью и довольно высокий уровень развития дворцовой медицины. Что, впрочем, не избавляло царя и его семью от болезней: смертность среди детей царя Алексея Михайловича была довольно высокой — из 16 детей от двух браков пятеро умерли, не дожив до 5 лет, а наиболее вероятный наследник престола царевич Алексей неожиданно скончался, не дожив до 16 лет. И это несмотря на то, что объем меди-

¹ *Одесский М. П.* Указ. соч. С. 164; *Блок М.* Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Предисл. Ж. Ле Гоффа. Послесл. А. Я. Гуревича, пер. с франц. и комм. В. А. Мильчиной. М., 1998.

² ДАИ. Т. 6. СПб., 1857. С. 323–324.

цинской помощи, оказываемой конкретно царской семье, должен был быть весьма велик. Возможно, это происходило из-за специфической организации процесса лечения членов царской фамилии, который был обставлен большим количеством разных ограничений. Так, итальянец Яков Рейтенфельс, бывший в России в начале 1670-х гг., писал, что лечение царицы происходит без непосредственного осмотра больной: «...когда им приходится лечить царицу или кого-либо из царских дочерей, то им не позволяют осматривать больную, но они обязаны, на основании показания некоей старухи или приближенной какой-либо служанки, определить болезнь и назначить лекарство. Мало того, им не позволяется прибегать к разнообразным лекарствам вообще, даже в случае, если они необходимы»¹.

Что, впрочем, по-прежнему не мешает вере в родные русские потусторонние силы — в царствование Алексея Михайловича была продолжена традиция принесения должностными лицами обязательной клятвы, где говорилось о том, что они берут на себя обязанность не вредить государеву здоровью путем различных колдовских манипуляций.

Да и сами иностранные лекари стали своеобразными заместителями «всесильных» колдунов и чародеев. Так, Н. Витсен, пересказывая свой разговор с неким «царским лейб-медиком» Алексея Михайловича, привел слова этого доктора о том, что «русские думают, что врачи могут исцелять, как боги»². Когда же этот медик заявил царю о том, что «царь такой же человек, как и другие, что исцеление должно прийти от Бога, а от него зависит лишь применение того или иного лекарства», — то попал в немилость³.

¹ *Рейтенфельс Я.* Сказания Светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии // Утверждение династии. Сост. А. Либерман / Пер. с лат. А. И. Станкевича. Послесл., указ., глоссарий С. Шокарева. М., 1997.

² *Витсен Н.* Путешествие в Московию. С. 105.

³ Там же.

Здесь примечательны две черты: во-первых, вера западноевропейского доктора о связи лечения и воли Божьей (это вполне согласовывалось и с русскими представлениями о терапии и природе болезни), и, во-вторых, уравнивание объекта лечения (царя) с остальными людьми (а вот это в корне расходилось с менталитетом русского общества!).

Дополняет эту картину Григорий Котошихин, довольно подробно описавший социально-политическую ситуацию в России времен царя Алексея Михайловича. Он отмечал: «А которых людей, будучи на службе, ранят тяжелыми и легкими ранами: и тех людей, иноземцев и русских, которым идут кормовые деньги, также и рейтар, и драгунов велят лечить доктором и лекарем царским, безденежно; да им же, за раны, русским людям и иноземцам, небогатым, за рану и за службу дается царского жалованья по 5 рублей человеку»¹. С 1655 г. устанавливается и окончательная процедура отправки воина в отставку «по болезни»: осмотр больных предписывалось проводить князю М. М. Темкину-Ростовскому, после чего, в случае подтверждения невозможности продолжения военной службы, дворянин увольнялся с нее, но обязан был предоставить в русское войско взамен себя несколько человек из своих холопов².

Заметим, что чаще всего челобитные об отпуске того или иного лекарства опять были связаны с людьми, служившими в войске. Более того, в 1660-е гг. надзор за Аптекарским приказом чаще всего осуществляли бояре, отвечавшие и за Стрелецкий приказ. Это не преминул заметить тот же Г. Котошихин в своем описании системы государственного устройства России: «Аптекарской приказ; а в нем сидит боярин тот же, что и в Стрелецком приказе, да

¹ Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. Современное сочинение Григория Котошихина. Издание Археографической Комиссии. СПб., 1859. С. 114.

² ПСЗРИ. Т. 1. С. 363.

дьяк. А ведомо в том приказе аптека, и доктора, и лекари, иных государств люди, да для учения русских людей с 20 человек; а будет тех докторов и лекарей с 30 человек, и жалованье идет им, годовое и месячное, погодно, по сговору»¹.

Гражданские же лица по-прежнему лечились на дому.

В первой половине XVII в. начинаются изменения в отношении некоторых представителей общества к докторам и колдунам. Первые, доктора, иногда выступают как конкуренты последних, т. е. колдунов. Например, в «деле ворожеи Дарицы» (крестьянки с. Володятино Гавриловской слободы Суздальского уезда) 1647 г. упоминаются два случая, когда для лечения больных привлекаются и доктор, и ворожея. В одном случае и ворожея, и доктора оказались бессильны: «...а в допросе она сказала: как муж ее был болен и от болезни своей лечился дохтурами, и в том ему никакие помочи не бывало. А тому де лет з 4, за два года до смерти, ведомо им учинилось, что будто володятинская баба болезнем помогает. И та баба у них была, и сказала ему, князю Михаилу, чтоб он молился Богу, а она де ему пособить не умеет»². В другом же случае успешнее оказался немецкий доктор, «обтекар Ондрей», который смог излечить больную: «...а в допросе она сказала: как муж ее князь Савелей был на Москве, и она была болна, при смерти, тому нынешние зимы год минул, и слышали они про ту бабу от людей своих, будто она болезнем помогает. И ту де бабу к ним привозили, и та де баба у них на соли смотрела, а ничево не узнала. И горшок ей наметывала, а помочи от нее ничево не было. А излечил ее немчин Ондрей обтекар...»³. Естественно, это не могло не оказать влияния на мировоззрение отдельно взятых пациентов, хотя медицинская наука все еще оста-

¹ Котошихин Г. Указ. соч. С. 90.

² Козлова Ю. А. «И тою де ворожбою она, Дарьца, ворожила многое время ...» (один из московских колдовских процессов XVII в.) // Проблемы истории России. Вып. 2. Опыт государственного строительства XV–XX вв. Екатеринбург, 1998. С. 288–289.

³ Там же. С. 289.

валась недоступной для понимания большинства представителей служилого дворянства (не говоря уже про простых людей).

Уместно в этой связи вспомнить и слова австрийского дипломата Августина Майерберга, посетившего Россию в 1661–1662 гг.: «Надо думать, что здоровый воздух много помогает такому крепкому здоровью, не расстроенному ни у кого из них учением, как у нас. Москвитяне говорят, однако же, будто бы это больше оттого, что они пренебрегают врачебным искусством. Во всей Московии нет ни одного врача, ни аптекаря, и хотя в мое время царь давал при своем дворце довольно щедрое содержание трем врачам, но это надобно приписать только его подражанию иноземным государям, потому что ни сам он никогда не пользуется их трудами, ниже кто-либо другой из москвитян. Захворавшие презирают все правильные средства Гиппократы, едва дозволяя прикладывать себе наружные лекарства. Скорее прибегнут к заговору старух и татар. А при отвращении от пищи и для утоления жара употребляют водку и чеснок»¹. Ситуация, обрисованная дипломатом, в целом несколько утрирована и не совсем точна (например, сам же автор ниже пишет о том, что несколько аптекарей все-таки были в Москве), но в общем-то А. Майерберг довольно верно уловил настроение русских обывателей по отношению к медицине.

Тем не менее, фундамент был заложен — иностранные врачи уже понимались не как обслуживающий персонал низшего уровня и не только как дипломатические агенты². А во второй половине XVII в., наряду с врачами, иностранные аптекари («обтекари»)

¹ Путешествие в Московию барона Августина Майерберга, члена императорского придворного совета, и Горация Вильгельма Кальвуччи, кавалера и члена правительственного совета Нижней Австрии, послов августейшего римского императора Леопольда, к царю и великому князю Алексею Михайловичу, в 1661 г., описанное самим бароном Майербергом / Пер. с нем. А. Н. Шемякина. М., 1874. С. 85–86.

² Впрочем, и в более позднее время врачи-иностранцы по-прежнему принимали участие в дипломатических миссиях. Например, окулист

становятся реалиями околдворцовой московской жизни¹, как и вообще более широко предпринимаются попытки привлечения к медицинской практике русских людей. К этому их постепенно стали приучать только в XVII в., а именно с созданием Аптекарского приказа. По утверждению Г. Котошихина, в Аптекарском приказе в 1660-е гг. иностранные врачи находились не только для лечебной практики, но и для обучения русских врачей. Впрочем, и в этот период русских лекарей еще практически не было.

Апофеозом этой деятельности по внедрению медицины в русское общество стало, как мы уже и говорили ранее, основание первого специального государственного медицинского учреждения — Аптекарского приказа. Истории этого древнерусского своеобразного Министерства здравоохранения посвящено довольно много публикаций, мы лишь заметим здесь, что ни создание Приказа, ни деятельность иностранных врачей во второй половине XVII в. принципиально не изменили взгляда на лечение болезней у обывателей. Отчасти это связано с тем, что деятельность Аптекарского приказа в основном ограничивалась Москвой. Конечно, были экспедиции за травами в дальние регионы, отдельные акции по освидетельствованию знахарей и колдунов, однако все-таки сотрудники Приказа работали в Москве. Это хорошо видно не только по документам самого Приказа (они довольно хорошо исследованы и продолжают изучаться²), но и по переписным книгам Москвы 1660–1670-х гг.

Иван Малгарн в 1667 г. участвовал в качестве переводчика в посольстве И. А. Желябужского в Австрию.

¹ «Аптекарей, или составителей лекарств, из иностранцев — до двадцати человек, получающих немалое жалованье, но они весь день проводят в аптеках за приготовлением лекарств. Сюда врачи заходят только рано по утрам для подачи совета...» (*Рейтенфельс Я.* Сказания Светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии. С. 309).

² См., напр.: *Лохтева Г. Н.* Материалы Аптекарского приказа — важный источник по истории медицины в России XVII в. // *Естествен-*

В них мы наблюдаем картину, разительно отличающуюся от предшествующих десятилетий. Прежде всего, ни разу не упоминаются «рудометы» и «зелейщики». Зато говорится о почти двух десятках лекарей и «дохтуров», живших в разных районах Москвы. Не совсем понятно, все ли они принадлежали Аптекарскому приказу, так как применительно к некоторым лекарям это оговаривается, а к иным — нет, однако, учитывая общую ситуацию, когда Аптекарский приказ стал монополистом в деле контроля за медицинскими услугами в Москве, можно предположить, что все московские лекари и доктора были приписаны к этому ведомству.

Из редких врачебных специальностей упоминаются костоправ и «чечуйный мастер». Два раза встречаются нам коновалы. К сожалению, сведения данных переписных книг довольно лапидарны и не дают возможности оценить социальное и имущественное положение врачей. Здесь на помощь приходят документы Аптекарского приказа, довольно давно опубликованные и хорошо исследованные. Из них явствует, что основным доходом сотру-

донаучные знания Древней Руси. М., 1980. С. 139–156. В настоящее время исследованием различных аспектов деятельности Аптекарского приказа плодотворно занимается К. С. Худин, см.: Худин К. С. «Греченин» Марк Юрьев Кондбеки — «алхимист» Аптекарского приказа // Каптеревские чтения. № 10. Сб. статей. М., 2012; Он же. Приказные служащие Аптекарского приказа (1629–1645 гг.): просопографическое исследование по материалам РГАДА // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании. Материалы XXV Международной научной конференции. Ч. 2. М., 2013; Он же. Аптекарский приказ и дворцовое хозяйство в середине XVII в.: двор, сад, огород (<http://mkonf.iran.ru/archive.php?id=52>); Он же. Документы Аптекарского приказа в собрании Архива Санкт-Петербургского отделения Института истории РАН (1654–1655 гг.): по материалам «Коллекции московских актов» (к. 249) и «Коллекции Н. П. Лихачева» (к. 238) // Вестник РГГУ. № 9 (152). М., 2015, и др.

Приказа было государственное жалование (которое выплачивалось крайне нерегулярно), а социальное положение было разным — если лекари-иностранцы еще могли рассчитывать на более или менее обеспеченную старость, то русские лекари и ученики лекарей чаще всего оказывались на социальной обочине¹.

Непристизжность и нестабильность профессии врача приводили к тому, что в эту прослойку попадали случайные люди. Весьма показательна челобитная «гулящего человека» Федора Дорофеева, составленная в 1664 г. Этот бывший посадский человек пришел в Москву, однако в «государеву службу и ни в какой чин не делся и стал скитаться без приюта»². После трех лет такой жизни Федор решил устроиться «во Аптекарском приказе в лекарских учениках для наученья лекарского и костоправного дела». Надо ли говорить, что челобитная эта была удовлетворена, и «гулящему человеку» разрешили поступить учеником в Аптекарский приказ? Другой случай касается сына аптекаря Романа Тиу Ивана. В 1667 г. Иван служил в Аптекарском приказе переводчиком, однако его отец, готовясь оставить свой пост аптекаря, решил «переквалифицировать» сына и написал челобитную об отдаче его в лекарские ученики. Прошение было удовлетворено, и Иван Тиу стал учиться у своего отца медицинским премудростям³.

Читая русские актовые материалы конца XVI в. — середины XVII в., среди десятков английских, немецких и голландских имен и фамилий врачей, работавших в Московском государстве, мы не встретим ни одной русской. Георг-Адам Шлейссингер (Шлейссинг), саксонский чиновник, бывший в России в 1684–1686 гг.,

¹ Социальное положение лекарей государственной медицины в середине и второй половине XVII в. рассмотрено в ряде работ. См., напр.: *Лахтин М. Ю.* Медицина и врачи в Московском государстве (в донепетровской Руси). М., 1906.

² *Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. С. 78.

³ Там же. С. 157.

отметил, что в основном врачами или аптекарями были иностранцы: «А вот искусные мастера, состоящие на царской службе, получают сразу же наличные деньги, так же как и господа лейб-медики. К. А что это за искусные мастера? Ф. Всякие. Например, аптекари, цирюльники, а еще чаще хирурги, часовщики, ремесленники по золоту и серебру, художники-токари, стеклодувы, рисовальщики. К. А среди русских разве нет таких людей? Ф. Ныне русские придают уже этому всему некоторое значение, но обычая обучаться ремеслам нет»¹. При всей тенденциозности такого описания, в нем есть рациональное зерно — действительно, русские люди, как и в более раннее время, продолжали крайне подозрительно относиться как к врачебному делу вообще, так и к хирургии в частности.

Весьма показательной в этом плане является история одного из первых русских дипломированных докторов — П. В. Постникова, который получил эту степень в Падуанском университете в 1694 г. Примечательно, что даже в конце XVII в. фигура П. В. Постникова воспринималась современниками (и русскими, и иностранцами) как исключение. Следствием такого отношения стала дальнейшая судьба доктора: он фактически превратился в дипломата и переводчика Посольского приказа, хотя и был определен в Аптекарский приказ. Медициной П. В. Постников почти не занимался.

Во второй половине XVII в. в городах на периферии России ситуация с врачами оставалась прежней. Единственный «рудомет» упоминается лишь в переписной книге Ростова Великого второй половины XVII в. (предположительно, она создавалась в 1670–1680-е гг.). В ней описывается «дворишко бобыля Титка Павлова, сына рудомета... а ныне то место пашет пустошью Ефрем Агапитов»².

¹ Рассказ очевидца о жизни Московии конца XVII в. // Вопросы истории. 1970. № 1. С. 114.

² Переписные книги Ростова Великого. СПб., 1887. С. 56.

Очевидно, что Тит Павлов находился на низком социальном уровне — он был бобылем, причем во время переписи он, скорее всего, уже не жил в Ростове.

В вологодских переписных книгах во второй половине XVII в. вообще не упоминается ни одного такого специалиста. В переписной книге Вологды 1711–1712 гг. упоминается лишь лекарь «иноземец Филипп, Николаев сын»¹.

Отношение к лекарю-иностранцу (а чуть позже и иноверцу, хотя и русскому) наиболее показательно, например, со временем утвердилось в поздних старообрядческих исповедных книгах. Посещение врача-иноверца (а таковым мог быть не только иностранец, но и русский православный, в терминологии старообрядцев — «никонианин»), использование лекарств из аптек и допущение «неверного» лекаря к кровопусканию приравнивалось к греху: «Не лечивался ли у неверного лекаря, и не пил ли из аптеки лекарственных капель, и не давал ли неверному кровь пускать?»²

Завершая этот небольшой очерк, отметим несколько моментов:

Большая часть известных нам русских лекарей и «рудометов» — мужчины.

Их социальное и имущественное положение было довольно скромным.

Упоминания о них в материалах переписных книг почти полностью пропадают ближе к концу XVII в.

Не меньшее значение имели знахари, не афишировавшие свои знания, но, тем не менее, весьма популярные среди простого населения русских городов и особенно сел.

Именно к «чародею» сначала пытаются отвести заболевшего Васиана Ростовского в одной из историй (вторая половина XV в.),

¹ Писцовые и переписные книги Вологды XVII — начала XVIII в. Т. 2. М., 2008. С. 8.

² *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв. СПб., 2006. С. 532.

вошедших в Волоколамский патерик. Больной оказывается морально устойчивым, всячески отказывается от магических практик и излечивается лишь молитвой св. Никите.

Именно о подобных магических приемах лечения (как идеологически вредных, но наиболее распространенных) говорит «Домострой».

Несколько особняком здесь стоит история о Петре и Февронии¹. Напомним, что знакомство этих двух популярных на Руси персонажей произошло при драматических обстоятельствах — князь Петр сильно заболел от крови убитого им змея и искал возможности для излечения. В Муроме «врачи» (а именно так они названы в «Повести о Петре и Февронии Муромских») не смогли помочь ему, но, по слухам, дошедшим до Петра, врачей было «много» в Рязанской земле.

¹ Надо сказать, что одним из первых нетрадиционную трактовку личности Февронии дал В. В. Долгов, обративший в своей книге внимание на совершенно языческий характер лечения, проведенного Февронией. См. подробнее: *Долгов В. В.* Быт и нравы Древней Руси. С. 134. М. П. Одесский дал несколько иную трактовку этого сюжета. Он связал факт обращения князя Петра к врачам с фактом последующей его канонизации (и, следовательно, с возможностью приобретения св. мощами князя целительных свойств): «Петр желал избавиться от болезни и воспользовался помощью целителя; мощи Муромского князя исцеляют, что свидетельствует о его святости; значит, исцелиться с помощью врача — не такой уж грех» (*Одесский М. П.* Указ. соч. С. 154). Это замечание довольно тонкое, оно намекает на житейские ситуации, далекие от литературных сюжетов, когда заболевшие действительно старались излечиться с помощью лиц, обладающих познаниями в области врачевания. Однако все-таки речь здесь идет не столько о врачебной помощи, сколько о помощи знахарской, где кроме вполне рациональных методов включаются сугубо магические элементы. Поэтому, если распространять мысль М. П. Одесского далее, то получается, что Ермолай-Еразм не видел ничего предосудительного в обращении к знахарям, так как никого другого в это время в русских землях не было.

Туда-то и направился князь со своими приближенными. И вот здесь начинаются странности. С ходу лекарей найти не удалось, и князь рассылает своих слуг по Рязанской земле для их поиска. Один из слуг князя заезжает в село и спрашивает о врачах у юной девушки (которая и оказывается Февронией). С этого и начинается история странной любви Петра и Февронии, которую мы не будем подробно рассматривать, ибо обратимся к более прозаическому вопросу — откуда в рязанских селах и деревнях появились в больших количествах врачи? Почему княжеский слуга, заехав в малоизвестное село Ласково, надеялся найти там врачей? Даже более того — он настаивал на том, чтобы Феврония указала имена и дома этих самых врачей.

Возможно, что жанр «Повести» (житийное повествование) и личность автора (церковный писатель Ермолай-Еразм) подскажут нам ответ на этот вопрос. На наш взгляд, все указывает на то, что князь Петр со своими слугами искал чародеев. Написать в «Повести» прямо о том, что русский святой князь Петр искал облегчения от болезни именно у чародеев, Ермолай-Еразм не мог, так как это способно было создать определенные проблемы при канонизации Петра и Февронии (а именно для этого создавалась «Повесть»). Итак, чародеи, замаскированные под литературных «врачей», выступают и в «Повести о Петре и Февронии». Предположим даже, что чародейкой, видимо, была и сама Феврония. Она лечит князя не молитвой и даже не специально приготовленным лекарством, но простым квасом, на который предварительно дует — абсолютно нехристианский, но скорее ведовской способ создания снадобья... Подобное лечение у автора житийной повести не вызвало отторжения, он даже не попытался приукрасить действия Февронии, например, введя элементы христианской терапии (молитву, обращение к иконам, крестам и т. п.). Ничего подобного в действиях Февронии мы не видим.

Однако продолжим далее. По сообщению князя Андрея Курбского, именно «волхвов» призывают для излечения бесплодия

Елены Глинской. Возможно, это было и не правдой, но лишь попыткой опального князя Андрея придать образу царя Ивана Грозного еще большую непривлекательность. Впрочем, другой случай зафиксирован несколько ранее, в ноябре 1525 г., когда для лечения бесплодия у предшественницы Глинской — великой княгини Соломонии Сабуровой — была приглашена «жонка Стефанида». Когда эта «жонка» определила, что детей у Соломонии не будет, то была вызвана «черница» (!), которая «дети знает (а сама без носа)»¹. «Черница» произвела заговоры над маслом или медом, для того чтобы княгиня намазалась ими. Медицинский результат этих манипуляций нам не известен, однако совершенно точно, что Соломония закончила свою жизнь в монастыре и, скорее всего, так и осталась бесплодной.

Злокозненные (современные автору) «волхвы» становятся объектом критики в «Поучении» митрополита Московского и всея Руси Даниила († 1547) (кстати, заказчика «Травника» Н. Булева). Чародеев (а не английских врачей!) вызывают к умирающему Ивану Грозному. Именно волхвам уделяет большое внимание «Домострой»...

На наш взгляд, приведенных нами фактов достаточно, чтобы сделать вывод: по крайней мере, почти весь XVI в. вместо врачей в Московском государстве активно действуют колдуны («волхвы») и знахари.

Не слишком ситуация изменилась и в первой половине XVII в. Магические приемы лечения продолжают активно использоваться почти во всех слоях древнерусского общества.

В свое время Л. Ф. Змеев предположил, что причины неупоминания врачей в русских литературных памятниках были следующие: «Летописи, как произведения монахов, хотя бы и руководимых высшим сословием, не особенно сочувственно, а скорее враждебно могли, как представители противоположной, христи-

¹ АИ. Т. I. С. 192.

анской идеи, отнести к врачу, все еще отзывавшемуся народным язычеством... Духовенство в былое время своим учением более всего способствовало исчезновению народного врача». ¹ Согласимся с автором в том, что литературные памятники (к которым относились и летописи) часто представляют врачей как колдунов, носителей переродившейся языческой культуры, тем более что чаще всего так оно и было. Но не согласимся с тем, что только духовенство способствовало «исчезновению народного врача». Действительно, высшее духовенство всегда выступало принципиально против народной (знахарской) медицины. Но позже (во второй половине XVII в.) к попыткам свести на корню этот феномен присоединился и светский орган — Аптекарский приказ. Однако их совместные усилия не увенчались успехом — «народный врач» никуда не исчез, он продолжал активно действовать на протяжении всех XVII—XIX вв. Его позиции пошатнулись лишь с введением системы земских лечебных учреждений...

Исследователи неоднократно пытались определить место магии в культуре русского позднего Средневековья, отношение к этому специфическому виду деятельности со стороны различных представителей русского государства. Британский исследователь В. Райан в свое время сделал несколько важных замечаний по этому вопросу. Например, он, пожалуй, первым обратил внимание на то, что в Судебниках 1497, 1550 и 1589 гг. женщины-ведьмы (мужчины-колдуны в этих юридических документах отсутствуют) упоминаются в контексте защиты их законных прав². Он же отметил, что часто наказания ведьм связаны, прежде всего, с политическими или околополитическими событиями, но не с самим фактом существования этих женщин-колдуний. Добавим от себя,

¹ *Змеев Л. Ф.* Чтения по врачебной истории России. СПб., 1896. С. 128.

² *Райан В. Ф.* Указ. соч. С. 596.

что наказание за магическую практику могло последовать и в том случае, если эта деятельность принесла кому-либо ощутимый вред. Если же колдуньи и колдуны не были связаны с царскими (великокняжескими) врагами, не портили скот и людей, то их деятельность не подвергалась осуждению, а зачастую, наоборот, поощрялась и поддерживалась. Тем более, поддерживались колдуны-«лечцы». Однако если их лечение было неудачным, то пострадавшая сторона могла претендовать на осуждение неудачника (или неудачницы). Причем, чаще всего осуждался не *факт* волшебства (как деяние, противоречащее христианским представлениям), но *неудача* этого волшебства. Данная ситуация сохранялась и в XVI, и в XVII вв.

Известно уголовное дело, которое возникло в Нижегородском уезде в апреле 1629 г., когда некий Иван Левашов, житель села Ягодного, принес арзамасскому воеводе челобитную, в которой обвинял крестьянина Максима Иванова в том, что тот, пытаясь вылечить, «уморил» жену Ивана¹. Относительно короткое расследование этого случая, тем не менее, представляет нам, возможно, все типы нецерковного врачевания и отношение к нему со стороны русского общества.

Прежде всего, это сам обвиняемый — Максим Иванов. При его допросе выяснилось, что Максим не чародей, но лишь коновал, немного разбирающийся в лечении людей. Однако этот коновал оказался знаком с двумя настоящими колдунами — Федором Ребровым и учителем этого Федора («Федькиным мастером») мордвинном Веткаской. Именно на них и показал Максим, обвинив в том, что Федор Ребров «ведовство знает и людей портит». Возможно, что таким образом Максим Иванов пытался отвести от себя подозрения, но, вероятно, говорил правду, так как, не считая

¹ Акты Московского государства, изданные Императорской Академией наук. Т. I. Разрядный приказ. Московский стол. 1571–1634. С. 289–291.

себя сильным колдуном, он и не пытался наводить порчу на людей. На других допросах вскрылась целая сеть колдунов в селе Карташово (откуда был родом Федор Ребров).

Были посланы грамоты в Нижний Новгород с распоряжением о поимке Федора Реброва, и в Арзамас — о взятии Веткаски. Веткаска был пойман довольно быстро, а вот нижегородские чиновники, видимо, не спешили выполнять просьбу своих арзамасских коллег — почти два месяца не было никаких сведений о Федоре Реброве. Дальнейшие события раскручивались медленно, но верно, — и в начале июня, когда делом заинтересовались в Москве, в Арзамас была прислана грамота с требованием разобраться, сколько еще человек испортили Иванов, Ребров и Веткаска. Поиски Реброва были расширены — колдуна теперь искали не в Нижнем Новгороде, но в его родной деревне. Впрочем, по пути туда сыщики выяснили, что Ребров незадолго до этого сидел в тюрьме, из которой освободился и ушел в неизвестном направлении. Тогда взялись за тех, кого можно было найти, т. е. людей, указанных Максимом Ивановым на допросе. Судя по всему, это были крестьяне села Карташово (причем, в этот «черный список» попали и родственники: зять с тещей — «Адрюшка Гаврилов и теща его Маврутка»). Когда все пойманные были в сборе, следователи стали проводить еще ряд допросов, в ходе которых Веткаска отказался от обвинения в том, что он был нанят портить людей «в соседстве» (т. е. в соседнем селе) и что он научил Реброва колдовать. Примечательно, что Веткаска отказался не от своего знания колдовства, но лишь от конкретного обвинения.

Допросы других обвиняемых ни к чему не привели — все они отказались от обвинений в наведении порчи. Тем не менее, очевидно, вплоть до 1630 г. они просидели в арзамасской тюрьме. Лишь в феврале 1630 г. пришла грамота от настоятеля Печерского монастыря (этой обители принадлежало село Ягодное, где разыгралась трагедия), в которой проливался свет на некоторые обстоятельства разбираемого нами дела.

Эта грамота интересна тем, что показывает место народных целителей в русском обществе и отчасти отношение к ним со стороны церковных деятелей, а также приемы лечения.

Прежде всего, игумен Печерского монастыря пытается оправдать Максима, объясняя, что Иванов — настоящий коновал, хотя и знающий при этом еще лечебные травы. Умысла убивать жену Ивана Левашова у Иванова не было, так как «он, Максимко, траву жене его давал, и Иван Левашов пил для здравья, а не для порчи».¹ Смерть же жены Левашова, по мнению игумена, произошла не от травы, но «судом Божиим». Далее игумен замечает, что вскрытая следствием группа колдунов обвинена Максимом Ивановым напрасно, и только оттого, что он не выдержал пытки (заметим, что в это время все обвиняемые сидели в тюрьме, но мордвин Веткаска к тому времени уже умер от пыток). Но самое главное игумен припас на конец грамоты: оказалось, что Иван Левашов провел собственное расследование среди своих работников и выяснил, что его жену уморила некая «женка» (видимо, служанка Левашова). Именно эту «женку» Иван привез в Арзамас, где ее посадили в тюрьму, в которой она и скончалась. Игумен просил выпустить всех обвиняемых, встречно обвинив воеводу Оболенского и подьячего Чукарина в том, что они хотят под предлогом обвинений в колдовстве отобрать у монастыря вотчину (село Ягодное) и приписанных к ней крестьян. Дело было переведено из Арзамаса в Нижний Новгород, о дальнейшем его развитии исторической науке ничего не известно...

Итак, этот случай довольно хорошо показывает, как обстояло дело с лечением болезней в обычных деревнях и селах. Лечением людей часто занимались те же люди, что лечили и домашних животных. Никого не удивляло наличие в их волостях «колдунов» (главное, чтобы людей не портили). Имелись случаи отравлений

¹ Акты Московского государства, изданные Императорской Академией наук. Т. I. Разрядный приказ. Московский стол. 1571–1634. С. 291.

для сведения личных счетов. Мы видим также, что дела о волшебстве могли быть использованы для захвата чужой собственности. И, наконец, любопытно, что игумен монастыря вступился за деревенского знахаря.

Кстати, упоминание коновала во врачевательных практиках отнюдь не уникально. Будучи связанными с лечением животных, тем не менее, коновалы иногда привлекались и для лечения людей. Кроме описанного случая, нам известна история из жития св. Василия Мангазейского¹. В 1652 г. некий Дмитрий Евтропиев, ведя, как принято сегодня говорить, асоциальный образ жизни («Ходящу ми и валяющуся, аки свиния, в кале греховней»), заболел странной болезнью — воспалением в паховой области. Первое, что сделал Дмитрий, это послал своего человека за коновалом Терентием Смирновым. Однако же, коновал оказался пьян и не смог прийти вылечить Дмитрия.

О распространенности использования коновалов при лечении людей и в более позднее время говорил М. В. Ломоносов в записке «О сохранении и размножении российского народа» (1761 г.). Отмечая, что некоторые из них (наряду с костоправами) являются хорошими специалистами по лечению «внешних» болезней, иногда превосходящими в своих знаниях хирургов, он, однако, считал, что следует в России «все лучше учредить по правилам, медицинскую науку составляющим»².

Кстати, известная исследовательница Т. В. Чумакова в своем диссертационном исследовании³ увязывает появление на Руси

¹ Легенда о Василии Мангазейском // Новые материалы по истории Сибири досоветского периода / Отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск, 1986. С. 193.

² Ломоносов М. В. О сохранении и размножении российского народа // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 6. М.; Л., 1952. С. 396.

³ Чумакова Т. В. Образ человека в культуре Древней Руси: опыт философско-антропологического анализа. Автореф. на соиск. ученой степени д-ра философ. н. СПб., 2003.

врачей в XV в. с изменением отношения к болезни, которая воспринималась как бы с двух точек зрения: первая — гуморальная теория Гиппократов, вторая — это позиция Русской Православной Церкви. Если в целом исследование Т. В. Чумаковой представляет значительный интерес, то конкретно эта идея, на наш взгляд, нуждается в большей аргументации. Дело в том, что (как мы показали выше) иностранные врачи в Московском государстве XV в. выполняли роль обслуживающего персонала не самого высокого ранга. Даже в более позднее время (в XVI в.) эти врачи выступали скорее как символы, как некие знаки того, что русский двор отождествляет себя с западноевропейскими королевскими дворами. Собственно врачебной деятельностью эти медики занимались крайне редко, оставаясь «статусными» персонами. В низовой же культуре продолжали господствовать лекари и «рудометы», ничего не знавшие ни о Гиппократе, ни о Галене, ни тем более о хронологически более близком к ним самим А. Везалии.

При такой общей ситуации с магией неудивительно, что и ведовской, и христианский пути врачевания активно сосуществовали и в более позднее время — вплоть до XIX в. включительно, когда классическая медицина через земские учреждения стала активно пробивать себе дорогу в самой консервативной, т. е. крестьянской, части русского общества. Можно с абсолютной уверенностью утверждать, что обыватели с равным рвением пользовались как средствами колдунов, так и средствами церковной терапии, иногда чередуя их, а иногда и смешивая, образуя некое своеобразное «комплексное» лечение-исцеление. Впрочем, и сами колдуны, по мере все большего укоренения православия в русском народе, вынужденно включали в свои обряды элементы т. н. «христианской магии». Языческие амулеты в их практике заменялись крестиками и иконками, галлюциногенные травы — лада-ном, заговоры — молитвами, и т. п.

Отношение к больному

Ю. Е. Арнаутова, основываясь на западноевропейском материале, отмечает, что иногда церковные деятели относились к больным с известной долей раздражения, особенно в тех случаях, когда большое их количество, приходившее исцелиться у гробницы какого-либо святого, мешало размеренной жизни монастыря, где эта гробница находилась. В древнерусских источниках, однако, нам не встретилось ни одного такого случая. Русские церковные писатели, как правило, с пониманием относятся к больным паломникам и не высказывают неудовольствия в связи с их появлением в обителях. Судя по редким упоминаниям больных в светской литературе, и среди представителей русского общества в целом отношение к ним было вполне терпимым. Однако, как и в средневековой Европе, ситуация с отношением к «хворым» в Древней Руси неоднозначна и зависела как от конкретной ситуации, так и от социального положения заболевшего.

Но вначале сделаем несколько вводных замечаний. Вслед за Ю. Е. Арнаутовой, мы констатируем тот факт, что средневековый человек (будь то крестьянин или горожанин, это неважно) находился в моральной и материальной зависимости от общины. Естественно, что заболевание (хроническое либо приобретенное) автоматически выводило его в иной разряд — разряд «болящего» (термин более поздний). Даже если человек испытывал лишь периодические приступы болезни, он все равно находился немного на другом социально-психологическом уровне. Вместе с тем, констатируя в целом терпимое и сочувственное отношение к больным со стороны здоровых, нельзя не признать, что страдающие заболеваниями не воспринимались как полноценные члены общества. Выше мы уже упоминали о том, что больным не разрешалось принимать вовнутрь св. причастие, обозначавшее

тело Христово¹. Они не всегда могли выполнять те или иные общественные функции (довольно разнообразные в то время), не все из них могли остаться в своей прежней профессии и т. д. При этом особенно незавидной была участь парализованных и неизлечимо больных. Они часто воспринимались как лишние, ненужные члены даже в собственной семье. Чаще всего (особенно в более позднее время, в XVI и XVII вв.) родственники за вознаграждение передавали их в монастырские больницы-богательни или просто в монастыри, где их постригали в монахи, выводя, тем самым, в иной социальный слой.

Для раннего периода истории Руси мы практически не имеем никаких источников, кроме свидетельств арабских путешественников X в. Послушаем их. Например, Ибн-Фадлан так описывает ситуацию с отношением к больным среди руссов: «Если кто-либо из них заболел, то они разобьют для него палатку в стороне от себя, оставят его в ней, положат вместе с ним некоторое количество хлеба и воды и не приближаются к нему, и не говорят с ним, особенно если он бедняк или невольник, но если это лицо, которое имеет толпу родственников и слуг, то люди посещают его во все эти дни и справляются о нем. Итак, если он выздоровеет и встанет, то возвратится к ним, а если он умрет, то они его сожгут. Если же он был невольником, они оставят его в том положении, [так что] его едят собаки и хищные птицы»².

Здесь обращают на себя внимание сразу несколько моментов. Прежде всего, больной сразу же выводится за пределы круга здоровых. Далее — не предпринимается никаких попыток вылечить заболевшего. Даже если это человек с положением, то участие

¹ Впрочем, эта установка не просуществовала долго, и уже, например, в начале XV в. преп. Кирилл Белозерский активно исцеляет больных при помощи просфор.

² Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. / Пер. с араб. А. П. Ковалевского. Харьков, 1956. С. 143.

его родственников сводится лишь к проверке состояния больного. Иначе говоря, больной отдан в руки судьбы, и уже ей решать, что случится с ним. Насколько правдив рассказ Ибн-Фадлана, мы не можем судить, так как иных подтверждений (или опровержений) подобной практики у нас нет.

Как бы то ни было, но и в более позднее время существовала практика отношения к больному как к человеку не от мира сего. В этом случае у больного оставался лишь один путь — в монастырь.

В какое время данная практика зародилась, сказать трудно, однако в первой половине XVI в. источники уже упоминают о ней как об общепринятой. Часто случаи передачи больных родственниками в монастырь упоминаются в Житии преп. Кирилла Белозерского, в различных патериках. В Волоколамском патерике, например, описан случай, когда жена боярина Б. С. Обобурова, ставшего монахом, также постриглась в инокини и взяла с собою в Варварский монастырь замужнюю дочь, которую внезапно разбил паралич¹. Очевидно, что семья мужа ее дочери, да и сам муж, отказались от парализованной. В этом же Патерике упоминается парализованный человек, заболевший от того, что «начал пить вино» до начала литургии. Семья и соседи привезли его в ближайший монастырь, где и постригли. В монастыре же он и скончался.

Итальянский купец Рафаэль Барберини, побывавший в России в 1560-е гг., заметил этот обычай и не преминул его описать: «Есть еще у большей части этого народа обычай, что когда замечают жизнь свою в опасности и уже не надеются спастись от смерти, поступают в монахи и отпускают от себя жену; если же потом и случится, что как бы оживут и оправятся от своей болезни, все-таки должны уже, хотя и нехотя, остаться на всю жизнь в монашестве, а жены их ищут своей доли; услышав об этом, я чуть было не расхохотался: мне пришло на ум, что если бы такой обычай

¹ Волоколамский патерик. С. 39.

завелся и у нас, то знаю одного приятеля, который нарочно прикинулся бы больным, и решился бы навсегда остаться монахом, лишь бы только освободиться ему от своей жены!»¹ Эти легкомысленные слова Р. Барберини в свое время вызвали неудовольствие отечественных исследователей, однако русские нормативные документы несколько более позднего периода показывают, что практика ухода в монастырь как форма бегства от нелюбимой жены (мужа) была известна и на Руси.

В 1650-е гг. о практике пострижения больных в монастырь пишет и Павел Алеппский: «Подлинно этот народ истинно христианский и чрезвычайно набожен, ибо как только кто-нибудь, мужчина или женщина, заболит, то посвящает себя Богу: приглашает священников, исповедуется, приобщается и принимает монашество, [что делали] не только старцы, но и юноши, и молодые женщины; все же свое богатство и имущество отказывает на монастыри, церкви и бедных»².

Возможно, что эта тенденция, в конце концов, обратилась против государства — к середине XVII в. относится попытка прекращения практики пострижения в монахи немощных людей всех возрастов без согласия их родственников. Церковный собор, прошедший в Москве в 1667 г., среди прочего постановил не постригать «в немощи» молодых людей, женатых и даже здоровых, без согласия их жен и родителей³. Возможно, как средство для разрыва опостылевших семейных уз иногда могла использоваться и симуляция болезни. Особенно интересно церковное положение о том, что запрещалось постригать «здоровых». Определить же, насколько серьезно был болен тот или иной кандидат в послуш-

¹ Путешествие в Московию Рафаэля Барберини в 1565 г. // Сын Отечества. 1842. № 7. С. 5.

² Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с греч. Г. А. Муркоса. М., 1898. С. 99–100.

³ ПСЗРИ. Т. 1. С. 700.

ники, никто не мог, так как не существовало слоя врачей (для этого требовалось бы привозить этих людей в Москву на освидетельствование в Аптекарский приказ). Кроме того, обо всех случаях пострижения в монастыри (по крайней мере, случаях, связанных с титулованными особами) требовалось теперь докладывать самому царю. В 1673 г. стольник Лев Салтыков постриг свою жену без оповещения об этом Алексея Михайловича, о чем царю доложила теща стольника. Как итог, провинившийся стольник посажен в тюрьму, и было учинено расследование, которое показало, что, действительно, жена стольника Льва Салтыкова была пострижена в монахини, однако это произошло по ее собственной воле («пострижена была в ее болезни по ее прошению»), после чего Салтыков был выпущен из тюрьмы¹.

Впрочем, не всегда за болезнью следовала дорога в монастырь. Иногда в литературе описываются случаи, когда больной был одержим недугом довольно долгое время (год и более), но при этом родственники не оставляют надежды на его исцеление. Правда, в основном это касается высокопоставленных персон, семьи которых могли себе позволить содержать больных родственников в течение длительного времени и в комфортных домашних условиях.

В 1112 г. скончался Черниговский епископ, который болел в течение 25 лет. Семь лет болела княгиня Владимирская Мария († 1206 г.), жена князя Всеволода Большое Гнездо. Кстати, за 18 дней до смерти ее все-таки постригли в монахини, но, очевидно, тоже по ее желанию.

Новгородский владыка Антоний, умерший в 1232 г., внезапно онемел более чем за 6 лет до этого. Четыре года болел и Волынский князь Владимир Василькович (1280-е гг.).

Естественно, практически все больные с высоким социальным статусом продолжали жить в своей привычной среде. Исключение

¹ ПСЗРИ. Т. 1. С. 948–949.

составляет уже упоминавшийся митрополит Московский Феодосий (втор. пол. XV в.), который, серьезно заболев, сам отказался от сана и ушел в монастырь.

В более низких слоях общества ситуация была несколько иной. Митрополит Московский Филарет в одном из своих писем к царю Михаилу Федоровичу отмечал, что среди исцелившихся от образа св. Макария Унженского были люди, болевшие от четырех до 30 (!) лет¹.

В актовых материалах середины XVII в. упоминается князь Лаврентий Андреевич Волконский, который около 10 лет болел падучей болезнью и поэтому не служил².

Однако в основном такое отношение прослеживается со стороны кровных родственников человека. Здоровый муж или жена, равно как и их близкие родственники, чаще всего отказывались от больного.

А. С. Малахова приводит свидетельство отказа от больного его родственников³. При этом сосед, который за плату взялся ухаживать за больным, оскорблял и гневался на недужного, если тот не вносил плату вовремя. Она же приводит отрывки из епитимийников прежних времен, где содержатся вопросы, задававшиеся священниками на исповеди прихожанам, относительно неуважительного отношения к больным и старым⁴.

Еще одной лакмусовой бумажкой, показывающей уровень общественных представлений о болезни, было отношение к прокаже и прокаженным. Этот сюжет занимает целый пласт особенно в западноевропейской антропологии болезни. Отечественный материал здесь не столь богат.

¹ Письма русских государей и других особ царского семейства, изданные Археографической Комиссией. М., 1848. С. 27.

² Состав рязанского дворянства по десятиям XVII в. Рязань, 1891. С. 2.

³ Малахова А. С. Указ. соч. С. 193.

⁴ Там же. С. 194–195.

Отчасти это связано с тем, что в древнерусских землях проказа встречалась значительно реже, чем в Центральной и Западной Европе. Причин этому было несколько, но, на наш взгляд, основными являются две. Первая — городская жизнь, близкая к деревенской, т. е. более разреженная по сравнению с западноевропейскими городами застройка, более широкие улицы и т. п. Вторая — такое популярное средство личной гигиены, как баня. Даже если такие случаи происходили, они были единичными и не давали повода обществу отделять прокаженных от него.

О редкости заболевания и спокойном к нему отношении со стороны русского общества косвенно свидетельствуют и нечастые упоминания о проказе в литературе. Но даже если они и есть, то довольно сложно однозначно отождествить описанную болезнь с действительной проказой. Чаще всего под ней понимается болезнь, при которой тело человека покрывалось язвами.

Киево-Печерский патерик упоминает о некоем богатом киевлянине, который заболел проказой. После первой попытки лечения в Печерском монастыре (которая не увенчалась успехом из-за неверия больного в исцеление), язвы прокаженного только увеличались, а запах, исходящий от них, стал еще сильнее. Лишь стыд за свое состояние заставил его уединиться в собственном доме, но даже и тогда не прервав отношений с друзьями. В Патерике, правда, цитируется псалом, из которого явствует, что и для близких родственников больной стал чужим, но, как замечается здесь, не из-за его болезни, но оттого, что «без веры пришел к святым Антонию и Феодосию»¹, т. е. к гробницам игуменов монастыря. Возможно, цитата из псалма введена в произведение для усиления сюжета, так как все равно прокаженный киевлянин не стал изгоем общества.

Предполагают, что проказой заболел и князь Петр Муромский, и что именно от нее он и был исцелен Февронией.

¹ БЛДР. Т. 4. СПб., 1997. С. 461.

Терпимое отношение древнерусского общества к прокаженным подтверждают и редкие данные археологических исследований. В частности, в Киеве были исследованы костные останки нескольких человек, которые свидетельствовали о том, что проказа была известна в этом городе уже в X в. Да и в более позднее время некоторые киевляне также болели проказой. Делало ли это их изгоями общества? Однозначно положительный ответ на этот вопрос дать мы не можем, однако то, что мы точно знаем из источников, так это то, что никаких специальных учреждений для прокаженных ни в отдельных русских княжествах, ни позже в русском государстве не существовало. Отдельных прокаженных хоронили на обычных городских кладбищах, что может свидетельствовать об их проживании в семьях. Видимо, максимальной степенью изоляции прокаженного была его передача в обычный монастырь, так как некоторые из обнаруженных покойников были захоронены на территории киевского Михайловского Златоверхого монастыря¹.

Русское изобразительное искусство также оказалось достаточно равнодушным к этой болезни. Пожалуй, редчайшим изображением, связанным с нашей темой, является фреска Николо-Дворищенского монастыря в Великом Новгороде под названием «Иов на гноище» (1110-е гг.). Сюжет этой фрески, кстати, подчеркивает идею о том, что прокаженных не следует отделять от общества, так как не всегда указанная болезнь бывает дана человеку за грехи. Напомним, что от Иова, заболевшего проказой по воле Бога для испытания его веры, согласно Св. Писанию, отвернулись все знакомые, кроме жены и трех друзей. Но и те считали, что Иов грешен и потому должен покаяться. Бог же, видя упорство Иова в вере, вернул ему здоровье даже более прежнего, наградив прожить в

¹ О случаях заболевания проказой в Киеве см.: Козак А. Д. К вопросу о существовании проказы в древнем Киеве // OPUS: междисциплинарные исследования в археологии. М., 2002.

общей сложности 248 лет и увидеть свое потомство в четвертом колене. Как видим, история об Иове была весьма утешительна, с одной стороны, для больных проказой, а с другой — воспитывала в обществе терпимое отношение к прокаженным. Примечательно, что в Европе история Иова также была популярна, однако не мешала отношению к прокаженным как заживо погребенным. Русские фрески с этим сюжетом, равно как и иконы, создавались и в более позднее время. Например, с ним мы можем встретиться на стенах Спасо-Преображенского собора Ярославля (1560-е гг.) и Благовещенского собора в Московском Кремле. Интересно, что на более ранней фреске Николо-Дворищенского монастыря Иов представлен с характерными признаками заболевания, тогда как на некоторых фресках XVI в. эти признаки уже отсутствуют. Возможно, что это является косвенным свидетельством, что в XVI в. русские художники уже просто и не представляли себе, как могла выглядеть проказа.

Но вернемся к проблеме отношения к больному. Примерно в XIV в. мы встречаем определенное смягчение установок Церкви по отношению к больному. Так, если больной не мог находиться при богослужении в церкви, то, согласно грамоте митрополита Киевского и всея Руси Киприана псковскому клиру (1392–1395 гг.), священнику предписывалось выходить из храма и причащать больных во дворе церкви¹. О форме причастия ничего не сказано, однако можно предположить, что теперь оно было полным, в отличие от предписаний XII в., где содержалось требование о частичном причастии, без принятия внутрь св. Даров.

Через сто лет такое отношение подтверждается в поучении к священникам (1499 г.), где содержится требование к пастырям приходить даже и незванным к больному, а только лишь услышав о его болезни². Впрочем, существовали категории таких больных,

¹ АИ. Т. 1. С. 163.

² Там же. С. 192.

которые не подпадали под принципы христианской терапии. Например, в том же поучении мы находим запрет на посещение священником больного, если последний был три раза женат. Свидание с православным служителем для такого больного могло состояться лишь при условии смертельной болезни троеженца¹.

В «Житии преп. Иосифа Волоцкого» мы также встречаемся с ясным и определенным указанием помогать болеющим братьям². Причем в этом житии, созданном Саввой Крутицким, присутствует сюжет, когда болезнь и частичное излечение от нее становились причиной, по которой бывшие больные начинали активно ухаживать за другими больными³.

Гораздо сложнее дело обстояло с отношением к больным в придворных кругах. Например, заболевшие люди, считавшиеся противниками того или иного царя, не могли рассчитывать на врачебную помощь. Здесь показательна история, происшедшая с Иваном и Василием Романовыми, которые были приговорены царем Борисом Годуновым к ссылке в 1601 г. Несмотря на многочисленные доклады людей, охранявших ссыльных, о тяжелых болезнях, одолевавших братьев Романовых, никаких попыток их лечения предпринято не было. Результат оказался плачевен для обоих братьев — менее чем через год Василий Романов умер, а Иван Романов разболелся еще больше⁴.

Довольно жестоким было отношение к больным при дворе царя Алексея Михайловича. Возможно, это прозвучит и кощунственно, но быть больным при дворе Алексея Михайловича было просто «не престижно», так как сам факт болезни (конечно же, заразной) чиновника, либо же его близких, приводил к автоматическому его удалению от двора, от круга общения, что, естественно, резко по-

¹ Там же.

² *Одесский М. П.* Указ. соч. С. 169.

³ Там же.

⁴ *АИ. Т. 2.* СПб., 1841. С. 43.

нижало социальный статус заболевшего¹. Обратной стороной подобной ситуации стали попытки сокрытия фактов болезни от государя. Иногда эти попытки оказывались удачными, а порою приводили если не к смерти, то, по крайней мере, к еще большему снижению общественного положения при оглашении болезни.

Здесь показательной является история, произошедшая с семьей князей Ивана и Матвея Милославских, мать которых, Матрена, скрыла от дворцовых служб факт начала болезни на дворе у своих сыновей. Сам Алексей Михайлович тогда находился в отъезде, однако кто-то донес о несчастье царице, которая, проведя собственное расследование, установила факты смерти в деревне дворовых людей Милославских. Причем выяснилось, что умерших от эпидемии хоронили прямо во дворах домов, а не на кладбище, дабы скрыть факты смерти.

Когда все это открылось, то царь пригрозил семье Милославских смертной казнью, которая, впрочем, была заменена внесением их в «московский список», т. е. фактическим разжалованием из окольничих в более низкие дворцовые чины. Фактически же, древняя фамилия Милославских по своему социальному положению была приравнена к более молодым боярским и княжеским родам.

Но царь не остановился на этом и обвинил Матрену Милославскую и жену дворянина Григория Измайлова, что своими действиями по сокрытию болезни у себя дома они «на все Московское государство навели беду». В этом эпизоде интересно не только отношение царской семьи к больным слугам бояр Милославских, но и самих Милославских, так как вполне очевидно, что, для со-

¹ Этот порядок был закреплен в царском указе от 5 августа 1656 г. «О предосторожности в Москве от болезней» — требование служащим всех Приказов сообщать о болезнях в их семьях и домах. В случае, если подьячий из больного дома должен будет общаться с царем, то предписывалось менять их на подьячих, у которых все здоровы (ПСЗРИ. Т. 1. С. 393).



Рис. 11. Монах Наум и его «древяница»

крытия факта болезни, больных даже не пытались лечить, а после их смерти лишали и последнего церковного обряда.

Впрочем, царь иногда демонстрировал заботливое отношение к больным. Например, при посещении больницы Саввино-Сторо-

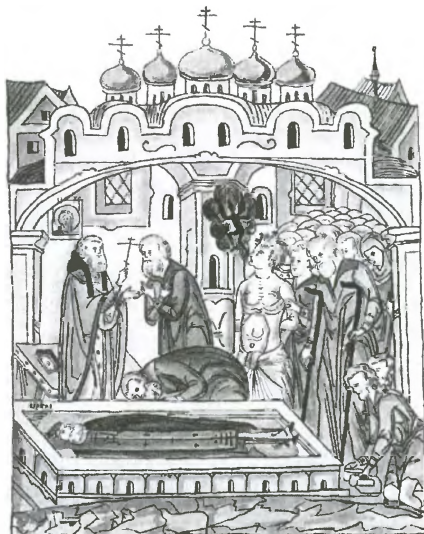
жевского монастыря Алексей Михайлович целовал больных, участливо спрашивал об их состоянии и т. д. Правда, при этом его сопровождала делегация Антиохийского патриарха¹.

С отношением к больным связана тема наличия специальных приспособлений, облегчающих их жизнь. Н. А. Богоявленский пишет о том, что изображения подобных приспособлений часто встречаются в русских иллюминированных рукописях, однако не приводит ни одной иллюстрации. Скажем прямо, что подобные изображения — сугубая редкость. Тем не менее, они есть. Например, в Голицынском томе имеется рисунок «древяницы» — приспособления, совмещавшего в себе костыль и протез (см. рис. 11). С таким приспособлением ходил монах Наум, у которого в 1462 г. исцелил сухую ногу покойный к тому времени Московский митрополит Алексей. «Древяница» представляет собой довольно толстую палку, имеющую ответвление примерно в середине. В ответвление, видимо, вставлялось бедро (или согнутая нога), а сама палка использовалась как опора (ее придерживали рукой).

Еще одним показательным моментом является отношение к больным психическими заболеваниями.

Выше мы уже затронули эту тему применительно к этиологии болезни. В данном разделе мы констатируем, что в древнерусском обществе, где каждый человек был потенциальным носителем нервных расстройств, лица с отклонениями воспринимались часто весьма сочувственно. Даже если природу заболевания определяли как одержимость бесами, больной не считался отторгнутым членом общества. Наоборот, если рядом с ним находились родственники, они стремились излечить больного, считая, что в этом виноват не он, а бес, который, по большому счету, может вселиться в каждого (за исключением, конечно, святых, высших церковных служителей, великих князей и государей).

¹ Подробнее об этом эпизоде см. ниже в разделе, посвященном больным.



ЧА ОУБО ГАЖЕВЪ ПРЕСТАВЛЕНІИ И ПОКО
 Н ЧИНѢ СЕГО ЧУДНА БЫЕША . Н БЫ БАЮ
 ПРАЗСЛАБЕНЫ ОУДОВЪСТА ГНѢТІА .
 Н ОУОУКАВЫ ДѢХЪ ЧЛКОМЪ СБОВОЖЕНІА .
 СЛѢПЫ ПРОЗРѢНІА . СЛѢДКИ ИСПРАВЛЕНІА .
 ПОКМОРА КНЕГО ПРИБЛИЖЕНІЕМЪ , АЩЕ
 НЕХОТАШЕ ИСТИН . ГАКОЖЕ ВЪЖИВОТЪ
 И ПОСМРТИ СЛАВЫ . Н ОУОУ
 ПКА СНА БЖІА
 ПРОСЛАБИ СЕ
 ГО :

Рис. 12. Чудеса у гроба преп. Сергия Радонежского
 (из книги «Житие преподобного и богоносного отца нашего
 Сергия Радонежского и всяя России чудотворца».
 Троице-Сергиева Лавра, 1853. Л. 281). На миниатюре
 в правой части мы наблюдаем различных больных:
 бесноватый, из которого выходит бес, человек на
 костылях, человек с ампутированными голенями,
 передвигающийся при помощи специальных колодок для рук

Психически неуравновешенные люди довольно часто оставались жить в семье (если она у них имелась). В «Житии преп. Варлаама Хутынского» описывается случай, когда слуга тверского боярина Бориса Захарьина Федор повредился рассудком (не мог понять, куда идет, что говорит и нес чепуху — «нелепая глаголаша»). Борис отнесся к слуге с сочувствием, он приглашал многих врачей (скорее всего, знахарей), однако их лечение оказалось бесполезным. Тогда Борис Захарьин отправил больного в сопровождении своих слуг в Ярославль, в Спасский монастырь к гробу св. чудотворцев, где после молебна Федор благополучно выздоровел. В этом случае лояльность к больному была полной. Единственное жесткое действие, которое применили к Федору его сопровождающие, состояло в связывании его железными цепями (иначе больной мог бы вырваться и покалечить своих спасителей).

Совершенно сходный случай описан и в «Житии преп. Сергия Радонежского». Правда, в этом произведении говорится о некоем «вельможе», который был «мучим от беса» — убегал в леса, нападая на тех, кто пытался его образумить, кусал их и бил руками. Тем не менее, окружающие пожалели его и, связав, повезли в Троицкий монастырь, где повредившийся умом вельможа был исцелен преп. Сергием.

Также довольно распространенной была практика содержания буйнопомешанных на цепи; так, во второй половине XVII в. протопоп Аввакум упоминает о нескольких таких случаях.

Если психически больной человек был буйным, то дело не ограничивалось посадением на цепь. Вообще мотив необходимого насилия окружающих над бесноватым часто встречается в житийной литературе и объясняется природой болезни — вселением беса. Очень важно здесь понимать, что жестокое отношение окружающих проявлялось в данном случае не к больному, но к тому бесу, который сидел внутри него. Таких людей не только связывали, но иногда даже и били. Причем, били довольно сильно, что порою вызывало обратную реакцию. Так, в «Житии преп. Кирилла Бело-

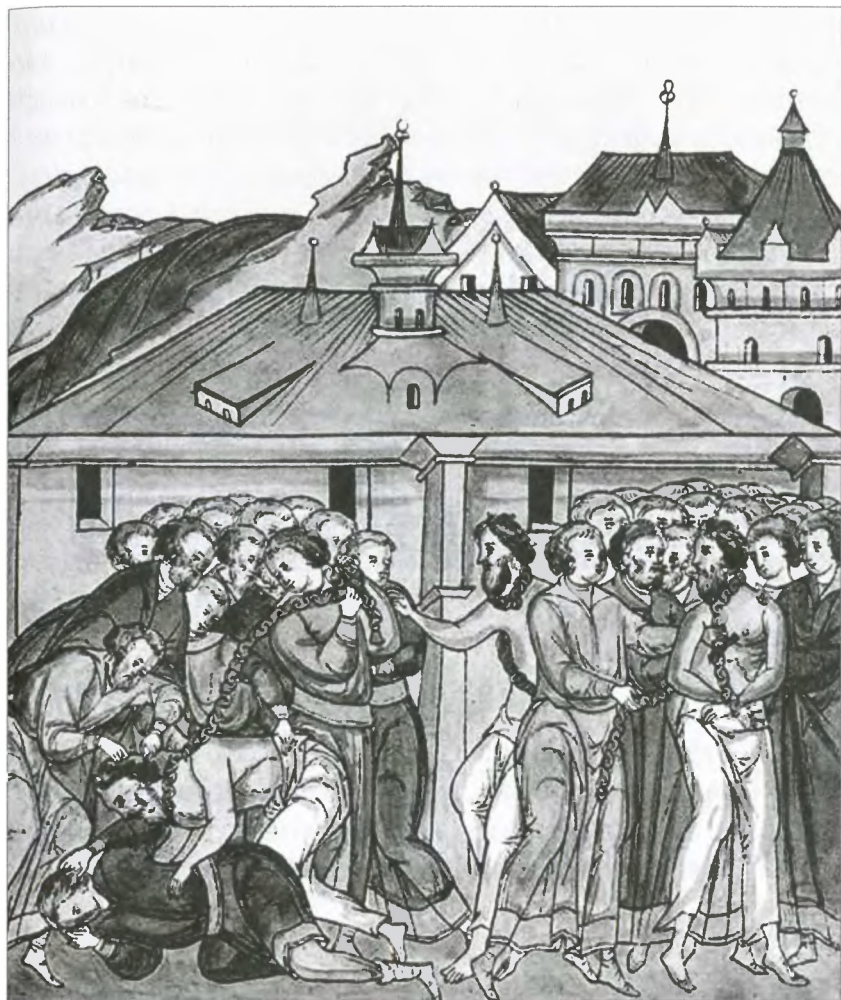


Рис. 13. Бесноватый вельможа на цепи. Миниатюра из иллюминированного «Жития преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского и всея чудотворца России». Л. 170 об. Копия с рукописи предположительно второй половины XVI в.

зерского» описывается больной, которого периодически избивали, однако от этого он еще больше буйствовал, кричал и пытался вырваться из пут. Только после вмешательства св. Кирилла больной успокоился и объяснил, что чем сильнее его били окружающие с целью утихомирить, тем сильнее его начинали бить бесы «изнутри», чтобы он был еще более буйным. Раздираемый подобными пытками, больной попал в замкнутый круг мучений и был избавлен от них только молитвой преп. Кирилла¹. Возможно, в этом описании содержится взгляд определенного круга священства на проблему отношения к психически больным и их содержания. В этом сюжете, как мы видим, предлагался церковный взгляд на способ исцеления бесноватых без насилия, лишь при помощи молитвы и обрядовых действий.

В случае помешательства больной становился как бы «чужим среди своих» — он не выбрасывался из общества, но и жить без присмотра ему не позволялось. Более легкие случаи сумасшествия воспринимались обывателями довольно лояльно.

Уже упоминавшийся выше михайловский житель, неудавшийся перебежчик в Литву Василий Маслов также содержался в семье в течение двух лет, пока не решил «показать свою дурь в съезжей избе». При этом о недуге Василия знали все односельчане, которые и подписали письмо, где подтвердили его болезнь, причем наличие этой болезни воспринималось ими скорее как фактор, смягчающий наказание.

В более позднее время подобное отношение сохранилось. Бесноватая Соломония некоторое время жила в семье даже после того, как с ней стали случаться бесовские нападения. Лишь когда подобные случаи участились, муж возвратил ее в родительский дом. Но при этом ее родной отец не отказывается проклинать в церкви бесов, для того чтобы Соломония исцелилась. А когда возникает

¹ Житие Кирилла Белозерского // БЛДР. Т. 7. Вторая половина XV в. С. 209.



І немогу́ще терпѣти . и падаю́ща ея
 въ цркви ноуеи баю́ща о каменіи .
 тѣлоу́го всемоу убоу шранъ благи
 иа , ѿ славагомоу́че
 иіа нахо́дщаго
 бѣса . и пак
 на мно́го деи
 ма сеи
 такоуи
 баю
 цю :

Рис. 14. Чудо о бесноватом юноше.

Один из множества случаев исцеления бесноватого у гроба преп. Сергия Радонежского. Бесноватый прочно стянут цепями на горле и запястьях, а бес постоянно бьет его (из книги «Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского и всяя России чудотворца». Л. 321)

необходимость везти ее в Устюг, вновь отец приходит на помощь и сопровождает больную в пути. Здесь же появляется и брат Соломонии, который помогает ей¹.

Практиковалась и отдача психически больных в монастыри. Также в монастыре мог остаться уже исцеленный безумец, впрочем, только если существовала реальная опасность повторения приступов.

В противном случае, они пополняли ряды обитателей церковных богаделен или порою становились юродивыми, во множестве бродившими в те времена по улицам древнерусских городов. Многие из них воспринимались как Божьи люди, способные предвидеть будущее, однако далеко не всегда юродивые могли рассчитывать на благоприятное к себе отношение. Они были *другими*, что зачастую провоцировало агрессивно-насмешливое отношение к ним со стороны здоровых людей. Мы уже упоминали о монахе Киево-Печерского монастыря Исакии, который после встречи с бесами стал юродивым. Патерик признает, что в начале пути Исакия над его юродством братия посмеивалась, а стала почитать его лишь после того, как он исполнил явно издевательскую просьбу повара принести ему черного ворона, сидевшего на ветке.

Но встречалось и другое отношение. Выше мы уже упоминали о некоей Аленке из Тотемского уезда, которая в 1632 г. заявила о своем сожительстве с чертом. Ее семья решила избавиться от нее и сначала захотела организовать постриг в монахини (т. е. фактически исключить Аленку из мира), но когда это им не удалось, то свекор, скорее всего, убил больную — слишком уж подозрительными кажутся нам обстоятельства смерти Аленки. Впрочем, о сознательных убийствах буйнопомешанных как тенденции говорить, конечно же, не приходится.

И еще один факт необходимо отметить — то, что с нашей, современной точки зрения является проявлением болезни психики,

¹ Юрганов А. Л. Убить беса. С. 11–17.

с точки зрения средневековых людей таковым являлось далеко не всегда. Мы имеем в виду «видения», иногда одолевавшие отдельных представителей русского общества. Такие феномены рассматривались современниками как свидетельство проявления Божественной силы, и при этом они охватывали не только святых или служителей Церкви, но и обычных людей. Многие из этих видений тщательно фиксировались (причем в качестве информатора часто выступал сам человек, переживший такое видение)¹. Например, Евфимий Федоров, проживавший на Большой Пинеге, в Чакольском стане (1611–1614 гг.), о своем видении рассказывал так: «И не ведаю, меня понесло, и не ведаю, повело, а ноги недотыкаются до земли; и положило меня ниц под образом Пречистые Богородицы, что межи царских и северных дверей; и я стал плакаться со слезами, видя Пречистые образ; и Пречистая плачется слезами великими за мирьское согрешение и глаголет: постыньники де постытятся, а со слезами не молятся в ночи и в день, и весь мир согрешил, а яз де, сама, Пречистая, плачюся ко Христу со слезами»². Важно отметить, что многие из такого рода видений воспринимались современниками (а иногда и самими информаторами) все же как проявление нездоровья,³ которое больной переносит либо в течение краткого периода (не более нескольких часов, а то и минут), либо в течение нескольких месяцев. Больной в данном случае, как считалось, страдал за всех здоровых и был явным проявлением Божественной воли, а поэтому отношение к нему было весьма внимательным и участливым.

¹ Жанр видений досконально рассмотрен в новейшей научной литературе. См.: *Пигин А. В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006.

² *Срезневский В. И.* Отчет о поездке в Вологодскую губернию (май-июнь 1901 г.) // Труды Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1903. С. 89, 94.

³ У культурологов это отмечено как «концепт “тружания”».

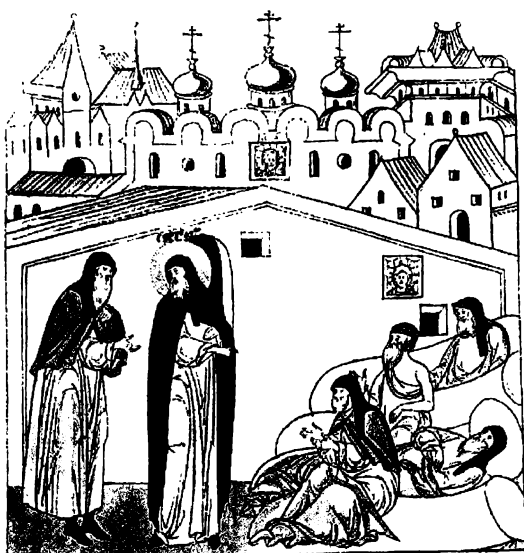
Здесь, как и в случае с проказой, отметим, что в Древней Руси и в Московском государстве отсутствовали специальные учреждения для содержания психически нездоровых людей. В Западной Европе они также не были развиты, исключение здесь составляет лишь Вифлеемская больница в Лондоне, ставшая в середине XVI в. образцовым учреждением для содержания больных такого рода заболеваний.

Одной из особенностей русской каритативной (т. е. благотворительной и лечебно-вспомогательной) деятельности в целом стало совершенное неучастие в ней государства (по крайней мере, до середины XVII в.).

Предоставленными сами себе и своим семьям оказывались не только люди зависимые и малоимущие (крестьяне, горожане и пр.), но и представители обширного служилого сословия. Если раненый в бою дворянин в XVII в. еще мог рассчитывать хотя бы на единовременное денежное пособие (а с середины XVII в. и на единовременную медицинскую помощь от Аптекарского приказа), то старые и немощные служилые люди чаще всего доживали свой век в поместьях и вотчинах, совершенно не опекаемые ни церковными, ни государственными каритативными организациями. Возьмем в качестве примера совершенно обыкновенную ситуацию со служилыми людьми Рязанской земли в середине XVII в. В списках рязанского дворянства мы несколько раз встречаемся с людьми, которые не получали жалования, так как по болезни уже не служили. Это и уже упоминавший князь Л. А. Волконский (болевший падучей более десяти лет), и И. М. Головин («обнищал очами»¹), и А. П. Шпиколов («не служит, потому что в уме прост»)², и пр. Безнадежно больной дворянин автоматически попадал в разряд «лишних людей». И только временно больные служилые люди могли рассчитывать на восстановление своего социального статуса после выздоровления.

¹ Состав рязанского дворянства по десятиям XVII в. С. 4.

² Там же. С. 8.



ШВОГО ЁЖЕ НЕМОЩНЫМЪ СЛОВУЖИТИ
 СЪЩА КН
 ПРИЕ
 ЖА
 НІ
 Ё
 М
 Ъ
 Ъ
 ,
 ,

Рис. 15. В монастырской больнице
 (из книги «Житие преподобного и богоносного
 отца нашего Сергия Радонежского и всея России
 чудотворца». Л. 189)

В более позднее время мы встречаемся с описанием случаев индифферентного отношения к священнику, идущему к больному, — таким священникам не оказывали почтения, например, не уступая дороги. Эти факты нашли свое отражение в грамоте царя Алексея Михайловича стольнику и воеводе Ивану Плещееву во Владимир от 25 октября 1650 г.¹ Правда, не совсем понятно, чем больше здесь недоволен Алексей Михайлович, — тем ли, что не оказывается должное почтение священнику, идущему к больному, или же тем, что не оказывается почтения св. Дарам, которые несет священник.

Интересно и отношение к больным инородцам, попавшим под протекторат русских царей. В декабре 1598 г. царь Борис Годунов послал грамоту в верхотурские земли о порядке сбора ясака с покоренных народов, где среди прочего оговаривалось важное условие: ясак не брался с больных и «увечных» инородцев (татар и остяков)².

Еще одним важным показателем отношения древнерусского общества к больному является наличие либо отсутствие учреждений, где больной мог получить необходимую помощь. Как и в предыдущих случаях, здесь тоже, кажется нам, все вполне ясно. В историко-медицинской литературе часто можно встретить утверждение о том, что в крупных древнерусских городах существовали больницы, при этом главной целью этих заведений было лечение больных.

Так, например, уже неоднократно упоминавшийся М. Б. Мирский пишет: «Обо всех больных и сирых... заботились тогда, прежде всего, монастыри, монастырские больницы, в которых практиковали искусные во врачевании монахи»³. Он же рассказывает и о том, что в XVII в. в Московском государстве имелось уже «не-

¹ ПСЗРИ. Т. 1. С. 246–247.

² АИ. Т. 2. С. 10.

³ Мирский М. Б. Указ. соч. С. 8.

сколько десятков» больниц. Автор, правда, замечает, что «это были, в основном, богадельни, однако не подлежит сомнению, что многие из них замещали отсутствовавшие больницы для увечных и калек»¹. Здесь же М. Б. Мирский повествует о том, что первым «подлинным больничным учреждением в России нужно считать приемный покой для раненых, устроенный монахами Троице-Сергиева монастыря в 1612 г.»².

Увы, но и здесь вкралось несколько неточностей — как формальных, так и смысловых. Но обо всем скажем по порядку.

Начнем с того, что, конечно же, никто не подвергает сомнению саму социальную направленность христианства в виде широкой благотворительности. Древняя Русь и Московское царство в этом смысле не представляли исключения, в них забота о немощных и больных красной нитью проходит через всю историю Русской Православной Церкви.

Выше мы уже показали, что в монашеской среде в ранний период русской истории *искусство* врачевания было не слишком развито, а иногда и вовсе подвергалось критике. В это время (примерно до XIII–XIV вв.) слово «больницы» («болницы») в русском языке означало больных. Так, в Уставе великого князя Всеволода среди списка церковных и богадельных людей встречаются «болницы», т. е. больные, содержащиеся при богадельнях. А богадельни все же не являлись медицинскими учреждениями: в их задачу входило давать кров бездомным или потерявшим семью, либо сознательно отказавшимся от общества людям³. В более поздний период (в XV–XVII вв.) ситуация не слишком изменилась.

¹ Там же. С. 39.

² Там же. С. 41.

³ Для полноты картины отметим, что в древнерусском языке существовало слово «трудоушница», которое обозначало собственно больницу, т. е. место, где пребывают больные. «Труд» был синонимом болезни.

Да, больницы действительно существовали в древнерусских монастырях. В том же Троице-Сергиевом монастыре больница упоминается еще в 1552 г. В «Домострое» горожанам рекомендуется «посещати в монастырех и в *больницах* и в темницах и всякаго скорбна». «Больницы» упоминаются и в «Стоглаве»... Но были ли «больницы» XVI в. действительно лечебными учреждениями?

Дадим слово «Стоглаву»: «А которые будут чернцы стары или больны, не могут делати и под началом быти, и они бы их в тех же монастырех общих устроили в больницах пищею и одежею с прочими братьями, да велели бы их отцем духовным каяти и поучати, чтобы жили в чистоте и в покаянии, и в прочих добродетелех»¹. Как мы видим, в постановлении «Стоглава» четко говорится о том, что больницы предназначались для лишь *содержания* в них старых и больных монахов. Здесь мы не встречаем ни слова о лечении. Больница в данном случае выступает в роли дома престарелых для монахов. «Больница» упоминается и в т. н. «Летописи Авраамки» (одном из вариантов новгородских летописей): «Как в больнице многие на одре лежат, да некоторые с него встают, а некоторые различными судами кончаются...»².

В Житии преп. Антония Сийского, деятельность которого относится к середине XVI в., мы находим миниатюру (от 1648 г.), где изображена монастырская больница и описаны действия св. Антония: «Преподобный имяше обычай в больницу ходити, больных посещати и своима руками воду согреваше, и теплою водою тела немощных омываше, и тако теплые молитвы от них принимают». Действительно, мы видим, как св. Антоний Сийский греет воду, вычищает келью (?) и оmyвает ноги больному. Пожалуй, это все «медицинские» операции, которые выполнялись в монастырской больнице Антониево-Сийского монастыря (см. рис. 16).

¹ Стоглав. Казань, 1862. С. 333–334.

² ПСРЛ. Т. 16. Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. С. 171.



Рис. 16. Монастырская больница.

Иллюстрация из «Жития преп. Антония Сийского»
(рукопись 1648 г.).

Заметим, что попасть в монастырскую больницу тоже было непросто — чаще всего для этого требовалось принять постриг (это означало полный отказ от прошлой жизни) и внести некий (иногда достаточно весомый) вклад в монастырь. Нельзя сказать точно, распространялся ли этот порядок на все монастырские больницы, но, например, подобная практика действовала в Чудовом монастыре. Имеется «память» от 1643 г., согласно которой царь Михаил Федорович распорядился определить в больницу Чудова монастыря бывшего стрельца Нестора Матвеева (при по-

стриге ставшего чернецом Никифором) «без внесения вклада в монастырь»¹.

Тем не менее, в монастырских документах XVI–XVII вв. мы довольно часто встречаемся с упоминанием неких «больнишных старцев». В частности, такие монахи входили в состав Павлово-Обнорского и Корнильево-Комельского монастырей². Исследовательница И. Н. Шамина, исходя из анализа документов этих обителей, предполагает, что речь здесь идет не столько о монахах-врачевателях (хотя она и допускает такую возможность), сколько о «неможных и престарелых монахах», не имевших возможности, в силу болезни или возраста, выполнять полный цикл послушаний, а поэтому выделенных в особую группу.

Но о том, что в XVII в. под этим определением понимались все-таки именно больные, содержащиеся в больницах, говорят документы, связанные с Троице-Сергиевым монастырем. Именно в таком контексте эти люди упоминаются и в документах, связанных с восстанием Степана Разина. В них мы встречаемся с допросом «Троицкого монастыря больничных старцев» (всего их было 14 человек), которые ничем не смогли помочь царскому следствию, «потому что де они старцы слепые и безногие, из кельи никуды не ходят»³. «Больничные старцы» из того же Троице-Сергиева монастыря числом более 60 упоминаются и в актах, связанных с моровым поветрием 1654–1655 гг.⁴ Исходя из наших предыдущих слов о месте и роли монастырской больницы, предположение И. Н. Шаминой можно признать близким к реальной ситуации: «больничные старцы» — это не врачи при больницах, а сами больные.

¹ Акты Московского государства. Т. 2. Разрядный приказ. Московский стол. 1635–1659 гг. СПб., 1894. С. 129.

² Шамина И. Н. Из истории вологодских монастырей XVI–XVII вв. (состав насельников) // Отечественная история. 2003. № 1. С. 148.

³ АИ. Т. 4. СПб., 1842. С. 430.

⁴ ДАИ. Т. 3. СПб., 1848. С. 517.

Что же касается больницы Троице-Сергиева монастыря в XVII в., то некоторое представление о ней могут дать источники эпохи «Смутного времени». Так, в одном из писем от июня месяца 1609 г. (т. е. еще до начала осады монастыря поляками и казаками) старец Сергей (Фомин) пишет о своем нахождении «у Живоначальной Троицы в Сергиеве монастыре, у преподобных чудотворцов Сергия и Никона в болнице»¹. Старец с грустью замечает, что «здесь нам на раны не давали ничего, а преди Бог волен»². Значит, лечения в монастырской больнице в этом случае не было, и сам пациент уповал только на волю Божию. С началом осады ситуация с лечением, конечно, только еще более обострилась — каждый день появлялись раненые (в некоторые дни их число доходило до сотни человек), а чуть позже началась эпидемия цинги. В «Сказании Авраамия Палицына» говорится о том, что раненых пытались как-то лечить, более того, они содержались за счет монастырской казны³. Кстати, в том же «Сказании» упоминается некий Ананий Селевин, который был ранен сначала в палец ноги, а через неделю в колено этой же ноги, и нога его «отекала до пояса», а через несколько дней он умер. Но при этом ни о каких попытках лечения Анания в источниках не говорится...

С цингой монастырские люди Троице-Сергиевой лавры совладать не смогли. Складывается ощущение, что среди осажденных вообще никто не знал, как с ней бороться. Тот же Авраамий Палицын видит главную причину смертности от цинги в том, что некому было проводить элементарные гигиенические действия (обмывать тела больных, переворачивать их с боку на бок, прикладывать пластыри к струпиям, промывать желудки, и т. д.). О лечении этой

¹ О начале войн и смут в Московии / Сост. А. Либерман, С. Шокарев. Послесл., указ. и глоссарий С. Шокарева. М., 1997. С. 452.

² Там же.

³ Сказание Авраама Палицына // Воинские повести Древней Руси / Сост. Н. В. Поньрко. Вступ. ст. Л. А. Дмитриева. Л., 1985. С. 418.

болезни в источниках не сказано ни слова. На этом примере очень хорошо видно, что уровень монастырской медицины и в начале XVII в. находился примерно там же, где и в XI в.

Опишем другой случай: монастырскую больницу в Саввино-Сторожевском монастыре (недалеко от Звенигорода) наблюдал в 1655 г. Павел Алеппский. Эта больница была устроена по инициативе царя Алексея Михайловича и представляла собой отдельное помещение. Примечательно, что в ней содержались вместе «увечные, слепые, недвижимые и пораженные заразной болезнью из числа монахов этого монастыря». Не менее необычным было то, что данная больница была как бы монастырем в монастыре — ее начальником был «игумен» из числа больных, из них же выбирался келарь, равно как и священники для проведения служб. Лишь служители при больнице были здоровыми. Правда, по качеству ухода за больными это учреждение, очевидно, не было образцом: «Войдя, мы от сильного, отвратительного и зловонного запаха не могли ни оставаться в этом помещении, ни смотреть на больных, царь же попросил нашего учителя прочесть над ними молитвы, дабы они исцелились, а по прочтении молитвы благословить их. Всякий раз, как наш владыка благословлял одного из них, царь, вслед за владыкой, подходил к нему и — о, удивление! — целовал его в голову, уста и руки... Мы были поражены изумлением при виде такой святости и смирения, тогда как нам хотелось убежать отсюда. Недостаточно было этого царю: он ввел владыку в келью, находящуюся внутри этого помещения, где был больной, который, по словам его, уже восемь лет не владеет ногами: его ударило санями и разбило ему ноги. Он постоянно молит себе смерти, и когда царь, войдя к нему, спросил о его положении, тот стал опять молить смерти; царь с упреком прикрикнул на него и сообщил нашему учителю, что в этой келье было трое страдальцев, [двое] умерли на его глазах, и остался этот. Царь попросил нашего учителя помолиться над ним, и он прочел над ним несколько молитв, прослезившись... Нам не верилось, когда мы вышли отсюда, что

мы избавились от столь ужасного запаха, который там господствует»¹.

Бывали и совсем вопиющие случаи, когда больные в монастырских лечебницах вообще не получали помощи из-за нерадивости настоятелей или наместников. Так, в 1682 г. разразился скандал в Свенском монастыре, где наместник монастыря Иоанн настроил против себя большую часть братии своими бесчинствами и самоуправством. Среди прочего в жалобе на него упоминался и такой преступный факт: «А больнишныя братия в скорбех своих в древней старости без всякого призора безгодную смертью помирают»².

Итак, древнерусские «больницы» гораздо ближе по своей сути к богадельням, а «больнишные старцы» — не более чем больные монахи или больные люди, оставшиеся без призрения и принявшие постриг. Лечением этих людей в больницах специально не занимались, проводились лишь простейшие гигиенические мероприятия и обеспечение пропитанием, — в конце XVII в. именно для этого и создавались многие монастырские больницы. Например, в стену сооруженной в 1698 г. в Антониевом монастыре Новгорода больницы была вмурована плита, где говорилось: «На жителство и покой скорбным и престарелым братьям»³.

Говоря о т. н. «монастырской медицине», нужно помнить еще один немаловажный факт — интеллектуалы среди монахов тех времен были большой редкостью. Конечно, их относительное к общему числу монахов количество, несомненно, было существенно больше, нежели в миру, однако до того, чтобы называться «кузницей интеллектуальной элиты», русским монастырям было далеко. Кстати, католические монастыри Европы тоже не всегда могли похвастать высоким интеллектуальным уровнем своих на-

¹ Путешествие Антиохийского патриарха Макария... С. 133–134.

² ДАИ. Т. 10. СПб., 1867. С. 53.

³ Секретарь Л. А. Александр Невский и Новгородский Антониев монастырь // Чело. № 2. 2012. С. 52.

сельников. Не лучше дело обстояло и с приходскими священниками — известны не слишком успешные попытки митрополита Московского Геннадия в конце XV в. повысить образовательный уровень своих подчиненных, многие из которых были просто неграмотными...

Упоминание именно «лекаря» применительно к монастырю нам встретилось лишь один раз (не считая Киево-Печерского патерика). Речь идет о лекаре Артемии из Иверского монастыря, который обретается в актах этого монастыря под 1657 г. Примечательно, что, скорее всего, это был единственный лекарь на весь монастырь, ибо когда он был вызван в Иверское подворье в Москве патриархом Никоном, то иверские старцы настойчиво просили вернуть его обратно в обитель¹.

Будучи церковными, а точнее, монастырскими заведениями, больницы, в первую очередь, были ориентированы на монахов-насельников монастыря, где они находились. Больные извне, видимо, могли рассчитывать на некую помощь только во вторую очередь. Кроме того, больница была довольно дорогим удовольствием, позволить которое себе мог только монастырь, имевший некоторые средства. Более того, организация на территории монастыря больницы часто являлась личной инициативой игумена обители, так как в русских монастырских уставах не предусматривалась возможность создания такого рода учреждений. Одной из причин, правда, здесь является отсутствие самих уставов во многих русских монастырях в XII–XIV вв. — в силу этого, права и обязанности монахов в русских монастырях трактовались довольно широко. Вместе с тем, больница как часть монастыря упоминалась в Хиландарском монастырском уставе святителя Саввы Сербского (XIII в.), равно как и врачи, которые должны были быть при такой больнице. Хиландарский устав устанавливал действия врачей (например, вовремя кормить и мыть больных, давать им лекар-

¹ РИБ. Т. 5. СПб., 1878. С. 265.

ства), а также вменял в обязанность игумену постоянно контролировать процесс лечения и по мере возможностей помогать врачам в их нелегком деле. Устав предусматривал и лечение в больнице странников и паломников. Именно в соответствии с этими требованиями, митрополит Ефрем в 1091 г. повелел строить больницы в Переяславе, своем кафедральном городе. Однако часто такие больницы-богадельни существовали недолго и нередко прекращали свою работу с уходом их основателя или покровителя. Например, в переписной книге Софийской стороны Великого Новгорода (1586 г.) упоминается место, «где была изба багадилная, а жили в ней старцы»¹, что на Яневе улице. Очевидно, что эта «изба» находилась под патронатом Новгородского архиепископа и содержала больных монахов, но не была постоянно действующим учреждением.

Весьма похожей по направленности была больница при Спасо-Елеазаровом монастыре недалеко от Пскова. Устав этой обители, созданный во второй половине XV в. ее основателем Евфросином, предполагал оказание помощи странникам (инокам и мирянам), предоставление им крова и пищи на три дня без обязательства работать. Однако о лечении в богадельне снова не сказано ни слова.

Светских больниц ни в отдельных русских княжествах, ни позже в едином Московском государстве не было (по крайней мере, в источниках пока не удалось найти упоминания о таких заведениях). Иногда светские власти в разные периоды русской истории проводили разовые акции по отношению к больным. Так, согласно Ипатьевской летописи, в 1175 г. Андрей Боголюбский распорядился возить по Владимиру пищу и питье для больных². Подобные

¹ Новгород Великий во второй половине XVI в.. Сб. документов / Сост. К. В. Баранов. СПб., 2001. С. 81.

² ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись / Предисл. Б. М. Клосса. М., 2001. С. 584.

инициативы светской и церковной властей встречались и позже, однако, подчеркнем еще раз, они носили разовый характер и зависели только от желания организаторов этих акций.

Кажется, первой попыткой преодолеть создавшуюся ситуацию стали постановления Стоглавого собора. Его 73-я глава называлась так: «Ответ о богадельнях, и о прокаженных, и о клосных, и о престаревшихся, и по улицам в коробах лежащих, и на тележках и на санках возимых, и не имущих главы где подклонити». В ней было сказано: «Да повелит благочестивый царь всех прокаженных и престаревшихся описать по всем градам, опроче здравых строев, да в коем ждо граде устроить богадельни мужские и женские, и тех прокаженных и престаревшихся не могущих нигде же главы подклонити устроить в богадельнях пищею и одежею... да приставити к ним здравых строев и баб стряпчих, сколько пригоже будет посмотря по людям... чтобы жили в чистоте и в покаянии и во всяком благодарении».¹

Мы не можем сказать точно, предпринимались ли вообще какие-либо попытки создавать такие богадельни, но совершенно определенно можно констатировать, что ни в середине XVI в., ни даже в XVII в. светские богадельни в древнерусских городах не существовали в сколь-нибудь значительном количестве. Все каритативные учреждения, упоминаемые в переписных книгах русских городов, относятся к храмам и монастырям.

Однако, например, псковские богадельни в том же XVII в. существовали не только при монастырях. Есть упоминания о богадельнях при «скудельницах» (местах проживания и захоронения нищих), и надзор за «скудельницами» осуществляли дьячки, проводившие службы при т. н. «скуделенных храмах».

Пожалуй, одним из немногих учреждений, возникших на волне постановлений Стоглавого собора, можно посчитать «богаделенную избу» во Пскове, упоминающуюся в оброчной книге 1585—

¹ Стоглав. С. 335—336.

1587 гг. Не совсем понятен объем помощи, оказываемой в этой богадельне, но, скорее всего, медицинских операций в ней не проводилось, так как цель данного учреждения была в содержании нищих. В переписи этой богадельни от 1711 г. упоминается 31 человек «просящих старцев», среди которых были отставные солдаты, бобыли, крестьяне, польские выходцы и т. п.¹ Совершенно очевидно, что проживание в богадельне не было связано с болезнью, а главным условием были возраст, старческая немощь или невозможность вести полноценную жизнь. Очевидно, такую же направленность имела и больница А. Л. Ордина-Нащокина, также основанная во Пскове предположительно между 1672–1677 гг.² В научной литературе можно встретить утверждение, что указанная больница предназначалась для лечения больных. Однако в ее описаниях мы не найдем упоминаний об этой функции, главной ее задачей по-прежнему оставались сугубо благотворительные цели — содержание нищих и больных. Не было при ней и лиц, осуществлявших врачебные функции; так, в описаниях 1711 г. перечисляются только проживавшие в больнице старцы и старицы (14 и 21 человек соответственно), священник Казанской церкви (при ней содержалась больница), пономарь, трое нищих и староста больницы Яков Хромой³.

Исследователь псковских благотворительных учреждений А. Б. Постников утверждает, что «богадельни... были первыми лечебными заведениями города. При них могли служить “рудометы” и лекари, использовавшие знания народной медицины для оказания врачебной помощи»⁴. Далее автор приводит несколько родовых имен посадских людей середины XVII — первой полови-

¹ Постников А. Б. Благотворительные учреждения Пскова в XVI–XVIII вв. // Псков. 2000. № 12. С. 61.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 71.

ны XVIII в. (Лекарихин, Лекарев, Рудометов), предположив, что они, «кроме торговой деятельности, могли наследовать навыки врачебного ремесла»¹. Но здесь есть несколько важных моментов. Во-первых, эти люди не упоминаются в числе обслуживающего персонала богаделен. Во-вторых (как мы уже видели на примере других древнерусских городов), представление о врачебном ремесле в Древней Руси как семейном деле несколько преувеличено — ни в одном из полутора десятков городов нам не удалось выявить врачебные династии, более того, иногда люди, носившие с виду «врачебные» родовые имена, занимались совершенно другими делами (вспомним, например, пушкаря Лекарева из Сви-яжска). Так что предположение о работе в псковских богадельнях лиц врачебных специальностей нуждается в более четких доказательствах.

Здесь следует отметить, что в писцовой книге Пскова и пригородов 1585–1587 гг.² лица врачебных профессий вообще не упоминаются ни разу. Еще раз подчеркнем — это не значит, что их не было вообще, однако тот факт, что в большом городе не нашлось ни одного человека, который бы посчитал своей профессией или лечение людей, или хотя бы кровопускание, весьма показателен.

На наш взгляд, ситуация с богадельнями — это прямое следствие общего положения с врачеванием, которое мы и попытались обрисовать в предыдущих разделах.

Во-первых, на этом этапе полностью отсутствовала система светской медицины, а сами светские врачи (по крайней мере, наиболее массовая часть светских специалистов — городские «рудометы» и «кровопуски») не могли участвовать в организации подобных учреждений в силу своей низкой квалификации, как и своего неболь-

¹ Постников А. Б. Благотворительные учреждения Пскова в XVI–XVIII вв. № 12. С. 71.

² Сборник Московского архива Министерства юстиции. Т. 5. М., 1913.

шого количества. Ставить же во главе городских богаделен волхвов (колдунов) или знахарей было бы как-то странно.

Во-вторых, в большинстве древнерусских городов отсутствовала и единая система городского управления. Даже в тех крупных городах, где такая система была несколько более развитой (например, в Новгороде или Пскове), все равно городское население представляло собою разобщенные группы, делившиеся по «концам» и часто враждовавших между собой. В этих условиях о централизованной (даже в рамках одного района) каритативной деятельности речь не шла. Данная ситуация сохранилась вплоть до середины XVIII в.

В XVI в., конечно, были воеводы и наместники, назначаемые царем, однако их деятельность часто ограничивалась организацией обороны города в случае войны, решением споров между различными городскими группировками или отдельными влиятельными горожанами и поддержанием собственного материального благополучия за счет эксплуатации городских учреждений. Ни для кого не секрет, что города фактически отдавались этим государевым чиновникам «на откуп» с главным условием от царя — поддерживать лояльность центральной власти, вовремя собирать налоги и ополчение. Организация каких-то дополнительных учреждений (не приносящих доход, а наоборот, постоянно требовавших расходов!) не входила в сферу обязанностей чиновников, надзирающих над городом. Тем более что материальное обеспечение таких заведений должно было осуществляться непосредственно самими горожанами, а не центральной властью.

В-третьих, в XVI в. происходят серьезные изменения в менталитете русского общества. На первое место постепенно выдвигается семья как основная ячейка городского общества. Это очень хорошо видно по «Домострою», автор которого уловил эту тенденцию и фактически адресовал данное сочинение «хозяину», т. е. владельцу городской усадьбы, где проживает семья со штатом слуг. Но даже если хозяин такой усадьбы и не был богат, все рав-

но главным местом приложения его сил было семейное хозяйство, а шире — семья. Именно о членах своей семьи и надо было заботиться прежде всего, оставляя Церкви почетную обязанность попечения о чужих. Так, об отсутствии врачебной помощи в Новгороде (при наличии в этом городе богаделен и больниц) свидетельствует уже упоминавшийся нами пример чрезвычайного происшествия — падения помоста в церкви Св. Параскевы Пятницы. Родственники пострадавших (а последних было около 200) «живых развезоша кождо своих», т. е. отвезли их по домам, не прибегая к услугам больниц.

В этих условиях создание городских богаделен было просто утопией, так как больные, имевшие родственников, чаще всего находились под покровительством этих же самых родственников (если, конечно, речь не шла об особо тяжелых случаях) и лечились на дому, а больные, не имевшие родственников, автоматически попадали в разряд «Божьих людей».

В этом случае путь был один: при наличии имущества завещать его Церкви и перейти в богадельню (или же просто в монастырь) доживать свой век, да и при отсутствии имущества все равно перейти в богадельню. Еще один вариант — стать вечным паломником, «лицом без определенного места жительства», жить «в коробе», передвигаться на тележке или санках.

Добавим к этому и сословный характер древнерусского общества: для содержания людей, происходивших из разных социальных слоев, требовалось бы создавать разные богадельни, монастырь же уравнивал всех.

Лишь с реформами XVIII в. оказалось возможным создавать первые общественные больницы, а точнее, «места призрения». Но и в этом случае все три вышеуказанные нами причины, по которым было невозможно создавать подобные места в XVI и XVII вв., меняются с точностью до наоборот: постепенно расширяется штат врачей (появляются даже русские врачи), происходят изменения в системе управления городами (из мест кормлений они превращаются в эко-

номическую единицу Империи), изменяется и образ жизни горожанина (уменьшается размер семьи, семейные связи становятся менее прочными, нежели в древнерусский период, и т. д.) — он теперь в большей степени зависит от городской общины и от государства.

Завершая этот раздел, отметим, что, в принципе, монастырские больницы на Руси не слишком отличались от византийских или европейских учреждений подобного рода.

В XII в. русский архиепископ Антоний Новгородец отметил: «А в больницах за Испигасом на горе святой Зотик лежит... положен был святой и церковь устроили; тут же и храмы поставили больным и дают милостыню христиане...»¹. В XIV в. храмовую больницу в Константинополе видел путешественник Стефан Новгородец: «...пошли к святой Феодосии девице и приложились к ней; тут монастырь женский у моря ее имени. Здесь большое чудо творится: во всякую среду и пятницу, как в праздник, многие мужчины и женщины подают свечи, и масло, и милостыню. Тут же множество людей лежит больных на постелях, различными недугами одержимые; выздоравливают и приходят в церковь, а иных вносят и кладут перед Феодосией по одному человеку, а она прикасается к больным местам и вылечивает. А певцы поют с утра до девятого часа, так и литургию поют поздно»². Ни в том, ни в другом случаях путешественники ничего не говорят о врачебных операциях, проводившихся в больницах. Складывается ощущение, что единственными «лечебными» процедурами были просто пребывание в больнице да приложение к св. мощам.

Что же касается западноевропейских больниц, то Ю. Е. Арнаутова, подробно изучившая этот вопрос, заметила, что европей-

¹ Путешествие Новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия / Предисл. и прим. П. И. Савvaitова. СПб., 1872. С. 163–164.

² Книга хождений. Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 275.

ский госпиталь «возник как один из церковных институтов по призрению бедных»¹. По мнению исследовательницы, «специальной установки заботиться о больных и создавать для этого какие-либо особые учреждения... у Католической церкви тогда не было»². В ранний период Средневековья в монастырских больницах Европы работают отдельные монахи, интересовавшиеся медициной, однако и в X–XII вв. «монастырский госпиталь как социальный институт продолжал оставаться богоугодным заведением по призрению разных категорий нуждающихся в помощи, и высокий медицинский уровень отдельных госпиталей в определенный... период является скорее не правилом, а исключением»³.

Современная исследовательница К. Келли главу из своей книги, посвященную больницам Средневековья, также предваряет оговоркой: «Больницы в эпоху Средневековья не были больницами в современном понимании этого слова»⁴. Она же замечает, что больше половины больниц Европы изначально создавались для содержания в них больных монахов и монахинь, лишь позже деятельность этих учреждений распространилась на всех нуждающихся в помощи (это не касается ордена госпитальеров, который изначально предполагал содержать в своих больницах не только адептов своего ордена). При этом объем помощи в такого рода заведениях был ограниченным: поддержание минимального уровня здоровья, регулярное питание, предоставление возможности отдыха и, в первую очередь, духовное наставление⁵. Дж. Л. Милтон уточняет, что применительно к средневековой Англии и Уэльсу слово «госпиталь» (а таковых в разные периоды насчитывалось

¹ Арнаутова Ю. Е. Указ. соч. С. 167.

² Там же.

³ Там же. С. 169.

⁴ Kelly K. The History of Medicine. The Middle Ages, 500–1450 N. Y.: Facts on File Inc., 2009. P. 29.

⁵ Ibid. Напомним, что слово «госпиталь» произошло от латинского *hospes* — «гость» или «иностранец».

до 1100) могло иметь четыре значения: лепрозорий, богадельня, приют для путешественников, место для проживания бедных больных (но не прокаженных!). Отсюда и разница в содержании деятельности этих учреждений: задачей лепрозориев было простое содержание больных (естественно, без лечения), это же касалось и богаделен. Также никакого лечения не предоставлялось в приютах путешественников, что и понятно. Единственными заведениями, где осуществлялось собственно лечение, были места для бедных больных. Однако и здесь наличие терапевтов и хирургов было большой редкостью — самые минимальные процедуры осуществляли преимущественно монахи и монахини¹.

Рост количества госпиталей в Западной Европе во многом был связан с чумой XIV в. При этом качество помощи в западноевропейских госпиталях было довольно низким, о лечении речь шла крайне редко, да и сама вместимость учреждений была небольшой. Например, исследователи отмечают, что среди 470 госпиталей Британии (конца XIV — начала XV вв.) были совсем небольшие, которые насчитывали от 2–3 до 50 обитателей².

Справедливости ради следует отметить, что госпитали в разные периоды и в разных странах находились в различном положении. И если средневековые госпитали Франции и Британии долгое время владели довольно жалкое существование, то городские госпитали Италии уже в начале XV в. приобрели славу учреждений, на которые следовало бы равняться другим европейским заведениям такого типа. Будучи церковными учреждениями, тем не менее, многие итальянские госпитали XV в. могли предоставлять постоянную медицинскую помощь. Кстати, «рекордсменом» по количеству госпиталей может считаться Флоренция, где на про-

¹ *Milton J. L. Medicine and Care of the Dying: A Modern History. Oxford, 2007. P. 30.*

² *The Cambridge Illustrated History of Medicine. Cambridge, 2006. P. 211.*

тяжении XV в. существовало до 53 госпиталей (различной вместимости — от 10 до 230 мест)¹.

Уровень и объем помощи, дававшейся в этих госпиталях, конечно же, тоже был разным. Так, в конце XV в. гуманист Кристофоро Ландино отмечал великолепную организацию госпиталя при церкви Санта Мария Нуово во Флоренции: «Осмелюсь назвать Санта Мария Нуово первым госпиталем среди христиан. В нем содержится более трех сотен больных месяц за месяцем... кровати всегда чисты, монахи постоянно обязаны наблюдать за больными и их нуждами. Еда и лечение предписываются индивидуально для каждого больного в соответствии с его заболеванием. Врачи и хирурги всегда могут дать частные консультации. В результате, множество богатых и знатных иностранцев решают остановиться именно здесь, если вдруг заболевают в процессе путешествия»². Возможно, этот госпиталь следует считать провозвестником больниц Нового времени, где уход за пациентами сочетался с их лечением. Однако при этом очевидно, что госпиталь Санта Мария Нуово представлял собою исключительный случай, о чем, впрочем, говорит и сам К. Ландино, называя его «первым среди христиан» и отмечая его популярность даже у иностранцев. Интересно, что в 1430-е гг. и русские люди видели эту больницу. Безвестный член русской делегации, присутствовавшей на Флорентийском соборе, так описал этот госпиталь: «Есть в том городе храм большой, и в нем более тысячи кроватей, и даже на последней кровати лежат хорошие перины и дорогие одеяла; все это сделано Христа ради для немощных пришельцев и странников из других земель; и там их кормят и одевают, и обувают, и омывают, и хорошо содержат; а кто выздоравливает, тот с благодарностью бьет челом городу и идет дальше, хваля Бога; и посреди кроватей от-

¹ The Cambridge Illustrated History of Medicine. P. 211.

² Цит. по: *Plinio Prioreschi. Medieval medicine // A History of Medicine. Vol. 5. P. 691.*

ведено место для богослужения, и службу творят каждый день».¹ Как мы видим, автор описания совершенно не обратил внимания на лечебные процедуры. Возможно, это свидетельствует о том, что в более ранний период данная больница была похожа на все другие богадельни Западной Европы, но уже и тогда выделялась по качеству содержания больных.

Примечательна история больничного дела в Англии во второй половине XVI в. (времени, когда устанавливаются прочные связи с Московским государством, в том числе и в области медицины). Исследователи отмечают определенный кризис в больничном деле, который наступил в Англии в процессе Реформации, так как у Католической церкви были конфискованы земли и большая часть имущества. Много госпиталей просто прекратили свое существование. Из крупных лечебных заведений смогли сохраниться лишь некоторые, причем уже не как церковные, а светские учреждения. Например, такие лондонские госпитали, как св. Варфоломея (основан в 1123 г.), св. Фомы (основан ок. 1215 г.), госпиталь Христа и Вифлеемский госпиталь (более известный как «Бедлам»), были проданы городскому муниципалитету.

Тема европейских госпиталей обширна, но даже столь краткое обращение к ней показывает, что статус средневекового европейского госпиталя как лечебного учреждения, а не просто места призрения, сформировался в Западной Европе относительно поздно — не ранее конца XV в. В качестве завершающей иллюстрации в истории европейского госпиталя Нового времени приведем описание госпиталя в Вене, сделанное стольником П. А. Толстым во время его ознакомительного путешествия за границу в 1697–1699 гг.² Автор отметил хорошие условия содержания больных («изрядной

¹ Хождение на Флорентийский собор // БЛДР. Т. 6. XIV — середина XV в. СПб., 1999. С. 477.

² Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе. 1697–1699 гг. М., 1992.

столярной работы кровати многие, около всякой кровати поставлены завесы стамедные зеленые, и постели на тех кроватях посланы хорошие и покрыты белыми простынями, и на всякой кровати одеялы хорошие... у каждого болного стоит в головах по крушке с питьем, а кружки все оловенные: также у всякаго болного по полотенцу белому»), наличие аптеки с лекарствами, сада для прогулок и организационные особенности («Ныне тот шпиталь строитца казною цесарскою... В тот шпиталь примают болящих всякаго чину без платы, толко усматривают того наипаче: которой болящий не имеет себе ни от кого споможения, тех в тот шпиталь принимают, и покоят, и лечат их с прилежанием. Также в тот шпиталь принимают иноземцов приезжих, которой заболит...»)¹.

Впрочем, вернемся к родным пенатам. Если проанализировать состояние врачевания в русских монастырях в эпоху Средневековья, то выяснится, что никаких *профессиональных* врачей в них не было.

Не было и тех, у кого можно было бы научиться врачеванию — в силу мировоззренческих установок на болезнь как испытание или наказание, в церковной среде просто не появился слой профессиональных врачей.

Не было постоянной практики, и вся околелечебная деятельность зачастую являлась личной инициативой того или иного служителя Церкви, часто заканчиваясь с его смертью, не получая продолжения.

Из первых двух пунктов логично следует и третий — монастырское врачевание и сопряженная с ней каритативная деятельность в подобных условиях почти не развивались, оставаясь на неизменном, достаточно низком уровне.

¹ Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе. 1697–1699 гг. С. 41.

Лечение или исцеление?

Итак, мы увидели, как общество относилось к больным и врачам, какое место они занимали в обществе. Теперь пришло время кратко остановиться на основных терапевтических направлениях, бытовавших в Древней Руси.

Вопрос о способах лечения болезней в Древней Руси и Московском государстве в нашей работе рассматривается скорее как вспомогательная, дополнительная тема, так как данная проблема подробно изучалась нашими предшественниками. Здесь мы лишь слегка переставим акценты и несколько иначе проинтерпретируем уже известные науке факты.

Название этого раздела неслучайно, так как лечение и исцеление относятся к разным представлениям о болезни и больном. «Лечение» — процесс длительный, связанный, прежде всего, с медициной. «Исцеление» — одномоментный акт, когда больной выздоравливает практически мгновенно.

И еще одно замечание. Сразу приходится отметить, что в источниках крайне редко встречаются подробные описания терапевтических процессов и лекарственных средств.

Для описания терапии прошлого исследователи чаще всего пользуются различными лечебниками и травниками — пожалуй, наиболее репрезентативными источниками по истории древнерусской медицины. Однако этот корпус источников чаще всего относится к позднему периоду древнерусской истории: к середине, а то и концу XVII в. Утверждения о консервативности древнерусской медицины, равно как и предположения о том, что советы и терапевтические приемы, содержащиеся в этих лечебниках, могут относиться и к более раннему времени, на наш взгляд, не всегда выдерживают критику. Поэтому автоматически переносить сведения поздних лечебников на некие более ранние, но несохранившиеся источники, не совсем корректно, надо рассматривать каждый случай отдельно.

Также можно усомниться и в широкой распространенности терапевтических приемов и лекарственных средств, которые упоминаются в этой группе источников. Как мы уже видели выше (и еще увидим неоднократно и далее), реалии древнерусской жизни и особенности древнерусской ментальности не всегда позволяли использовать эти приемы во врачебной практике.

Однако лучше обратиться к конкретным примерам.

В самом общем виде, в целительских практиках Древней Руси выделяются три основных направления: православные исцеляющие обряды, житейская магия, связанная преимущественно со знахарством (т. н. «народная медицина»), и собственно медицинская практика, основанная на гиппократовской медицине, переработанной западноевропейскими врачами.

Православное исцеление (теотерапия)

Надо сказать, что одну из первых сводок приемов этого направления создал Н. Я. Новомбергский, несколько, впрочем, опрометчиво заметивший: «Что касается монахов-врачевателей... то они предпочитали молитву, святую воду со крестов и мощей всяким другим целебным средствам»¹.

На деле, однако, все не так просто.

Для раннего периода древнерусской истории (XI–XIV вв.) мы имеем крайне мало источников по этой теме, однако можно сказать, что уже тогда оформились различные приемы целительной практики в рамках православного ритуала. Напомним, что, согласно самой общей концепции, болезнь является наказанием Божиим. Предлагалось и соответствующее лечение, чаще всего обещавшее не обычное излечение, но именно чудесное. Такое ис-

¹ Новомбергский Н. Я. Черты врачебной практики в Московской Руси. С. 26.

целение — это процесс одномоментный. Как и любое чудо, оно не могло длиться долго.

Как мы видели выше, Киево-Печерский патерик в случае с лекарем Петром предлагал не лечиться при помощи лекарств, но усилить молитвенную и постническую деятельность.

В условиях, когда слова целительных молитв были известны далеко не каждому верующему человеку, священник (а особенно грамотный священник!) был единственной надеждой больного. Исключение составлял разве что знахарь («волхв»).

Зафиксируем и еще одно очевидное, но иногда забываемое положение. Исцеление, согласно трактовке Церкви, было возможно только при наличии веры. Если больной не исцелился, то его вера объявлялась недостаточно крепкой. Дальнейший путь для больного — воспитание этой веры путем поста, молитвы, паломничества и т. п. В этом случае процесс лечения растягивался на многие годы (если, конечно, позволяло здоровье) и теоретически мог привести к тому, что однажды при посещении очередного святого места больной мог почувствовать себя лучше.

Болезнь и преждевременная смерть объяснялись несколькими причинами. Первая — Богу угодно, чтобы именно этот больной исцелился (или умер). Вторая — только вера больного позволила ему исцелиться (остаться в живых). Верно отчасти и обратное — если больной умер, значит, вера его некрепка.

Известен случай, происшедший во время привоза в Москву тела некоего мальчика, которого выдавали за тело убитого в Угличе царевича Димитрия. Исаак Масса писал о том, что в Архангельский собор, где было выставлено тело «царевича», принесли некоего больного человека («или, по меньшей мере, почитаемого за больного», — как саркастически заметил Масса) для исцеления. Однако исцеления не состоялось, так как принесенный тут же и умер. Данная смерть, по словам И. Массы, тут же была объяснена тем, что у покойного не было твердой веры и поэтому его смерть стала закономерным итогом.

Обрядовое православное лечение было разным по степени участия в нем собственно лечащего и больного. Очень условно, но можно выделить несколько типов такого лечения.

Больной не предпринимает никаких действий, все совершает целитель. При помощи обычного молебна и св. креста преп. Сергием Радонежским был исцелен бесноватый вельможа¹. Такое было возможно, если человек был очень тяжело болен, либо находился в психически измененном состоянии.

Ни больной, ни целитель не предпринимает ничего. В этом случае все совершается по Божественной воле, как бы внешне само собой, необходимо лишь быть в нужном месте и в нужное время. Этот взгляд утвердился довольно рано. Больные могут сколь угодно долго ходить по святым местам и прикладываться к священным предметам, однако исцеление наступает далеко не сразу и чаще всего — неожиданно. Например, в Калязинском монастыре предположительно в XV в. некоторое время жил больной со скорченными руками и ногами. Однажды он лишь прикоснулся к раке св. Макария Калязинского и — мгновенно исцелился, хотя до этого много раз к ней прикладывался².

В лечении принимают равное участие и больной, и целитель. В этом случае целитель производит над больным определенные действия, а больной по мере сил старается ему помочь. Важным моментом при таком лечении считалось внимательное, т. н. «умное» слушание больным молитвы, читаемой над ним. Мы уже упоминали об инокине, дочери боярина Б. С. Обобурова, которую постригли в инокини Варварского монастыря в Волоколамске. После 5-летней болезни родители ее решили все-таки попытаться исцелить дочь. Естественно, что главными целительными действиями были церковные молебны и службы. Перед одной из таких служб игумен Покровского монастыря в Волоколамске осо-

¹ Житие Сергия Радонежского. С. 353.

² Волоколамский патерик. С. 45.

бо «велел ей вникать в силу сказанного»¹. После этой службы больная окончательно исцелилась, причем Волоколамский патерик особо подчеркивает, что священник сам не ожидал столь быстрого результата.

Своим исцелением занимается сам больной, получив лишь необходимые советы от целителя и ритуальные предметы. Как правило, это касалось историй, связанных с иноками, строго придерживавшимися монастырского устава и не бывавшими в миру. Например, уже не раз упоминавшийся нами Агапит таким образом исцелил князя Владимира Мономаха: не вступая с ним в прямой контакт, он отослал больному намоленное «зелье», приняв которое, больной исцелился. Известен и случай из «Жития преп. Кирилла Белозерского», когда в начале XV в. этот святой способствовал излечению бесплодия у княгини Евфросинии, жены Дмитровского князя Петра Дмитриевича. В качестве лекарственных средств, святой отправил княжеской семье св. воду и просфору. Преподобный также предложил им целый ритуал исцеления — после поста требовалось выпить св. воды, съесть просфору, а затем окропиться (видимо, той же св. водой)². Об освященных просфорах как средстве, предохраняющем от лихорадки, и освященной воде водоемов писал в то время П. Иовий, побывавший в Москве в начале XVI в.³

¹ Там же. С. 39.

² Житие Кирилла Белозерского. С. 181.

³ «В день Рождества Иоанна Крестителя и праздника трех Волхвов священники раздают народу небольшие благословенные хлебцы, которые, по их мнению, исцеляют от лихорадки; в известное же время года совершают они богослужение на реках, покрытых льдом. Для сего на берегу ставят палатку, к которой отправляется духовенство в сопровождении знатнейших особ, поющих священные песни; прибыв на место, окропляют его святою водою и, обошедши несколько раз кругом, совершают торжественно водоосвящение, для чего прорубают во льду отверстие. По окончании церемонии недужные и больные бросаются в реку,

Если же говорить о других средствах, которые использовались православными целителями, то их круг был довольно широк (хотя, конечно, не настолько, как круг «целительных зелий» знахарей и колдунов).

Из Киево-Печерского патерика мы узнаем, что насельники прославленной обители использовали для лечения буквально все, что было под рукой. Агапит давал в качестве лекарства любую еду, — ту, что ел он сам, но предварительно сотворив над этим, как он сам называет, «зельем» молитву. Использовались даже краски: один из печерских монахов, преп. Алимпий, известный как иконописец, вылечил больного проказой, помазав его струпья теми же красками, что и писал иконы, «придав прокаженному прежний вид и благообразие», как замечает Патерик¹. После такой «реставрации» Алимпий причастил больного и дал тому умыться водой, которой умываются священники после литургии. На этом лечение закончилось, а больной, заметим, полностью исцелился.

Добавим к этому и стандартный набор «лекарств», предназначенных для облегчения участи больного и использовавшихся в кульминационном моменте православного богослужения — в причащении.

Прежде всего, это миро. Миро как лекарственный препарат часто упоминается в числе «правильных», по словам Патериков, средств для лечения болезней. Историки медицины обычно пытаются объяснить терапевтическое значение мира его природными свойствами, однако, на наш взгляд, этот фактор для древнерусского человека был не самым значимым. Миро воспринималось как сакральная субстанция, наделенная божественными качествами. Его действие поэтому могло быть эффективным только

будучи уверены, что освященная вода омоет нечистоту их болезни» (Библиотека иностранных писателей о России. Т. 1. СПб., 1836. С. 45–46).

¹ О преподобнем Спиридоне проскурнице и о Алимпии иконнице // Киево-Печерский патерик. Слово 34. С. 461.

в контексте православного ритуала. О том, что терапевтические свойства мира связывались исключительно с его духовной составляющей, косвенно говорят и церковные документы, связанные с литургическими вопросами. Так, например, в послании митрополита Московского Фотия псковским посадникам (1430 г.) запрещалось употреблять при крещении младенцев «латинское миро»¹.

Даже если больной сам применял миро, то все равно предварительно оно должно было быть освящено в Церкви. Зная об этом, больной как бы приобщался к полноте православного ритуала. Попыткой обобщить методы исцеления при помощи мира явился сборник XV в., где содержалось руководство для священников — «Слово об исцелении болезней миром». Кстати, согласно этой рукописи, предусматривались два пути исцеления: лечебное миропомазание мог совершать как священник, так и сам больной².

И в этой связи, с точки зрения православного ритуала, не было важно, что конкретно использовалось в терапевтических целях — миро, св. причастие или св. вода. В глазах глубоко верующего человека, жившего в церковном православном мире, все это одинаково было важно и абсолютно не зависело от реальных природных свойств каждого элемента.

Но, пожалуй, самым популярным и эффективным, с точки зрения православного человека, было использование св. воды. Так, большая часть чудес иконы Владимирской Божьей Матери связана именно с использованием воды, освященной от этой действительно чудотворной иконы.

Преп. Сергей Радонежский также исцелил тяжелобольного при помощи окропления его св. водой³.

¹ АИ. С. 67.

² Памятники старинной русской литературы. Вып. 4. СПб., 1862. С. 216.

³ Житие Сергия Радонежского. С. 383.

Во «Временнике» Ивана Тимофеева встречаем описание исцеления заболевшего младенца — сына Ивана Грозного великого князя Ивана Ивановича, который был окроплен водой, освященной на веригах св. Никиты¹.

Способы применения св. воды могли быть различными — ею смачивали больные места, обливались, принимали внутрь.

Иногда целительные свойства приписывались довольно большим объемам воды. Например, житие св. Кирилла Белозерского упоминает об «иордани» в Белозерском монастыре, где вода, по слову преподобного, стала целительной, и больной, не успевший к началу ее освящения, смог исцелиться, окунувшись в эту воду: «...принесли в монастырь некоего одолеваемого болезнью человека. Не успели они прибыть к тому моменту, когда освящается вода, чтобы тот окунулся в иордань, но пришли, когда святой уже шел в церковь петь божественную литургию. И человек тот, опечалившись, был в великой скорби от того, что не успел к нужному времени. Сообщили об этом человеке блаженному, и святой сказал: “Скажите тому человеку, чтобы он без сомнений вошел в воду. Ибо верую я Богу и Пречистой Его Матери, что он выздоровеет”. Поверил тот человек словам святого Кирилла и окунулся в иордань трижды, и с тех пор благодатью Христа и Пречистой Его Матери и молитвами святого Кирилла стал здоровым...»².

Иногда в качестве средства исцеления использовалась освященная земля, но это редкий случай, упоминающийся нечасто. Например, к XII в. относится свидетельство игумена Даниила, написавшего, что пыль от гробницы Иоанна Богослова в Ефесе используется для исцеления болезней³.

¹ «Временник» Ивана Тимофеева / Подг. к печати, пер. и комм. О. А. Державиной. М.; Л., 1951. С. 184.

² Житие Кирилла Белозерского. С. 183.

³ Хождение игумена Даниила // БЛДР. Т. 4. XII в. СПб., 1997. С. 31.

Особое место в контексте христианской терапии занимали священные предметы. К ним относятся кресты, мощи святых, иконы и предметы, связанные с прославленными (не всегда историческими) личностями.

Мощи святых могли использоваться двояко. К ним либо прикладывали больное место, либо использовали благотворные истечения («благоухания»), происходившие от мощей. Иногда прикладывали сами мощи. Так, известен случай, относящийся к 1072 г., когда переносили мощи св. князей-страстотерпцев Бориса и Глеба. Когда тела св. князей уже были выкопаны из земли, то великий князь Киевский Святослав Ярославич, взяв руку св. Глеба, приложил ее к больным местам на своем теле — шее, глазам и темени¹.

Помазавшись истечениями от св. мощей или даже просто вдыхая их благовоние, можно было обрести здоровье. Такие случаи были описаны применительно к Василию Блаженному в 1580-е гг., на останках которого «учинилася проща», заключавшаяся в том, что «много лет источники истекали живых вод благодати его хромым, слепым, бесным, на всякий день человек по пятнадцати и по двадцати, и по тридцати, и более»².

К священным предметам относились и иконы. Их использование в целительной практике традиционно и постоянно.

В «Сказании о чудесах Владимирской иконы Богородицы» большая часть описанных чудес относится именно к исцелениям. В «3-м чуде» больной горячкой онемел, а рука его оказалась парализованной, и страдалец спасся только горячей молитвой перед иконой Пресвятой Богородицы и приложением больной руки к Ее образу.

Целительными свойствами обладал и знаменитый «пояс Шимона». По устоявшейся легенде, этот золотой пояс принадлежал варягу Шимону, слуге князя Всеволода Ярославича, но был послан людям самой Богородицей. Пояс обладал многими замечательны-

¹ ПСРЛ. Т. 25. Московский летописный свод конца XV в. Стб. 8.

² ПСРЛ. Т. 34. Пискаревский летописец. Стб. 200.

ми свойствами (например, его использовали для разметки земли под церкви), в том числе и целительными, — когда заболел князь Владимир Всеволодович, то его опоясали этим поясом и он выздоровел¹. Впрочем, культ целительных священных предметов все-таки развивается в России в более позднее время. Так, А. С. Малахова упоминает о жезле преп. Никиты Столпника, исцелившем парализованного князя Черниговского Михаила². Упомянем также и более поздний культ «посоха Пересвета» (посох хранится в Рязанском музее-заповеднике): по преданию, он исцелял от зубной боли.

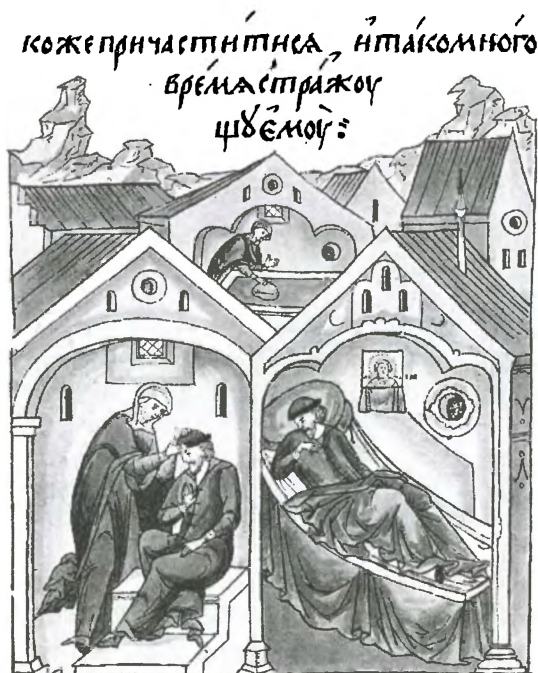
К числу священных предметов, которые должны были облегчать страдания больных, относились и привески к иконам, выполненные в виде различных частей человеческого тела. В. Райан приводит в своем исследовании изображения таких привесок и упоминает о факте пожертвования в 1667 г. царем Алексеем Михайловичем церкви св. Антипия серебряных зубов, — они должны были оградить дарителя от зубной боли³.

Использовались и т. н. «христианские амулеты». Эта форма терапии и профилактики заболеваний, видимо, существовала еще в языческое время, однако мы не можем точно определить, какие именно амулеты, встречающиеся в культурных слоях древнерусских городов, были предназначены для лечения и предохранения от болезней. Позже этот языческий обычай смыкается (особенно в народной среде) с христианской целительной терапией. В этом

¹ Патерик Печерский, иже о создании церкви, да разумеють вси, яко самого Господа Бога промысломъ и волею и Его Пречистыя Матере молитвою и хотениемъ създася и съвршися боголепная и небесноподобная великая церковь Богородицины Печерская, Архимандрити Всеа Руския Земля, еже есть лавра Святого и Великого отца нашего Феодосия // Киево-Печерский патерик. Слово 1 / БЛДР. Т. 4. XII в. СПб., 1997. С. 299.

² Малахова А. С. Указ. соч. С. 118.

³ Райан В. Ф. Указ. соч. С. 316, 343.



И маше же подорожитъ его въ домъ свое
сѣкую, и ю блженнаго блгословеніа ради
держаше. пріемше же блгїи помы
слъ, възложивъ на главоу его
сво
ѣмоу, пѣтеръ соущѣ . и ма
лоу радѣ пріемъ, его
нѣсведѣнъ бы
сть :

Рис. 17. Одно из исцеляющих средств: скуфья преп. Сергия Радонежского. Надетая на голову больного, использовалась для исцеления от зубной боли (из книги «Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского и вся России чудотворца». Л. 302)

случае иногда можно довольно точно определить назначение амулетов. Пример тому — новгородская берестяная грамота № 715, которая относится к XIII в.: «Тридевять ангелов, тридевять архангелов, избавьте раба Божия Михея от лихорадки молитвами святой Богородицы»¹ (рис. 18). Эту грамоту, свернутую в трубочку, Михей должен был носить при себе как оберег, а возможно, и как лекарство для прекращения приступов лихорадки.

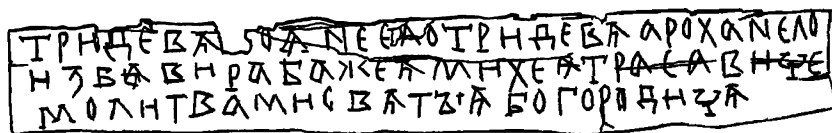


Рис. 18. Берестяная грамота № 715 с заговором от лихорадки (по А. А. Зализняку)

Более изощренным, но по сути таким же «лекарством», был другой, более поздний (конец XIV — начало XV вв.) берестяной документ, также происходящий из культурных слоев Новгорода Великого, — это грамота № 930 с изложением т. н. «Сисиниевой легенды», которую исследователи также интерпретируют как заговор против лихорадки² (рис. 19).

¹ Зализняк А. А. Древненовгородский диалект. М., 2005. С. 522.

² Гиппиус А. А. «Сисиниева легенда» в новгородской берестяной грамоте // В поисках «ориентального» на Балканах. Античность. Средневековье. Новое время / Редколл. И. А. Сedaкова, Т. В. Цивьян (Балканские чтения. № 7. Тезисы и материалы). М., 2003. С. 58–60. Любопытно, что эта грамота была частью документа, состоявшего из сшитых берестяных грамот (остальные грамоты не сохранились). Вполне возможно, в этой своеобразной берестяной книге содержались и иные заговорные грамоты. Благодарю Г. Е. Дубровина, поделившегося со мною этим предположением.

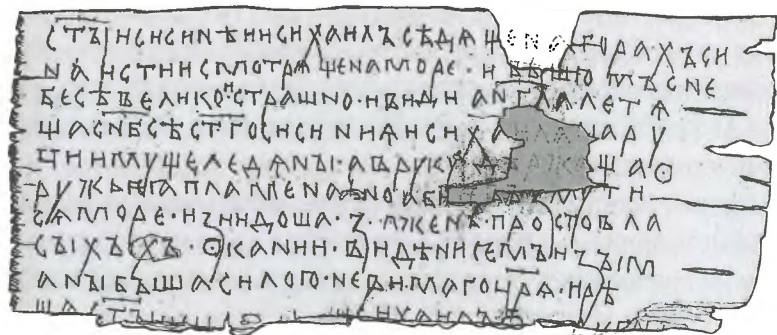


Рис. 19. Берестяная грамота № 930 с изложением «Сисиниевой легенды» (по А. А. Зализняку)

Третий подобный документ был обнаружен в 2012 г. на Троицком раскопе: «Христос, воскресши, смертью на смерть наступил. Сихаил-ангел, Сихаил-ангел, Сихаил-ангел. Прогоняет тебя Господь, злая болезнь лихорадка»¹.

Наличие трех похожих документов свидетельствует об определенной традиции, причем особенно важно, что эти амулеты абсолютно точно указывают на свое значение — оберегать их носителя от конкретной болезни (в отличие от многих иных votивных артефактов, значение которых устанавливается лишь гипотетически). При этом указанная болезнь — лихорадка — очень тесно связана с природными особенностями Новгорода. Известно, что этот город располагается в довольно топкой, болотистой местности, которая способствовала распространению этого заболевания. На наш взгляд, популярность такого рода целительных предметов-оберегов совершенно очевидна, и в будущем в Новгороде мы можем ожидать и другие находки такого же характера.

¹ Зализняк А. А., Янин В. Л., Гиппиус А. А., Рыбина Т. А. Берестяные грамоты из раскопок 2012 г. // Новгород и Новгородская земля: история и археология. Вып. 27. Новгород, 2013. С. 118.

Встречались и более сложные способы христианской терапии. Известен исцеляющий обряд, который во второй половине XIV в. провел Московский митрополит Алексий над женой ордынского хана Амурата, начавшей очень быстро слепнуть. Действия Алексия в чем-то напоминают действия древних лекарей, где часто, прежде чем приступить к лечению, проводилось гадание о возможности исцеления. Святитель Алексий, прежде чем отправиться в Орду на врачевание жены хана, провел молебен, во время которого у раки св. Петра, митрополита Московского, сама собою загорелась свеча. Это было сочтено добрым знаком Божьего благословения, и митрополит Алексий принял решение лечить ханскую жену. Процесс лечения от начала до конца ритуален. В качестве священного предмета митрополит имел при себе ту самую свечу, которая столь неожиданно возгорелась сама собою. Во время службы эта свеча была зажжена, кроме того, Алексий окропил жену хана св. водой, после чего, она, собственно, и прозрела¹. Интересно, что это один из немногих случаев, когда приемы христианской терапии использовались для лечения иноверцев.

«Домострой», в определенной мере отразивший реалии повседневной русской жизни середины XVI в., уделяет некоторое внимание и поддержанию здоровья. При этом «Домострой» вообще игнорирует профессию врача, призывая лечиться молитвой, постом и праведной жизнью. Этому посвящен целый раздел под названием «Како врачеватися христианом о болезни и от всяких скорбеи». Здесь четко выделяются два противоположных по сути направления в лечении болезней. Первое («правильное») направление предусматривало лечение при содействии помощи Божьей, милости Творца, «да слезами да молитвою да постом, да милостынею к нищим, да истинным покаянием, да благодарение, и про-

¹ Этот сюжет упоминается во многих летописях, мы пользовались изданием: Тверские летописи. Древнерусские тексты и переводы / Вступ. ст., пер. и прим. В. З. Исакова. Тверь, 1999. С. 81.

шение и милосердие... да отцов духовных подвизати на моление Богу и молебны пети и вода святити с честных крестов и со святых мощей, и с чудотворных образов, и маслом свящатися да и по чудотворным по святым местом обещеватися и приходяще молитися... тем целба всяким различным недугом от Бога получитьи...». Путь обыкновенный, «нормальный», — через молитву, причащение, паломничество к св. местам. Кроме того, в качестве профилактики заболеваний рекомендовалось соблюдать здравые правила жизни — пить и есть в меру, вести регулярную, но не слишком частую половую жизнь (разумеется, только в своей собственной семье).

Неизбежен вопрос, связанный с такими «домостроевскими» взглядами: были ли случаи исцеления реальными? Эта тема крайне сложна и запутана, тем более что наша позиция близка к позиции рационализма. Вполне возможно, что отдельные случаи действительно имели место, так как обращение к св. мощам приводило к мощному психотерапевтическому эффекту, который вполне мог распространиться даже и на очень тяжелое соматическое заболевание.

Гораздо важнее то, что случаи исцелений в рамках православной терапии фиксировались в житийной литературе, следовательно, воспринимались авторами этих историй как реальность. Более того, перенесенные на бумагу, данные истории (возможно, иногда вымышленные), становились достоянием людей, читавших их, значит, рождали соответствующие представления о болезни и ее исцелении. Не будем забывать о том, что мир воображаемого в Средневековье ощущался как вторая реальность, как другое измерение, в которое человек вполне мог попасть при определенных обстоятельствах. И тогда фантазия (даже самая невероятная) становилась реальностью. Кстати, это касается не только житий святых, но и т. н. «видений» — литературного жанра, особенно популярного в XVII в. Героями и авторами видений становились не только церковные служители, но и простые люди. Объяснить

подобные произведения только помутнениями рассудка вряд ли возможно, да и не нужно, — если бы дело было только в этом, то невозможно было бы последующее подробное описание таких видений на протяжении многих веков.

Не будем забывать и о том, что случаи исцелений иногда были связаны с организацией некоторыми нечистоплотными церковными служителями симуляции болезни. Это могло происходить как из благих намерений (чтобы окружающие укрепились в своей вере), так и из рациональных соображений (привлечение пожертвований в храм, на монастырь, иногда — снятие социальной напряженности, и т. п.). Это случалось не только в древности, но и во много позднее время, когда специальные комиссии Св. Синода, например, не раз закрывали новооткрытые «целебные источники» и другие разного рода «чудеса» (в данном случае, именно в кавычках), имевшие лишь одну цель — коммерческую.

Заметим, что в Западной Европе также активно действовали лжекалеки и лжеслепые, работавшие как по собственной инициативе, так и при поддержке церковных деятелей.

Упоминаний об отечественных симулянтах в русских источниках, впрочем, мы в те времена не найдем. Причины здесь очевидны, главная из которых — не столько некая цензура «сверху» (хотя и она, конечно, была тоже), сколько самоцензура благочестиво настроенных авторов литературных произведений. Однако критически настроенные иностранцы замечали таких симулянтов и не стеснялись о них рассказывать.

Так, Исаак Масса описал механизм «целительного» обмана, поведав о празднике, который произошел в Москве в начале XVII в. Мы уже ранее говорили об этом случае в другом контексте. Тогда в Москву было привезено тело погибшего в Угличе царевича Димитрия. По крайней мере, именно так был представлен покойник, лежавший на носилках в Архангельском соборе. И. Масса, однако, уверен, что это был не Димитрий, а некий другой отрок, умерший и похороненный в Угличе лишь недавно. Нетронутость признаками

разложения трупа должна была уверить народ в том, что царевич Димитрий действительно святой, и, следовательно, может быть источником исцелений. И случаи исцеления начались почти сразу же, однако И. Масса заподозрил здесь обман: «Я часто из усердия [к вере] говаривал им (священникам. — А. М.), чтобы они взяли слепых, сидящих и просящих милостыню у дверей нашего и других домов, или хромых и калек, сидящих на всех углах улиц, и отвели бы их в церковь, дабы они прозрели, стали ходить и слышать, но мне возражали, что эти [люди] не тверды в своей вере. Я спросил, откуда им ведомо, что те, кого туда приводят, точно веруют в святых, на что они отвечали: “Ангел Божий открывал епископам и священникам тех, кому будет дана помощь, и потому они за ними посылают”. Одним словом, они умели отвечать на все мои вопросы и сами твердо веровали, хотя плутовство было осязательно, ибо негодяи, получавшие видимое исцеление, были для того подкуплены, чтобы клятвами доказывать свое исцеление, и они портили себе глаза каким-то веществом, а также представлялись хромоногими, были и другие подобные плутни, и большая часть этих молодчиков (vogels) была незнакома в Москве и [собиралась] из чужих мест»¹.

Нельзя сказать, чтобы случаи исцелений у различных священных предметов всегда и всеми принимались на веру. В исторических источниках (особенно поздних, относящихся к XVI–XVII вв.) иногда встречаются упоминания о недоверии по отношению к этим чудесам как со стороны светских, так и церковных властей.

Выше мы упоминали об истории, которая приключилась в Ярославле в середине XV в., когда Ростовский епископ Трифон не поверил в чудеса исцеления, происходившие у гробниц Ярославский князей. Епископ посчитал это колдовством, однако этим дело и закончилось. Несколько более серьезным отношение власти к чуду было в 1563 г., когда в Псковских землях появилась некая чудотворная исцеляющая икона. Обнаружил ее пастух Тимофей,

¹ *Масса И.* Краткое известие о Московии в начале XVII в. С. 161–162.

который и начал триумфальное шествие с этой иконой по земле Псковской. Исцелений свершалось такое великое множество, что это вызвало подозрение у светских властей. Узнав об иконе от псковского воеводы Георгия (Юрия) Токмакова, царь Иван Васильевич послал проверить исцелившихся с целью выяснения правдивости чудес¹. Видимо, проверка все же подтвердила истинность явлений, и царь повелел на горе, где была поставлена временная часовня с иконой, возвести каменный храм Успения Богородицы и основать на этом месте монастырь. Но история эта закончилась плачевно для нашедшего икону пастуха Тимофея: уже после основания монастыря он был вызван в Новгород, к епископу Пимену (напомним, что собственной епископии у Пскова в то время уже не было, и город в церковном отношении подчинялся Великому Новгороду), где после допроса был обвинен во лжи и отправлен в темницу, где и скончался несколько позднее. Очевидно, впрочем, что подобный конец истории с новоявленной чудотворной иконой Божьей Матери является одним из многочисленных примеров противостояния между Псковом и Новгородом. Любопытно, что политические противоречия распространялись и на сакральную сторону древнерусской жизни, и даже многочисленные факты исцелений не помогли нашедшему икону...

Сведения об исцелениях собирались не только «по случаю», централизованно, но и по инициативе с мест. Так, князь Дмитрий Пожарский в 1619 г. прислал патриарху Московскому Филарету письмо, где рассказал об исцелениях, происшедших с его зависимыми людьми в Пурецкой волости от образа св. Макария Унженского². Возможно, конечно, что это письмо могло преследовать

¹ Повесть о явлении чудотворных икон Пресвятыя Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии во области града Пскова, на Синичьи горе, иже ныне зовома Святая гора // Звезда. № 6. 1999. С. 86.

² Письма русских государей и других особ царского семейства, изданные Археографической Комиссией. С. 27.

вполне определенные земные цели — например, сделать Пурецкую волость центром паломничества, однако столь подробный отчет об этих исцелениях с точным описанием количества болевших, сроками их болезни и прочими подробностями, безусловно, показателен.

Главным средством от эпидемий в XII–XV вв. были молебны и постройки церквей с целью умиловить Господа. Не всегда подобные действия приводили к желаемому результату, однако случаи, когда после них мор затихал, особо тщательно фиксировались летописцами.

К числу других церковных действий можно отнести и крестные ходы. Павел Алеппский, посетивший Московию в составе посольства Антиохийского патриарха Макария в 1655 г. (он был его сыном), наблюдал обряд освящения воды для окропления городских построек Коломны: «Священники разделили между собою св. воду, освятили ею церкви и весь город и, возвратившись, совершили, как у них это принято, царский молебен... По окончании его, подошли воеводы и старейшины города вместе с протопопом и всеми священниками и, поклонившись земно нашему учителю, плача, рыдая и горько жалуясь на жестокость моровой язвы среди них, просили его разрешить им, чтобы все жители города без исключения постились одну неделю, в чаянии, что Бог отвратит от них язву. Он дал им разрешение поститься только три дня... Владыка уговорился с ними, что в среду он опять совершит для них водосвятие, и мы пойдем с ними крестным ходом вокруг кремля. Воевода издал приказ, чтобы в течение трех дней не резали скот и не открывали питейных домов...»¹.

Иногда в качестве средства исцеления от мора использовались т. н. «обетные кресты». А. С. Малахова, вслед за И. А. Шляпкиным,

¹ Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. С. 94.

считает самым древним крестом, воздвигнутым для избавления от мора, Людогощинский крест (1359 г.)¹. Однако исследования Б. А. Рыбакова и В. Н. Лазарева дают нам другие трактовки этого креста. Соответственно, разнится и мотивация его создания: Б. А. Рыбаков связал его с движением стригольников, а В. Н. Лазарев посчитал, что крест был создан в память об усобице между Словенским концом и Софийской стороной в Новгороде.

В целом, можно говорить о том, что к XVII в. вполне оформился минимальный набор исцеляющих практик. Так, Емельян Бутурлин, посланный приводить к присяге в 1645 г. жителей «украинных городов», заболел в дороге. О том, как его лечили, он обмолвился в своем докладе царю Алексею Михайловичу: «...на Ливнах лежу болен в конце живота, *поновляли и причащали, и маслом соборовали*»². В этих нескольких словах обрисована, с одной стороны, картина православного целительства, а с другой — показано тяжелое положение больного, над которым произвели самые действенные (с точки зрения православного человека) священнодействия. Здесь мы видим «поновление» (в данном контексте это означало исповедь и покаяние в собственных грехах), причащение и соборование.

Точно также («меня, холопа вашего, поновляли и причащали, и маслом святым святили») описывал и терапевтические действия над собой стольник Андрей Безобразов уже в 1690-е гг. в письме к государям Ивану и Петру Алексеевичам. Соборование как важная процедура, связанная с безнадежными больными, активно используется и в обрядах нынешней Русской Православной Церкви.

К христианской терапии можно отнести и различные культы святых-целителей, бытовавшие на Руси. Надо сказать, что святых, непосредственно отвечавших только за лечение болезней,

¹ Малахова А. С. Указ. соч. С. 108.

² Акты Московского государства. Т. 2. Разрядный приказ. Московский стол. 1635–1659 гг. С. 162.

было двое — св. безмездные врачи Козьма и Дамиан. Однако же, и больные, и даже знахари обращались и к другим представителям сонма святых Русской Православной Церкви — непосредственно Богоматери, апостолам Петру и Павлу, св. Николаю Мирликийскому, св. Тихону Калужскому (XV в.), св. Меркурию, св. Мине и др.

Житейская магия

Никакие библейские сюжеты не могли прижиться на русской почве, если бы в дохристианской культуре не было бы с ними точек соприкосновения. Возможно, к числу таких точек соприкосновения относится и вербальное языческое заклинание. Этому направлению посвящено довольно много работ отечественных и зарубежных исследователей, поэтому мы отсылаем читателя к ним. Здесь мы лишь кратко обозначим основные направления магического лечения, бытовавшие в исследуемый период.

Как и в случае с христианской обрядовой терапией, для раннего периода русской истории у нас нет практически никаких определенных данных о форме магических лечебных практик. По отдельным глухим упоминаниям в летописях и литературных памятниках известно, что одними из главных способов лечения болезней были заговоры и составление травяных настоев.

От более позднего периода (XV–XVII вв.) осталось несколько больше сведений.

Пожалуй, самый известный случай касается лечения «сухотной болезни» великим князем Московским Василием Васильевичем. Известно, что великий князь для избавления от болезни приказал поджечь у себя на спине трут. Мы выше уже более подробно писали об этом. Совершенно очевидно, что подобный способ лечения носит сугубо магический характер («подобное лечится подобным»). Впрочем, данный принцип лечения широко бытовал и в античной медицине, вполне научной и рациональной). Напомним, что Голи-

цынский том «Лицевого летописного свода» содержит несколько миниатюр, где описывалась болезнь великого князя Московского Василия Васильевича. Прежде всего, отметим, что летописец не усмотрел в данном способе лечения от сухотки ничего необычного, наоборот, заметил, что зажигание трута «есть обычай болящим сухотною»¹. Болезнь и попытка излечения довольно подробно описывались в тексте (например, отмечалось, что горящий трут прикладывался «во многих местех помногу»), но на миниатюрах этого не видно. Великий князь просто лежит одетым на одре (о том, что он находится в тяжелом положении, говорит разве что княжеская шапка, находящаяся рядом). Князь лежит лицом вверх, а не вниз, как можно было бы предположить из описания лечения. К нему подходят некие люди, один из которых несет нечто напоминающее сосуд и поднос одновременно, на котором лежит какой-то предмет (возможно, тот самый кусок трута). Один из присутствующих протягивает к великому князю руки, словно пытаясь уговорить его не пытаться излечиться таким образом.

На следующей миниатюре по-прежнему одетый великий князь лежит уже в шапке, а перед ним стоят люди, один из которых держит книгу (очевидно, начинается «отчитка» умирающего князя). На миниатюре ниже мы находим уже мертвое тело князя в монашеском одеянии. Очевидно, что художник не посмел изобразить подробности лечения Василия Васильевича, так как это могло быть связано с изображением его обнаженного тела. Кроме того, изображение положения тела великого князя лицом вниз у зрителя миниатюры могло вызвать аналогии с врагами, обычно изображающимися поверженными и падшими именно лицом вниз, в землю, — возможно, именно поэтому художник решил отойти от реального изображения события.

¹ Правда, «Независимый летописный свод», говоря об этом же случае, замечает, что великая княгиня Мария попыталась воспрепятствовать подобному способу лечения.



Зпригласѣніи пелникого кнѣзя плсїа
 плсїе снчїа . ꙗко ꙗко рѣмѣмъ ꙗко ꙗко
 ꙗко ꙗко рѣмѣмъ ꙗко ꙗко рѣмѣмъ ꙗко ꙗко

Рис. 20. Начало лечения великого князя Московского
 Василия Васильевича

Вновь обратимся к «Домострою», где выделяются несколько путей, которыми люди пытаются лечить свои болезни. Идя по этим путям, по мнению составителей «Домостроя», люди, на самом деле, только сами обретают нездоровье. Например, к болезни могут привести и «наузы, звездочетье, рафли, алманахи, чернокнижье, воронограи, шестокрыл, стрелки громная, топорки усовники, дна камене, кости волшебная, и иная всякая козни». Как видим, здесь перечислены все более или менее известные названия «отреченных книг» («рафли», «алманахи» и пр.), упоминавшиеся и в «Стоглаве», а также заговоренные предметы и языческие религиозные обряды.

Лечение заговорами, гаданиями и магическими предметами, судя по всему, было широко распространено на Руси в простонародье (но не только в нем). При археологических раскопках в комплексах XVI–XVII вв. иногда встречаются каменные наконечники стрел и копий эпохи неолита. Возможно, они служили оберегами для дома, а может быть, использовались также и во врачебно-знахарских практиках. Заметим, что и в XIX–XX вв. в отдельных регионах России встречались подобные практики. Так, в Мордовии у русского сельского населения такие способы лечения бытуют и поныне. Первый способ — прикалывание больного места стрелкой. Второй — соскабливание каменной крошки со стрелы в воду, смешивание и принятие этого раствора вовнутрь¹.

Третий (и последний) способ лечения, который практиковался в повседневной русской жизни, согласно «Домострою», одновременно мог стать и путем получения новой болезни — это «чародейство» с использованием «зелия, корений и трав». Причем, чародейство это могло совершаться как «во здравие», так и вовсе наоборот, т. е. с целью порчи.

¹ Дубова Т. Е. Физиотерапевтические методы и средства лечения в народной медицине русских в Республике Мордовия // Информационный бюллетень № 2. 2003. ГУНИИ гуманитарных наук при правительстве республики Мордовия (<http://www.narodru.ru/articles916.html>).

Можно предположить, что настоящие знахари (колдуны) не замыкались только на одном способе, воздействуя на больного комплексно. Так, в деле о ворожее-татарке, объявившейся в 1630 г. в Лебедяни, довольно подробно говорится о способах лечения болезней, использованных этой колдуньей. Здесь главными средствами выступали печень овцы (возможно, она прикладывалась к больным глазам), заговоренная вода, куда предварительно или во время заговора сыпалось просо (после этого водой омывали больное место). Кроме того, использовалось женское грудное молоко, полученное от жены соседа-стрельца. Больной, впрочем, заметил, что ворожейка «помочи де мне глазам не сделала нисколько»¹. Способ лечения другого стрельца (вполне безобидный) состоял в том, что бабка прикладывала алтын денег к глазам и советовала отслужить молебен св. Николе.

Кстати, уже упоминавшийся выше стольник А. Безобразов вполне вписывается в дуалистическое представление о мире, господствовавшее среди древнерусских людей, — полечившись согласно церковным канонам, А. Безобразов следом обратился к волхвам для того, чтобы «государи не посылали его на службу на далекий Терек». По свидетельству современников, двое слуг А. Безобразова (мельник и коновал) должны были приехать в Москву и находиться в толпе при царских выходах (видимо, чтобы каким-то образом воздействовать на царских особ)².

Для лечения и профилактики заболеваний использовали и природные явления: например, в памяти Верхотурского воеводы Рафа Всеволожского приказчику Ирбитской слободы Григорию Барыбину (вторая половина XVII в.) говорилось о том, что местные жи-

¹ Акты Московского государства, изданные Императорской Академией наук. Т. I. Разрядный приказ. Московский стол. 1571–1634 гг. С. 304.

² Желябужский И. А. Дневные записки // Рождение империи / Сост. А. Либерман, С. Шокарев. Послесл., указ. и глоссарий С. Шокарева. М., 1997. С. 269.

тели «в громное громление на реках и в озерах купаются, чают себе от этого здравия»¹.

Рациональная медицина

В этом подразделе мы попытаемся кратко остановиться на анализе некоторых врачебных практик, связанных с хирургией и общей терапией. Кроме религиозных представлений о происхождении мора (и профилактики от распространения поветрия путем создания пассивной защиты в виде застав и проведения обрядовых действий), к середине XVII в. постепенно формируется и комплекс предохранительных мер, имеющий «естественнонаучный», а точнее натурфилософский подтекст. Он выражался, прежде всего, в представлении о вещах, через которые может передаваться болезнь, и об участии в этом процессе «стихий» (земли, воздуха, огня и воды). Еще в середине XVII в. мы встречаемся с идеей о том, что вода, воздух и огонь могли служить не только причиной болезни, но и средством защиты от нее: вещь может быть обезврежена... побывав во множестве других рук. Взгляд, казалось бы, парадоксальный, но имеющий подтверждение.

Павел Алеппский отметил эти взгляды русских, описав процесс получения царем Алексеем Михайловичем донесений от гонцов: «Все его войско стояло на берегу большой реки, переходить через которую к ним не дозволялось никому из их страны, дабы смертность не появилась среди них. Когда приходили письма к царю, то особо назначенные для того люди, стоявшие на том берегу, брали их от гонцов и перевозили на лодках, причем погружали их в воду и потом передавали другим для доставления царю: думали, что при передаче из рук в руки зараза уничтожается, и потому-то письма погружали в воду, передавая их по обычаю франков»².

¹ АИ. Т. 4. СПб., 1842. С. 125.

² Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. С. 98–99.

Здесь антиохийский священник отметил устойчивое представление о том, что болезнь теряет свою силу, если зараженная вещь побывает в большом количестве рук, как бы «растворится» среди них. К этому добавлялось и представление о целительной, очищающей силе воды. Павел Алеппский видит корни таких действий в подражании европейцам. Возможно, он прав, так как подобные представления сформировались в Московском государстве лишь в эпоху активного торгово-дипломатического взаимодействия с Западной Европой. В древнерусских источниках указанный способ почти не описывается, однако в указах середины XVII в. уже часто говорится об использовании огня как средства предохранения от эпидемии — например, важные письма из подозрительных регионов должны были передаваться через огонь на длинных щипцах. Письма для царя вообще проходили многоступенчатую систему обеззараживания: после передачи через огонь они должны были тут же переписываться на новой бумаге и отправляться дальше, в ближайший город, где они опять подвергались переписыванию, после чего отправлялись еще дальше... В особом указе царя была предусмотрена возможность семи (!) переписываний корреспонденции к нему. В этом случае сошлись представления о благотворной роли огня и воздуха, к тому же еще дополненные, вероятно, благоприятным значением числа «7».

Кстати, еще раз обратим наше внимание на одно из проявлений рациональных знаний по отношению к болезням — это зачатки представлений о профилактике болезней. В первую очередь, конечно же, это использование паровой бани (которая служила и в лечебных целях), употребление лука, чеснока и т. п. Иногда представления о вредных воздействиях касались определенных производств. Так, в Новгороде мастерские кожевников и красильщиков почти всегда находились на берегу реки, в некотором отдалении от остальных жилых построек; очевидно, таким образом новгородцы пытались минимизировать воздействие вредных испарений на

население города¹. Кстати, здесь можно еще раз напомнить, что новгородский «водопровод», который часто упоминается в литературе как часть некой «санитарной системы», таковым не являлся — в его задачу входил отвод грунтовых вод из-под зданий.

Иногда в источниках также можно встретиться с описаниями довольно экзотических (на современный взгляд) лекарственных средств. Так, личный доктор царя Алексея Михайловича Граман довольно подробно описал лечебные свойства «рога единорога», которые были принесены П. Марселисом боярину И. Д. Мило-славскому. В 1655 г. Граман сделал заключение об их лечебных свойствах, особо оговорив, что «от морового поветрия те роги имеют силу большую, у которого человека объявится моровое поветрие, и того рога тотчас принимать с безуем и потеть, и после того моровое поветрие минуетя»². Заметим, что европейский врач рассматривал эти рога как совершенно нормальное лечебное средство, абсолютно не связанное с сакральной медициной. При этом, конечно же, нельзя забывать и о том, что эти рога были, мягко говоря, крайне необычным предметом, который было невозможно использовать в широкой лечебной практике.

Однако данный пример относится скорее к «книжной» культуре, не затрагивавшей массовое сознание.

От относительно раннего (до XVII в.) периода сохранились отдельные произведения, связанные с различными вариантами переводного сочинения «Галиново на Гиппократата», разного рода и вида «Лунников», «Колядников» и «Громников».

Например, к концу XV — началу XVI вв. относится статья «О разболевшемся человеке» (входит в собрание РГБ, Тр. № 177)³.

¹ Осипов Д. О. Кожевенно-сапожное ремесло Великого Новгорода X–XVII вв.: Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. д. и. н. М., 2013. С. 45.

² ДАИ. Т. 4. С. 31.

³ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. 1 / Изд. подг. В. В. Мильков, С. М. Полянский. СПб., 2008. С. 538.

При всей близости названия к медицинской тематике, цель данной статьи — не обучение лечению больного, но лишь прогнозирование конечного результата болезни (выздоровление или смерть). Это достигалось высчитыванием дня начала болезни и определением «качества» этого дня (оппозиция «добрый — злой»), исходя из принадлежности дня к определенному знаку зодиака. Значит, и в этом случае больше внимания уделялось идее предопределенности, лечебный же аспект отсутствовал вовсе.

Основными источниками по лекарственной номенклатуре являются лечебники и травники, широко распространенные в Древней Руси. Однако большая часть из них — это переводные сочинения, в основном имеющие византийское происхождение, где упоминавшиеся лекарственные препараты и растения далеко не всегда соответствовали древнерусским реалиям.

Были ли на Руси письменные лечебники в более раннее время, нежели в XVI–XVII вв.? На этот вопрос мы пока не можем ответить утвердительно. На сегодняшний день мы встречаем только отдельные приписки медицинского содержания на источниках, далеких от медицины. Насколько нам известно, древнейшее упоминание о лечебных рецептах, связанных с голубиной желчью и (предположительно) пеплом, содержится в приписках к т. н. «Лаврышевскому Евангелию» XIV в. Этот памятник был создан в Галицко-Волынской земле. Сотрудник Института русского языка РАН В. Б. Крысько, исследовавший эти «медицинские» надписи, полагает, что они также относятся к XIV в.¹ Подобные приписки на этом Евангелии, с одной стороны, свидетельствуют об определенном интересе некоторых древнерусских людей к лечебным практикам, а с другой — показывают, что данный интерес носил

¹ Мы используем информацию, полученную нами на семинаре, где В. Б. Крысько читал доклад об этих записях. На сегодняшний момент (конец 2016 г.) исследователь пока не опубликовал свою работу, посвященную данному интереснейшему сюжету.

несистемный, спонтанный характер. Возможно, что «Лаврышевское Евангелие» использовалось автором медицинских приписок лишь как место для размещения текста в условиях дефицита и дороговизны пергамента как основного писчего материала в то время. Кстати, подобная практика встречается и в более позднее время. Нам известен, по крайней мере, еще один памятник — «Тайная Тайных» (Виленский список, предположительно 1560-е гг., хранится в Национальной библиотеке Республики Беларусь), где также содержатся приписки лечебного содержания. Мы думаем, что исследователи древнерусских рукописей смогут дополнить этот скудный список другими примерами. Но в любом случае, подобные приписки абсолютно инородны по отношению к основным текстам самих рукописей.

Могли ли травники или лечебники быть руководящими материалами для желающего *самостоятельно* изучить лечебную премудрость? На наш взгляд, нет, не могли. Даже для того чтобы опознать нужную траву, мало было прочитать текст лечебника. Словесные описания некоторых растений настолько общи, а иногда и так причудливы, что решительно не позволяют опознать эти растения в поле: «Есть трава ряска, растет кустиками, маленькая синеватая, по земле тянется»¹. Или: «Есть трава осот... кто ее знает, такой человек талант на земле отыщет. Растет она красивая, светлая, листочки кругленькие, будто денежки, высотой в пядь, цветом разная. А растет та трава кучками по плодородным местам на опушках; та трава кому покажется, а кому и нет...»². Даже при наличии рисунков в более поздних травниках XVII и XVIII вв., такие травы было опознать довольно затруднительно — слишком уже общими были эти рисунки и далеко не всегда позволяли узнать нужную траву.

¹ Из лечебников и травников // ПЛДР. Конец XVI — начало XVII вв. / Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. М., 1987. С. 497.

² Там же.

Кроме того, всегда нужно иметь в виду, что травники и лечебники являются многослойными произведениями, и относить их к более раннему времени только на том основании, что, *возможно*, они имеют более ранние источники, на наш взгляд, некорректно. Поэтому и использовать произведение XVII в. в качестве источника по истории врачевания, например, Киевской Руси не стоит. Кстати, в свое время публикаторы цитируемого травника объединили несколько различных травников в один, издав его в комплексе *литературных* памятников конца XVI — начала XVII вв. Однако ряд присутствующих здесь моментов (упоминания стеклянных сосудов при изготовлении лекарств, «круглых монеток», золотых и серебряных монет) указывают на то, что травники и лечебники подверглись серьезной переработке в более позднее время. Тем не менее, этот и подобные ему источники иногда используются историками медицины в своих работах, посвященных Древней Руси.

Однако встречаются редкие примеры подробных описаний фитотерапии, а также лекарственных веществ, действительно практиковавшихся обычными людьми в древности. Возвращаясь к нашей теме, заметим, что русские обыватели были знакомы с лекарственными препаратами и их свойствами, видимо, не по лечебникам, но по многолетнему опыту, полученному практикой. В актовых материалах второй половины XVII в. имеются сведения о централизованном сборе трав горожанами в отдаленных регионах Московского государства. Например, в 1670-х гг. на протяжении нескольких лет вокруг Якутска этим добровольно занимался некий «Якутского острога служилый человек» Семен Епишев¹. Доклады С. Епишева показывают глубокое знание им внешнего вида, мест произрастания и воздействия на человека собранных им трав. Причем, в отличие от текстов травников, номенклатура трав здесь совершенно четко привязана к конкретному региону,

¹ ДАИ. Т. 6. СПб., 1857. № 117.

и в описании не встречается экзотических названий (единственную вольность автор позволяет себе, вставляя «сибирские», т. е. местные, названия трав, что только увеличивает ценность его сведений). Полностью исключен С. Епишевым и иррациональный элемент, все его советы по использованию трав вполне конкретны и жизненны: никаких упоминаний о «поисках талантов» и предупреждений, что трава «открывается не каждому». Например, вот как Семен Епишев описывал целебный корень: «Корень имя ему свечки земляные, растут не во всяких местах, цветом желты. А годны те свечки в лекарство: буде у грудных и малых детей бывает внутренняя болезнь запор, те корешки посуша утолочь мелко и, просеев ситом, и утопить в молоке коровьем и давать тем детям рожком пить не по одно время. И те корешки те запорные болезни и грыжные исцеляет...»¹

Любопытно, что знаниями в области лечебных трав обладали не только представители низших слоев населения. Например, стольник А. И. Безобразов несколько раз упоминает в своих письмах названия различных трав, а в одном из своих посланий напрямую говорит, что он лечил каких-то слуг («людей»)².

Конечно, круг лекарственных средств был гораздо шире, существовали проверенные временем рациональные средства для лечения определенных болезней. Сведения об этих средствах передавались, очевидно, устно. Пример этому — уже упоминавшаяся нами выше история с болезнью великого князя Московского Василия Ивановича, которого пытались лечить гетман Ян и Михаил Глинский. Эти вельможи использовали для лечения великого

¹ ДАИ. Т. 6. № 117. С. 363.

² Из письма стольника А. И. Безобразова А. В. Безобразовой от 1689 г.: «Присла[ть] духа аленья мистуры, духа из оленье рога, теми лекарствами людеи лечю» (Архив стольника Андрея Ильича Безобразова / Изд. подготовили А. А. Новосельский, С. И. Котков. Сост. Л. Ф. Кузмина, И. С. Филиппова. Комм. А. А. Новосельского, О. В. Новохатко. Ред. О. В. Новохатко. Ч. I. М., 2012. С. 391).

князя пшеничную муку с пресным медом, и этот состав прикладывался к болячке, образовавшейся на бедре Василия Ивановича. Параллельно использовался и печеный лук.

Мы не будем подробно перечислять и анализировать тысячи названий лекарственных средств, но остановимся лишь на отдельных, наиболее интересных и редких лекарственных веществах. Так, упоминавшийся чуть выше стольник А. И. Безобразов также использовал для лечения настойки из оленьих рогов и некую субстанцию, которую он назвал «дух оленьей ми[к]стуры».

Вопрос об использовании химических средств в Древней Руси при лечении заболеваний или их профилактике остается пока открытым, так как нет ни одного упоминания о подобном их использовании в источниках. Имеющиеся лечебники часто представляют все-таки некую идеальную картину, без определенной конкретики. Однако об использовании ртути мы можем судить по данным археологии. Известно, что в 1843 г. в Московском Кремле были найдены два керамических сосуда, в одном из которых находились грамоты конца XIV в., а в другом — ртуть. Для чего предназначался этот химический элемент, мы не можем сказать точно. Однако вкупе с другими данными (прежде всего, довольно подробными исследованиями костных останков людей, похороненных в московском Кремлевском некрополе) можно предположить, что ртуть (наряду с мышьяком и свинцом) использовалась для создания косметических средств и, возможно, даже лекарств. Проведенные исследования¹ показали, что в костных останках лиц, близких к царскому двору или просто состоятельных членов древнерусского общества, процент содержания свинца, мышьяка и ртути гораздо выше, чем в останках московских обывателей. Примечательно, что следы перманентных отравлений мышьяком вы-

¹ См., напр.: Александровская Е. И., Панова Т. Д. Экологическая ситуация и здоровье людей средневековой Москвы // Природа. 2002. № 9.

явлены на коже и на слизистых оболочках верхних дыхательных путей, что свидетельствует не только о внешнем, но и внутреннем использовании мышьяка.

Еще одним необычным средством лечения являлась нефть¹. В ранний период русской истории это вещество крайне редко фигурирует на страницах источников. Однако в более позднее время нефть уже часто упоминается в связи с живописными работами, а также в военном деле. Как лекарственное средство, она упоминается в некоторых лечебниках второй половины XVII в. О том, что нефть действительно использовалась в обыденной лечебной практике, свидетельствует документ 1701 г. — Указ Разрядного приказа о разрешении таванскому воеводе Ивану Апухтину выдавать нефть стрельцам и солдатам для излечения их от цинги². Примечательно, что в Таванске (городе-крепости в низовьях Днепра) при русской армии находился иностранный лекарь Андрей Нардерман, однако же он отказался лечить солдат от цинги, так как у него не оказалось необходимых лекарств. С инициативой использовать нефть для излечения от болезни выступили сами солдаты и стрельцы, очевидно, откуда-то знавшие о том, что нефть якобы помогает при цинге.

Что же касается хирургического вмешательства, то с ним ситуация весьма неоднозначная.

Самым распространенным видом хирургического вмешательства было кровопускание. Однако и здесь не все так просто.

С одной стороны, имеется довольно большое количество рукописных указаний на «кровопусков». Чаще всего они относятся к монастырским рукописным собраниям. Как мы уже видели, имеется

¹ Небольшая, но любопытная подборка документов по истории использования нефти в России опубликована в исследовании: Применение нефти в Русском государстве до XVIII в. // Труды Института истории естествознания и техники. 1953. Т. III. М., 1953.

² Применение нефти в Русском государстве до XVIII в. С. 15–16.

достаточно большое количество упоминаний людей, производивших данную операцию («кровопуски» и «рудометы»). С другой стороны, иногда мы встречаемся с указаниями на неоднозначное отношение к кровопусканию в древнерусском обществе.

Например, в середине XVII в. А. Майерберг с иронией пишет о профилактическом кровопускании, сделанном царю Алексею Михайловичу, и о крайне неодобрительном отношении к этой операции со стороны «ближних бояр»¹.

¹ «Когда сильный внутренний жар угрожал доброму здоровью великого князя, он велел стороною спросить совета о том его врачей, тщательно утаив имя больного, и от каждого из них потребовать письменного мнения. Все врачи согласились в том, что больному надобно пустить кровь. Алексей одобрил совет и, перестав скрываться, протянул руку врачу для кровопускания. Когда оно окончилось благополучно, великий князь пригласил и окружающих бояр последовать его примеру. Все повинуются приглашению государя, хотя и против воли, однако же, не по причине столь обыкновенного при дворах порока лести, сколько из страха, чтобы не навлечь на себя царского негодования в случае отказа. Один окольный, Родион Матвеевич Стрешнев, понадеявшись на родство, соединявшее его с Алексеем по его матери Евдокии Стрешневой, отговаривается под предлогом своей дряхлой старости. “Ах ты, неключимый раб! — сказал Алексей в раздражении. — Разве ты не ставишь ни во что своего государя? Неужто в твоих жилах льется кровь дороже моей?...” Не говоря более много слов, он бросается к его лицу, наносит ему множество ударов кулаком руки, свободной от кровопусканий, и дает ему пинки ногами. Когда же гнев его потом стих, тою же рукою, которою бил, он приложил всегда приятный для москвитян пластырь к опухшим от ударов местам, т. е. подарки, и одарил его щедро» (*Майерберг А. Путешествие в Московию барона Августина Майерберга, члена Императорского придворного совета, и Горация Вильгельма Кальвуччи, кавалера и члена правительственного совета Нижней Австрии, послов августейшего римского императора Леопольда, к царю и великому князю Алексею Михайловичу, в 1661 г., описанное самим бароном Майербергом. М., 1874. С. 55*).

Чрезвычайно редко подобные операции, проводившиеся вне царского двора, описываются в актовых материалах. Нам известен всего один такой случай, когда брат стольника А. И. Безобразова Федор Ильич Безобразов в 1687 г. «метал руду в Конькове». Результаты этого «метания» чуть было не привели к смерти Федора Ильича, так как «рудомет» «перепустил» (т. е. выпустил больше крови, чем следовало бы). Впрочем, насколько мы можем судить по этим материалам, больной остался жив, через некоторое время поправившись¹.

Одно из чудес от иконы Пресвятой Богородицы в Успенском монастыре Александровой слободы (относится ко второй половине XVII в.) заключалось в том, что монахиня Марфа хотела полечить руку при помощи кровопускания, однако при предварительной молитве перед иконой Приснодевы Марфа узрела саму Богоматерь, которая запретила ей пускать кровь². Далее говорится, что рука монахини стала здоровой лишь после того, как сама Богородица трижды подержала ее в своей руке. Этот сюжет замечателен в нескольких аспектах:

1. Монахиня Марфа, в принципе, готова пустить себе кровь.

2. Эту операцию она предваряет молитвой самой Пресвятой Богородице, обратившись к ее чудотворному образу и приложив к нему свою руку, т. е. фактически доверив самой Богоматери сделать данную операцию.

3. Богородица (а с ней, значит, и описавший это чудо) противится этой операции, призывая Марфу отказаться от кровопускания, и сотворяет над болящей Марфой чудесное исцеление.

Очевидно, что и церковные писатели относились к кровопусканию несколько настороженно: в житиях святых, патериках и по-

¹ Архив стольника Андрея Ильича Безобразова. Ч. I. С. 381.

² *Мошкова Л. В.* Сказание о чудесах от икон Богородицы в Успенском девичьем монастыре Александровой слободы (комментарий в свете веры) // Вестник церковной истории. 2007. № 1. С. 5–30.

добной церковной литературе среди упоминаний об отдельных целительных процедурах мы не найдем ни одного упоминания о кровопусканиях как лечебной мере.

Здесь же, в описанном чуде, мы видим, что отношение к кровопусканиям со стороны автора истории было скорее отрицательным. Будем надеяться, что более молодые исследователи обнаружат и проанализируют новые факты использования кровопускания в Древней Руси.

Первое из известных нам кровопусканий в русском обществе, зафиксированное в источниках, связано с царем Михаилом Федоровичем. Упоминается кровопускание среди лечебных действий, которые практиковал и царь Алексей Михайлович. Причем с Алексеем Михайловичем связана весьма необычная процедура, о которой говорит И. Е. Забелин, — царь «легчился» необычным образом («бил у руки жилу сокол»)¹. Ни до, ни после мы не встречаем упоминания подобного странного способа кровопускания.

Вместе с тем, именно в монастырских библиотеках сохранились трактаты, где описывались кровопускательные операции. Неизбежен вопрос: пользовались ли сами монахи этой процедурой?

Вопрос о монахах-лекарях тоже пока остается открытым. При этом известны случаи², когда монахи лечились, привлекая «рудометов» со стороны. В приходно-расходных книгах Болдинского монастыря упоминается Онисим-рудомет, которому в 1592 г. за полгода выплатили пятнадцать алтын. Также известно несколько случаев, описанных в актах Иверского монастыря и относящихся к 1669 г. В первом случае говорится о «рудомете», что «братии

¹ Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях // Он же. Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях. Т. 1. М., 1895. С. 146.

² Эти упоминания приводятся в статье «Рудомет» «Словаря русского языка XI–XVII вв. (Вып. 22)»: «Дано рудомету десять алтын, что братии руду метал», «Рудометщику дано от себе два алтына...» и т. д.

руды метал». В этих же актах мы встречаем еще одно упоминание «рудомета» (точнее, «рудометщика»), который провел кровопускание одному из монахов. В одном случае «рудомету» было уплачено 10 алтын, во втором — 2 алтына. Возможно, практика использования мирских «рудометов» для проведения лечебных или профилактических кровопусканий была вполне принята в русских монастырях. Еще раз подчеркнем — совершенно очевидно, что во всех трех случаях речь идет о привлечении «рудометов» со стороны, о чем свидетельствует плата, которую не была бы выдана, если бы речь шла о «рудомете»-монахе.

Конечно, это не значит, что и среди монахов не встречались люди, владевшие искусством кровопускания, — вспомним хотя бы уже упоминавшуюся выше старицу Зачатьевского монастыря Ненилу. Также не забудем и Афанасия Трубицына — «рудомета», келейника Кашинского и Тверского епископа. Даже если А. Трубицын и не был монахом, то очевидно, что он пользовал своего господина и его окружение.

Обывателю просто в голову не могло прийти, что можно изменить телесное строение человека, данное самим Богом. Пусть даже ради здоровья. Но при этом ампутации как вид наказания, конечно, существовали. Известен царский указ от 11 мая 1663 г. «О наказании воров и разбойников вместо смертной казни отсечением ног и левой руки». Кроме отсечения ног и левой руки, Алексей Михайлович предлагал отсеченные руки и ноги прибивать на больших дорогах к деревьям, дав при этом описание, за что эти руки и ноги были отсечены, и приклеить информацию об этом к рукам и ногам¹. Это касалось разбойников-рецидивистов. Примечательно, что после таких наказаний преступники должны были остаться в живых (иначе же такая изощренная казнь не имела никакого смысла), а это значит, что применялись какие-то средства лечения казненных, ведь очевидно, что при отрубании

¹ ПСЗРИ. Т. 1. С. 577.

руки или ноги человек совершенно определенно умирал бы от потери крови и болевого шока; если же этого не происходило, значит, кто-то его лечил. Еще более сложные случаи касаются ослепления (весьма популярного в Средневековые наказания, особенно в Византии, столь много влиявшей на Древнюю Русь, и где процедура ослепления стала целым искусством). Требовалось обладать определенными навыками для того, чтобы и здесь наказуемый остался в живых после казни.

Сейчас мы не будем касаться этой темы более подробно, однако повторим то, что уже было сказано в начале нашего исследования: «раздробление» тела является одним из самых страшных наказаний для средневекового человека — «раздробленное», т. е. разрубленное, тело не могло (по тогдашним представлениям) воскреснуть в день Страшного суда. Русская история знает случаи, когда разрубанию подвергались тела уже убитых врагов, — акт, с житейской точки зрения, совершенно бессмысленный. Однако это имеет огромное значение с точки зрения иррациональной: разрубленный враг уже *никогда* не поднимется.

Добавим к этому и такой факт. Некоторые иностранные авторы XVII в. говорят о запрете в Московской Руси вскрытия тел и об однозначно отрицательном отношении к такому вскрытию всех представителей русского общества. Капитан Маржерет говорит о том, что Борис Годунов воспротивился бальзамировать тело умершего в Москве датского герцога Иоанна, прибывшего, чтобы жениться на его дочери Ксении Годуновой. Маржерет объясняет это тем, что бальзамирование «противоречит их религии»¹. Вполне возможно, что в данном случае проявилось представление русских о мертвом теле, над которым нельзя проводить никаких операций, а ведь бальзамирование связано со вскрытием тела умершего. Та-

¹ Россия начала XVII в. Записки капитана Маржерета / Сост. Ю. А. Лимонов. Отв. ред. В. И. Буганов. Пер. с франц. Т. И. Шаскольской. М., 1982. С. 189.

кие взгляды бытовали и позже; так, Николас Витсен передал разговор с медиком, некогда лечившим царя Алексея Михайловича: «Тогда же его [врача] с любопытством спросили о строении человеческого тела и как это стало известно. Когда же он рассказал о вскрытии трупов, они удивились и испугались... Сам царь сказал этому доктору, что не допустит подобных вещей, и если бы в его стране такое случилось, то он отучил бы от этого»¹. Адам Олеарий свидетельствует, что русские хотя и любят врачей и их искусство, но относятся отрицательно к анатомированию трупов².

Иностранцы чаще всего не объясняют подобного отношения ко вскрытию тела, можно лишь предположить, что они относят эти взгляды русских к числу многочисленных суеверий. Однако в целом безусловное отрицательное отношение к вскрытию человеческого тела в русском обществе — это далеко не «суеверие», а важная часть религиозного мировоззрения, так как вскрытое тело, как представлялось, не сможет воскреснуть (равно как и тело «раздробленное»). Напомним и ряд сюжетов, вошедших в православные святцы, где героям отрезают руки и ноги, но они чудесным образом прирастают вновь (например, история с кистью преп. Иоанна Дамаскина).

Пожалуй, единственным упоминанием о хирургической операции является история о «резании желвей» у князя Святослава в 1076 г. Для Древней Руси этот случай был уникальным, но и результат его, на наш взгляд, вполне закономерен — князь, как мы говорили уже об этом ранее, умер от операции.

В литературе, правда, можно встретить сведения о том, что случаи хирургического вмешательства в Древней Руси все-таки не были единичными. Так, М. Б. Мирский упоминает два таких случая: череп с городища Княжья гора на берегу Днепра (недалеко от г. Канева) (раскопки 1892 г.) и черепа со следами трепанаций

¹ Витсен Н. Путешествие в Московию. С. 105.

² Олеарий А. Описание путешествия в Московию. С. 187.

из раскопок Белой Вежи (могильник X–XI вв.). М. Б. Мирский почему-то без сомнений относит эти находки к древнерусскому периоду и связывает их с существованием прослойки «древнерусских резалников». Нам уже приходилось высказывать сомнение в древнерусском происхождении этих находок¹. Повторим здесь еще раз главные доводы:

1) Д. Н. Анучин, проводивший обследование черепа со следами трепанаций с Княжей Горы, датировал эту находку, лишь исходя из ее сохранности (костный материал на городище был сильно перемешан);

2) трепанация на черепе из Княжьей горы проводилась либо уже на мертвом человеке, либо оперируемый умер сразу после операции;

3) непонятна этническая принадлежность трепанированного черепа из Саркела, так как на этом могильнике встречаются погребения разной культурной и этнической принадлежности, поэтому идентифицировать найденный череп с представителем древнерусской народности весьма сомнительно (особенно учитывая распространенность ритуальных трепанаций в ареале Хазарского каганата!).

В древнерусских городских некрополях случаи трепанаций встречаются крайне редко. Один из редчайших примеров связан с некрополем средневекового Ярославля (исследован М. В. Добровольской). Однако здесь речь идет об индивиде с очевидными тюркскими корнями.

В Дмитрове также были обнаружены останки человека (это был мужчина 45–50 лет) со следами трепанации на черепе. Исследователи не уточняют, оказалась ли успешной эта операция, однако предполагают, что она проводилась в лечебных целях².

¹ Медведь А. Н. Указ. соч. С. 50–52.

² Энговатова А. В. Средневековые городские некрополи на территории Дмитровского кремля // КСИА. Вып. 219. С. 174.

Укажем и еще один момент, о котором необходимо помнить, когда мы говорим о трепанациях, — их, если так можно сказать, целевая установка. Отнюдь не всегда трепанации являлись средством именно лечения заболеваний, довольно часто на Евразийском материке они носили посмертный ритуальный характер и были частью погребального обряда.

Если же рассматривать хирургию в целом, то ряд авторов пытался представить доказательства довольно древнего бытования на Руси хирургических методов лечения¹. Однако большая часть упоминаний о хирургическом вмешательстве относится к XVII в., и даже более того — к его второй половине. Именно к данному времени (а точнее, к 1692 г.) относится едва ли не первая опись медицинских инструментов, использовавшихся докторами Аптекарского приказа². Из документов Аптекарского приказа явствует, что первые хирургические операции в массовом порядке в Московском государстве стали проводиться лишь в середине XVII в., и связаны они были в основном с лечением раненых непосредственно на поле битвы (докторами в составе военных отрядов), либо после сражений. К чуть более позднему времени относятся упоминания о первых хирургических методах лечения глазных болезней³. Не существовало и каких-либо письменных инструкций на русском языке для проведения таких операций. Возможно, среди огромного археологического материала, обнаруженного в процессе раскопок в древнерусских поселениях, удастся найти и предметы, использовавшиеся во врачевании. Например, Б. А. Колчин описал цельнометаллический нож, обнаруженный в Новгороде на Неревском раскопе в слое первой половины XIV в. По

¹ На эту особенность часто обращал внимание Н. А. Богоявленский в своей работе «Древнерусское врачевание».

² *Лохтева Г. Н.* Материалы Аптекарского приказа — важный источник по истории медицины в России XVII в. // Естественные знания в Древней Руси / Отв. ред. Р. А. Симонов. М., 1980. С. 152.

³ Там же. С. 153.

мнению исследователя, такой нож являлся именно хирургическим, так как имел аналогии среди хирургических ножей XVIII–XIX вв.¹ (см. рис. 21).



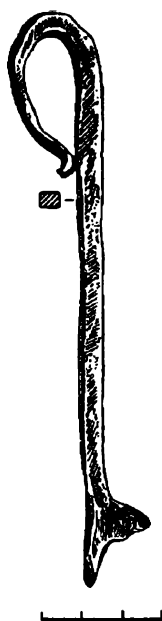
Рис. 21. Хирургический нож из раскопок Новгорода Великого (по Б. А. Колчину)

Также отдельные вещи (например, миниатюрные железные ножи, костяные проколки и т. п.) были многофункциональными и могли использоваться в простейших врачебных процедурах. Но данная ситуация как раз и свидетельствует о нечеткой специализации носителей медицинских знаний в области врачевания. Также не слишком детально исследованы т. н. кровопускательные «рожки», иногда упоминающиеся в источниках² (см. рис. 22).

К числу операций, связанных с «малой» хирургией, относятся т. н. «заволоки». М. Б. Мирский пересказывает известный сюжет, когда во второй половине XVI в. купец Я. А. Строганов лечил «заволоками» Бориса Годунова, пострадавшего от побоев Иоанна IV Грозного. М. Б. Мирский пишет об этом так: «Строгановым было

¹ Колчин Б. А. Железообрабатывающее ремесло Новгорода Великого // Труды НАЭ. Т. II. МИА. № 65. М., 1959. С. 56.

² Пожалуй, единственной статьей, где описываются предметы, связанные с кровопусканием (но не в Древней Руси, а в средневековой Прибалтике), является следующая работа: Уртан В. А. Средневековые медицинские инструменты для кровопускания // Советская археология. 1966. № 2. С. 329. В ней рассмотрены четыре находки кровопускательных инструментов, представлявших собой железные стержни длиной от 8,7 до 14,4 см с перпендикулярным выдвинутым острием на одном конце и с петлей на другом (см. рис. 22).



*Рис. 22. Инструмент XII в. для кровопускания.
Талсинское городище (Латвия)*

у кого учиться хирургическому мастерству»¹ и далее цитирует Флетчера, свидетельствующего о том, что у этой семьи были иностранные лекари, аптекари и «хирурги». Можно поспорить о том, от хирургов ли Строганов научился делать «заволоки», так как этот прием активно использовался коновалами, когда лошади специальной большой иглой прокалывали кожу в больном месте и вводили в отверстие нитку или тесемку. Такая операция могла проводиться рядом с раной и служить для выведения гноя из нее. Кроме того, Флетчер описывает ситуацию начала 1590-х гг., тогда как случай с Борисом Годуновым произошел в 1574 г., т. е. в то время, когда Строгановы только-только начинали входить в круг

¹ Мирский М. Б. Медицина в России. С. 60.

богатейших людей Московского государства и, прямо скажем, были далеки от того, чтобы нанимать на службу врачей-иностранцев. Очевидно, что Яков Аникиевич Строганов при лечении Годунова использовал скорее опыт коновалов, а не врачей-хирургов. Добавим к этому и то, что довольно сомнительной представляется сама возможность обучения одного из богатейших людей Московского государства Я. А. Строганова у иностранных врачей, т. е. фактически у его собственных слуг!

И еще один момент, касающийся хирургии. В отечественной литературе есть упоминания о том, что во второй половине XVII в. книжник Епифаний Славинецкий перевел на русский язык некую анатомическую книгу А. Везалия. Этот факт обычно трактуется историками медицины как «прорыв» в деле развития анатомии на Руси. Однако здесь интересен просто факт появления подобного перевода, не более того. Книга Везалия никак не повлияла на развитие медицинских знаний на Руси, — ее перевод, как хорошо известно, совершенно не был распространен, и прежде всего потому, что отсутствовали точки приложения этих знаний. В России не существовало прослойки врачей, для которых бы книга Везалия была руководящим документом. Неудивительно, что и самой книги даже не сохранилось (она существовала в единственном экземпляре, созданном специально для патриарха Никона), и осталось лишь упоминание о ней. И еще один момент. Мы полагаем, что Епифаний Славинецкий перевел не «Книгу о строении человеческого тела», а ее краткий вариант, получивший название «Эпитома». Данная «Эпитома» задумывалась самим Везалием как популярное изложение анатомии для непрофессионалов (точнее же, для круга придворных короля Карла V), никаким руководящим документом для врачей она не являлась и не могла являться, и, повторимся, в русских условиях никак не могла получить распространения. И, конечно же, оценивая сам факт появления подобного перевода, нужно учитывать, что он появился более чем через 110 лет после написания А. Везалием оригинала.

Так или иначе, но все эти данные свидетельствуют о том, что хирургические методы лечения довольно долго завоевывали себе место в древнерусском врачевании. И наряду с объективными трудностями (отсутствием медицинских кадров, недостаточностью инструментария и пр.), нельзя списывать со счетов мировоззренческие установки пациентов, крайне подозрительно относившихся к хирургии.

О причинах этого можно только предполагать, однако несомненно одно — в древнерусском обществе рассечение не только живого, но и мертвого тела воспринималось крайне негативно...

Кто же мог пользоваться литературой подобного рода? Казалось бы, ответ очевиден — русские лекари. Например, этой точки зрения придерживаются многие отечественные исследователи. Тем не менее, при более внимательном изучении вопроса в этом ответе обнаруживаются явные изъяны.

Начнем несколько издалека, и попытаемся сравнить несравнимое — ситуацию с медициной и медицинскими знаниями в Западной Европе, Византии и в Древней Руси.

Главной фигурой в западноевропейском лечебном процессе в XV–XVI вв. был не сам врач, но... его подмастерье, который под руководством врача осуществлял необходимые терапевтические действия. Задача врача была иной: пользуясь своими преимущественно книжными знаниями, полученными в университете, определять стратегию и тактику лечения болезни, прописывать необходимые лекарства и давать советы о тех или иных операциях.

Похожая ситуация с врачеванием наблюдалась и в Византии, однако там врачи занимались в основном лечением состоятельных людей, а «обывательская» медицина была уделом подмастерьев.

Впрочем, если сравнивать обыденное врачевание Западной Европы и Древней Руси, то до кого-то момента они совпадали. Процитируем здесь французского историка Р. Фоссье (просим прощения за длинную цитату, которая, тем не менее, очень показательно фиксирует ситуацию): «Чтобы лечить средствами,

отличными от “бабушкиных рецептов”, необходимо знать и то, как устроено тело человека. Бесполезно ожидать таких познаний от обычных людей: воин перевидал на своем веку немало распоротых животов и кровавых ран, крестьянин имел представление о скелетах животных, которых ему приходилось разделявать, а все женщины были гинекологами, но цельной картины ни у кого не было; возможно, не знали даже о роли сердца или мозга. Об инфекции, т. е. о переносчиках болезни, не возникало и смутного представления даже во время эпидемии. Впрочем, такое невежество, побежденное лишь в XIX в. популяризаторами медицины, не было полным, ибо различным терапевтическим средствам все же находили нужное применение — благодаря опыту или, если угодно, интуиции: трепанация, прижигания, вправление вывихов, пластыри, настойки опия, жгуты, банки, обезболивающие средства достигали цели и демонстрировали некоторые точные наблюдения относительно крови, костей и кожи. Правда, часто для этого необходимо было вмешательство профессионального медика...»¹.

Думается, что с полным правом эту характеристику врачебных знаний средневекового обывателя можно перенести и на русскую почву. За исключением разве упоминания о «профессиональных медиках»...

Так какую же роль играли русские переводы из Галена и Гипократа? Ведь для того чтобы понять их смысл и применять положения данных сочинений на практике, от врача требовалось иметь представление о гуморальной теории (учения о т. н. «соках»), основах натуральной философии (понятие о свойствах и качествах веществ) и началах анатомии. Нельзя изучить анатомию только по известному в русских рукописях зодиакальному человеку. А других изображений до нас не дошло, и, скорее всего,

¹ Фоссье Р. Люди Средневековья / Пер. с франц. А. Ю. Карачинского, М. Ю. Некрасова, И. А. Эгипти. СПб., 2010. С. 24.

их вообще не было. К XVII в. относятся довольно частые доклады иностранных придворных врачей по различным медицинским вопросам. Однако, как и в первом случае, эти сообщения касаются лишь узкого круга русских людей. Неизвестно, кстати, воспользовался ли кто-нибудь из тех, кому эти доклады были адресованы, советами врачей.

Впрочем, существовали точки соприкосновения «классической» медицины и медицины народной. Это очень четко прослеживается в фармакопее. Известны различные документы, связанные, судя по всему, с деятельностью Аптекарского приказа, где описывается состав лекарств. Примечательно, что в этих описях названия исходных элементов лекарств даются вперемешку как на русском, так и на латинском языках (естественно, в русской транскрипции). Лекарства эти, в основном, имели растительное происхождение, причем некоторые из элементов использовались в обиходной русской медицине (мята, корень девясила, проскурник, подорожник и пр.)¹.

Ситуация меняется во второй половине XVII в., когда происходит постепенное проникновение медицинской литературы в толщу древнерусского общества. Это связано, конечно же, с повышением авторитета медицины как особой науки. Древнерусский обыватель теперь пользуется не только услугами ворожей и знахарей, но иногда (при наличии средств) и услугами лекарей. Расширяется и область применения врачебных средств в армии, сами лечебники постепенно редактируются, исходя из русских реалий, во многих из них полностью исчезает магическая составляющая (молитвы, заговоры и т. п.), в других же она сводится к необходимому минимуму. Конец XVII в., весь XVIII в. и большую часть века XIX можно посчитать эпохой рукописных лечебников, прочно утвердившихся в русском обществе.

¹ См.: Записи о расходе лекарственных средств 1581–1582 гг. // Архив русской истории. № 4. 1994. С. 122–125.

Здесь надо бы затронуть крайне сложную и весьма дискуссионную тему, а точнее вопрос: какие реалии отражают «медицинские» тексты, имеющиеся в собраниях русских рукописей?

История околomedicalных произведений на русском языке началась довольно давно. Еще в знаменитом «Изборнике» Святослава 1073 г. встречаются разделы, посвященные лечению человека. В частности, хирургический раздел, где описан процесс кровопускания. Отдельные сведения о медицине есть в переведенных на русский язык сочинениях св. Григория Великого, преп. Иоанна Дамаскина и др.

Уже неоднократно упоминавшийся в нашей работе М. Б. Мирский, говоря об этих и других источниках, уточняет, что данные сочинения были «большой частью переводные, но частью и «оригинальные»». Прямо скажем, нам не встретилось ни одного *полностью* оригинального русского сочинения по медицине. Не говорит об их названиях и конкретных местах хранения и М. Б. Мирский.

Тема происхождения и содержания этих произведений — тоже тема особая. Мы же зададимся таким вопросом: для кого переписывались медицинские трактаты, ведь вплоть до XVII в. на Руси почти не было русских врачей?

Заметим, что большая часть этих произведений относится к монастырским собраниям. Может, эти книги были востребованы в среде монахов-врачей? Пример Киево-Печерского монастыря показывает, что, по крайней мере, в XI в. у монахов были несколько иные представления о болезнях и способах их лечения... Не слишком эти понятия изменились и в последующие века.

В этом массиве источников мы почти не найдем строго медицинских сочинений. Чаще всего медицинские разделы в них соседствуют с совершенно иными по содержанию разделами — богословскими трактатами, сказочными повестями, историческими хрониками, моральными поучениями и т. п. Думаем, что исследователи древнерусских рукописей (по крайней мере, созданных до XVI в.) согласятся, что подобные сборники вообще трудно при-

вести к какой-либо единой тематике. Более того, при их чтении бросается в глаза довольно четкая граница между гиппократовской медициной и христианским врачеванием.

Характерный пример здесь — это знаменитые сборники, составителем которых стал монах Кирилло-Белозерского монастыря Ефросин¹. Его книги посвящены буквально всему — здесь есть и хождение игумена Даниила в Палестину, и описания Индии, и исторические сюжеты, связанные с библейской историей, а также историей Древней Греции, Древнего Рима, Древней Руси. Ефросин описывает различные природные явления и дает их толкования (в соответствии с христианскими трактовками преп. Иоанна Дамаскина и Константинопольского патриарха Геннадия). В разделе медицинском («Галиново на Ипократа») переписаны отдельные положения книг «корпуса Гиппократа», фрагменты из трактата эллинистического ученого Александра Афродисийского (III в. н. э.) и многое другое. Казалось бы, замечательный пример распространения медицинских знаний на Руси! Да вот только после подробнейшего описания гуморальной теории Гиппократа Ефросин ниже пишет уже от себя: «Аще кто костью подавится, призови на помощь святаго Власия», «Боже Моисеева знамения помилуй мя, научи глаголати, аще кого змия уясть» и т. п. Излагает он и тексты молитв от разных болезней...

О чем же свидетельствуют сборники Ефросина? Можно ли их назвать действительно источниками медицинских знаний на Руси? Для нас совершенно очевидно, что эти (как и многие другие) сборники воспринимались их переписчиками скорее как занимательная литература, расширяющая кругозор читателей. Практического значения бо́льшая часть информации из этих сборников не имела, ведь набор сведений о медицине здесь был случаен, более того,

¹ Подробное исследование сборников см.: Каган М. Д., Поньирко Н. В., Рождественская М. В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Т. 35. Л., 1980. С. 3–300.

создается полное впечатление, что для переписчика гораздо более действенными представлялись приемы христианской терапии, соседствующие в этих сборниках с гиппократовским учением.

Примечательно, что в «Житии преп. Кирилла Белозерского» почти ничего не говорится о любви этого святого к книгам и даже совершенно обойден вниманием тот факт, что св. Кирилл заботился о переводе и таких книг, где содержались элементы естественнонаучных знаний.

Сборники Ефросина относились к «культуре немногих». И в конце XIV в., и в XV в. в простонародной среде гораздо более действенными считались другие лечебные письмена — тексты заговоров, которые надо было носить с собой. Выше мы упоминали о новгородских берестяных грамотах XIII в. и конца XIV — начала XV вв.

Получается, что единственное произведение, от начала до конца посвященное врачеванию, это уже упоминавшийся выше «Травник» Николая Булева.

Напомним, что он в печатном виде (на одном из диалектов немецкого языка) появился в 1492 г., а на русский язык был переведен впервые в 1534 г. Исследователи отмечают необычайную его популярность. Популярность, которая длилась не одно десятилетие и выразилась в довольно большом количестве копий, создававшихся вплоть до первой половины XVII в. включительно. Казалось бы, вот пример действительно научной литературы, который свидетельствует о высоком уровне знаний в области медицины и популярности самой медицинской науки в Московской Руси.

Однако популярность «Травника» имеет и другую сторону. Более того, в ней кроется, возможно, один из ответов на вопрос, зачем и для кого писались (а потом и печатались) медицинские сочинения на русском языке.

«Травник» утратил свое практическое значение в европейской медицинской парадигме примерно в середине XVI в. Напомним,

что в 1543 г. вышла книга А. Везалия «О строении человеческого тела», произведшая переворот во взглядах на медицину. Судьба Везалия была трагична, однако же этому подвижнику все-таки удалось обратить европейскую медицину к практике, подвергнув серьезной ревизии галеновский взгляд на человека. На этом фоне старые лечебники в Европе воспринимались скорее как курьезы, пользоваться которыми уважающему себя врачу было уже зазорно. Вряд ли использовались они и в лечении болезней на самой Руси, так как здесь тенденция была отличной от европейской — главным лекарством в православном мировоззрении считалась праведная и умеренная жизнь, перемешанная с церковными и простонародными целительными практиками. Созерцательная византийская традиция, в частности идея предопределенности, сказалась и на русско-православном восприятии болезни. Медицинская книжность и медицинская практика в Московской Руси вступают в явное противоречие, ведь получается, что, например, лечебник Николая Булева просто не мог быть воспринят русскими врачами, так как они находились вне европейской медицинской парадигмы (пусть даже и устаревшей). Итак, лечебник Н. Булева на Руси XVI в. оказывается не более чем занимательным чтивом, во-первых, потому, что отсутствовала прослойка врачей, понимавших, о чем идет речь в этом лечебнике, во-вторых, господствовала совершенно иная традиция лечения, базирующаяся на знахарских практиках или же на исцелениях с помощью христианского обряда. Добавим к этому и определенные ментальные ограничения, связанные с представлениями о теле человека (например, в случае вскрытия тела, и т. п.).

Возможно, что кроме выполнения функции занимательного чтива, у «Травника» была и еще одна цель. Напомним, что заказчиком «Травника» является митрополит Московский Даниил. Известный морализатор, яростный и бескомпромиссный борец с чернокнижниками, Даниил, вероятно, рассматривал «Травник» как некую альтернативу народной магии. Вряд ли святитель Да-

нии́л был поклонником европейской медицины — слишком уж он укоренен в русских реалиях, иначе говоря, слишком «церковен», чтобы обращаться к медицине в ее гиппократовской трактовке. Однако и такая медицина могла стать временным союзником в деле борьбы с русскими магическими знаниями, — скорее всего, именно поэтому Даниил принял такое активное участие в организации перевода «Травника».

Но, так или иначе, лечебник Николая Булева вряд ли мог использоваться по своему прямому назначению, и он не сыграл сколь-нибудь важной роли в становлении русского врачевания, став, скорее, достоянием источниковедения и историографии. Собственно говоря, наличие такой околomedicalской литературы и ее популярность в определенных кругах свидетельствуют как раз об отсутствии медицины как именно строгой *науки* в Московском государстве.

Даже в то время, когда медики (прежде всего иностранные) уже действуют на территории Московского царства, их искусство в глазах общества выглядит еще крайне подозрительным и «чуждым». Непосредственным свидетельством этого в русской книжной культуре является появление и распространение пародий на лечебники, где фигурируют иноземцы. В последней своей работе Л. И. Боева обратила внимание на подобный литературный памятник второй половины XVII в¹. Сам жанр пародии на что-либо, как правило, указывает на популярность пародируемого явления в обществе. Поэтому можно утверждать, что лишь в конце XVII в. рукописные лечебники, бывшие до того принадлежностью книжной, элитарной культуры, постепенно становятся реалиями русского быта. С другой стороны, недоверие к врачам-иностранцам по-прежнему сохранялось, и неслучайно, на наш взгляд, что именно лечебник стал предметом пародии. Сочетание слов «лечебник» и

¹ Боева Л. И. Лечебники и рецепты как формы сатирического обличения // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 1. С. 56–62.

«иностранец» в умах русских людей было тождественно, так как, очевидно, бо́льшая часть лечебников вплоть до середины XVII в. (если не позже) создавалась либо иностранцами, либо же на основе иностранных источников.

По поводу вопроса об использовании русскими «рудометами» и «кровопусками» книжных наставлений есть одно сомнение: книга (пусть и рукописная) для средневекового человека — вещь довольно дорогая. Как мы могли убедиться выше, большинство из городских «рудометов» относилось к низшим слоям общества, а некоторые из них были просто нищими. Были ли у них средства на приобретение трактатов по кровопусканию? На наш взгляд, вернее всего — нет. Как правило, подобные знания передавались устно, путем показа и рассказа от более опытных «рудометов», а бо́льшая часть книжных памятников, посвященных кровопусканию, является лишь занимательной литературой. Впрочем, отдельные рукописи небольшого объема (1–2 страницы) вполне могли принадлежать грамотным «кровопускам». Например, в сборнике из собрания РГБ Тр. № 762¹ мы встречаем несколько небольших статей такого рода: «О кровопускании», «Правило о днях, в которые нельзя пускать кровь или врачевать», «О качестве крови, когда бывает кровопускание». Но и здесь при всей подробности указаний, содержащихся в данных статьях, невозможно было научиться проводить кровопускание без опытного наставника, но нужно было хотя бы знать, где находится «яремная» вена, а где «соборная». Ну, а диагностика и прогнозирование по виду крови (статья «О качестве крови...») в ряде случаев позволяет делать различные трактовки. Например, что означает определение «кровь, похожая на мышьяк, и брызжущая, словно скачущая блоха»? И как понять определения типа «желтая кровь» и «желтая кровь, похожая на мышьяк»? Была ли в реальности такая

¹ Опубликован в сборнике: Космологические произведения в книжности Древней Руси. СПб., 2008. С. 601–602.

упомянутая здесь экзотика, как «зеленая кровь»? А трактовка вида крови, указывающего на беременность, вообще довольно свободна: «Если потеки крови обнаружатся похожими на очертания письма»...

Итак, можно подвести предварительный итог. Медленное распространение медицины европейского типа в России связано, прежде всего, с мировоззрением русских людей, которые понимали болезнь как проявление Божественной воли (предопределения). Болезнь отнюдь не всегда являлась Божьей карой, и зачастую она представлялась как некое указание Господа людям. «Темные силы» крайне редко участвовали в распространении болезней. Дьявол и его подручные — бесы — специализировались скорее на психических заболеваниях и проявлениях сверхчеловеческих способностей (опять же, имевших в своей основе психические отклонения).

Подобная трактовка болезни подразумевала и соответствующее отношение к лечению. Лечить болезнь медицинскими средствами означало пытаться изменить Божественную волю. По мнению средневековых авторов, лечение могло осуществляться только с применением средств христианской терапии (молитва, пост, вкушение намоленного «зелья» и т. п.). В середине XVI в. такой путь излечения как самый «правильный» окончательно оформился в «Домострое».

С XVI в. начинают происходить некоторые изменения. Это видно, например, по отношению к эпидемическим заболеваниям. По-прежнему болезнь часто трактуется как проявление Божественной воли, но наряду с этим предпринимаются и попытки предотвращения распространения морового поветрия (при этом вопрос о *лечении* заболевших, как правило, по-прежнему не стоит, главное было, как «правильно» отойти в мир иной). В случае с индивидуальными болезнями, налицо разделение самих болезней на два больших типа. Тяжелые болезни (смертельные, хронические и т. п.) чаще всего выглядели как явные проявления

Божественной воли, поэтому их и лечили соответствующими способами, с применением средств церковной терапии («отчитывание», приложение к св. мощам, паломничество к св. местам и т. п.). Относительно легкие приобретенные заболевания (простуды, переломы, ранения и т. д.), как мы видим, относились к компетенции бытовых врачей и должны были излечиваться зачастую при помощи знахарских приемов, принятия лекарств растительного характера (частично это могло опять быть связано с волхвованием). Хирургические методы однозначно отвергались в силу их несовпадения с представлениями о целостности тела человека.

Подведем итоги

Итак, картина, связанная с болезнями, их лечением и отношением к больным, весьма пестрая и неоднозначная. В Древней Руси телесные и душевные недуги, особенно же тяжелые и неизлечимые, напрямую связывались с действием высших сил — как благоволящих к человеку, так и бесовских. Соответственно, более распространенной была идея не излечения, но исцеления через религиозные практики (церковные, либо простонародно-магические). Для болезней менее серьезных, которые можно было бы объяснить естественными причинами, применялись вполне обычные лечебные практики, основанные, прежде всего, на врачевании, сочетавшем в себе в основном элементы знахарства и фитотерапии.

Антропологию болезни необходимо рассматривать в контексте не только истории медицины, но прежде всего в контексте истории культуры. При изучении антропологии болезни крайне важно иметь в виду не столько научные достижения, которыми обладали те или иные общества в определенный исторический период, сколько господствующее мировоззрение, которое позволяло или не позволяло принимать эти достижения. Так, для многих древнерусских людей чрезвычайно важной была идея предопределен-

ности — именно из-за ее превалирования в обществе отношение к болезням (в том числе и эпидемическим) долгое время было пассивным. Также не меньшее значение имело отношение к телу человека, к его «цельности», что сказалось на долгом внедрении в общественное сознание мысли о положительности хирургического вмешательства.

Светская и церковная литература старательно обходят тему лечения, а если и поднимают ее, то относятся к ней довольно критично, в большей степени концентрируясь на теме именно исцеления, а не лечения. Вместе с тем, древние акты и материалы и переписные книги русских городов показывают нам, что лечение все-таки занимало определенное место в повседневной жизни древнерусского человека. При этом ритуальные формы избавления от болезней также были распространены в древнерусском обществе. Наверное, главный вывод для исследователя, который можно сделать из анализа ситуации с антропологией болезни, таков — всегда нужно анализировать конкретную ситуацию (исходя из времени и места ее бытования) и стараться максимально реже делать далеко идущие обобщения, так как в науке, мы уверены, уже достаточно работ по истории медицины, где авторы сильно упрощают чрезвычайно сложную картину русского врачевания.

В силу особенностей бытового уклада древнерусской жизни с ее прочными родовыми связями, а также социальной организацией городской жизни (система кормлений, крайне неразвитая система горизонтальных связей жителей городов и пр.), в Древней Руси не получила своего развития светская каритативная деятельность. Концентрация больниц исключительно в монастырских учреждениях вновь отсылает нас к мысли, высказанной чуть выше — сложное заболевание в глазах древнерусского обывателя являлось проявлением Божьей воли, которая требовала отказа от светского общества, устоявшегося уклада жизни, а в итоге, посвящения себя жизни монастырской. Представляется,

что следует во многом отказаться от понятия «древнерусская монастырская медицина», ибо ничего подобного в русской церковной истории не существовало, так как те примитивные врачебательные приемы, использовавшиеся в некоторых русских монастырях, никак не являются именно «медициной», а то, что хоть немного близко к медицине (врачи-иностранцы и их практика), никак не было связано напрямую с древнерусскими монастырями.

Подобная ситуация не могла не сказаться и на социальном значении тех, кто лечил. Перед нашими взорами прошли врачеватели стародавних времен — «рудометы» и лекари, доктора и аптекари, повивальные бабки и знахари. Как относилось к ним древнерусское общество? Вероятно, на разных этапах истории по-разному, но в целом можно сказать со всей уверенностью, что церковная книжная установка на лечение как во многом бесполезное занятие, для русских обывателей не стала определяющей, хотя и была чрезвычайно важной. С болезнями можно и нужно было бороться. Но борьба эта имела разные формы и не сводилась только к медицинским манипуляциям, тем более что лекарей, воспитанных на гиппократовско-галеновской парадигме, было чрезвычайно мало и в основном они обслуживали узкий круг сначала великокняжеского, а затем и царского двора. По-прежнему открытым остается вопрос, как и на чем (а значит, и чему) учились городские русские лекари и «кровопуски».

Концепция христианской терапии реализовывалась соответственно концепции греховности человека, т. е. как изначальной поврежденности человеческой природы первородным грехом, так и приобретенными личными грехами. Главное, согласно этой концепции, это лечение духовной составляющей человека (молитва, исповедь, причастие), остальное же менее важно. Со временем эта концепция усложняется, обрастает большим количеством допущений (главное из которых, что физическую болезнь можно и нужно лечить), но суть ее не меняется. Даже эпоха больших и

частых эпидемий (XIV–XVII вв.) на Руси, а потом и в Московском царстве, усложнив отношение к болезни со стороны древнерусского общества, по-прежнему оставляет во главе угла духовный, психический, но не соматический аспект. В обществе, где главной, так сказать «официальной», причиной всех болезней провозглашался грех отдельного больного (или же, что тоже бывало в нашей истории, целого народа), врачи были, в принципе, не слишком нужны. Гораздо нужнее, конечно, был священник, врачевавший душу. А здоровая душа подразумевала и здоровое тело (вполне, заметим, античная концепция). И здесь христианская терапия прочно объединялась с представлениями о телесной цельности (как прижизненной, так и посмертной), которая являлась вещным, фактическим подтверждением здорового духа почившего человека.

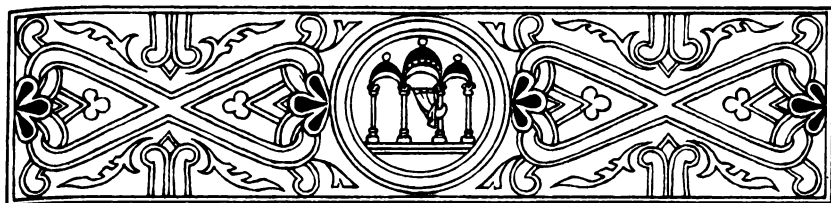
Однако и совсем отказаться от соблазна исцелиться, при этом не слишком меняясь духовно, русские люди не могли. И вот тут-то на помощь приходили знахари и колдуны. Надо сказать, что отнюдь не всегда эти два терапевтических направления (церковно-обрядовое и простонародно-магическое) противоречили друг другу. Иногда они даже пересекались, а в более позднее время (в XVII–XVIII в.) магия пыталась породниться с церковной терапией. Колдуны объявляли себя святыми, а некоторые церковные служители — целителями. Естественно, церковная терапия и терапия магическая и не могли сойтись, и не сошлись, — слишком уж разные были у них исходные мировоззренческие установки. Даже когда в России окончательно и бесповоротно оформилось третье терапевтическое направление — классическая медицина — терапия церковная и магическая практика продолжали сосуществовать как отдельные ветви, четко разъединяясь между собою и каждая имея своих верных последователей. Заметим, что эта ситуация характерна и для России XXI в.

Все это говорит лишь об одном: подходить к изучению древнерусского врачевания только с позиций рациональной, современ-

ной оценки непродуктивно. Слишком много остается «за кадром», слишком многое приходится объяснять при помощи шаблонных, а потому не очень убедительных ответов. Возможно, в будущем мы будем наблюдать более тесное и плодотворное сближение позиций историков медицины и культурологов.

На смену кровопускательным рожкам и св. мощам сегодня пришли томографы и лазерные скальпели. Место «рудометов» и «дохтуров» заняли дипломированные врачи с научными степенями. Стали ясны причины многих болезней... Но сильно ли изменилось отношение к болезням, врачам и больным за последние века? Предоставляем ответ на этот вопрос читателю.

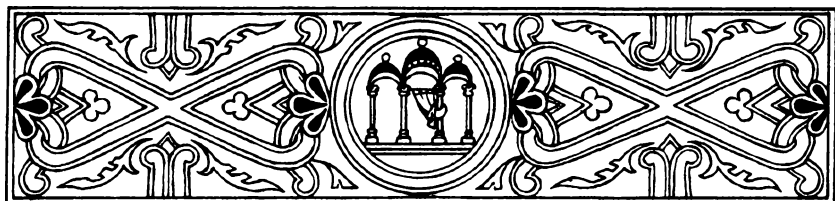




СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АИ	— Акты исторические
БЛДР	— Библиотека литературы Древней Руси
ДАИ	— Дополнения к Актам историческим
КСИА	— Краткие сообщения Института Археологии
МИА	— Материалы и исследования по археологии СССР
Труды НАЭ	— Труды Новгородской археологической экспедиции
ПЛДР	— Памятники литературы Древней Руси
ПСЗРИ	— Полное собрание законов Российской Империи
ПСРЛ	— Полное собрание русских летописей
РА	— Российская археология
РИБ	— Русская историческая библиотека
ТОДРЛ	— Труды отдела древнерусской литературы (Институт русской литературы РАН)





СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРА

Источники

Аввакум. Послания, челобитные письма / Подгот. текстов и комм. Н. С. Демковой // ПЛДР. XVII в. М., 1988.

Акты Иверского Святоозерского монастыря // РИБ. Т. 5 СПб., 1878.

Акты Исторические. Т. 1. СПб., 1841.

Акты Исторические. Т. 2. СПб., 1841.

Акты Исторические. Т. 4. СПб., 1842.

Акты Московского государства, изданные Императорской Академией наук. Т. I. Разрядный приказ. Московский стол. 1571–1634 гг. СПб., 1890.

Акты Московского государства, изданные Императорской Академией наук. Т. II. Разрядный приказ. Московский стол. 1635–1659 гг. СПб., 1894.

Акты о моровом поветрии // Дополнения к Актам Историческим. Т. 3. СПб., 1848. С. 442–521.

Альшиц Д. Н. Неизвестные послания Ивана Грозного // ТОДРЛ. Т. 12. М.; Л., 1956. С. 427–430.

Архив стольника Андрея Ильича Безобразова / Изд. подготовили А. А. Новосельский, С. И. Котков. Сост. Л. Ф. Кузьмина, И. С. Филиппова. Комм. А. А. Новосельский, О. В. Новохатко. Ред. О. В. Новохатко. Ч. I. М., 2012.

Бер М. Летопись Московская // Сказания современников о Дмитриии Самозванце. Т. 2. СПб., 1859.

Богданов А. П., Симонов Р. А. Прогностические письма доктора Андреаса Энгельгардта царю Алексею Михайловичу. Приложение // *Буссов К.* Московская хроника. 1584–1613 / Отв. ред. И. И. Смирнов. М.; Л., 1961.

Византийский медицинский трактат XI–XIV вв. Изд. подготовил Г. Г. Литаврин. СПб., 1997.

Витсен Н. Путешествие в Московию / Пер. со староголланд. В. Г. Трисман под ред. Р. И. Максимовой. Предисл. Р. И. Максимовой и В. Г. Трисман. Пер. комм. И. М. Михайловой. Ред. Й. Й. Дриссен-ван хэт Реве, Н. П. Копанева. СПб., 1996.

Волоколамский патерик // БЛДР. Т. 9. Конец XIV — первая половина XVI в. СПб., 2000. С. 20–69.

Вопросы Кирика, Саввы и Ильи с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц // РИБ. Памятники древнерусского канонического права. (Памятники XI–XV вв.). Т. 6. СПб., 1880. С. 21–62.

Вопросы преподобного Дорофея и ответы, данные на них святыми Варсануфием Великим и Иоанном Пророком // Послушник и школяр, наставник и магистр. Средневековая педагогика в лицах и текстах / Сост. и отв. ред. В. Г. Безрогов. Под общ. ред. Т. Н. Ма-тулис. М., 1996. С. 127–128.

«Временник» Ивана Тимофеева / Подготовка издания, пер. и комм. О. А. Державиной. М.; Л., 1951.

Выпись из тверских писцовых книг Потапа Нарбекова и подъячего Богдана Фадеева 1626 г. Тверь, 1901.

Галицко-Волынская летопись // БЛДР. Т. 5. XIII в. СПб., 1997. С. 184–357.

Герберштейн С. Записки о Московии / Пер. с нем. А. И. Малеина и А. В. Назаренко. Вступ. ст. А. Л. Хорошкевич. Под ред. В. Л. Янина. М., 1988.

Две докладные выписки боярина Ильи Милославского и грамота окольникову Ивану Милославскому о заведывании Аптекарским приказом, о покупке инроговых рогов и проч. // Дополнения к Актам Историческим. Т. 4. СПб., 1851. С. 31–32.

Дело по доносу Брянского Свенского монастыря келаря Пафнутия с братией на наместника тамошнего Иоанна... // Дополнения к Актам Историческим. Т. 10. СПб., 1867. С. 51–56.

Домострой / Изд. подг. В. В. Колесов, В. В. Рождественская. СПб., 2007.

Естественнонаучные знания в Древней Руси / Отв. ред. Р. А. Симонов. М., 1980.

Естественнонаучные представления Древней Руси / Отв. ред. Р. А. Симонов. М., 1988.

Желябужский И. А. Дневные записки // Рождение империи / Сост. А. Либерман, С. Шокарев. Послесл., указ. и глоссарий С. Шокарева. М., 1997.. М., 1997. С. 262–358.

Житие Сергия Радонежского // БЛДР. Т. 6. XIV — середина XV в. СПб., 1999. С. 254–411.

Житие Авраамия Смоленского // БЛДР. Т. 5. XIII в. СПб., 1997. С. 30–65.

Житие Кирилла Белозерского // БЛДР. Т. 7. Вторая половина XV в. СПб., 1999. С. 132–217.

Житие Аввакума и другие его сочинения / Подг. текста и комм. Н. К. Гудзия, В. Е. Гусева, Н. С. Демковой, А. С. Елеонской, А. И. Мазунина. Послесл. В. Е. Гусева. Иркутск, 1979.

Житие и хождение Даниила Русьския земли игумена // БЛДР. Т. 4. XII в. СПб., 1997. С. 26–117.

Зарайск. Материалы для истории города XVI–XVIII столетий / Изд. подг. И. Н. Николаев. М., 1888.

Из лечебников и травников / Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева // ПЛДР. Конец XVI — начало XVII вв. М., 1987. С. 492–515.

Иовий П. Посольство от Василия Ивановича, великого князя Московского, к папе Клименту VII / Пер. М. Михайловского // Библиотека иностранных писателей о России. Т. 1. СПб., 1836. С. 12–55.

Источники истории г. Вологды и Вологодской губернии. Вологда, 1904.

Ио святем и блаженнемъ Агапите, безмездномъ врачю // Киево-Печерский патерик. Слово 27 / БЛДР. Т. 4. XII в. СПб., 1997. С. 398–407.

Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Т. 35. Л., 1980. С. 3–300.

Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. / Пер. с араб. А. П. Ковалевского. Харьков, 1956.

Книга, называемая Новый Летописец // Хроники Смутного времени / Сост. А. Либерман, Б. Морозов, С. Шокарев. М., 1998. С. 266–299.

Кобрин В. Б. Новая царская грамота 1571 г. о борьбе с чумой // ТОДРЛ. Т. 14. М.; Л., 1958. С. 266–267.

Козлова Ю. А. «И тою де ворожбою она, Дарыца, ворожила многое время...» (один из московских колдовских процессов XVII в.) // Проблемы истории России. Вып. 2. Опыт государственного строительства XV–XX вв. Екатеринбург, 1998. С. 280–300.

Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. Современное сочинение Григория Котошихина / Издание Археографической Комиссии. СПб., 1859.

Легенда о Василии Мангазейском // Новые материалы по истории Сибири досоветского периода / Отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск, 1986. С. 191–210.

Ломоносов М. В. О сохранении и размножении российского народа // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 6. М.; Л., 1952. С. 383–403.

Майков В. В. Писцовая книга по Новгороду Великому конца XVI в. СПб., 1911.

Малиновский Л. Заговоры и слова, по рукописи XVIII в. // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Вып. 1. Петрозаводск, 1875–1876. С. 69–92.

Масса И. Краткое известие о Московии в начале XVII в. / Пер. с франц., прим. и вводная ст. А. А. Морозова. Пер. стихов В. А. Зоргенфрея. М., 1936.

Материалы для истории медицины в России. Вып. 1. СПб., 1881.

Можайские акты. 1506–1775. СПб., 1892.

Независимый летописный свод 80-х гг. XV в. // БЛДР. Т. 7. Вторая половина XV в. СПб., 1999. С. 404–443.

Новгород Великий во второй половине XVI в. Сб. документов / Сост. К. В. Баранов. СПб., 2001.

Новый документ по истории русского города времени крестьянской войны и польско-шведской интервенции // Археографический ежегодник за 1964 г. М., 1965. С. 317–332.

Олеарий А. Описание путешествия в Московию / Пер. с нем., введ., прим. и указатель А. М. Ловягина. М., 1996.

Опись лекарств, отправленных в Троицкий Сергиев монастырь при царском обозе во время путешествия царя // Дополнения к Актам Историческим. Т. 6. СПб., 1857. С. 323–324.

О Лаврентии затворници // Киево-Печерской патерик. Слово 26 / БЛДР. Т. 4. XII в. СПб., 1997. С. 396–399.

О преподобном князи Святоши Черниговском. Слово 20 // Там же. С. 376–385.

О разболевшемся человеке // Космологические произведения в книжности Древней Руси / Подг. изд. В. В. Мильков, С. М. Полянский. Ч. I. СПб., 2008. С. 538–540.

О том, как была окована рака преподобного отца нашего Феодосия Печерского // Киево-Печерской патерик. Слово 10 / БЛДР. Т. 4. XII в. СПб., 1997. С. 331–337.

О преподобнем Спиридоне проскурнице и о Алимпии иконнице // Киево-Печерский патерик. Слово 34 / Там же. С. 457–467

О чудесах Пресвятыя Богородица Володимирьской иконы. Чюдо 5-е // БЛДР. Т. 4. XII в. СПб., 1997. С. 218–225.

Палицын А. Сказание Авраамия Палицына // Воинские повести Древней Руси / Сост. Н. В. Понырко. Вступ. ст. Л. А. Дмитриева. Л., 1985. Л., 1985. С. 412–429.

Патерик Печерський, иже о създании церкви, да разумеють вси, яко самого Господа Бога промысломь и волею и Его Пречисты Матере молитвою и хотениемъ създася и съвршися боголепнаа и небесноподобнаа великаа церькви Богородицина Печерськаа, Архимандритиа Всеа Рускыа Земля, еже есть лавра Святого и Великого отца нашего Феодосия // Киево-Печерский патерик. Слово 1 / БЛДР. Т. 4. XII в. СПб., 1997. С. 296–301.

Первые сорок лет сношений между Россией и Англией. 1553–1593 / Сост. Ю. В. Толстой. СПб., 1875.

Передольский В. С. Новгородские древности. Новгород, 1898. С. 471.

Переписи московских дворов XVII столетия. М., 1896.

Переписная книга города Москвы 1638 г. М., 1881.

Переписные книги Ростова Великого. СПб., 1887.

Писание о преставлении и о погребении князя Михаила Васильевича Шуйского, рекомаго Скопина // ПЛДР. Конец XVI — начало XVII вв. М., 1987. С. 58–73.

Писцовая и переписная книга Нижнего Новгорода / Ред. А. П. Лаппо-Данилевский // РИБ. Т. 17. СПб., 1898. С. 1–464.

Писцовые и переписные книги Вологды XVII — начала XVIII вв. Т. I / Подготовка к изданию: И. В. Пугач (отв. ред.), М. С. Черкасова. М., 2008.

Письма русских государей и других особ царского семейства, изданные Археографической Комиссией. М., 1848.

Письма Смутного времени // О начале войн и смут в Московии / Сост. А. Либерман, С. Шокарев. Послел., указат. и глоссарий

С. Шокарева. Подг. к публ. Б. Н. Морозова. М., 1997. М., 1997. С. 440–456.

Повесть о болезни и смерти Василия III // БЛДР. Т. 10. XVI в. СПб., 2000. С. 20–47.

Повесть о житии Михаила Клопского // БЛДР. Т. 7. Вторая половина XV в. СПб., 1999. С. 218–231.

Повесть о Земском соборе 1613 г. / Подготовка к изданию А. Л. Станиславского и Б. Н. Морозова // Вопросы истории. № 5. 1985. С. 90–95.

Повесть о явлении чудотворных икон Пресвятыя Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии во области града Пскова, на Синичьей горе, иже ныне зовома Святая гора // Звезда. 1999. № 6. С. 86–90.

Послание Иоганна Таубе и Элерта Крузе // Русский исторический журнал. 1922. Кн. 8. С. 30–59.

Послание Иосифа Волоцкого княгине Голениной // БЛДР. Т. 9. Конец XIV — первая половина XVI вв. СПб., 2000. С. 208–215.

ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись / Предисл. Б. М. Клосса. М., 1997.

ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись / Предисл. Б. М. Клосса. М., 2001.

ПСРЛ. Т. 3. Вып. 4. Новгородская 2-я летопись. СПб., 1841.

ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Новгородская четвертая летопись / Под ред. Ф. И. Покровского. М., 2000.

ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. Псковские летописи / Предисл. Б. М. Клосса, А. Н. Насонова. М., 2003.

ПСРЛ. Т. 16. Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки / Предисл. Б. М. Клосса. М., 2000.

ПСРЛ. Т. 25. Московский летописный свод конца XV в. / Под ред. М. Н. Тихомирова. М., 2004.

ПСРЛ. Т. 34. Пискаревский летописец / Под ред. В. И. Буганова и В. И. Корещкого. М., 1978.

ПСРЛ. Т. 39. Постниковский летописец / Под ред. В. И. Буганова и В. И. Корещкого. Предисл. В. И. Буганова. М., 1978.

ПСЗРИ. Т. I. СПб., 1830.

ПСЗРИ. Т. V. СПб., 1830.

Поучение о моровой язве. М., 1656.

Применение нефти в Русском государстве до XVIII в. // Труды Института истории естествознания и техники. 1953. Т. III. М., 1953. С. 4–19.

«Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого // Записки отдела рукописей Российской государственной библиотеки. Вып. 51. М., 2000. С. 129–134.

Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с греч. Г. А. Муркоса. М., 1898.

Путешествие в Московию барона Августина Майерберга, члена императорского придворного совета, и Горация Вильгельма Кальвуччи, кавалера и члена правительственного совета Нижней Австрии, послов августейшего римского императора Леопольда, к царю и великому князю Алексею Михайловичу, в 1661 г., описанное самим бароном Майербергом / Пер. с нем. А. Н. Шемякина. М., 1874.

Путешествие в Московию Рафаэля Барберини в 1565 г. // Сын Отечества. 1842. № 7. С. 4–16.

Путешествие Новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия / Предисл. и прим. П. И. Савvaitова. СПб., 1872.

Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе. 1697–1699 гг. / Изд. подготовили Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1992.

Рейтенфельс Я. Сказания Светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии // Утверждение династии. Сост. А. Либерман. Послел., указ. и глоссарий С. Шокарева. Пер. с лат. А. И. Станкевича. М., 1997. С. 241–406.

Россия начала XVII в. Записки капитана Маржерета / Сост. Ю. А. Лимонов. Отв. ред. В. И. Буганов. Пер. с франц. Т. И. Шаскольской. М., 1982.

Серапион Владимирский. Слова и поучения Серапиона Владимирского // БЛДР. Т. 5. XIII в. СПб., 1997. С. 370–385.

Сборник Московского архива Министерства юстиции. Т. 5. М., 1913.

Слово об исцелении болезней миром // Памятники старинной русской литературы. Вып. 4. СПб., 1862. С. 216–217.

Сорский Нил. Завещание // БЛДР. Т. 9. Конец XIV — первая половина XVI вв. СПб., 2000. С. 182–183.

Свадебные дела XVI в. // Вступ. ст. В. Д. Назарова / Вопросы истории. 1976. № 10. С. 117–123.

Состав рязанского дворянства по десятиям XVII в. Рязань, 1891.

Список с писцовой и межевой книги города Свияжска и уезда письма и межевания Никиты Васильевича Борисова... 1565–1567 гг. Казань, 1909.

Срезневский В. И. Отчет о поездке в Вологодскую губернию (май-июнь 1901 г.) / Отделение русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1903. С. 147–148.

Стоглав. Казань, 1862.

Тверские летописи. Древнерусские тексты и переводы / Вступ. ст., пер. и прим. В. З. Исакова. Тверь, 1999.

Торопецкая книга 1540 г. // Археографический ежегодник за 1963 г. М., 1964. С. 278–295.

Шлейссингер Г.-А. Рассказ очевидца о жизни Московии конца XVII в. // Пер. с нем. Л. П. Лаптевой / Вопросы истории. 1970. № 1. С. 105–124.

Флетчер Дж. О государстве русском / Пер. с англ. М. А. Оболенского под ред. Н. В. Голицына. М., 2002.

Хождение на Флорентийский собор // БЛДР. Т. 6. XIV — середина XV вв. СПб., 1999. С. 464–487.

Литература

Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в Средние века. СПб., 2004.

Белокуров С. А. Арсений Суханов. Ч. 1–2. М., 1894.

Богоявленский Н. А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. Источники для изучения древнерусской медицины. М., 1960.

Он же. Отечественная анатомия и физиология в далеком прошлом. Л., 1970.

Боева Л. И. Лечебники и рецепты как формы сатирического обличения // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 1. С. 56–62.

Болезнь и здоровье: новые подходы к истории медицины / Ред. Ю. Шлюмбом, М. Хагнер, И. Сироткина. СПб., 2008.

Богданов А. П., Шамин С. М. Природные явления в царствование Федора Алексеевича и человеческое сознание (по газетной информации Посольского приказа) // Историческая экология и историческая демография / Под ред. Ю. А. Полякова. М., 2003. С. 239–255.

Борисенков Е. П., Пасецкий В. М. Экстремальные природные явления в русских летописях XI–XVII вв. М., 1983.

Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Предисл. Ж. Ле Гоффа. Послесл. А. Я. Гуревича. Пер. с франц. и комм. В. А. Мильчиной. М., 1998.

Бужилова А. П. Homo sapiens: История болезни М., 2005.

Васильев К. Г., Сегал А. Е. История эпидемий в России. М., 1960.

Высоцкий Н. Ф. Чума при Алексее Михайловиче. Казань, 1879.

Герасимова И. А., Мильков В. В., Симонов Р. А. Сокровенные знания Древней Руси. М., 2015.

Герман Ф. Л. Врачебный быт допетровской Руси. Харьков, 1891.

Гиппиус А. А. «Сисиниева легенда» в новгородской берестяной грамоте // В поисках «ориентального» на Балканах. Античность. Средневековье. Новое время / Редколл. И. А. Сedaкова, Т. В. Цивьян. М., 2003 (Балканские чтения. № 7. Тезисы и материалы). С. 58–60.

Гозев В. Чума. История, сущность и борьба с ней. М., 1897.

Гончарова Н. Н. Описание антропологического материала из раскопок у церкви Вознесения Господня в 2004 г. в Звенигороде // Охранные исследования церкви Вознесения Господня на Нижнем посаде Звенигорода. Труды Подмосковной экспедиции Института археологии РАН. Т. 3. М., 2005. С. 99–118.

Гордиенко Э. А. Культ святых целителей в Новгороде XI–XII вв. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 1 (39). С. 16–25.

Дёрбек Ф. А. История чумных эпидемий в России. СПб., 1905.

Грин В. Безумные короли / Пер. с англ. Н. Милых. Ростов-на-Дону, 1997.

Гуляева Е. Ш. Развитие древнерусской медицинской культуры: Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. Волгоград, 2006.

Долгов В. В. Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI–XIII вв. М., 2007.

Дубова Т. Е. Физиотерапевтические методы и средства лечения в народной медицине русских в Республике Мордовия // Информационный бюллетень № 2. 2003 г. ГУНИИ гуманитарных наук при правительстве республики Мордовия (<http://www.narodru.ru/articles916.html>).

Жаринов Г. В. Записи о расходе лекарственных средств 1581–1582 гг. // Архив русской истории. № 4. 1994. С. 122–125.

Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях // Он же. Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях. Т. 1. М., 1895.

Зализняк А. А. Древненовгородский диалект. М., 2005.

Зализняк А. А., Янин В. Л., Гиппиус А. А., Рыбина Т. А. Берестяные грамоты из раскопок 2012 г. // Новгород и Новгородская земля: история и археология. Вып. 27. Новгород, 2013. С. 115–118.

Записная книга крепостным актам XV–XVII вв., явленным в Новгороде дьяку Д. Алябьеву // РИБ. Т. XVII. СПб., 1898.

Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.

Змеев Л. Ф. Чтения по врачебной истории России. СПб., 1896.

Он же. Русские врачевники. СПб., 1896.

Ипполитова А. Б. Русские рукописные травники XVII–XVIII вв. Исследование фольклора и этноботаники. М., 2008.

Козак А. Д. К вопросу о существовании проказы в древнем Киеве // OPUS: междисциплинарные исследования в археологии. М., 2002. С. 160–163.

Колесников П. А. Устюжна Железопольская по материалам описаний 1567 и 1597 гг. // Города феодальной России / Под ред. В. И. Шункова. М., 1966.

Колчин Б. А. Железообрабатывающее ремесло Новгорода Великого // Труды НАЭ. Т. II. МИА. № 65. М., 1959.

Корогодина М. В. Исповедь в России в XIV–XIX вв. СПб., 2006.

Кузаков В. К. Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси X–XVII вв. М., 1976.

Кузьмин М. К. Медицина в Московском государстве (XVI–XVII вв.). Лекции по истории русской медицины. Лекция вторая. М., 1973.

Лантева Т. А. Повседневная жизнь провинциального дворянства в XVII в. // Российская история. 2010. № 4. С. 107–118.

Лахтин М. Ю. Медицина и врачи в Московском государстве (в допетровской Руси). М., 1906.

Он же. Борьба с эпидемиями в допетровской Руси. М., 1909.

Левицкий А. П. Медицинское обозрение Спримона. 1909. Т. 71. № 1. С. 76.

Лохтева Г. Н. Материалы Аптекарского приказа — важный источник по истории медицины в России XVII в. // Естественные научные знания Древней Руси. М., 1980. С. 139–156.

Майзульс М. Р. «Грех ради наших»: царская смерть и казни Божьи в источниках Московской Руси середины XVII в. // Источниковедение культуры. Вып. 1. М., 1997. С. 154–243.

Малахова А. С. Человек и болезнь в повседневной жизни Древней Руси (X — начало XVII вв.): дисс. на соиск. учен. ст. к. ист. наук. Армавир, 2011.

Мирский М. Б. Хирургия средневековой России // Хирургия. 2000. № 6. С. 63–65.

Он же. Медицина в России. М., 2005.

Михайлов К. А. Киевский языческий некрополь и церковь Богородицы Десятинная // РА. 2004. № 1. С. 34–45.

Медведь А. Н. Древнерусское врачевание: современное состояние исследования и библиография. М., 2013.

Мошкова Л. В. Сказание о чудесах от икон Богородицы в Успенском девичьем монастыре Александровой слободы (комментарий в свете веры) // Вестник церковной истории. № 1. 2007. С. 5–30.

Новомбергский Н. Я. Очерки по истории аптечного дела в допетровской Руси. СПб., 1902.

Он же. Черты врачебной практики в допетровской Руси. СПб., 1902.

Он же. Черты врачебной практики в Московской Руси. М., 1904.

Он же. Материалы по истории медицины в России. СПб., 1905.

Он же. Врачебное строение в допетровской Руси. Томск, 1907.

Одесский М. П. «Человек болеющий» в древнерусской литературе // Он же. Четвертое измерение литературы. М., 2011. С. 147–184.

Осипов Д. О. Кожевенно-сапожное ремесло Великого Новгорода X–XVII вв.: Автореф. дисс. на соиск. учен. ст. д. и. н. М., 2013.

Пигин А. В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006.

Потапова Л. И., Соболев К. А., Лунев А. Е., Майсак О. А. Калужский посад в конце XVI — начале XVII вв. // Труды регионального конкурса научных проектов в области гуманитарных наук. Вып. 2. С. 21.

Постников А. Б. Благотворительные учреждения Пскова в XVI–XVIII вв. // Псков. 2000. № 12. С. 57–88.

Райан В. Ф. Баня в полночь. М., 2006.

Рихтер В. М. История медицины в России. В 3 т. М., 1814–1820.

Секретарь Л. А. Александр Невский и Новгородский Антониев монастырь // Чело. № 2. 2012. С. 50–53.

Скорыходов Л. Я. Краткий очерк истории русской медицины. Л., 1926.

Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 22. М., 1997.

Столярова Л. В., Белоусов П. В. К предыстории династического кризиса конца XV в.: еще раз о смерти Ивана Ивановича Молодого // Проблемы дипломатики, кодикологии и актовой археографии. Материалы XXIV Международной научной конференции. М., 2012. С. 497–503.

Сюндберг Х. Жизнь в Новгороде во время шведской оккупации 1611–1617 гг. // Новгородский исторический сборник. Вып. 6 (16). СПб., 1997. С. 274–278.

Тихонравов Н. С. Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892.

Турилов А. А. Народные поверья в русских лечебниках // «Отреченное чтение» в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002. С. 367–375.

Уртан В. А. Средневековые медицинские инструменты для кровопускания // Советская археология. 1966. Т. 2. С. 329.

Флоринский В. М. Русские простонародные травники и лечебники. Казань, 1880.

Фоссье Р. Люди Средневековья / Пер. с франц. А. Ю. Карачинского, М. Ю. Некрасова, И. А. Эгипти. СПб., 2010.

Цветаев Д. В. Медики в Московской России и первый русский доктор. Варшава, 1896.

Чернов С. З., Янишевский Б. Е. Некрополь Троице-Сергиева монастыря по материалам археологических исследований 2003 г. Приложение // РА. 2008. № 2. С. 150–164.

Чехов А. П. Врачебное дело в России. Материалы к диссертации. М., 2010.

Чумакова Т. В. Немецкие влияния в культуре допетровской Руси. Медицина // Русско-немецкие связи в биологии и медицине. Вып. IV. СПб., 2002. С. 5–14.

Она же. Образ человека в культуре Древней Руси: опыт философско-антропологического анализа. Автореф. на соиск. учен. ст. д. фил. н. СПб., 2003.

Шамина И. Н. Из истории вологодских монастырей XVI–XVII вв. (состав насельников) // Отечественная история. 2003. № 1. С. 141–154.

Швейковская Е. Н. Криминальная драма в Тотемском уезде первой трети XVII в. (к изучению демонологии) // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2009. № 3. С. 127–129.

Эккерман В. Материалы для истории медицины в России. История эпидемий X–XVIII вв. Казань, 1884.

Энговатова А. В. Средневековые городские некрополи на территории Дмитровского кремля // КСИА. Вып. 219. С. 166–178.

Энговатова А. В., Осипов Д. О., Фараджева Н. Н., Бужилова А. П., Гончарова Н. Н. Массовые средневековые захоронения в Ярославле: анализ археологических и антропологических материалов // РА. 2009. № 2. С. 68–78.

Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998.

Он же. Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени. М., 2006.

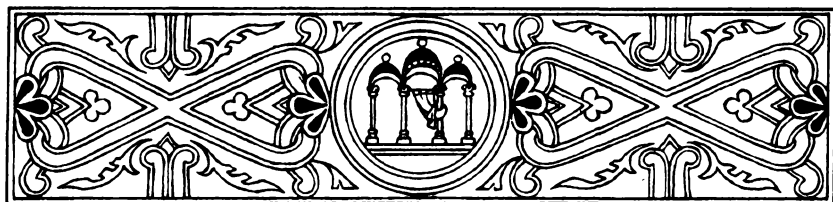
Milton J. L. Medicine and Care of the Dying: A Modern History. Oxford, 2007.

The Cambridge Illustrated History of Medicine. Cambridge, 2006.

Plinio Prioreschi. Medieval medicine // A History of Medicine. Omaha, 2003.

Kelly K. The History of Medicine. The Middle Ages, 500–1450. N. Y.: Facts on File Inc., 2009.





СОДЕРЖАНИЕ

От автора 5

Болезнь и больные в Древней Руси: от «рудомета» до «дохтура»

Вместо Введения	7
Немного об источниках	23
Смерть и тело	28
Объяснения болезни	38
Эпидемии как особая форма наказания Божьего	52
Врачи дворовые и врачи дворцовые	88
Отношение к больному	162
Лечение или исцеление?	205
Православное исцеление (теотерапия)	206
Житейская магия	225
Рациональная медицина	230
Подведем итоги	260

Список сокращений 265

Список источников и литература 266

А. Н. Медведь
БОЛЕЗНЬ И БОЛЬНЫЕ В ДРЕВНЕЙ РУСИ:
ОТ «РУДОМЕТА» ДО «ДОХТУРА»
ВЗГЛЯД С ПОЗИЦИЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Директор издательства: *О. Л. Абышко*

Редактор: *Н. М. Баталова*

Художественное оформление: *А. В. Самойлова*

Оригинал-макет: *Ю. В. Никитина*

По вопросам реализации книги обращаться:

в Санкт-Петербурге ООО «Университетская книга — СПб»
Тел. (812) 640-0871; e-mail: ukniga1@westcall.net
Центр Православной книги «Кифа»
Издательство и склад: тел./факс (812) 572-7431.
E-mail: kifakniga@yandex.ru. Сайт: www.kifaspb.ru
в Москве ООО «Университетская книга — СПб»
Тел. (495) 915-3284; e-mail: ukniga-m@libfl.ru

Все книги «Издательства Олега Абышко» (СПб.)
смотрите в интернет-магазине
OZON.RU

Формат 60×88¹/₁₆. 18 печ. л. Печать офсетная. Тираж 500 экз.
Заказ № 7774

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59

В 2016 г. вышла книга

АДОЛЬФ ГАРНАК

СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА

60×88 ¹/₁₆. 320 с. Переплет 7БЦ

Адольф Гарнак (Adolf von Harnack) (1851–1930) — выдающийся немецкий ученый в области церковной истории, раннехристианской литературы и догматического богословия, автор фундаментальных трудов, имеющих непреходящее научное значение. Знаменитый публикатор древних текстов и издатель историко-богословских журналов, оказавших значительное влияние на всю мировую науку о христианстве. Будучи уроженцем Российской Империи и свободно владея русским языком, активно участвовал в научных дискуссиях и принимал непосредственное участие в формировании русской церковно-исторической школы (так, общепризнано его большое влияние на А. П. Лебедева и его последователей).

В настоящий том сочинений вошла одна из главных работ А. Гарнака — «Сущность христианства» («Das Wesen des Christentums»), переведенная на все основные языки мира и изданная огромными тиражами (только в России до 1917 г. было более 12 изданий в пяти разных переводах, общий тираж которых превысил 50 000 экземпляров!). «Сущность христианства» написана на основе цикла лекций 1899–1900 гг., прочитанных в Берлинском университете для всех факультетов, а не только для студентов-богословов, что и определяет их популярность при одновременно высочайшем научном уровне подачи исторического материала. Работе А. Гарнака предпослана вступительная статья В. Ф. Эрна, в заключение дано послесловие проф. П. И. Лепорского «Христианство и современное мировоззрение».

Для всех интересующихся историей христианства.

В 2016 г. вышла книга

АДОЛЬФ ГАРНАК

**ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО
ВПЛОТЬ ДО УСТАНОВЛЕНИЯ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ ЦЕРКВИ.
МОНАШЕСТВО,
ЕГО ИДЕАЛЫ И ЕГО ИСТОРИЯ**

60×88¹/₁₆. 320 с. Переплет 7БЦ

Адольф Гарнак (Adolf von Harnack) (1851–1930) — выдающийся немецкий ученый в области церковной истории, раннехристианской литературы и догматического богословия, автор фундаментальных трудов, имеющих непреходящее научное значение. Знаменитый публикатор древних текстов и издатель историко-богословских журналов, оказавших значительное влияние на всю мировую науку о христианстве. Будучи уроженцем Российской Империи и свободно владея русским языком, активно участвовал в научных дискуссиях и принимал непосредственное участие в формировании русской церковно-исторической школы (так, общепризнано его большое влияние на А. П. Лебедева и его последователей). В богословии А. Гарнак считается продолжателем теологической школы А. Ричля.

В настоящий том сочинений вошли две его большие работы, принципиально важные для понимания всей системы церковно-исторических взглядов А. Гарнака: «Церковь и государство вплоть до установления государственной Церкви» и «Монашество, его идеалы и его история». В приложении дано сочинение проф. В. А. Керенского «Школа ричлианского богословия в лютеранстве», позволяющее современному читателю лучше уяснить для себя генезис идей А. Гарнака и его научной школы.

Для всех интересующихся историей христианства.

В 2016 г. вышла книга

Ю. А. СОКОЛОВ

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА 1812 г. ВРЕМЯ, СОБЫТИЯ, ЛЮДИ

60×88 ¹/₁₆. 608 с. Переплет 7БЦ

Отечественная война 1812 г. рассматривается как итог европейской политики России после Великой Французской революции. Политические рефлексии, компромиссы, борьба амбиций, опасные иллюзии, порождаемые ими заблуждения и роковые ошибки сделали неизбежным то, что, как писал Л. Н. Толстой, «противно самой человеческой природе».

В книге дается масштабная картина военно-политической истории Европы на рубеже XVIII–XIX вв. и причин военных конфликтов, сотрясавших мир на протяжении четверти века, а равно и героического 1812 г. Идеи времени обостренного национального самосознания и жестокого столкновения империй, драматические события, ими порожденные, размышления о мотивах событий и их последствиях, закономерностях и случайностях — вот содержание этой книги. Историческое время и события персонифицированы и представлены через людей, вольно или невольно вовлеченных в драматургию эпохи, ставших в нем вождями или исполнителями, героями или злодеями. Вершители судеб Европы во дворцах и министерствах Петербурга, Лондона, Парижа, Вены, военные вожди, ставшие легендами при жизни и прочно осевшие на страницах учебников, и те, кого историческая память незаслуженно обошла стороной, но кто вынес на себе тяжкое бремя испытаний, кто своим умом и волей воплощал идеи и служил величию подлинному и мнимому — они герои книги.

Для самого широкого круга читателей.

В 2017 г. вышла книга

П. И. ГАЙДЕНКО

**БЫТ И НРАВЫ АРХИЕРЕЕВ
И ИХ ПАСТВЫ
В КИЕВСКОЙ РУСИ
(XI–XIII вв.)**

60×88¹/₁₆. 256 с. Переплет 7БЦ

Наши представления о трудах и образах древнерусского духовенства и первых русских христиан в основном складываются на основе летописных и патериковых сообщений. Между тем, жизнь архиереев и священников в глазах современников далеко не всегда была отмечена печатью торжественности. Древнерусские епитимийники, канонические сборники, агиографические сочинения, поучения и послания позволяют увидеть то, как медленно и трудно нормы и идеалы христианской культуры проникали в повседневность не только обычных христиан-мирян, но и их пастырей, тесно связанных со своими общинами. С позиции нашего времени, жизнь древнерусского человека крайне трудна, а ее моральная сторона несовершенна. Нам важно сегодня понять этих людей, погруженных в многочисленные заботы и трудности, пробовавших выжить в тяжелейших социальных условиях и при этом глубоко осознававших свою ответственность за собственную душу перед Богом. Именно эта бесхитростная грубость помогла христианству на Руси не только выжить, но и преодолеть влияние языческой культуры.

Главное внимание исследования сосредоточено на изучении быта и нравов древнерусских архиереев, но при этом были рассмотрены и некоторые приватные стороны жизни русского духовенства и их паствы.

Для самого широкого круга читателей.

В 2017 г. вышла книга

В. В. ДОЛГОВ

**БЫТ И НРАВЫ
ДРЕВНЕЙ РУСИ
МИРЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ
XI–XIII вв.**

60×88¹/₁₆. 592 с. Переплет 7БЦ

Книга открывает читателю мир бытовой и ментальной повседневности человека Древней Руси XI–XIII в. В рамках социально-антропологического подхода, на широкой источниковой базе рассмотрены вопросы политического строя и социальной стратификации домонгольской Руси. Большое внимание уделено бытию человека в малой группе: отношения в семье, взаимодействие с домочадцами и друзьями, любовь и сексуальность, нормы воспитания детей и многое другое. На страницах исследования быт предстает во всем его жизненном многообразии: здоровье и болезни, вежливость и правила поведения, сакральное и профанное в повседневной практике. Кроме того, книга дает читателю возможность представить, как выглядел в восприятии древнерусского человека внешний мир, как мыслились им межгосударственные и межнациональные отношения.

Это первое полное научное издание книги проф. В. В. Долгова, снабженное научно-справочным аппаратом, библиографией, историографическим очерком и обзором источников для изучения быта и нравов человека Древней Руси XI–XIII вв.

Для самого широкого круга читателей.



МЕДВЕДЬ

Александр Николаевич

Родился в 1974 г.
Закончил Российский
государственный гуманитарный
университет, аспирантуру
Российского института
культурологии, кандидат
исторических наук.

Занимается вопросами истории
естественнонаучных знаний Древней Руси,
автор ряда публикаций по древнерусской
археологии, музеефикации памятников
археологии, проблемам применения новых
образовательных технологии в высшей школе.
Ныне — доцент кафедры социально-гуманитарных
наук Академии социального управления.

Как наши предки в глубокой древности относились к болезням и больным? Какое место занимали врачи в древнерусском обществе? Чем лечение отличается от исцеления? Как часто лечили в древнерусских больницах? Почему от эпидемии в древности практически нельзя было вылечиться? Почему люди предпочитали лечиться в основном или у знахарей, или с помощью церковных обрядов, а иногда сочетая и те, и другие средства вместе? Чем лечение русских царей отличалось от простонародного врачевания? Ответы на эти и многие другие вопросы автор попытался дать в своем исследовании.

Книга адресована историкам культуры, медицины и широкому кругу читателей, интересующихся древней российской историей.