

## К ВОПРОСУ О ДОКУМЕНТАЛЬНОСТИ В АГИОГРАФИИ XVII ВЕКА

Проникновение документа в литературный текст, как известно, тесно связано с развитием вымысла. Вымысел и документальность — две стороны единого литературного процесса. Д. С. Лихачев писал по этому поводу: «Использование деловых жанров в литературных целях было *одновременно* и развитием вымысла».<sup>1</sup> Сочетание этих принципов можно увидеть в самых разных типах словесности — как в летописании, так и в публицистике. Но совершенно особую роль документ играет в агиографии, прежде всего потому, что эта сфера с древнейших времен более какой-либо иной пользуется вымыслом. Вспомним хотя бы Житие Меркурия Смоленского, после которого мотив отрубленной головы в XVI в. повторяется в Житии Иоанна Казанского.<sup>2</sup> Однако читателям и слушателям это не мешало воспринимать подобные рассказы как высшую истину.<sup>3</sup> Само житие и фиксация чудес при нем было важнейшим документом для канонизации подвижника.

В XVII в., когда литературный вымысел все более осознавался и писателями, и читателями, это «спровоцировало» рост скептицизма по отношению к совершавшимся чудесам. В связи с этим усложняется процедура канонизации, сопровождаемая обильной документацией. Например, В. И. Охотникова пишет о канонизации Никандра Псковского: «Освидетельствование мошей Никандра и переложение их в новую раку, о чем еще в 1676 г. ходатайствовал соловецкий архимандрит Макарий, состоялось 29 июня 1687 г. (...) Вскоре из монастыря в Москву к патриарху Иоакиму была направлена делегация с Житием Никандра и службой для рассмотрения вопроса об общерусской канонизации святого. На соборе 7 октября 1687 г. в присутствии патриарха и многих иерархов церкви был заслушан отчет об освидетельствовании мошей, прочитано Житие Никандра и служба, после чего было вынесено решение о канонизации...»<sup>4</sup> Здесь помимо

<sup>1</sup> Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII веков: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 131. Курсив мой. — Е. Р.

<sup>2</sup> См.: Ольшевская В. А., Травников С. Н. Житие Иоанна Казанского // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2000. Сб. 10. С. 360—365.

<sup>3</sup> См.: Стеблин-Каменский М. И. Мир саги: Становление литературы. Л., 1984. С. 41.

<sup>4</sup> Охотникова В. И. Макарий, книжник второй половины XVII в., архимандрит соловецкий, хутынский и тихвинский // Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004. С. 373. «В литературном отношении текст рассказа о соборе прост, он содержит лишь информацию о членах собора и лицах, на нем присутствовавших» (Там же. С. 377).

литературных текстов (Жития и Службы) несомненно наличие минимум двух протоколов (освидетельствования мощей и собора) и какой-то отписки на имя патриарха, которую везла «делегация» с Житием. Подобная процедура должна была сопровождать каждую канонизацию.

Вопрос о соотношении литературного текста и документа легче всего прослеживается на памятниках XVII века благодаря большому количеству деловой письменности, дошедшей до нас. В это время активно развиваются «молодые» региональные литературы, зародившиеся не позднее XVI столетия, — сибирская, устюжская, вологодская, пинежская; здесь важнейшими видами творчества являются агиография и летописание. Интерес к региональным литературам наряду с агиографией в целом нашел широкое отражение в литературоведении последних десятилетий.

Документ проявляется в агиографических сочинениях по-разному. Я постараюсь назвать четко выделяющиеся группы.

1. Документ может быть основным источником, откуда автор выбирает сведения о своем герое. Так, в Житии Иова Ущельского, как пишет Е. А. Рыжова вслед за В. О. Ключевским, «вместо традиционных биографических сведений о святом (...) приведена выдержка из благословенной грамоты митрополита новгородского и великолукского Исидора»,<sup>5</sup> где сообщается имя святого и данные о его пребывании в Соловецком монастыре: «...поставил он, митрополит, помянутого инока Иова Патрикиева Мозовскаго в четцы и в подиаконы и совершил его в попы во церковь Боголепнаго Преображения Господня и преподобных отец Зосимы и Саватая Соловецких чудотворцев во общей монастырь...»<sup>6</sup>

2. Документ используется в качестве приложения к Житию — как для того, чтобы подтвердить все описываемые события, так и для дополнения сведений о святом. Так, к Житию Дионисия Зобниновского в полной редакции прикладываются документы, возникшие в связи с обвинениями его в еретичестве, — царская грамота с поручением провести правку, речи Дионисия, Арсения Глухого, Ивана Наседки, два послания («эпистолии») патриархов: александрийского — Герасима и иерусалимского — Феофана.<sup>7</sup> Ранняя редакция Сказания о Иоанне и Логгине Яренгских продолжена копией расследования об их чудесах.<sup>8</sup> Документы сопровождают Сказание о Евфимии Архангелогородском,<sup>9</sup> повествование о безымянном сумском преподобном<sup>10</sup> и т. п. Московскую редакцию Повести о Черногорском (Красногорском) монастыре в списке БАН сопровождает грамота митрополита Киприана 1630 г., послужившая источником ранней ре-

<sup>5</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 341; Рыжова Е. А. Житие соловецкого постриженника Иова Ущельского — малоизвестное сочинение XVII—XVIII вв. // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 316.

<sup>6</sup> Рыжова Е. А. Житие соловецкого постриженника Иова Ущельского... С. 322.

<sup>7</sup> Белоброва О. А. Из реального комментария к Житию Дионисия, архимандрита Троице-Сергиева монастыря // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. М., 2000. С. 135—136.

<sup>8</sup> Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Л., 1973. С. 223—225.

<sup>9</sup> Крушельницкая Е. В. Сказание о Евфимии Архангелогородском // Рукописные памятники: Публикации и исследования. СПб., 1997. Вып. 4. С. 125, 129, 133.

<sup>10</sup> Панченко О. В. «Сказание о чудесах и явлениях преподобного отца Сумского нового чудотворца» // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 480—481.

дакции, и соборное изложение 1650 г. об установлении всероссийского празднования в честь иконы Богородицы Грузинской 22 августа.<sup>11</sup>

3. Агиографические тексты можно встретить среди хозяйственных документов. Так, С. К. Севастьянова выявила цикл таких текстов во вкладной книге Анзерского скита: почти каждая ее глава открывается небольшим вступлением, где рассказывается о Елеазаре Анзерском,<sup>12</sup> в целом эти вставки создают особую версию агиобиографии.

Житие Елеазара во вкладной книге — явление уникальное, но влияние хозяйственных документов на литературный текст встречается неоднократно. Например, в Житии Дионисия Зобниновского О. А. Белоброва отметила «опыт работы Симона Азарьина в должностях (казначея и келаря), причастных к учету и статистике».<sup>13</sup> Это отразилось как в обширных списках «церковных чинов», служащих в монастыре, так и — особенно — в перечнях имущества, сохранившегося после смерти Дионисия: «...крестов, кадил, сосудов церковных и к ризному делу камок, тафт, дорогов, выбоек, крашенин, полотен преизлишек осталось...» О. А. Белоброва справедливо пишет, что «приведенные перечисления составлены так, как составлялись монастырские описи, описи имущества — церковной утвари и некоторых запасов».<sup>14</sup> «Стремление Симона Азарьина и Ивана Наседки к достоверности в изложении фактов (...) было результатом не только авторской идейно-эстетической позиции, но и приверженности авторов к документальному характеру описаний...»<sup>15</sup>

Сходным образом в Житии боярыни Морозовой автор уделяет большое внимание описанию обстановки (мебели, сосудов, тканей) в доме своей героини; отчасти эта черта и позволила А. И. Мазунину высказать предположение, что создателем Жития был дворецкий этого дома<sup>16</sup> — близкий боярыне, но не равный ей человек, следящий за домовым хозяйством.<sup>17</sup>

4. Наконец, особую роль в создании сибирских и севернорусских агиографических памятников играет структура документа, о чем я уже писала.<sup>18</sup> Стоит особо сосредоточиться на этом типе взаимоотношений документа и агиографического текста.

---

<sup>11</sup> Савельева Н. В. Сказания XVII века о святых, святынях и подвижниках Русского Севера: Пинега и Мезень. СПб., 2010. С. 61.

<sup>12</sup> Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита / Изд. подготовлено С. К. Севастьяновой. СПб., 2001. С. 229—234, 235—240, 248—250, 259—260, 271—272, 273—275.

<sup>13</sup> Белоброва О. А. Из реального комментария к Житию Дионисия... С. 135.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Белоброва О. А. Житие Дионисия, архимандрита Троице-Сергиева монастыря // Древнерусская книжная традиция и современная народная литература. Нижний Новгород, 1998. С. 88.

<sup>16</sup> Повесть о боярыне Морозовой / Подготовка текстов и исследование А. И. Мазунина. Л., 1979. С. 73—77.

<sup>17</sup> Позднее Н. В. Поньрко высказала мысль о том, что автором Жития Морозовой был ее старший брат, Федор Соковнин. — См.: Житие протопопа Аввакума. Житие инока Епифания. Житие боярыни Морозовой / Изд. подготовлено Н. В. Поньрко СПб., 1994. С. 212—218. Однако гипотеза об авторстве Ф. Соковнина не объясняет присутствия автора при аресте боярыни, что убедительно показал А. И. Мазунин.

<sup>18</sup> Ромодановская Е. К. «Святой из гробницы»: О некоторых особенностях сибирской и севернорусской агиографии // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. [Т. 1.] С. 143—159.

Влияние изначального документа, отмеченное в житийном типе «святой из гробницы», еще более четко прослеживается в сказаниях о явлении икон и видениях. В начале многих из них стоит *отписка* с мест в вышестоящие инстанции о происшедшем событии, после чего должно начаться следствие по проверке явления, приводящее к каким-либо действиям (основание церкви, монастыря, признание мощей, установление поста и т. п.) и созданию литературного сказания. Вместо отписки может фигурировать непосредственный рассказ свидетеля явления — так называемая *явка* его в приказную избу или духовное правление; запись таких показаний называется «явочные речи». Иногда терминология путается, особенно в исследовательских гипотезах, но первоначальный смысл легко восстанавливается. Можно привести многочисленные примеры.

Отписки о явлении иконы Знамения вдове Марии из села Абалак не сохранилось, но известно, что вдова пришла к своему отцу духовному, а потом к тобольскому архиепископу. Имеется «роспись» ее допросных речей, записанных в Тобольском архиерейском доме сразу после события. Эта «роспись» была приложена к челобитью архиепископа Нектария (1636 г.) об учреждении пашни и денежного жалованья священникам вновь созданной церкви в селе Абалак<sup>19</sup> и является вполне официальным документом.

В основе «Повести о небесном знамении в Новой Ерге» (1662 г.), как показал О. В. Панченко, лежит *отписка* священника местной церкви Иоанна, посланная в Кирилло-Белозерский монастырь; важно, что до создания собственно Повести копии этой отписки рассылаются и в другие обители (Соловецкий, Антониево-Сийский монастыри).<sup>20</sup>

Архетипом Повести о Соловецкой «Седмиезерной» иконе Богородицы (1662 г.) явилась *челобитная* хлыновского жителя Ивана Лянгусова, поданная им епископу Александру Вятскому. Эта челобитная до нас не дошла, но от нее произошли три редакции произведения — «сказание», сохранившее некоторые первоначальные реалии, «чудо» Зосимы и Савватия и «повесть», литературно обработанная.<sup>21</sup> Однако в наиболее раннем тексте, «сказании», нет мотива челобитной,<sup>22</sup> а в публикуемой О. В. Панченко «повести» епископ Александр подписывает некую «молитвенную книгу», которую ему подает герой рассказа.<sup>23</sup> Скорее всего, и в данном случае «челобитной» названа именно отписка. Как известно, челобитная от отписки отличается лишь наличием просьбы («челобития») подавшего ее, в остальном же они сходны: оба документа направлены «снизу вверх», сообщая сведения о каких-то событиях.

Сходным образом смешение отписки и челобитной происходит в работе Т. А. Брун, посвященной анализу Повести о чудесах Виленского креста (кон. XVII в.). По мнению исследовательницы, в основе рассказа сына боярского Василия Микулина о находке Виленского креста и последующем видении «лежит

<sup>19</sup> РГАДА, ф. 214, Сибирский приказ, стб. 911, л. 530—543. Опубл.: Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века / Изд. подготовили Е. К. Ромодановская и О. Д. Журавель. Новосибирск, 2001. С. 342—344.

<sup>20</sup> Панченко О. В. Соловецкий сборник повестей о чудесах и явлениях 1662—1663 гг. // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 453—454.

<sup>21</sup> Там же. С. 447—449.

<sup>22</sup> Там же. С. 449.

<sup>23</sup> Там же. С. 459.

челобитная — просьба о выплате (ему. — *Е. Р.*) полонных денег, что подтверждается сходством с композицией и лексикой аналогичной челобитной 1643 г.»<sup>24</sup> Однако далее исследовательница отмечает отличия этого рассказа от челобитной: «Из начального протокола нет формулы адресата (обращения к царю) и собственно челобитья («челом бьет»)), имя адресанта указано «в отличие от челобитной, не в уничижительно-пренебрежительной форме, а в полной и даже с отчеством», нет просьбы о награде за «полонное терпение» и заключительной формулы (конечный протокол).<sup>25</sup> Именно перечисленными элементами челобитная отличается от отписки, таким образом, можно думать, что в изначальном документе их не было, и мы можем предполагать в нем именно *отписку*.

Можно сделать вывод, что в той или иной форме документ непременно присутствует в самом начале повествования. Иногда о нем легко догадаться. Именно так он упомянут в Сказании об иконе Богородицы Одигирии в Смоленском, что на Бору, монастыре под Ярославлем: после того как игумен Толгского монастыря Иоиль услышал глас, велящий строить новый монастырь во имя Богородицы, он «сие явление *возвести* преосвященному Варлааму, митрополиту Ростовскому».<sup>26</sup> «Возвести» — т. е. послал, скорее всего, опять же *отписку* о событии, на которую последовала реакция высших властей.

Следы подобных сообщений можно отметить и в более ранних памятниках.

Редко бывает так, что исходный документ сохранился до нашего времени и есть возможность сопоставить его с текстом литературного памятника. В этих случаях мы видим, что документ намного богаче конкретными сведениями — именами, географическими названиями, данными о социальном положении героев и т. п. Так, Сказание о явлении Абалацкой иконы Богородицы почти ничего не сообщает о вдове Марии («прииде (...) из веси, нарицаемая Абалак, вдова именем Мария и поведи (...) явление»), в росписи же указано имя и статус ее отца, название и местоположение деревни: «...бысть явление (...) в Сибири в *Тобольском уезде села*, нарицаемого Абалак, от *града Тобольска двадцать поприщ, деревни, нарицаемой Старици, государева пашенного крестьянина Ивана Симонова дочери* вдове именем Марии».<sup>27</sup> Точно так же из «росписи» мы узнаем имя и место службы священника — духовного отца Марии, о котором Повесть не дает никаких сведений. В Повести: «...идох ко отцу моему духовному и сия вся возвести ему по ряду...»; в «росписи»: «...идох ко отцу моему духовному *Абалацково села Спаскому попу Илариону* и возвести ему...»<sup>28</sup> Еще один известный мне случай — опубликованная О. В. Панченко отписка о небесном знамении в Новой Ерге, которая почти буквально совпадает с текстом Сказания. Н. В. Савельева отмечает, что первоначальное (краткое) Сказание о пришествии образа Богородицы Грузинской, которое явно сохранило черты первоначального до-

<sup>24</sup> Брун Т. А. Датировке «Повести о чудесах Виленского креста» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 2. С. 212.

<sup>25</sup> Там же. С. 212—213.

<sup>26</sup> Руди Т. Р. Два сказания о чудотворных святынях Смоленского, что на Бору, монастыря под Ярославлем // ТОДРЛ. СПб, 2001. Т. 52. С. 379.

<sup>27</sup> Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века. С. 342.

<sup>28</sup> Там же. С. 343.

кумента, содержит все факты, названные в пространной Повести; напротив, там указываются даты, отсутствующие в Повести.<sup>29</sup>

Думается, что подобным образом происходила обработка документа и в других случаях — к сожалению, реальное сопоставление редко бывает доступно.

Таким образом, литературно обрабатывая документ о явлении иконы, распространяя его за счет риторических украшений и художественных вставок, авторы сказаний об иконах в принципе не меняют фактографической основы этих рассказов. Их обработка, как правило, сводится к абстрагированию, когда из описания исключаются конкретные приметы действующих лиц (см. в Сказании об Абалацкой иконе Богородицы «некая вдова Мария», «некий отец духовный» и т. п.).<sup>30</sup> Абстрагирование мы видим и в рассказах о чудесах при переработке в позднейших редакциях. Оно, впрочем, не привносит в повествование *вымысла*. Возможно, этому способствует и *материальность* святыни: икона после явления сама свидетельствует о своей подлинности.

Иная картина складывается с житиями святых. Загадка явления «неведомых» мошей требует ответа на целый ряд вопросов: кто, когда, отчего и т. п., — прежде всего потому, что по требованиям жанра житие должно включать полную биографию героя (исключение составляют лишь жития-маририи). В ряде случаев, вероятно, такая биография и сочинялась. Но и тогда перед автором жития стояла проблема достоверности. Как писал Л. А. Дмитриев, «достоверность должна была заставить поверить читателя или слушателя жития в то, что все чудесное и необычайное, связанное со святым, было на самом деле. Чем невероятнее, сверхъестественнее рассказываемое, тем необходимее уверить читателя, что оно было и есть. Фантастическое нуждается в обрамлении конкретным и реальным. Поэтому в чудесах обозначаются точные даты, называются реальные имена, определенные пункты и т. п.»<sup>31</sup>

В XVII столетии проблема достоверности решается двояко. С одной стороны, широко применяется описанный Л. А. Дмитриевым прием, причем прежде всего подчеркивается документальный характер самих записей о чудесах. А. Н. Власов пишет о Житии Прокопия и Иоанна Устюжских: «Установка на достоверность “чудесного” достигается автором в неукоснительном следовании одним и тем же принципам. Во-первых, дается возможно полная *документальная* характеристика человека, с которым произошло чудо: указывается его имя, звание, откуда он родом и точная дата, когда произошло с ним чудо. Во-вторых, называются свидетели болезни и свидетели исцеления (соседи, весь священный собор, градские люди). В-третьих, повествование, как правило, *ведется от имени исцелешего*. При этом вся обстановка, в которой герой рассказывает о своих злоключениях, напоминает *обыкновенную процедуру освидетельствования “чуда”*, и автор их выступает как *протоколист*, записывая все обстоятельства при оглашении “чуда”».<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Савельева Н. В. Сказания XVII века о святынях... С. 37.

<sup>30</sup> Явление абстрагирования описано Д. С. Лихачевым, см.: Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967. С. 109—122.

<sup>31</sup> Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера... С. 7.

<sup>32</sup> Власов А. Н. О памятниках устюжской литературной традиции XVI—XVII вв.: (Создатели и составители некоторых литературных произведений Великого Устюга и Соли Вычегодской) //

С другой стороны, используется уже описанная мною ранее форма «простого» (по формулировке Л. А. Дмитриева) жития, структура которого следует документальной форме следственного дела. Она характерна для типа «святой из гробницы», но нельзя говорить о том, что документ использован механически. Сопоставление ранней редакции Жития Василия Мангазейского с сохранившимися подлинными документами следственного дела и здесь выявляет первоначальные попытки обобщения и абстрагирования.<sup>33</sup> Следовательно, данная структура — это литературный прием, цель которого — «замаскировать» возможный вымысел.

Сохранение, несмотря на позднейшую риторическую обработку, во всех редакциях выделенного типа житий первоначальной структуры, опирающейся на принципы документального изложения материала, по-своему разрешает проблему достоверности. Скепсис человека, стоящего в преддверии Нового времени, уже не может быть поколеблен житейскими подробностями и конкретными реалиями. Сами реалии, сопровождающие рассказ о чуде, в глазах читателей начинают нуждаться в доказательствах. В этом случае лучшей опорой достоверности становится документ, связанный по происхождению со следствием, т. е. с таким судебным действием, цель которого — установить правду. Эта функция «доказательства достоверности», возлагаемая на документальную форму изложения, возникает совершенно естественно, поскольку следствие по поводу явления или чуда — неременная обязанность духовных судов.

Как уже говорилось, в житиях типа «святой из гробницы» нет собственно «жития», т. е. связной и более или менее полной биографии святого. Едва ли не единственное исключение составляет Житие Анны Кашинской. По своему типу оно несомненно относится к житиям «святых из гробницы»: здесь и явление неизвестных мощей (гроб «вышел из земли сам собою»<sup>34</sup>), от которых происходят чудеса, и объявление имени святой при видении. В следствии по делу о Житии старец Варлаам (в миру поп Василий) рассказывает и о «документальном оформлении» события: «И как он (боярин Стрешнев. — *Е. Р.*) был в Кашине, и он де, Варлаам, будучи попом, ему, Василью Ивановичю, о явлении и о чудесах <...> *извещал* и на Москве думному Ивану Гавреневу *о том возвещал же*. И они, де, ему велели *бити челом и извещать* великому государю... И по ево *Варламову челобитью и извету* по ево великого государя указу присылан в Кашин преосвященный Иона, архиепископ тверской и кашинский...»<sup>35</sup> Здесь речь идет и об устном сообщении, и о письменном документе.

Отличие Анны Кашинской от других «святых из гробницы» в том, что после установления празднования ей *создается Житие*. Элементы биографии всех остальных известных в настоящее время святых этой группы выясняются

Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб, 1991. С. 320. Курсив мой. — *Е. Р.*

<sup>33</sup> См.: Ромодановская Е. К. Легенда о Василии Мангазейском и туруханская литературная традиция // Ромодановская Е. К. Сибирь и литература: XVII век. Новосибирск, 2002. С. 287—288.

<sup>34</sup> РНБ, собр. Погодина, № 1608, л. 11 об. Об этой рукописи и о соотношении ее данных с текстом Жития Анны Кашинской см.: *Семячко С. А.* 1) Круг агиографических памятников, посвященных Анне Кашинской. II. Агиографический цикл // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 221—231; 2) Агиографический цикл, посвященный Анне Кашинской: Комментарии // БЛДР. СПб., 2013. Т. 17. С. 643—657.

<sup>35</sup> РНБ, собр. Погодина, № 1608, л. 12 об.—13.

в их явлениях разным лицам, притом из таких элементов полная биография не складывается — она не может быть создана без большей или меньшей доли вымысла. Применение его в Житии Анны Кашинской, не возбраняемое в других случаях,<sup>36</sup> поставило под удар само почитание святой.

Подводя итог первоначальным наблюдениям о роли документа в создании агиографического текста, можно видеть, что она различна в разных жанрах. Для сказаний о чудотворных иконах документ чаще всего является *основой, сюжето- и жанрообразующим элементом*. Именно он организует структуру и содержание как основной части произведения, так и рассказов о чудесах. В житиях святых ориентация на документ, наоборот, противоречит общепринятой структуре жанра — созданию полной агиобиографии. Применение структуры следственного дела требует ее использования на всем протяжении текста, что приводит фактически к разрушению старой агиографической традиции.

---

<sup>36</sup> См., например, Житие Антония Дымского, где также даты и реальные сопоставления с упоминаемым в тексте Варлаамом Хутынским совершенно не соответствуют действительности, что не вызывает никаких возражений со стороны церковных властей. См.: Белоброва О. А. Житие Антония Дымского: время его составления // Новгород в культуре Древней Руси. Новгород, 1995. С. 128—135.