

В. Я. ПЕТРУХИН

«РУСЬ И ВСИ ЯЗЫЦИ»



АСПЕКТЫ ИСТОРИЧЕСКИХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ:
ИСТОРИКО-АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ

STUDIA HISTORICA

STUDIA HISTORICA



ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

В. Я. ПЕТРУХИН

«РҮСЬ И ВСИ ЯЗЫЦИ»

Аспекты исторических взаимосвязей:
Историко-археологические очерки



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2011

*Издано при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России»*

Утверждено к печати
Ученым советом Института славяноведения РАН

Рецензенты:
канд. ист. наук А. А. Турилов; д-р ист. наук А. В. Чернцов

Петрухин В. Я.

П 31 «Русь и вси языци»: Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. — М.: Языки славянских культур, 2011. — 384 с. — (Studia historica).

ISBN 978-5-9551-0288-7

В монографии рассматривается широкий спектр культурных взаимосвязей формирующегося древнерусского этноса (руси) с окружающим миром и народами («языками»), начиная с проблем древнейших отношений балтославянской общности с финно-угорским миром и кончая проблемой отношения русских к иным «языкам» в средневекový период. Взаимосвязи с народами, обитающими в разных областях Евразии, — варягами, хазарами и сарматами, протоболгарами, уграми-венграми и зауральской югрой — исследуются как в сфере материальной культуры и искусства, так и в области книжных и фольклорных сюжетов, мифа и обряда.

ББК 63.3

*В оформлении переплета использован фрагмент иконы XVI в.
«Страшный суд. "Нечестивые народы"»,
из костела свв. Козьмы и Дамиана
(Луков-Венеция, северо-запад Словакии)*

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Предисловие</i>	9
1. <i>Введение. «Русь, чудь и вси языци»</i>	11

I. Предыстория

2. Женитьба Громовержца. Балтийско-финские мифологические параллели и проблемы начальной этнической истории балтов, финнов и славян в Восточной Европе.....	21
3. Существовал ли миф о небесной охоте в карело-финской мифологии?.....	27
4. Апостол Андрей и новгородская баня.....	36

II. Историческое пространство

5. История пространства и пространство истории	40
6. Перейти Дунай: славянская история и обряды перехода	48
7. Варяги и «предел Симов».....	54
8. Трансконтинентальные связи древней Руси и поход Святослава на хазар.....	60

III. Русь и викинги — Восток и Запад

9. <i>Викинги на западе и русь на востоке: в чем различие?</i>	67
10. Похороны руса. Погребения знати эпохи викингов в описании Ибн Фадлана и данных археологии.....	73

11. Варяжская женщина на Востоке:
жена, рабыня или «валькирия»? 90

IV. Начальная история русской государственной власти в контексте межэтнических связей

12. Репрезентация власти русского князя в древнейший период:
Ибн Фадлан о власти русского князя
и хазарская традиция 101
13. Русские князья и дружина в IX — начале XI вв.:
социальная терминология и этнические связи 112
14. Князь Олег, Хелгу Кембриджского документа и
русский княжеский род 119

V. Начальное летописание: историческая идентификация

15. История славян и Руси в контексте библейской традиции:
миф и история в «Повести временных лет» 127
16. Пространство и время киевской легенды 147
17. «Преступиша сынове Хамови на землю Сифову»:
об одной «ошибке» в «Повести временных лет» 157

VI. Выбор веры в Восточной и Северной Европе

18. «Запона» с «судищем Господним»:
к интерпретации текста Начальной летописи. 162
19. Олав Трюггвасон и проблемы русско-византийских
отношений в период крещения Руси 171
20. Обычай «вторичного» погребения и христианизация
языческих правителей в Северной и Восточной Европе:
от Саттон-Ху до Киева 176

VII. Язычество в древнерусской книжности

21. Были ли «русичи» Дажьбожьими внуками? 182
22. Древнерусский пантеон: итоги и перспективы
междисциплинарных исследований 192
23. «Праздник» в средневековой Руси:
к проблеме исторической специфики 200

24. Проводы Перуна: древнерусский «фольклор» и византийская традиция	209
---	-----

VIII. Иные «языцы», миграции и генеалогии: от угров до Югры

25. Венгры и русь в Поднепровье	216
26. Югра: начало взаимодействия славянского и финно-угорского миров	222
27. Русь из Пруссии: реанимация историографического мифа. . .	230
28. О «рассеянии» мораван: из комментария к новому изданию трактата Константина Багрянородного «Об управлении империей»	236
29. Хазарская дань и славяне: к истории тюрко-славянских отношений в Восточной Европе в IX в. . . .	240
30. К дискуссии о евреях в древней Руси: национальный романтизм и «улыбка чеширского кота»	249

IX. Дохристианское искусство в евразийском контексте

31. Подвиги Геракла и священный брак: к истории изобразительных сюжетов «варварского искусства» в I-м тыс. н. э.	256
32. О скандинавских изобразительных традициях в древнерусском искусстве.	265
33. Болгарские амулеты в виде конников: евразийский контекст	277

X. Древние традиции в русской историографии

34. Гостомысл: к истории книжного персонажа.	288
35. В. Н. Татищев: историографический нарратив — вымысел и реконструкция	295

XI. Перед судом Божиим

36. О «нечестивых» народах на Страшном суде: эсхатологический и иконографический мотив	302
37. О древнерусских стереотипах в культуре: отношение к иноверцам и инородцам	311

Указатель этнонимов.....	321
Указатель имен.....	324
Источники и литература	332

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга основывается на статьях и заметках, опубликованных автором в 1976—2010 гг., отчасти в малодоступных российскому читателю зарубежных изданиях; статьи доработаны автором в соответствии с общим замыслом книги — обнаружить свидетельства и механизмы этнокультурного взаимодействия Руси с миром Восточной Европы и Евразии. Рассматривается широкий спектр культурных взаимосвязей формирующегося древнерусского этноса (руси) с окружающим миром и народами («языками»), начиная с проблем древнейших отношений балто-славянской общности с финно-угорским миром и кончая проблемой отношения русских к иным «языкам» в средневековый период. Взаимосвязи с народами, обитающими в разных областях Евразии, — варягами, хазарами и евреями, протоболгарами, уграми (венграми) и зауральской югрой — исследуются как в сфере материальной культуры и искусства, так и в области книжных и фольклорных сюжетов, мифа и обряда. Книга поделена на разделы со сплошной нумерацией статей, снабжена внутренними отсылками на разделы и статьи, общим списком литературы.

В своих изысканиях автор пользовался неизменной поддержкой старшего коллеги академика Г. Г. Литаврина (1925—2009), содействовал изданию этой книги С. О. Шмидт. Книга дорабатывалась при поддержке программы ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей» проекты «Аланы, хазары и Русь: этнокультурные взаимосвязи народов Восточной Европы в раннем средневековье (VIII—X вв.)» и «“Народное христианство” и библейская космогония: к происхождению славянских дуалистических легенд».

1. ВВЕДЕНИЕ.

«Русь, чудь и вси языци»

Разыскания составителя «Повести временных лет» по начальной истории славян в лишенном погодных дат космографическом введении к летописи не имели чисто книжного «академического» значения. Ведь главным вопросом летописи, сформулированным в ее заглавии, был вопрос: «Откуда есть пошла Русская земля?» Летописец знал из дошедших до него преданий, что само имя *русь* имеет варяжское (скандинавское) происхождение и «изначальная» русь была призвана вместе с варяжскими князьями в Новгород. Но язык, на котором составлялась летопись и на котором говорили современные летописцу русские люди, был славянским, тем самым, на который перевели Священные книги славянские первоучители Кирилл/Константин и Мефодий. Летописец констатировал: «А словеньский язык и русский одно есть, от варяг бо прозвашася русью, а первое беша словене» [ПВЛ: 16]. В книге имя *русь* как обозначение дружины и формирующейся этнической общности будет писаться со строчной буквы, имя *Русь* как обозначение страны — с прописной.

Причислив современную ему русь к словенскому языку, летописец включил ее в славянскую общность народов, населяющих Европу от Дуная до Варяжского (Балтийского) моря и Новгородчины. Но историческим центром славянской общности для летописца оставался Дунай, так как там, в Моравии, учили Кирилл и Мефодий и там, в Иллирике, провинции Римской империи («от Иерусалима до Иллирика»), согласно христианской традиции (Римл. XV. 19) учил еще апостол Павел. «Тем же и словеньску языку учитель есть Павел, от него же языка и мы есмо Русь, тем же и нам Руси учитель есть Павел» [Там же]. Эта тема равноправия Руси как христианской державы с другими странами оставалась актуальной на протяжении всего

средневекового периода: еще Иван Грозный ссылался на легенду об Андрее Первозванном (см. I.4) как на свидетельство одновременного распространения христианства на Руси и в Риме.

Летописное изыскание о начале христианства и книжной культуры у славян главный исследователь русских летописных сводов А. А. Шахматов [Шахматов, 1940: 80—92] возводил к предполагаемому западославянскому (моравскому) «Сказанию о преложении книг на словенский язык», посвященному миссии Кирилла и Мефодия и сохранившемуся в составе «Повести временных лет». Каковы бы ни были источники летописи, это изыскание повлияло на дальнейшую работу летописца и на направление поисков места начальной *руси* среди «исторических» народов.

Главным образцом и источником для построения картины мира средневековых книжников оставалась Библия с ее преданием о расселении потомков сыновей Ноя и «Таблицей народов» (Бытие X). Начальная летопись использовала основанные на той же традиции греческие хронографы — Хронику Малалы (в древнерусском переводе — в составе т. н. Хронографа по Великому изложению, согласно А. А. Шахматову) и Хронику Георгия Амартола: но ни в Библии, ни в «Таблице народов» греческого хронографа не было упоминаний ни славян, ни руси. Здесь-то и понадобились приведенные ранее построения: используя Хронику Амартола, где перечисляются полунощные и западные страны в «Афетовом колене», летописец помещает словен вслед за упоминанием Иллирика [ПВЛ: 7] — ведь в этой римской провинции учил Павел, эту область, по свидетельствам латинских авторов, «захватили у ромеев» славяне еще в VII в. [Свод, II: 355]. В соседней провинции — Паннонии, напоминает далее летописец, епископом был уже другой апостол — Андроник, а его «наместником» на паннонской кафедре стал первоучитель славян Мефодий. При описании славянского расселения после вавилонского столпотворения, летописец отождествляет славян с жителями соседней с Иллириком и Паннонией римской провинции — Норика: «*нарци*, еже суть словени». Норик расположен к северо-западу от Паннонии в предальпийской области, там, где на крайнем пределе славянского расселения в Каринтии жили словенцы — летописные хорутане. Неясно, каким источником пользовался в этом случае летописец, но уроженец Паннонии Мартин Бракарский еще в VI в. при перечислении народов, испытавших влияние христианства, помещает славян (*склавоу*) перед жителями Норика (*Nara*: [Там же, I: 358—358]). Очевидно, легенды о происхождении христианства у славян стали известны Нестору благодаря кирилло-мефодиевской традиции, определявшей место славян во всемирной истории и всемирной империи — Риме.

Ситуация с *русью* была гораздо сложнее. Во-первых, русь обитала в той части «полуночных стран», которая не была описана у Амартола — этногеография Восточной Европы к северу от «Сарматии» и «Скифии» описана самим русским летописцем. Во-вторых, начальная русь не принадлежала «словенскому языку». Поэтому летописец помещает ее среди прочих неславянских народов Восточной Европы: «В Афетове же части седять русь, чюдъ и вси языци: меря, мурома, весь, мордѣва, заволочьская чюдъ, пермь, печера, ямь, угра, литва, зимѣгола, корсь, летьгола, любь» [ПВЛ: 8]. Русь не случайно оказывается рядом с *чудью*: в широком смысле так назывались в древнерусской традиции все неславянские — «чужие» народы севера Восточной Европы, в узком — прибалтийско-финские племена Эстонии; эта чюдъ, согласно летописи, «приседит» к «морю Варяжскому» вместе с ляхами-поляками и *пруссам*, западнобалтским народом, а сама русь имеет варяжское происхождение. Тут же среди варягов помещает ее уже второй раз летописец: «Афетово бо и то колено: варязи, свеи, урмане, готе, русь». Далее следуют «агняне, галичане, волхѣва, римляне, немци, корлязи, веньдици, фрягове и прочии» [Там же].

Этот список, на первый взгляд, представляет собой простое перечисление северо- и западноевропейских этниконов, известных летописцу: от варягов до итальянцев — венецианцев и фрягов-генуэзцев. Более того, явной несообразностью в цитируемом фрагменте кажется повторение имени *русь* — сначала среди восточноевропейских, затем среди северноевропейских народов. Это давало повод для бесконечных «уличений» летописца в тенденциозном сочинительстве и вставках в более раннюю и «достоверную» летопись: якобы русь он вставил в перечень варяжских народов потому, что ему стала известна легенда о призвании варягов-руси, в то время как «исконная» русь обитала в Восточной Европе, и т. д., и т. п.

При внимательном чтении мы уже сейчас можем убедиться, что не только русь упомянута в космографическом введении к «Повести временных лет» дважды. Дважды упомянута и *волхѣва*, достаточно точно помещенная между галичанами — галлами (уэльсцами?) и римлянами, жителями Рима¹: это те самые франки — волохи, которые, как говорится далее, «нашедши на словени на дунайския» и сели среди них, творя насилие [Там же]. Такими же «находниками» впоследствии изображает летописец и варяжскую русь в Восточной Европе.

¹ В средние века римлянами в широком смысле — «ромеями» — признавались граждане Восточной Римской империи (Византии), именем *Romanus* стали обозначать, в том числе во франкской традиции, собственно жителей Рима [Geary 2003: 141].

среди славянских и финно-угорских племен. Здесь же, кстати, становится ясно, почему для обозначения франков летописец использовал архаичный этникон *волохи*: франками — фрягами в его времена называли уже генуэзцев, упомянутых в списке вслед за венецианцами и завершающих перечень волошских народов. Да и собственно *словене* получают двойную идентификацию — они обретаются в области Иллирика, но отождествляются с нарцами.

Сама структура списка этнонимов позволяет усмотреть некую иерархию в перечислении народов: варяги — это не отдельный народ, а общее наименование всех скандинавских племен, которые и перечислены следом — свеи-шведы, урмане-норвежцы (норманны), готы-готландцы; завершает список русь. Далее следуют агняне-англы, которые, казалось бы, уже не относятся к скандинавским народам. Однако далее, в легенде о призвании варяжских князей, летописец включает и англов в число варягов. Возможно, это отражало знания о политической ситуации в Западной Европе, когда Англия сначала входила в состав государства датского конунга Кнута Великого, а затем была завоевана норманнами Вильгельма, герцога Нормандии, в 1066 г. Скорее летописец использовал здесь упомянутое «Сказание о преложении книг на словенский язык», которое воздействовало и на еврейскую хронику второй половины X в. «Книгу Иосиппон», помещавшую русь рядом с англами и саксами, живущими «на великом море». Это совпадение с Иосиппоном тем более разительно, что еврейский хронограф также упоминал русь дважды в своей таблице народов: один раз на море рядом с англами, другой — на реке «Кива», в которой исследователи справедливо видят наименование Киева, перенесенное на реку Днепр, ср. [Петрухин 1995: 25—35; Рашковский 2009].

Это совпадение данных еврейского хронографа и русской летописи интересно не только тем, что обнаруживает реальные основы предания о варяжском происхождении руси, но и тем, что позволяет отчетливо представить себе структуру летописного повествования. Образцом для обеих хроник была библейская Таблица народов. Ср. синодальный перевод (Бытие, X):

1. «Вот родословие сынов Ноевых: Сима, Хама и Иафета. После потопа родились у них дети.

2. Сыны Иафета: Гомер, Магог, Мадай, Иаван, Фувал, Мешех и Фирас.

3. Сыны Гомера: Аскеназ, Рифат и Фогарма.

4. Сыны Иавана: Елиса, Фарсис, Киттим и Доданим.

5. От сих заселились острова народов в землях их, каждый по языку своему, по племенам своим, в народах своих».

Иосиппон прямо следовал библейской таблице, отождествив Мешех с саксами, а соседних Фирас (Тирас) — с русью; славяне, как и в большинстве раннесредневековых традиций, отнесены к «сынам» другого потомка Иафета — Доданим — и размещены на Дунае от Болгарии до Венеции и на севере до саксов. Летописец упоминал лишь трех сыновей Ноя, распределив между ними, вслед за Хроникой Амартола, все известные ему земли и языки. Но и летопись, и Иосиппон, и вся средневековая историография (ср. [Мыльников 1996]: об отождествлении Мосоха/Мешеха с Москвой и т. д.) следовали структуре библейской таблицы: имя народа (языка) называлось сначала в числе первых потомков трех сыновей Ноя, затем повторялось в начале перечня следующего поколения; дальнейшее изложение было уже не «генеалогическим», а историко-географическим, о том, где «заселились» потомки Ноя в «народах своих». Так находят объяснение повторы имен руси, словен и волхвы в генеалогическом и конкретном историко-географическом значении.

Понятной становится и структура самих списков народов: возглавляет этот список этникон, обозначающий группу родственных народов. Таковы варяги в начале списка варяжских народов, а также «чудь и вси языци» — слова, предваряющие список неславянских народов Восточной Европы: сам этникон *чудь* и был обобщающим, относящимся ко всем «чужим» народам. В русской Начальной летописи этим общим названием именовались неславянские народы, платившие дань Русскому государству, прежде всего — финно-угорские народы. Это наименование прочно удерживалось в русской фольклорной традиции: в былинах «Как Добрыня чудь покори», вошедшей в «Сборник Кирши Данилова» — самое раннее собрание фольклорных текстов (XVIII в.), говорится о том, как богатырь «вырубил чудь безглазую, прекратил сорочину долгополую (сарацин), а и тех черкас петигорских, и тех калмыков с татарами» — вплоть до чукчей и аляutorцев, жителей Чукотки (ср. в последней главке — о Страшном суде). Эта фольклорная традиция обнаруживает тот же механизм, что и ранненсторическая книжная — условное племенное название, этникон, переносится на новые народы по мере расселения или государственного освоения новых территорий. Интересно, что в преданиях Русского Севера покоренная чудь ушла под землю — исчезновение автохтонного народа воспроизводит, таким образом, инвертированный этногенетический миф о появлении автохтонов прямо из своей земли.

В летописном повествовании варяги сидят по морю к западу до «земле Агнянски и до Волошьски» (ср. II.7). Значит, список народов Западной Европы открывает *волхва*. Мы уже выяснили, что волохи

«Повести временных лет» — это франки. Тогда становится понятным и последующий список народов, даже загадочные *корлязи*. Этот этникон восходит к династическому имени *Каролинги*, правителям из династии Карла Великого — на сохранение этого имени претендовали и Капетинги, короли современной летописцу Франции, ср. [Тихомиров 1975: 34—35]. Волохи — это римляне (жители Рима), немцы и прочие «народы», входившие в состав населения «Римской империи» Каролингов, а затем, при летописце — Германской «Римской империи», к восстановлению которой стремились уже германские короли.

Итак, выясняется, что перечни народов в летописи имеют структуру, аналогичную собственно библейской Таблице народов. Список родственных народов в «Афетове колене» вводится обобщающим этниконом: варяги — свеи, урмане и т. д., волхва — римляне, немцы и т. д., наконец, чудь и «вси языци» — меря, мурома и т. д. Этот принцип перечисления — принцип «этногенетический», а не «географический», как у Амартола, и этот принцип введен летописцем не случайно.

Следующая задача летописца, подчиненная все той же цели — выяснить, «откуда есть пошла Русская земля» и указать место *руси* уже среди славянских народов. Для этого ему нужно было перейти от статичного географического описания, где славяне помещены рядом с Иллириком, далеко от Руси, к историческому расселению славян от Дуная. Поэтому вслед за этногенетической частью, содержащей проанализированные списки народов Европы, где славяне не упомянуты, вводится мотив вавилонского столпотворения (основанный на «Хронографе», включавшем фрагменты ветхозаветного апокрифа «Малое бытие») и рассеяния народов, среди них — словен, которые сели на Дунае, «где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска». «И от тѣхъ словѣнь разидошася по землѣ и прозвашася имени своими, гдѣ сѣдше на котором месте», — завершает летописец цитатой из Таблицы народов этот пассаж [ПВЛ: 8].

Один из ранних византийских авторов, Феофилакт Симокатта, повествующих о славянах, рассказал о походе греков против аваров в конце VI в.: те заключили мир с Византией, но «натравили» на греков союзное племя славян, которое подступило к Длинным стенам; византийскому стратигу удалось рассеять «полчища» славян. Характерен странный пассаж о встрече императора Маврикия со славянами, приводимый в связи с этой военной кампанией. К императору доставили трех славянских пленников, «не имевших при себе ничего железного и никакого оружия: единственной их ношей были кифары»; император учинил допрос: «какого они племени, где им выпало жить и почему они оказались в ромейских землях». Те «отвечали, что по племени они славяне (Σκλαυηνοί), живут у оконечности Западного океана» (Балтийском море — Венедском заливе Океана античных авторов);

аварский хаган отправил их как послов собрать славянские войска, прислав старейшинам славян богатые дары. Вожди славян отказались идти в поход, сославшись на дальность предприятия (пятнадцать месяцев пути). Хаган же, вопреки закону, задержал послов, так что те попытались пробраться на родину через Фракию и Византию. Они показывали императору свои кифары, демонстрируя приверженность к мирным «мусическим упражнениям», но не к войне. Маврикий «восхитился их племенем» и оказал гостеприимство, подивившись, впрочем, размерами их тел и огромности членов» [Свод, II: 15—17].

Смысл этого пассажа вызвал оживленную полемику: Ф. Курта [Курта 2008: 161—162] настаивает на том, что пассаж представляет собой образец историографической конструкции, ориентированной на античные образцы (начиная с Геродота, писавшего о мудрых варварах), и не может использоваться напрямую как источник информации о славянской идентичности. Среди мотивов, связанных с послами-кифаредом, следует все же выделить один, который не связан с античными топонимами и носит явно не праздный характер: это вопрос о «роде-племени», который в изложении того же Феофилакта Симокатты повторяли византийцы при столкновениях с варварами, ср. [Свод, II: 23]. Это был один из центральных вопросов политики империи: нужно было знать происхождение варваров, чтобы разделять и властвовать. Этой политике посвящен трактат Константина Багрянородного «Об управлении государством», но ближайшую параллель сюжету кифаредов представляет рассказ о появлении послов другого народа при дворе другого императора, уже в 939 г.

Это знаменитый рассказ Бертинских анналов о первом появлении «народа Рос» при дворе франкского императора Людовика Благочестивого, разбор которого в контексте проблемы происхождения имени *русь* предлагается ниже (III.8). Послы «Рос» появляются без кифар, но «ради дружбы», ссылаясь на то, что обратной дороги им нет, они просят Людовика пропустить их через землю франков. Император спрашивает, какого они рода, и те отвечают — от «рода свеонов». Распознав в них викингов, Людовик велит задержать послов как шпионов. Маврикий оказывается более гостеприимным, но вопрос о происхождении и «обретение имени» носит и в VI и в IX в. непраздный характер. Существенно при этом, что византийское *иноназвание* (экзоним) руси *Рос* и имя страны *Росия/Россия* отличались от самоназваний *русь*, *русские*, *Русская земля*, как греческое имя *склавены/склавины* отличалось от самоназвания *словене*. Эти разные варианты наименования одних и тех же народов имели длительную самостоятельную историю, как и наименования немцев, болгар, венгров, влахов и др., о чем еще пойдет речь (III.9).

Сейчас вернемся к летописи. Расселение славян связывается летописцем с франкским — «волошским» завоеванием. Далее географическое описание расселения совмещается с этногенетическим: ср. о западных славянах — «и от тех ляхов прозвашася поляне (польские поляне. — В. П.), ляхове друзии лутичи, ини мазовшане, ини поморяне (далее «от ляхов» производятся и восточнославянские племена радимичей и вятичей. — В. П.)... Тако же и ти словѣне пришедше и сѣдоша по Днепру и нарекошася поляне, а друзии древляне» [ПВЛ: 8] и т. д. о дреговичах, полочанах, словенах новгородских, северянах. Далее снова говорится о киевских полянах (характерный повтор) и о пути «из варяг в греки», который начинается от Киевских гор, апостоле Андрее, основании Киева, «племенных» княжениях восточных славян и расселении иных «языков» — веси, мери, черемиси, муромы и мордвы, которые не имеют своих княжений (этногеографическая часть). Эту информацию и подытоживает летописец, вводя упоминание Руси, но не в этногенетическом смысле (так как в этом смысле русь у него — варяжская), а в историко-географическом, государственном: «Се бо токмо словенск язык в Руси: поляне, деревляне, *поугородьци*, *полочане* (курсив мой. — В. П.), дреговичи, сѣвер, бужане /.../ вельняне. /.../ А се суть инии языци, иже дань дают Руси: чюдъ, меря, весь, мурома, черемись, морьдва, пермь, печера, ямь, литва, зимигола, корсь, норома, либь» и т. д. [Там же: 10]. Все эти изыскания помещены во вводной космографической части «Повести временных лет», не разбитой на погодные записи: так традиционно начинались средневековые хронографы и «раннеисторические описания» вообще (включая саму Библию), ср. [Топоров 1973]. Собственно историческая часть начинается с даты (начало царствования императора Михаила — 852 г.), которую летописец вычислил (правда, неточно — см. [ПВЛ: 395—396]), опираясь на первое упоминание руси в Хронике Амартола.

Здесь уже целые списки «словенского языка» и «чудских» — неславянских народов, «иже дань дают Руси», повторены не в генеалогическом, а в историческом контексте (народы — данники Русского государства). Показательно, что в географическом отношении списки чудских народов представляют собой определенную (хорографическую) последовательность: собственно «чудские (финно-угорские) народы от чуди до ями (Хяме в Финляндии) отделены от балтских — литвы и прочих (к ним примыкает прибалтийско-финская по языку *либь* — ливы, замыкающая списки неславянских народов); обращает на себя внимание географическая лакуна между прибалтийской чюдью с верхневолжской мерей — ее должны занимать новгородские словене и кривичи, но в генеалогическом пассаже они пребывают

еще среди славянских народов на Дунае. В историко-географическом списке славянских народов они именуются уже новгородцами и полочанами — реальные географические привязки здесь актуальнее, чем генеалогические «дунайские».

Но дунайская история славян не прерывается в космографической части летописи, а имеет непосредственное и до сих пор обескураживающее исследователей продолжение в части датированной. Рассказав о призвании руси — варяжских князей (862 г.) и захвате Олегом Киева (882 г.), летописец возвращается под 898 г. к судьбам словен на Дунае. Этим годом он датирует поход венгров-угров на Дунай, где они изгнали волохов-франков (заимствовав у славян их название — «влахи/волохи») и подчинили живших там славян: «...оттоле прозвася земля Угорьска», — заключает летописец. Современные историки отмечают (ср. [Константин Багрянородный. Комментарий: 335—339]), что венгры прошли через Приднепровье раньше, чем в 898 г.: в этом нет ничего удивительного, так как все ранние летописные даты, начиная с первой, неточны и условны (ср. о походах венгров — VIII.24). Другое дело, что далее — под тем же годом! — летописец рассказывает и о миссии Кирилла и Мефодия в «Словеньскую землю», в Моравию, на Дунай: в этом рассказе Шахматов видел основной фрагмент «Сказания о преложении книг на славянский язык», использованного летописцем и в космографическом введении. Главная проблема здесь в том, что летописец не мог не знать, что и Кирилл (ум. в 869 г.), и Мефодий (ум. 885 г.) скончались до 898 г.; кроме того, он сам же нарушил приводимую им последовательность правления византийских императоров — вернулся в связи с моравской миссией к царствованию Михаила, тогда как ранее упомянул о воцарении Василия (868 г.) и Льва (887 г.). Что заставило летописцы нарушить собственную систему?

Разные исследователи видели в этом «сбое» то неумелость составителя, то опять-таки тенденциозность позднейших редакторов летописи, введших легенду о призвании руси-варягов вместо некоего исконного текста о приднепровской руси и все перепутавших, и т. п. В действительности летописец не скрывает своих целей — он продолжает исследование того, «откуда есть пошла Русская земля». Но в датированной части «Повести временных лет» речь идет уже не о географическом размещении руси среди полян и прочих «языков», а об исторической связи руси и славянства. Чтобы обозначить эту связь, летописец в качестве «привязки» руси к Дунайской истории славян использует поход венгров-угров мимо Киева, где сидят поляне и где уже обосновался в 882 г. со своей варяжско-словенской (новгородской) дружиной, прозвавшейся русью, князь Олег. Поход венгров служит поводом для новой демонстрации единства славянского «языка»:

«Бѣ един язык словѣнск: словѣни, иже сѣдяху по Дунаеви, их же прияша угри, и моравя, и чеси, и ляхове, и поляне, яже ныне зовомая Русь». Прямым источниковым основанием для такой исторической конструкции служил договор 911 г. с греками, заключенный при Олеге «от рода рускаго» Карлом, Инегельдом, Фарлофом и прочими варягами и составленный на словенском языке, см. [ПВЛ: 18; Петрухин 2007а].

Сторонники славянского происхождения имени *русь* используют летописные слова о том, что поляне ныне, то есть во времена летописца, в начале XII в., зовутся русью, в качестве «рефрена» для построения гипотез о древних полянах-руси и т. п. Более внимательные читатели летописи обратили внимание на то, что в тексте — явное «недоразумение»: речь идет о *дунайских славянах*, летописец перечисляет их так же, как в космографическом введении, где за ляхами следуют поляне и другие племена Польши, и лишь затем — на Днепре одноименные поляне киевские; предполагали, что летописец просто перепутал польских и киевских полян. В действительности никакой путаницы здесь нет: летописец в соответствии с методами средневековой науки нашел самое подходящее место для естественного включения руси в круг славянских народов, принявших славянскую письменность: «сим бо первые преложены книги, мораве, яже прозвася грамота словѣнская, яже грамота есть в Руси и в болгарѣх дунайскихъ». Главное для летописца здесь — языковое единство, а не конкретная племенная принадлежность. Этим рассуждением он и заключает разыскания о славянах и славянской письменности: «А словеньскый язык и рускый одно есть, от варяг бо прозвашася русью, а первое бѣша словене; аще и поляне звахуся, но словеньскаа рѣчь бѣ», ср. [Петрухин, Раевский 2004: 245 и сл.].

Имя *русь* объединяет славянские племена, став (при князе Олеге) единым целым с киевскими полянами.

1. ПРЕДЫСТОРИЯ

2. ЖЕНИТЬБА ГРОМОВЕРЖЦА.

БАЛТИЙСКО-ФИНСКИЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ И ПРОБЛЕМЫ НАЧАЛЬНОЙ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ БАЛТОВ, ФИННОВ И СЛАВЯН В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ

Проблемы балтийско-финских мифологических параллелей — одна из традиционных тем сравнительной мифологии. Давно замечено, что финно-угорские небесные боги — саамский Айеке, финский и карельский Укко, мордовский Пурьгине-паз — могут преследовать злых духов громовыми стрелами: здесь очевидно древнее балтийское или балто-славянское влияние на образы громовников [Айхенвальд и др. 1982]¹. «Основной миф» балто-славянской (и даже индоевропейской) мифологии о преследовании Громовержцем своего земного (хтонического) противника надежно реконструируется на основе многочисленных балтийских и славянских фольклорных текстов [Иванов, Топоров 1974: 4—179].

Характерно при этом, что в саамской мифологии происходит определенная инверсия ролей главных персонажей «основного мифа»: имя злого духа, противника громовника у финнов, — *Перкеле* — и противника саамского Айеке — *Перкель* — явно относится к заимствованиям из балтийских языков, где персонаж с этим именем обозначал самого громовника, ср. имя литовского громовника *Перкунас* (для другого варианта имени финского злого духа — *Пиру* — источником заимствования считается славянское Перун). Подобная инверсия обычна в отношении богов соседних народов, которые наделяются негативными характеристиками (при том, что шаманисты-саамы в финской, равно

¹ Сходный сюжет в мифологии манси, где громовник Сяхыл-Торум поражает огненными стрелами злых духов — кулей, также сопоставляется с индоевропейскими традициями [Мифология манси: 134].

как и в русской, фольклорной традиции считались опасными колдунами); более того, в финно-угорской мифологии в целом верховный бог, как правило, носит имя, коренящееся в собственной традиции, в то время как его противник получает наименование, заимствованное у соседей, ср. [Haavio 1979: 124; Aikhenvald et al. 1989: 157]. Итак, прибалтийские финны и поволжская мордва заимствовала не только «основной миф», но и имена громовников из балтийского, но при этом в мордовской традиции не произошло «инверсии» их ролей, мордовский Пурьгине-паз сохранил функции громовника.

Менее распространены сюжеты, связанные с женитьбой Громовержца, практически неизвестные у славян и фрагментарно сохранившиеся в латышских и литовских дайнах: Перкунас может участвовать в сюжете «небесной свадьбы», где Месяц изменяет солнцу с денницей (зарей) Аушрой, и громовержец разрубает месяц мечом — этимологический миф об убывании луны. Более редкими оказываются тексты, где сам Громовник оказывается жертвой измены и низвергает свою жену (*Вайва* — «радуга») с неба на землю [Иванов, Топоров 1974: 25 и сл.].

Громовник оказывается участником подобных «свадебных» сюжетов у поволжских финнов. А. А. Шахматов в 1910 г. опубликовал записанную у мордвы-эрзи (в двух вариантах) замечательную свадебную песню, исполнявшуюся при приготовлении свадебного каравая:

*Перьть, перьть, благый бурьгине,
Уж перьть ёнкски пурьгине,
И сьрьгедеть вергедеть,
Карикарчи васыдить.*

«Со всех сторон злой (сердитый) гром,
Уж со всех сторон молния,
И закричат, и блеснут,
При встрече соединятся» [Шахматов 1910: 216—218].

Из последующего текста выясняется, что весь этот гром и молния гремят и освещают дом отца жениха, куда должна прибыть невеста. Почему об этом поется в свадебной песне, помогает прояснить миф, записанный (и литературно обработанный) П. И. Мельниковым-Печерским. Громовник Пурьгине-паз решил жениться на земной девушке, имя которой — Сыржа, «Заря», впрочем, выдает небесное, точнее — «атмосферное» происхождение. Но во время брачного пира громовержец разошелся, принялся с грохотом сотрясать стол, а потом его взгляд засверкал молнией, дом загорелся, а жених с невестой вознеслись прямо на небо [Мельников 1981: 52]. В мордовском сказочном фольклоре и эпических песнях образ самого громовника может быть

несколько приземлен, ибо он может изображаться богатым государем (*инязоро*), зато он не только женится на земной девушке (ее имя — *Литова*, *Литува*, равно как и этимология собственно экзонима *мордва*, — нуждаются в специальном анализе), но и поражает молнией семижильного змея (анализ сюжетов см. [Маскаев 1964: 112 и сл.]), что определенно напоминает развернутый «основной миф».

Уже говорилось, что обозначение грома и громовержца в мордовском языке заимствовано из балтийского. Балтийский Перкунас тоже оказывается героем свадебных песен, но там его гнев вполне определенно мотивирован: Перкунас участвует в небесной свадьбе месяца и солнца, но месяц изменяет солнцу с утренней зарей (ср. мордовскую Сыржу). Но гневливый громовник есть и в мифологии финнов: в описании карельских богов у М. Агриколы (сер. XVI в.) рассказывается, что когда Укко ссорится со своей женой Рауни, гремит гром, после чего устанавливается погода, благоприятная для урожая, ср. [Кочкуркина и др. 1990: 60; Salo: 92 ff.]. Мотив же небесной свадьбы солнца и луны известен и финской, и саамской мифологии — повсюду, где племена балтов жили по соседству с финскими. У самих финнов этот миф точно повторяет балтский (и близок славянскому): земную девушку (Суометар — «дочь Суоми») сватают солнце и месяц (она предпочитает сына Полярной звезды — воплощение постоянства [Кантелетар: 307—309])².

Более того, петербургский индолог Я. В. Васильков обратил внимание на то, что реконструируемая В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым индоевропейская формула, описывающая расправу громовержца с обидчиком, — *perpertī ng(wh)im Perun (t-s)* ‘поражает/ударяет змея Громовержец’ — напоминает зачин мордовской песни: «Перть, перть, благый бурьгине» [Васильков 1998]³. Мордва оказалась наследницей древнейшей индоевропейской поэтической традиции, хотя

² Интересно, что М. Халанский, кажется первым обративший внимание на сходство мордовского и южнославянского сюжетов небесной свадьбы, объяснил это сходство заимствованием из русского фольклора [Халанский 1998: 40—44]; возражения против этого прямолинейного построения — [Маскаев 1964: 115].

³ Интересно также, что русское слово «благый» — «благой» в мордовском языке получило обратный смысл — «злой». Такое же значение родственное слово имеет в литовском языке [Васильков 1998: 358]. Впрочем, в мордовском фольклоре существует представление о чудесном зачатии, когда дети рождаются от связи девушек с небожителями: такие дети именуются также «благими». Как уже говорилось, сходная трансформация значений произошла и с именем самого балтийского громовника в саамской мифологии. Перкелем там именуется злой дух, соблазнивший мать громовержца — вариант «основного мифа», где соблазненной оказывается жена громовника.

индоевропейский миф, видимо, был передан ей уже при позднейшем балтийском посредстве.

Насколько древними могли быть эти контакты на Средней Волге, представлявшей собой одну из древнейших евразийских контактных зон — особая проблема. Уже традиционным стало возведение начальных балто-финских контактов к бронзовому веку (ср. точку зрения Я. В. Василькова [Васильков 1998: 359—360], материалы международной балто-славянской конференции, изданные в [БСИ] и недавние работы Е. А. Хелимского [Хелимский 2000: 489 и сл.] специальную работу, посвященную происхождению культа Укко [Salo 1990] и т. п.).

При такой углубленной ретроспекции нельзя не обратить внимания на два обстоятельства. Во-первых, сюжет женитьбы Громовержца сохранился в полном виде лишь у мордвы, но не у других поволжских финнов⁴. Во-вторых, нынешнее состояние археологических источников позволяет уточнить время и место интенсивных балто-финских контактов, при которых и могла состояться передача этой традиции. Археологи давно обратили внимание на наличие балтских древностей середины I тыс. н. э. в Волго-Окском бассейне: дьяковская культура и даже культура рязано-окских могильников включает элементы западных балтских культур (см. из обобщающих работ [Казанский 1999]). Это неудивительно, ибо и сами названия крупнейших рек бассейна — Оки и Волги — очевидно имеют балтское происхождение, равно как гидронимия бассейна Цны и верхнего Дона, где просматриваются также финноязычные элементы, относимые в «прамордовскому субстрату» [Топоров 1997]⁵.

Не менее интересно другое обстоятельство, которое интенсивно обсуждается в современной литературе: значительно восточнее — на Средней Волге, от р. Суры до Самарской Луки — в IV—VII вв. формируется т. н. именьковская культура, сохраняющая определенные черты зарубинецкой, пшеворской и черняховской культур Днепро-Днестровского ареала. Очевидно, что это передвижение в лесной полосе связано с нашествием гуннов, разрушивших Готскую державу в конце IV в. Гунны двигались на Запад, к пастбищам Паннонии, «именьковцы» —

⁴ Марийскому фольклору известны мифологические сюжеты, согласно которым дочь небесного бога спускается на землю в поисках жениха, поднимается с ним на небеса, но злой Керемет сбрасывает жениха вниз (за что уже сам бог низвергает с небес Керемета): [Марийский фольклор: 63—63, 78].

⁵ Показательно, что к этой эпохе (VI в.) относится и фиксация в восточно-европейском историческом пространстве этниконов *mordens* и *merens* у Иордана.

на Восток, в плодородные земли Среднего Поволжья. Большая часть археологов склонна считать «именьковцев» славянами (В. В. Седов и др.; в последней работе В. В. Седов считает именьковцев группировкой антов [Седов 2002: 248—254]), но эта позиция не учитывает, во-первых, «неднепровских» компонентов в составе именьковской культуры (см. о вероятном позднесарматском — джетыясарском и тюркском — компоненте [Казаков 1998]), во-вторых, существования в эту эпоху балто-славянской общности: до рубежа V и VI вв. славянские древности (праславянские древности пражской культуры) не выделяются из конгломерата балто-славянских культур лесной зоны. По данным лингвистики, в целом согласующимся с археологическими, выделение праславянского языка происходило на западе балто-славянской общности — там, где славяне были отделены от балтов готами и гуннами и где они получили свое имя, столкнувшись с Византией на Дунае.

Балты оказались на периферии этих процессов (их общее название, в отличие от самоназвания праславян *словене*, — кабинетный этникон), но приняли активное участие в переселении народов в лесной зоне. Этническая территория мордвы располагалась на пути движения «именьковцев», каковые, по всей вероятности, и обогатили материальную культуру, язык и фольклор поволжских финнов балтскими культурными инновациями, элементами и сюжетами. Этому посвящена статья лингвиста В. В. Напольских [Напольских 2006а]: предлагаемая в порядке обсуждения проблемы ранних балто-финно-славянских контактов заметка акцентирует внимание не на собственно лингвистических, а на фольклорных и археологических аспектах проблемы⁶.

Если вернуться к проблеме формирования именьковской культуры, то нельзя обойти определенный археологический парадокс. Дело в том, что керамика на ранних поселениях этой культуры близка зарубинецкой «классической» посуде, то есть являет собой некий анахронизм: зарубинецкая культура прекратила существование в Приднепровье во II в. н. э. Остается предполагать, как это делает Г. И. Матвеева, что «оторвавшаяся от основного массива группа племен» где-то сохраняла традиции своей материальной культуры,

⁶ Лингвистические реконструкции В. В. Напольских нуждаются в обсуждении специалистами-языковедами. Историк хотел бы отметить, что заимствование в прапермский язык слова «куна» (куница) действительно хорошо увязывается с пушной торговлей и денежными отношениями, ибо в удмуртском сохраняется то же значение «куны», что и в древнерусском (Русская правда) — «денежная единица».

пока не обосновалась к концу IV в. в среднем Поволжье [Матвеева 1998: 91], ср. [Максимов 2000: 124—125]. Подробно историография вопроса рассмотрена в статье Д. А. Сташенкова [Сташенков 2006] (см. также не вошедшую в его сводку последнюю обобщающую работу Г. И. Матвеевой [Матвеева 2004]). В. В. Седов, считавший, что праславяне сформировались как самостоятельная этническая группа уже в раннем железном веке, все же признавал, что зарубинецкую культуру нельзя считать собственно славянской: ее носители, по его мнению, «были близки и славянам, и западным балтам... занимая промежуточное положение между праславянским языком и окраинными западнобалтскими говорами» [Седов 2002: 135—136]. Так или иначе, но и по данным археологии нельзя игнорировать балтский компонент именьковской культуры: собственно славяне выделились из балто-славянской общности в результате миграций в Центральной Европе — на Дунае (во взаимодействии с германцами и греками) — тогда же, когда на Волге, во взаимодействии с другими этносами, формируется другой самостоятельный анклав той же культурной общности. Пограничные анклавы балто-славянской общности на Дунае и Волге оказываются наиболее активными. Характерна и специфика «женской субкультуры» у именьковцев: этноопределяющими в археологии считаются женские украшения, но именьковские женщины носили и балтские, и финские украшения [Матвеева 2004: 75], что показательно, в частности, и в отношении рассматриваемого сюжета «женитьбы» захожего громовержца на местной женщине. Специально балто-финские контакты в Поволжье рассматривал на основе данных археологии и языка А. Х. Халиков [Халиков 1987].

Конец именьковской культуры порождает не меньше дискуссий, чем ее начало. Очевидно лишь, что в VII в. на Самарской луке появляются выходцы из степи — протоболгары (булгары), предводительствуемые хазарами. По гипотезе В. В. Седова именьковцы отправляются на запад, в Левобережье Днепра, где даже создают некое славяно-русское государство («каганат»): однако древности известной там в VIII в. волынцевской культуры, если и сблизать ее с именьковской, свидетельствуют, что и здесь земледельцы оставались под властью степняков — их юртообразные жилища располагались прямо на поселениях волынцевцев (см. VIII.29).

Славяне стали заселять лесную зону Восточной Европы с VI в., вероятно опираясь на опыт своих родичей — первопроходцев балтов, достигли Оки, принеся с собой «от ляхов» западное наименование — вятичи (вентичи — ‘потомки венетов’?), но Среднее Поволжье стало доступным для них только в эпоху позднейшей русской колонизации.

3. СУЩЕСТВОВАЛ ЛИ МИФ О НЕБЕСНОЙ ОХОТЕ В КАРЕЛО-ФИНСКОЙ МИФОЛОГИИ?

Один из наиболее известных сюжетов карело-финских рун, включенных в «Калевалу» (руна 13), — охота на лося Хийси. Герой руны, «хитрый парень Лемминкяйнен», герой-неудачник с чертами трикстера, похваляющийся, что благодаря сделанным им чудесным лыжам от него не скроется ни один зверь, вызывает гнев демонического хозяина дикой природы Хийси. Хийси и подручные злые духи создают из лесной растительности лося, бег которого привносит хаос в мир людей и в землю Похьёлы. Самонадеянный Лемминкяйнен настиг лося и построил клеть, чтобы держать там добычу; герой мечтает, как он расстелет шкуру зверя для брачного ложа, и тогда лось вырывается, ломая клеть; герой вновь встает на лыжи, но лишь ломает их, упуская добычу (наиболее пространно сюжет изложен в [К I: 858], в редакции, близкой «Калевале»).

Мотив неудачи Лемминкяйнена объясняется широко распространенными запретами — во время охоты нельзя похваляться грядущим успехом и мечтать о любовных утехах (см. о запрете у русских и коми-охотников произносить слово женщина или девица — [Зеленин 2004: 53]; ср. [Мазин 1984: 39—40]; о запрете контактов с женщиной — [Смоляк 1976: 150 и сл.; Алексеенко 1977: 43] и т. п.). Впрочем, Лемминкяйнен в карело-финских рунах склонен к любовным авантюрам (участие в эпическом сватовстве, приключения на девичьем острове). Существенно, что один из вариантов сюжета небесной охоты, распространенного в Северной Евразии, связан как раз с брачными испытаниями: герой преследует чудесного оленя, который превращается в девушку — в мифе коми о Йиркапе герой не верит оборотню и пускает в загнанного оленя стрелу. П. Ф. Лимеров [Лимеров 2008: 130—131] полагает, что в этом контексте и сюжет охоты Лемминкяйнен связан с брачным испытанием.

Но сам сюжет охоты на чудесное животное, включающий противопоставление природы (лось Хийси) и культуры (мир людей), очевидно, отсылает к космогоническим мифам — это сюжет «небесной охоты» (первой охоты), когда чудесный лось (или олень) превращается в созвездие (Большая медведица), а лыжня охотника становится Млечным путем. Так представлялось автору и Е. А. Хелимскому (1950—2007) в период совместной работы над циклом финно-угорских мифов для энциклопедии «Мифы народов мира» [Петрухин, Хелимский 1982], ср. [Петрухин 2003: 68 и сл.]. Наиболее развернуто сюжет представлен в мифологии обских угров, ср. [Мифология хантов: 81, 180; Мифология манси: 81—82], где лосю приписывается Небесное происхождение: некогда он имел шесть ног и мчался по небу так быстро, что никто не мог догнать его. В мифе манси на охоту отправился некий Сын бога или человек Мось — первопредок обских угров — на лыжах из священного дерева. Охотнику удалось согнать лося с неба на землю и отрубить ему лишние две ноги, но следы небесной охоты навсегда запечатлелись на небе: Млечный путь — это лыжня охотника, Плеяды — женщины из его дома, Большая Медведица — сам Лось. Небесный же охотник с тех пор поселился на земле, где было изобилие дичи [Лукина 1990: 297].

В другом мифе охотник — младший сын небесного бога — гнался за волшебным лосем по земле. Дело происходило в начальные времена. Сын бога — Мир-сусне-хум — заботился о будущих людях и переживал, что когда они появятся, не смогут догнать лося, которого бог создал шестиногим. Сам герой был женат на земной женщине, и тесть не любил зятя — дразнил его тем, что у того в животе булькал лишь налимий суп: первые люди еще не ели мяса. Тогда зять решил догнать шестиногого, а тестя взял с собой. Тот нехотя согласился: ему все же хотелось отведать лосины.

Вспугнутый лось помчался с такой быстротой, что его следы затвердевали, прежде чем люди успевали к ним приблизиться. Но голос свыше призвал сына не отчаиваться, а преследовать лося до священного озера, что в центре мира. Но и на священном озере охотник не смог догнать лося, тогда голос свыше указал ему еще более дальний путь, к озеру в конце многорыбной реки. На волшебных лыжах, переступая через пять лесов, герой, наконец, догнал лося на острове посреди озера на краю мира. Здесь он и отрубил ему лишние ноги, а потом разделал тушу. Шкуру зверя он прикрепил к небу — она должна стать зарей, отмечающей начало дня для людей. След его также прибил кончиком лука к небу — это звезды, по которым смогут ориентироваться люди. Лося он заклил, чтобы

зверь уставал и позволял обычному охотнику догнать себя, хотя бы на второй день.

Сердце и язык лося герой решил все же отдать обижавшему его тестю. Но старик был еще далеко — там, где охотники только вспугнули лося. Обрадованный тесть отправился готовить мясо, а зять оставил его в лесу и заклил сварливого старика — пусть он заблудится в лесу и погибнет [Лукина 1990: 66—69].

Миф повествует не только о происхождении лося, но и о происхождении охоты. Слабосильный охотник — принадлежащий к иному роду тесть — гибнет в лесу¹. Неудачливый охотник — характерный герой мифа о небесной охоте: в мифологии селькупов один из культурных героев-близнецов (И, Ия) отправляется на небесную охоту, но замерзает, оставляя лишь лыжный след — Млечный путь [Мифология селькупов 2004: 216].

Географически карело-финским сюжетам² близки саамские, где небесный олень и культурный герой — Мяндаш, ср. [Чарнолуцкий 1965; Ernits 2001]; его тропа — тропа солнца. На златорогого белого оленя — Мяндаша охотится громовник Айеке (Тиермес) со своим луком-радугой; когда он видит добычу и смеется, слышится гром. Человеку страшно видеть преследуемого оленя: от света его глаз он может ослепнуть, от топота копыт — оглохнуть. Охота за солярным оленем должна длиться вечно, ее конец означает конец света. Когда в оленя попадет первая стрела охотника-громовника, горы извергнут огонь, реки потекут вспять, иссякнут источники и высохнет море. Когда вторая стрела вопьется оленю в лоб, огонь охватит землю, горы сгорят, а на севере лед закипит. Северный ветер станет пламенем, и сам Северный Старец сгорит. Когда же собаки Тиермеса схватят оленя и бог вонзит в его сердце нож, звезды падут с небес, утонет солнце, потухнет луна, на земле останется прах. Сюжет преследования шаманом в рогатом головном уборе гигантского лося представлен на писанице из Астувансалми (неолит — бронзовый век, Финляндия, см. рис. 1 — [Сало 1978: 84]).

Приведенные саамские сюжеты связаны с распространенными космогоническими мотивами о пути преследуемого солнца и происхождении грома и молнии от разящих стрел громовника. Они не оставляют следов на ночном небе. Саамской традиции известен и

¹ В варианте карело-финской руны Лаппалайнен стреляет в Вйянямейне-на — своего тестя, который решил навестить родного зятя и ехал «верхом на синем лосе» [КФП: 173].

² Сюжет погони за лосем свойствен северо-карельской традиции и неизвестен на юге [Миронова 2006: 10].



Рис. 1. Наскальные изображения из Астувансалми.
Рогатый шаман в середине наверху (по П. Сарвас)

«ночной вариант» небесной охоты, где лось включает созвездия Кассиопеи, Персея и Возничего [Янкович 1980: 349]; движение созвездий и здесь воспринималось как процесс охоты.

Ю. Е. Березкин [Березкин 2008: 15] обратил внимание на отсутствие собственно космогонического продолжения в карело-финских рунах об эпической охоте — лось Хийси исчезает, не превращаясь в созвездие; Лемминкяйнен наделен функцией охотника-неудачника. Собственно космогонический миф, сохранившийся в карело-финском эпосе — миф о мировом яйце, из скорлупы которого возникают звезды (см. подборку текстов — [КФНЭ 1994, 1, 2]).

Можно полагать, что космогонический миф о мировом яйце вытеснил в карело-финской традиции более архаический сюжет небесной охоты. Об архаике охотничьего мифа свидетельствует его популярность в Евразии начиная с неолита/бронзового века; сравнительный материал о связи образа лося с космогонией (происхождением созвездий) в неолите Евразии был собран еще А. П. Окладниковым [Окладников 1950]. Изобразительные композиции позволяют увязывать многочисленные фигуры лосей карельских петроглифов с солярными сюжетами [Жульников 2006: 57—71]; Е. Г. и М. А. Дэвлет рассмотрели эти композиции в контексте наскального искусства Северной Евразии [Дэвлет 2005: 123—138].

Наиболее яркий изобразительный сюжет (см. рис. 2), определенно увязываемый с мифом о небесной охоте, был прокомментирован А. И. Мазиным [Мазин 1994: 9—10]: писаница на р. Мая в бассейне р. Алдан передает сюжет охоты лучника на лося, под брюхом которого — солнце с личиной, окаймленной лучами. Мазин приводит миф, записанный у эвенков-орочонов: в начале времен не было дня и ночи, солнце светило весь день, пока лось не схватил солнце и не помчался по небу. За ним последовала его лосиха, а культурный герой — охотник Мани стал их преследовать с луком и двумя собаками. Лось передал солнце лосихе, но и ту настигли стрелы охотника: солнце было возвращено людям, участники охоты превратились в звезды (Млечный путь — лыжня охотника, Большая медведица — Лось и т. д.), а ночь стал сменять день — ежедневно повторяется небесная охота. А. М. Жульников [Жульников 2006: 66—68] обнаруживает сходный сюжет среди карельских петроглифов (см. рис. 3): лыжник с личиной волка отбирает у лося символы светил — луны³ и солнца; исследователь считает, что в неолитической Карелии был известен миф о похищении светил небесным лосем, а стало быть, и миф о небесной охоте. Заметим, что в мифе эвенков-орочонов, равно как в проанализированных разными исследователями изобразительных сюжетах, небесный лось имеет нормальное число конечностей.

К эпохе формирования индоиранской традиции (бронзовый век) относится образ зверя *шаратха* (*сарабха*) древнеиндийской традиции (само имя его давно ассоциируется с названиями лося в финно-угорских языках), способного уйти от любого охотника, ибо у него *восемь* ног. Как уже говорилось, в угорской мифологии лось (олень), обитавший в начале времен на небе, имел *шесть* ног; здесь лось, а не охотник, начинает гордиться своей непобедимостью, что вызывает гнев небесного бога Торума⁴: он послал сына — охотника-богатыря, который настиг лося, отрубив ему две лишние задние ноги и хвост, создав, таким образом, нормальное земное животное. Кроме того, охотник проклял гигантского рябчика, который пугал его хлопаньем крыльев (мотив громовой птицы), — птичка приобрела нормальные размеры, ср. [Карьялайнен 1995: 196]. Гигантский лось остался на небе в виде Большой Медведицы, лыжи охотника запечатлелись в виде Млечного

³ Изобразительной аналогией лунарному символу карельских петроглифов представляется тамга, которую ставили ненцы на боку оленя, посвященного небесному божеству Нуму. Тамга интерпретируется как изображение радуги, украшавшей одежду Нума [Хомич 1977: 6. Рис. 1].

⁴ Универсальный сюжет о первобытных существах — гигантах, истребленных богом (богами), устраивающим «нормальный» космос.



Рис. 2. Писаница со сценой охоты на лося с р. Мая
(по А. И. Мазину)



Рис. 3. Сцена охоты на лося. Бесов нос, Карелия
(по А. М. Жульникову)

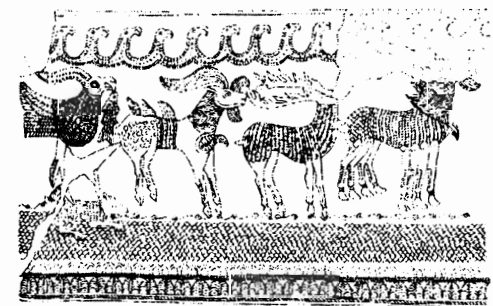
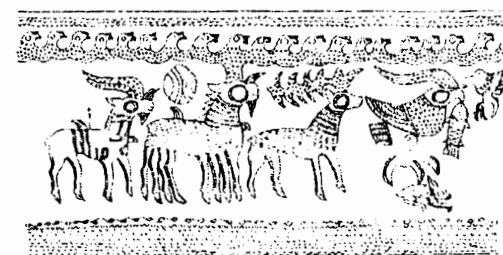
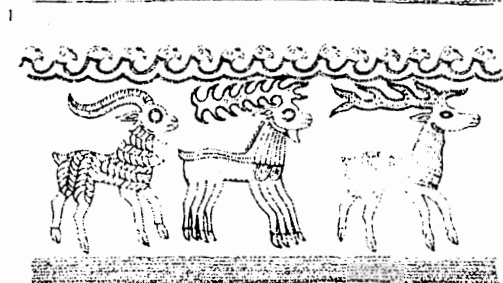
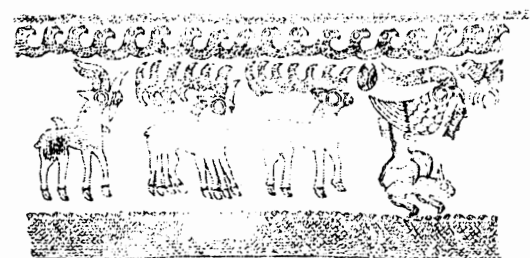
пути (см. также эвенкийские и др. параллели, в том числе индоиранские, в книге [Бонгард-Левин, Грантовский 1983: 104—107]).

(Индо)иранские параллели — одна из магистральных тем сравнительно-исторического исследования финно-угорских мифов: Марти Хаавио [Haavio 1959] видел в сюжете охоты на небесное копытное у балтийских финнов прямое отражение популярного в римском мире иранского мифа о Митре, преследующем небесного быка, занесенного на Балтику римлянами. Это «миграционистское» построение находит некоторое соответствие в современных представлениях историков и лингвистов о мощном влиянии иранской традиции на развитие религиозно-мифологической культуры народов Северной Евразии. Божественным персонажем, который воплощал это влияние, действительно считается Митра: этому воздействию посвящены специальные работы В. Н. Топорова [Топоров 1981]. Отражением

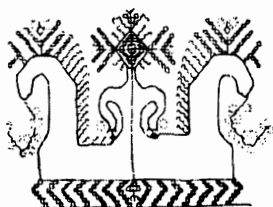
культы и имени Митры считается и обско-угорский Мир-сусне-хум, у которого, согласно варианту мифа, был шестиногий конь [Гемуев 1990: 185].

Сравнительно-историческое исследование сюжета Евразии продолжается, см. [Березкин 2008]. Обращает на себя внимание относительно недавнее открытие изображения восьминогого копытного (олень?), имеющего вполне конкретные исторические характеристики и контекст, расширяющий сюжет за пределы Северной Евразии и индоиранской традиции⁵, на одной из серебряных чаш Рогозенского клада (№ 165) — фракийского сокровища, датируемого эллинистическим временем и обнаруженного в Болгарии (Врачанский край) в 1986 г. Сюжету на чаше посвящены специальные работы Ивана Маразова [Маразов 1987; 1996], усматривающего в сюжете фракийскую космограмму. Действительно, шествие из четырех животных отсылает к универсальной космограмме — четырем сторонам света. Шествие возглавляет восьминое копытное (олень? — изображение фрагментарно), завершает хищная птица, в клюве которой — рыба, в ногах — терзаемый зверек (заяц?), между восьминым и птицей — копытные (олень и козел). Над композицией — фриз из птичьих голов, который, возможно, передает гигантские рога восьминогого существа: об этом трудно судить из-за фрагментированности изображения, но близкие композиции на фракийских сосудах включают восьминогого оленя с гигантскими рогами, оформленными как птичьи головки. Так или иначе, мотив птичьих голов отсылает к небесной сфере. Маразов приводит параллели восьминым животным в разных мифологических традициях, от скандинавского Слейпнира до шаманских культов Евразии [Маразов 1996: 220—242] (ср. [Чаусидис 2005. Д 17]), справедливо отвергая натуралистическую интерпретацию восьминогого как изображение двух оленей. Можно предположить, что восьминоготь — действительно признак двух копытных (в отличие от шести ног — признака демонического происхождения твари в финно-угорской традиции): фигура восьминогого животного воплощает в «свернутом виде» схему мирового дерева — вертикали, по сторонам которой располагаются два копытных, воплощающих космос (ср. рис. 4 и аналогии, приводимые Н. Чаусидисом). Рога космического оленя — аналог мирового дерева: гигантские рога оленей, широко представленных в скифо-сибирском зверином стиле раннего железного века, возвращают нас к перспектив-

⁵ Созвездие «Большая медведица» именовалось Лоссем и в древнерусской традиции, впервые — в «Хождении за три моря Афанасия Никитина» [Афанасий Никитин: 38]. Термин заимствован из финно-угорской традиции [Райан 2006: 552].



5



6



7



8

Рис. 4. Сюжеты с фракийских сосудов — шествие животных и восьминогий олень (1—5, 8); 4 — сосуд из Рогозена; 6—7 — мотивы русской вышивки с животными у мирового дерева (по И. Маразову и Н. Чаусидису)

ной проблеме иранского воздействия на культуру Северной Евразии. Шествие животных на чаше из Рогозена, которое возглавляет небесный олень, а замыкает хищная птица, клюющая рыбу и терзающая земное животное, воплощает завершенное космическое пространство. Заметим, что схожие композиции известны в угорской и коми торевтике: на ободке медного блюда из Ханты-Мужи — шествие копытных животных, в центре блюда — олень [Бауло 2004: 66. Рис. 25] (ср. многочисленные сюжеты с охотой на оленя у манси [Гемуев, Бауло 1999])⁶; бронзовое кольцо, случайная находка на берегу Вычегды возле древнего поселения коми, с изображением лося, медведя, горноста, россомахи, выдры и других пушных зверей — 9 фигур, разделенных на две части солярными знаками, — представляет собой, по Н. Д. Конакову [Конаков 1990], промысловый календарь древних коми. Не только сюжет богатырской охоты, но и сюжет рыбной ловли в карело-финской эпике ассоциируется с добыванием невесты: тот же Лемминкяйнен не узнает в пойманной рыбе свою невесту [КФНП: 101]. Космогония и становление социума объединены общими сюжетами и образами⁷ — космический олень оказывается причастным всем сферам мироздания: на писанице из Бош-Даг в Туве рыба оказывается «хвостом» у одного из двух оленей, преследуемых верховым лучником [Дэвлет 2005: 124—125] (ср. совмещение фигур лося и лебедя на петроглифах Карелии [Жульников 2006: 60]) — небесный олень погружается в воду.

⁶ Схожие композиции известны на саамских и селькупских шаманских бубнах, ср. [Kjellström 1991: 112; Янкович 1980: 351—352]. На саамском бубне помимо оленя в центре композиции присутствует мотив охоты лучника на лося у мирового дерева.

⁷ Изоморфность космогонических сюжетов и обрядов перехода давно отмечена работами Ван Геннепа, М. Элиаде и др. В связи с сюжетом небесной охоты интересен якутский (и близкий бурятский) обряд, связанный с рождением ребенка: возле жилища, где находилась роженица, устраивали «вертеп» с вырезанными из бересты или бумагами изображениями светил, лося (оленя), охотничьей собаки, лыж, лука, деревьев и т. п. Участник обряда имитировал стрельбу из игрушечного лука по лосю: поворожденный мальчик должен был стать удачливым охотником [Иванов 1971].

4. АПОСТОЛ АНДРЕЙ И НОВГОРОДСКАЯ БАНЯ

Древнейший и знаменитый сюжет, связанный с описанием русской паровой бани, приурочен к апокрифическому рассказу Начальной летописи о путешествии апостола Андрея по пути «из варяг в греки». Благословив еще пустующие киевские горы, апостол добрался до ильменских словен, «идеже нынѣ Новъгородъ», и удивился странному обычаю местных людей: «видехъ бани древены, и пережъгутъ е рамяно, и совлокутъся, и будутъ нази, и облекутъся квасомъ усниянымъ, и возмутъ на ся прутье младое, и быють ся сами, и того ся добыють, едва слезутъ ле живи, и облекутъся водою студеною, и тако ожиутъ» [ПВЛ: 9].

Слова Андрея переданы летописцем-киевлянином, и исследователи традиционно усматривали в описании новгородской бани этнографический интерес жителя Киева: для быта южной Руси бани как отдельные дворовые постройки нехарактерны, что замечено не только этнографами, но и археологами, ср. [Зеленин 1991: 283—285; Рабинович 1988: 36] (см. обобщающую работу — [Бобров 2004]). Едва ли не единственная археологическая работа, посвященная новгородским баням, принадлежит А. С. Хорошеву. Скромные усадебные однокамерные постройки, в которых почти все пространство занимала печь, едва ли могли породить такое описание, которое приводит летописец: вероятно, речь шла об общественных постройках, предназначенных для мытья жителей нескольких (двух-трех) усадеб, или о двухкамерных постройках-пятистенках на боярских усадьбах, ср. [Хорошев 1998].

Но суть летописного рассказа не сводилась к описанию экзотических для киевлянина санитарных норм новгородцев. Традиционно в рассказе киевлянина видят насмешку над северными дикарями, которые «то творят по вси дни, не мучими никим же, но сами ся мучать, и то творять мовенье себе, а не мученье» [ПВЛ: 9]. Апостол якобы не

переставал удивляться увиденному и пересказывал свой этнографический дневник и у варягов, и в Риме, куда направился после посещения Новгорода. Комментаторы летописи видят в рассказе не только фольклорную основу, но и «народную шутку, местный колорит», отсылают даже к северочерноморским (античным?) традициям, связанным с миссией Андрея на Понте [ПВЛ: 388—389]. На неуместность такого рода «юмористического» тона в отношении серьезной до драматизма темы апостольской миссии на Руси давно указывали историки русской церкви [Голубинский 1901: 25]. Отсылка к традиционному с древнейших времен противостоянию Новгорода и Киева, словен и руси, в том числе сопоставление иронического повествования о бане с летописным рассказом о непрочных парусах, данных Олегом словенам, и т. п. (см. [Кузьмин 1974: 45—46]) не снимает этой проблемы.

Еще дальше от проблемы функции летописного рассказа уводят, на мой взгляд, рассуждения о «смеховом» характере рассказа, вплоть до отсылки к фольклорному представлению о бане как нечистом месте, связанном с культом Волоса и т. п., ср. [Панченко 1996: 116]¹. Впрочем, как раз мотив бани и изгнания в ней беса присутствует в «деяниях» Андрея (см. [Виноградов 2004: 193, 227]), но этот мотив далек от «смехового» начала и вряд ли был известен на Руси.

Л. Мюллер [Мюллер 1974] вернулся в своем анализе рассказа об Андрее к известной параллели летописному «анекдоту»: в «Истории Ливонии» Дионисия Фабрициуса (XVI в.) рассказывается, как хитроумные монахи монастыря Фалькенау провели посланца папы, демонстрируя свой аскетический образ жизни — парную баню с венниками и т. д. Мюллер предполагает, что мы имеем дело с бродячим сюжетом, попавшим в русскую летопись и лишенным иронии в отношении хитрецов, парящихся в бане и выдающих себя за умерщвляющих плоть аскетов. Вряд ли в летописном рассказе имелся этот «ренессансный» подтекст: проблема деяний Андрея была слишком серьезной для всей восточной церкви (ср. о полемике [Мюллер 1974; Чичуров 1990]).

Мюллер считает, что новгородский анекдот нужен был составителю рассказа о миссии Андрея для того, чтобы обосновать его присутствие на киевских горах — апостола нужно было направить по марш-

¹ В более ранней работе [Панченко 1987] А. М. Панченко указал на средневековый итальянский ритуал самобичевания, напоминающий о венниках паровой бани: это флагелланство XIII в. Обнаруживаемые автором более ранние истоки этого европейского ритуала не снимают проблемы анахронизма — летописный текст составлен в начале XII в. и явно относится к локальному «дикивинному» для стороннего наблюдателя обычаю, ср. [Бобров 2004: 112].

руту из грек в варяги, стало быть, он должен был посетить Новгород. Давно обращалось внимание на то, что вся летописная конструкция, связанная с путем из варяг в греки и рассказом об Андрее, достаточно неуклюжа — это вставка в текст летописи, которая разрывает рассказ о киевских горах, где только должны появиться поляне с Кием. Очевидна, однако, летописная тенденция, которая заставляла составителя обратиться к апостольской миссии на Руси: летописный рассказ о расселении славян, восходящий к кирилло-мефодиевскому «Сказанию о преложении книг на словенский язык», включал сюжет о миссии Павла и Андроника у славян, заселивших Иллирик. Об абсолютной хронологии здесь речи не было — ведь словене как народ должны были участвовать в библейском разделении языков и к ним, как к одному из 72 народов, должна была быть обращена апостольская проповедь. Периферийное «полночное» происхождение руси, «нового народа», обретшего крещение в «последние времена», осложняло подобного рода конструкцию (хотя летописец и «подверстывал» русь под словенский язык в контексте «Сказания о преложении книг», намекая на причастность ее к проповеди Павла — ср. Введение [Петрухин 2007a]), но торжество христианской проповеди и здесь было очевидным — ведь на киевских горах стояли церкви². Работа историка заключалась в том, чтобы найти апостола, способного на миссийный подвиг в диких северных местах, далеких от центров античной цивилизации (на краю ойкумены, в соответствии с древней традицией, обитали не народы, а монстры — псеглавцы, людоеды и др., ср. [Иванов 2003: 24—26]). Такой апостол хорошо был известен традиции, в том числе апокрифической («Деяния Андрея») — то был Андрей, учивший в Скифии, добравшийся до Херсонеса и «города людоедов» [Виноградов 2004]; славяне юга Восточной Европы (Приднестровья) в летописи отождествлялись с Великой Скифией [ПВЛ: 10] — историческая конструкция миссии Андрея из Херсонеса по Днепру до Киева и далее была вполне естественной³.

У летописца имелся вместе с тем не менее распространенный в средневековой историографии метод подтверждения подлинности своих рассказов. Так, рассказ о поездке княгини Ольги (под 946—947 гг.), устанавливавшей систему погостов по всей Русской земле, от Среднего Днепра до Новгорода и Пскова, завершается утверждением:

² Представление о киевских горах как о сакральном локусе, очевидно, было присуще и додревнерусской (иудео-хазарской) традиции, присвоившей одной из гор ветхозаветное имя Хоривицы [Петрухин 2008].

³ Неслучайно особое почитание Андрея распространилось именно на пути из варяг в греки, на севере Европы — в Скандинавии и Шотландии.

«...и сани ее стоять въ Плесковѣ и до сего дьне [...] и есть село ее Ольжичи и доселе» [ПВЛ: 29]. Подтверждение истинности маршрута княгини — в бытовых (этнографических) реалиях (сани во Пскове) и топонимике, наличие села Ольжичи. Эта «этиологическая» концовка — свидетельство истинности происходившего — характерна для самых арханческих типов повествования [Мелетинский 1998], особенно связанных с маршрутами героев. Рассказ о новгородской бане, относящийся к жанру этнографических диковинок⁴, представлял такую этиологическую концовку.

⁴ Этот жанр в ПВЛ представлен также рассказом Гюряты Роговича о народах, «высекающихся» из заточения в Югорских горах: сюжет этот не менее серьезен, чем путешествие Андрея, ибо напоминает о грядущих последних временах [ПВЛ: 107—108].

II. ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

5. ИСТОРИЯ ПРОСТРАНСТВА И ПРОСТРАНСТВО ИСТОРИИ

Предлагаемые заметки составлены на основе отзыва, данного автором на докторскую диссертацию А. В. Подосинова; она была издана в конце 1999 г. [Подосинов 1999], незадолго до появления русского перевода статьи Ги Лану, см. [Лану 2000]. Две эти работы, столь различные и по объему и по подборке материала, как бы взаимно дополняют одна другую: монументальная описательная работа Подосинова — специалиста по исторической географии — анализирует системы ориентации по странам света в архаических культурах Евразии, небольшая статья этнолога Ги Лану напрямую сопоставляет (и противопоставляет) разнообразные мифологические представления о пространстве первобытного социума с тоталитарной «политической мифологией» современных государств.

Для историка важно не только обнаружение тех универсальных и первичных принципов ориентации в пространстве, которые заданы человеку как его «биологией» (с разделением функций правой и левой руки, правого и левого полушарий, прямохождением, определяющим вертикальные координаты пространства, и т. п.), так и космическими ритмами (восходом и заходом светил и т. д.). Важна историческая специфика, с которой оперирует универсалиями конкретное общество (культура, цивилизация). Действительно, как демонстрируют оба цитируемых автора, в архаических обществах невозможно обнаружить единственную ориентационную систему, подобную унифицированной научной системе современной эпохи: обнаруживается множественность ориентационных «подсистем», имеющих различную аксиологическую окраску в зависимости от ситуации, определяющей в данный момент интересы коллектива. Показательны в этом отношении противоположные «нормальным» ориентационные и прочие установки коллектива при совершении

погребального обряда или при отправлении культа предков, когда необходимым было регулярное обращение к загробному миру, преисподней, космическому низу, заходу светила — западу (северу) и т. п.

Соответственно эта «операционная» (ритуальная) подвижность была присуща и представлениям о центре мира («пупе земли») каждого коллектива или культуры: храм (дворец) являл этот центр во время календарных обрядов, прежде всего — новогоднего, с воспроектированием космогонического мифа и т. п., усыпальница (курган) вождя или царя — при отправлении погребального культа. Принципиально важным при этом представляется то обстоятельство, что оба «центра мира» — храм и мавзолей, в более широком смысле — город (поселение) и некрополь — сосуществовали в живом и реальном пространстве культуры, вместе являли собой не только «модель мира» с ее разными полюсами (Космос) но и Историю (Элиаде). Их ориентиры могли совпадать, быть противоположными или просто независимыми, связанными с конкретным ландшафтом, порождавшим собственные принципы ориентации, но вместе они создавали ту уникальную историческую систему, которая и являла собой отдельную культуру (цивилизацию) в ее исторических границах. Образцом оперативно перемещающегося центра мира можно считать скинию Завета, а Исход из египетского плена в Землю обетованную с «эпифаниями» — актуализацией «исторических» центров мира на Синае и Сионе (в иерусалимском Храме) — впервые совмещал географическое описание с представлениями о смысле истории, исходе из рабства к свободе, т. е. об историческом прогрессе. Было бы интересно в этом отношении продолжить начатое А. В. Подосиновым исследование ориентационных принципов Библии, в том числе выяснить, как совмещалось представление об этом движении из страны рабства в направлении потерянного рая на Востоке с характерными ближневосточными представлениями о Востоке как воплощении прошлого, оставшегося позади.

Можно заметить, что совмещение ориентационных принципов описания страны (вселенной) с «историческими» было столь же характерно для каждой культуры, как и наложение универсальных ориентиров на конкретный географический ландшафт. Яркий образец такого совмещения дают уже самые архаические культуры, известные этнологам, в том числе австралийская. Племенная территория отмечена для австралийцев сетью реальных урочищ, которые считаются «тотемическими центрами» — их посещали мифические первопредки, бродившие, как и их потомки, в пределах установленных ими границ племени, линиджа, клана или даже «резидентной» охотничьей группы

(ср. статью Ги Лану). Эти мифические странствия первопредков и являются собой синтез первобытной истории и географии — недаром один из основателей исторической антропологии А. Леруа-Гуран выделял «маршрутный» или динамический принцип описания пространства, противопоставляя его статическому (ср. из последних работ, основанных на балканском материале — [Цивьян 1999]). Очевидно, что ситуация с принципами ориентации и сетью координат (тотемических центров, сакральных урочищ и т. п.) уже в «первобытности» была сложнее, чем можно себе представить по работе А. В. Подосинова [Подосинов 1999: 633 и сл.], настаивающего на «первичности» эгоцентрического принципа с выделением направлений (вперед, назад и т. д.). Другое дело, что те же австралийцы изображали маршруты первопредков (в частности, на чурингах) в виде геометрических фигур, в том числе близких к лабиринтам — конструкциям, свойственным разным народам мира и передающим космограмму. Здесь можно солидаризоваться с принципиальным выводом Подосинова о первичности и важности словесного описания — «хорографии» — для формирования собственно географических традиций и позднем происхождении картографии, которая с трудом освобождалась от космологических традиций. Следует учесть при этом то парадоксальное обстоятельство, что не только периплы, итинерарии и т. п., но и мифологический (мифозпический) текст имел гораздо большее отношение к географическим (и историческим) реалиям, чем космограммы, воплощающие универсальные принципы ориентации.

Более того, даже «чужой» мифологический текст, будучи сакрализован и перенесен в иное историческое пространство, становился образцом для нового «историко-географического» описания.

Так, в Начальной русской летописи — «Повести временных лет» (ПВЛ) расселение славянских племен (в космографическом введении) явно соотносится с расселением потомков Ноя, а число этих племен, осевших в пределах будущей Русской земли, постоянно подверстывается в ПВЛ под число «колен Израилевых» (вплоть до упоминания 12 сыновей Владимира Святославича, получивших русские города и волости, уже в «исторической» части летописи под 988 г.). Само описание расселения славян с Дуная, где те были притесняемы обрами-аварами, а затем волохами-франками, завершается в космографической части летописи легендой о хазарской дани с полян, сравниваемой с египетским пленом Богоизбранного народа. Избавление от хазарской дани и установление власти русских князей сопоставимо, таким образом, с библейским Исходом, недаром и Киев — после крещения Руси Владимиром — становится новым Иерусалимом, где Владимир строит Десятинную церковь, уподобленную в летописи иерусалимскому

Храму. Хазарское наследие — наименование киевской крепости *Сам-ватас* (в середине X в.) по имени волшебной реки талмудических легенд, текущей на краю ойкумены, имя киевской горы *Хоревница*, явно связанное с Хоривом на Синае в эпоху пребывания еврейско-хазарской общины в Киеве, — оказываются нерелевантными для летописца-христианина (из топонима *Хоревница* он выводит имя одного из трех братьев — основателей Киева в конструируемой им книжной легенде, см. V.16). Киев — не маргинальная обитель «святой» еврейско-хазарской общины на краю ойкумены, а центр «новой» Русской земли, новый Иерусалим. Показательно, однако, что для Нестора-летописца это воспроизведение общих для раннесредневековых хроник ветхозаветных схем не является самоцелью: схемы используются для систематического описания географических и исторических реалий древней Руси, превращения дискретного племенного пространства (с первобытным противопоставлением «смысленных» полей диким древлянам и т. п.) в пространство исторического христианского государства, ср. [Петрухин 1998a].

Космографическое начало летописания имеет особый смысл для последующей русской истории, для которой Киев, переставший с XII в. быть политическим центром, оставался центром культурного (конфессионального) пространства. В зачине «Задонщины», повести о Куликовской битве, видимо написанной вскоре после знаменитого Мамаева побоища 1380 г., но подвергшейся дальнейшему редактированию в XV в., сам великий князь Московский Дмитрий обращается к своему брату, князю Владимиру Андреевичу: «Ведомо нам, брате, что у быстрого Дону царь Мамай пришел на Рускую землю, а идет к нам в Залескую землю. Пойдем, брате, тамо в полунощную страну — жребия Афетова, сына Ноева, от него же родися *русь православная* (курсив мой. — В. П.). Взыдем на горы Киевския и посмотрим славного Непра и посмотрим по всей земле Руской. И оттоле на восточную страну — жребий Симова, сына Ноева, от него же родися *хиновя* — поганые татаровя, бусормановя. Те бо на реке на Каяле одолеша род Афетов. И оттоля Руская земля сидит невесела; а от Калатския рати до Мамаева побоища тугою и печалию покрывашя... Снидемся, братия и друзи и сынове рускии, — продолжает автор “Задонщины”, — составим слово к слову, возвеселим Рускую землю и возведем печаль на Восточную страну — в Симов жребий и воздадим поганому Момаю победу, а великому князю Дмитрею Ивановичю похвалу и брату его, князю Владимиру Андреевичю» [БЛДР, 6: 104].

Текст «Задонщины» приведен в реконструкции, предпринятой Л. А. Дмитриевым на основе списка Ундольского; в Синодальном списке существует характерное разночтение в отношении «сил» Ма-

мая: князь Дмитрий призывает «жребие воздати на силу поганого царя Мома». «Се бо есмо чада благородныя», — казалось бы, неожиданно добавляет о татарах составитель Синодального списка, ср. [ПКЦ: 97]. Однако «поганные бусормановя» — татары-мусульмане — действительно имеют «благородное происхождение», ибо оказываются потомками благословенного Сима, обитают в «восточной стране» — его «жребии», как говорится в списке Ундольского. В Синодальном списке «жребий Мома» — это его судьба, но составителю (видимо, сокращавшему протограф) явно было известно, что мир ислама (измаильтяне, агаряне) территориально относится к восточному «жребию Симову».

В «Задонщине», как и в Начальной летописи — «Повести временных лет», события на Руси — средоточие всемирной истории, где сходятся судьбы и уделы — «жребии» — потомков сыновей Ноя. Комментаторы обычно ссылаются при этом на собственно библейскую традицию, но текстологические изыскания показали (ср. [Петрухин 2000: 109 и сл.]), что библейские мотивы космографического введения Начальной летописи, в том числе мотив «жребия братня», восходят к Хронографу особого состава или Хронографу по Великому изложению, в конечном счете — к ветхозаветному апокрифу «Книга Юбилеев» или «Малое Бытие». Там говорится, что на тридцать третий юбилейный год Ной «разделил землю на жребии, которые должны были получить во владения сыновья его», ср. [Ветхозаветные апокрифы: 35 и сл.].

Летопись, однако, дает иную редакцию этого мотива: «Сим же и Хам и Афет, разделивше землю, жребьи метавше не преступати никому же жребий братень, и живяхо кождо в своей части» [ПВЛ: 8]. Эта редакция была весьма актуальна для русского летописания, одним из главных мотивов которого был мотив братнего согласия в русском княжеском роде. Поэтому в рассказе о смерти и «ряде» Ярослава Мудрого, равно как и в рассказе о «которах» трех его сыновей, повторяется та же сентенция: «И тако раздели им грады, заповедав им не преступати предела братня... Святослав же и Всеволод... преступивша заповедь отню... А Святослав... преступив заповедь отню, паче же божью. Велий бо есть грех преступати заповедь отца своего: ибо сперва преступиша сынове Хамови на землю Сифову (вместо Симову — см. V.17)...»

Итак, в повестях о Куликовской битве, где Русь и Орда — измаильтяне — оказываются в разных «жребиях» — потомков Иафета и Сима («Задонщина»). Ясен и мотив молитвы Дмитрия Донского, слышавшего о похвальбе Мамаю пойти «на всю землю Рускую, яко же при Батыи было»: «Господи, не повелел еси в чюжь предел преступати, аз же, господи, не преступих» [БЛДР, 6: 126].

Каков же был «предел» для героев «Задонщины» и повестей Куликовского цикла?

Летопись в космографическом введении повествует о главных речных путях Восточной Европы, которых оказывается три — три главных реки — Днепр, Двина и Волга — вытекают из Оковского леса и ведут в три «жребия» сыновей Ноя: Иафетов — на юг, по осевому Днепровскому пути, Хамов — на «полночь» и далее через море Варяжское по пути в Рим, Симов — на восток, «по Волзе» через Волжскую Болгарию и Хорезм-Хвалисы [ПВЛ: 9].

Жребий Иафета, от которого произошла *русь*, автор Задонщины вслед за Нестором помещает в полуношной — северной — стороне: таков традиционный библейский взгляд на мир (взгляд из Иерусалима); но историческим центром, откуда смотрят на этот мир герои «Задонщины», остаются Киевские горы. При этом «безбожный Мамай», идучи на Русскую землю, «перевезеся великую реку Волгу», согласно летописному «Сказанию о Мамаевом побоище» [БЛДР, 6: 140], в то время как в действительности его орда в 1380 г. кочевала за Доном. Царь «восточной страны», летописным пределом которой была Волга, вступал в чужой жребий, к Дону.

Реальный исторический рубеж, определивший судьбы Руси, — битва на Калке (Калатские рати), в бассейне Дона, куда двинулись русские рати от днепровских порогов, соотносится с символическим — битвой на реке Каяле, где в 1185 г. потерпел поражение от половцев Игорь Святославич (см. о символическом «покаянном» значении Каялы [ЭСПИ, 3: 31 и сл.]): на Калке был окончательно разбит Тохтамышем Мамай, о чем рассказывают повести Куликовского цикла, — историческая справедливость восторжествовала. Легендарный Боян поет в «Задонщине» славу первым киевским князьям — Рюрику, Игорю Рюриковичу, Святославу, Владимиру Святославичу и Ярославу Владимировичу — предкам Дмитрия Донского. Пространство и история (включающая происхождение московского княжеского рода) сходятся в одном центре — Киеве (при том что сам этот центр реально находился под властью Литвы): с Киевских гор видна «вся Русская земля».

Итак, в «Задонщине» поганые татары вторгаются на Русь — в полуношные страны, жребий Афетов — из жребия Симова: их телеги «вскрипели» между Доном и Днепром [БЛДР, 6: 108]; татары — нарушители Божьей заповеди, о которой писал Нестор. Дмитрий Донской, согласно житийной повести, «въсприим Авраамлю доблесть» — повторил подвиг библейского праотца, получившего Ханаан как обетованную землю, — «и поиде противу поганого, аки древний Ярослав, на злочестиваго Мамаа, втораго Святоплъка» [Там же: 210]. При этом

сравнение Мамаю со Святополком (в «Сказании о Мамаевом побоище» он прозван также «окаянным» — [БЛДР, 6: 140]), очевидно, основывалось не только на сходстве «тактической ситуации» во время Куликовской битвы и битвы на Альте, когда противников разделяла река (ср. также *Каяла* — *Окаянный*), и не только на сходстве судеб потерпевших поражение и сгинувших неведомо где («без вести») татарского правителя и русского князя. Дмитрий и Мамай не были братьями, в отличие от Ярослава и Святополка, но они были «уравнены» в правах как правители частей улуса Чжучи: претензии Мамаю, не принадлежавшего к царскому роду, на власть над Русью были, таким образом, настолько же противозаконными, как посягательство Святополка на «жребий братень»¹. Победитель же Мамаю Тохтамыш законно воцарился «на царстве Волжском» [Там же: 136].

Весьма актуальной остается также проблема «обратного» воздействия космографических («космограммических») принципов описания на «исторические» тексты и развитие культурной традиции в целом, хотя методы интерпретации исторических текстов с «космографических» позиций часто вызывают споры. В этом отношении показательна и полемика А. В. Подосинова [Подосинов 1999: 134] с Д. С. Раевским [Раевский 1985: 219] о реальности маршрута скифского похода Дария: можно сомневаться в том, опирался ли Геродот лишь на мифопоэтический сюжет скифских рассказов, но очевидно, что греческий историк задействовал в этом сюжете все известные ему племена «четыреугольной Скифии», то есть воспроизвел в историческом повествовании о маршруте Дария «модель мира» скифской культуры (может быть, с введением собственно античных описательных принципов — ср. четырехугольный Египет и т. п.). Сам А. В. Подосинов приводит далее [Подосинов 1999: 152—153] сходное описание «осады» Вавилона Александром у Арриана, когда халдейские прорицатели предсказали дурную судьбу царю, если тот войдет в город с востока: Александр безуспешно вынужден был кружить вокруг Вавилона, пока не вернулся к его восточной стороне.

В конечном итоге география в собственном смысле (и картография) родилась из синтеза словесных описаний и космографических схем, ср. [Мельникова 1998; Чекин 1999]. Предпосылкой для этого

¹ Более того, Святополк Окаянный, как несправедливый и незаконный правитель, в древнерусской традиции стал восприниматься как иноплеменник: «отъят бо от нас бог Владимира (Святославича — крестителя Руси. — В. И.), а Святополка наведе грех ради наших, яко же древле наведе на Иероусалима Антиоха» [Паремийник 1271 г.: 259; СДЯ, III: 77]. Захваченный Святополоком Киев и здесь сравнивается с Иерусалимом.

синтеза можно считать представления о «кибле» — не абстрактном (типа горы Меру в индийской традиции) и «дискретном» (самостоятельном для каждого коллектива) представлении о центре мира, а историческом, претендующем при этом на универсализм, — таковы Иерусалим, Мекка и т. п. В меньшей мере этому представлению соответствует Рим, но именно он, будучи не столько сакральным, сколько политическим центром империи, был менее всего связан «с конкретно-чувственной системой отсчета» и освобождал античную науку от узко этнических (этноцентрических) космографических традиций. Развитие картографической птолемеевой традиции было прервано, как отмечает Подосинов, с крушением античной цивилизации, но возродилось в цивилизации ислама в связи с необходимостью отыскивать направление киблы [Подосинов 1999: 316 и сл.]. Интересны и важны выводы А. В. Подосинова об отсутствии потребностей в птолемеевой картографии в средневековом христианском мире: характерно осознанное возрождение в христианской цивилизации традиционно — «некиблического» — принципа ориентации на восток (храмы, литургия), но это уже универсалистский принцип, противостоящий конкретно-историческому и преходящему — «ветхозаветному» принципу ориентации на Иерусалим (ср. символическое толкование востока, откуда должно взойти Солнце правды, у Иоанна Дамаскина — [Иоанн Дамаскин 1992: 217 и сл.]). Современные «политические мифологии» во многом оказываются встроенными в эти универсалистские принципы, созданные средневековой цивилизацией² и сами становятся фактором разнообразия ориентационных систем в современном мире.

² Сугубо исторической остается проблема взаимодействия и влияния разных систем ориентации и связанных с ними символических классификаций. Традиционно эта проблема рассматривается на примере воздействия древней китайской традиции на культуры тюрков и монголов. С точки зрения евразийской, и особенно восточнославянской, перспективы интересно развитие этих традиций в Восточной Европе в связи с затронутыми А. В. Подосиновым в разных разделах цветовыми символическими классификациями, которые «продвигались» вместе с монголо-татарами с востока на запад [Подосинов 1999: 429 и сл.]. В Улусе Джучи, выделившемся из «империи» Чингисхана, было воспроизведено «цветовое» деление (по Уралу) на западную Белую и восточную Синюю орду. Очевидно, что наименования *Белая Русь*, *Черная Русь* и *Червоная Русь* (при отсутствии Синей Руси) продолжают эту символическую классификацию, но исторический механизм этого культурного взаимодействия остается неясным.

6. ПЕРЕЙТИ ДУНАЙ: СЛАВЯНСКАЯ ИСТОРИЯ И ОБРЯДЫ ПЕРЕХОДА

Представление о Дунае как некоем водном пространстве (воплощающем его персонаже) свойственно всем славянским фольклорным традициям [Топоров 1991а; СД, 2; Цивьян 1999: 167—204]. Об очевидной древности этих представлений свидетельствует праславянская форма гидронима **dunaj* — заимствование из готского. Праславяне узнали это имя от германцев-готов в процессе этногенеза — древнейших миграций (III в.). Псевдо-Кесарий (VI в.) описывает дикий варварский быт склавинов и фисонитов, «называемых также данувиями» — дунайцами: Фисон — одна из библейских «райских рек», которую Псевдо-Прокопий отождествляет с Дунаем, у романизированных «иллирийцев и рипианов она называется Данувий, у готов — Дунавт» (Дунав), см. [Свод, 1: 254—255]. К готско-праславянским временам, очевидно, восходит и общее обозначение романизированного населения Римской империи как волохов/влахов (*валаготами* именовались и сами готы, ушедшие и в Италию и Испанию [Вольфрам 2003: 46]); это обозначение сохраняется в ПВЛ в отношении франков, вышедших на Дунай и подчинивших живущих там славян, у балканских славян — в отношении Валахии/Румынии на северном берегу Дуная [Цивьян 1999: 185 и сл.]. Предполагаются и балто-славянские истоки образа Дуная как реки (ср. литовск. *Dunojus* как обозначение водной стихии [Vanagas 1966: 176 ff]), связанной с главными событиями народной жизни — изобилием и браком. Литовская песня (рукописный сборник XVIII в. из собрания Межиниса) включает архаичные мотивы выращивания льна, тканья полотен¹: сестрицы стирают полотно

¹ Ср. схожий мотив белорусской традиции [БМ: 156] и русскую плясовую песню «Посеили девки лён» [Кирсевский 1986. № 222]: парень топчет девичий лён,

в *Дунай-реке*, северный ветер сбрасывает одну девушку в реку, затем призывает ее приплыть к его дворику [Саука 1986: 138]. Ср. ниже сходные мотивы в сербскохорватской балладе.

Фольклорная память о Дунае восходит к эпохе миграций — Великого переселения народов: Дунай был границей Римской империи (см. о роли границы в обрядах перехода [Ван Геннеп 1999: 19 и сл.]), за Дунаем концентрировались вожделенные богатства — отсюда представления о райской стране, ср. *Ойум* задунайская страна изобилия, Дунай как священная река у готов [Топоров 1984; Вольфрам 2003: 103], Дунай как райская река, текущая в Иерусалим, в славянских традициях, соотношение Дуная и Иордана в восточнославянском фольклоре [Юдин 2004]. В украинской колядке хозяин, идущий по калиновому мосту через Дунай, встречает трех ангелов, которые ведут его по дороге в рай [Потебня 2000: 425]; Дунай и Царьград означают страну, исполненную богатств в других колядках [Костомаров 1995: 360]; в белорусском заговоре Дунай течет молоком и маслом [Замовы. № 185]. Пересечение Дуная, столкновение с римской (византийской) цивилизацией способствовало формированию самосознания и общего самоназвания (этнической идентичности) новых народов, означало их «вторжение» во всемирную историю, на страницы хроник, что относится, в первую очередь, к славянам (балты оставались на периферии миграций, см. 1.2), ср. [Вернер 1972; Curta 2001; 2005; Петрухин 1995].

С охраной Дуная, который Византия продолжала считать границей империи и после возникновения Болгарского государства, связан и конфликт между Болгарией, Византией и Русью в 970-е гг.: император Никифор Фока требовал, чтобы болгарский царь Петр защищал землю от венгров, которые рвались через Истр, но царь уклонялся от войны на стороне Византии, так что грекам пришлось звать на помощь Святослава из Киева. Русские, однако, «пораженные прекрасным расположением местности» (ср. выше об *Ойуме*), решили остаться в завоеванной Болгарии [Лев Диакон: 121—122]. Согласно русской Начальной летописи, Святослав заявил: «...хочю жити в Переяславци на Дунаи, яко то есть середя земли моеи, яко ту вся благая сходятся: от Грекъ злато, паволоки, вина и оwoщеве различные, изъ Чехъ же, из Угоръ сребро и комони, из Руси же скоря и воскъ, медъ и челядь» [ПВЛ: 32]. Отброшенный греками к Доростолу (Дристре) на Дунае, Святослав оказался в осаде и должен был хоронить погибших. Лев Диакон (Книга 9, 6) описывает варварские обычаи руси — жертвоприноше-

головочки бросает в Дунай-речку, те плывут к бережку, «к милому дружку». См. также [Морозов 1998: 23, 207 и сл.]. В болгарском фольклоре девушка белит плотно *на край белего Дунава*, падает в реку и т. д. [Цивьян 1999: 178—179].

ния множества пленных при сожжении умерших; кроме того, «они задушили несколько [грудных] младенцев и петухов, топя их в водах Истра». Сложный ритуал (кровные/бескровные жертвы, «трехчастная смерть» с убиением, удушением, потоплением, ср. [Lincoln 1991; Цивьян 1999: 181] о мотиве погружения в Дунай), приуроченный к похоронам на Дунае как обряду перехода, обнаруживает далекие перспективы в развитии славянской и русской «дунайской» традиции, о которых пойдет речь дальше.

Переправа через Дунай воспринималась как эпический подвиг уже в античности (начиная с Геродота): героическим свершением считалось строительство моста через Дунай — Траян² был прославлен этим деянием не меньше, чем покорением Дакии; Константин Великий соорудил паромную переправу, чтобы сдерживать готов [Щукин 2005: 199]; император же Валент не смог держать в порядке переправы и не смог переправиться через Дунай в 368 г. из-за половодья [Вольфрам 2003: 102—103] (см. специально о мотиве моста [Цивьян 1999]).

Появление славян (и других «варваров») на Дунае с начала VI в. зафиксировано как синхронными греческими и латинскими источниками (Свод-1), так (без абсолютной даты) и Начальной русской летописью (ПВЛ, рубеж XI и XII вв.): в летописном изложении после вавилонского столпотворения и разделения языков словене «сели на Дунае, где ныне земля Венгерская и Болгарская». Начальной летописи известен и термин «дунайцы» — они не дали Кию, ходившему к царю в Царьград, закрепиться на реке, но сохранили память об основанном им городке, именуя городище Киевец [ПВЛ: 10]³. Культурные импульсы, идущие с Дуная в эпоху расселения славян, охватывают практически всю Восточную Европу — будущую Русскую землю, ср. [Петрухин 2007; Щеглова 2009]. Память о Дунае как о существенной

² Мотив моста, построенного Траяном, был популярен в средневековой книжности, в том числе в русской: за это деяние Траян был избавлен (молитвами святых) от адских мук. Возможно, эти мотивы способствовали проникновению образа языческого царя в славянский фольклор, где он известен как Троян [ОЧ: 56].

³ Никоновская летопись XVI в. интерпретирует «дунайский» текст ПВЛ [ПСРЛ, 9: 3, 4], акцентируя дунайские мотивы: словене садятся в начале истории «обанол Дуная», расселяясь от Дуная, они принимают новые имена — «инии Хорватии Белии, инии Сербии, инии Хоругане, а инии Дунаи». Эти «Дунаичи» (характерен патронимический суффикс) и не дают Кию с войском обосноваться на реке в граде Киевце. Отражение мотива ПВЛ о посещении Кием царя в Царыграде можно усматривать в солдатской песне о переходе двух молодцов (один ружье несет, другой коня ведет) через «Дунай-ряку»: «...на крутую гару, к шираку двору, в самаму царю» [Кирсевский 1986. № 16].

границе между своим и чужим миром удерживалась не только благодаря летописной традиции и походам Святослава, но и благодаря последующему (после гибели Византии) противостоянию России/славян Османской империи⁴. Так, «Сказание и роскошном житии и веселии», относящееся к русской «демократической сатире» XVII в., рассказывает о дороге, ведущей в чудесную страну изобилия: «А прямая дорога до тово веселья от Кракова до Аршавы и на Мозовшу, а оттуда на Ригу и Ливлянд, оттуда на Киев и Подолеск, оттуда на Стеколню и на Корелу, оттуда на Юрьев и ко Брести, оттуда к Быхову и в Чернигов, в Переяславль и в Черкаской, в Чигирин и Кафимской. А кого перевезут Дунай, тот домой не думай» [Адрианова-Перетц 1977: 33] (ср. те же мотивы в польской и украинской фольклорной традиции [СД, 2: 146; SSSL: 257]; в русской песне [Киреевский 1977. № 239]). В польской традиции Дунай противопоставлен *дому* как далекий край [SSSL: 255]. В русской солдатской песне девица просит соловья не будить ее дружка, который с похмелья проспал поход, полки уже переправляются через Дунай [Киреевский 1983. № 544] (ср. о «военной теме» [Цивьян 1999: 176]). В сербскохорватской балладе «Варадинка Мара» [БК: 117—119] Дунай разделяет области, подвластные туркам (Белград) и входящие в Австро-Венгрию (хорв. Вараждин, историческая ситуация возводится к началу XIX в.): паша видит Мару, стирающую полотно⁵ «напротив Белграда», посылает «молодого турчонка» за Дунай похитить красавицу; турчонок оказывается братом Мары (или та хочет спастись, побратавшись с турком), но выполняет приказ паши (трансформированный в балладе мотив инцеста — ср. мотивы похищения девушки татарами и инцеста в болгарском фольклоре [Цивьян 1999: 178—183]); Мара обманывает насильника и уплывает за Дунай с его конем и буркой. Мотив переправы через Дунай сочетается в балладе с плаванием по Дунаю (учитывая расстояние между Вараждином и Белградом). Теме Дуная как «пути/моста» между Западной Европой и Балканами посвящена специальная работа Т. В. Цивьян [Там же: 167—204].

⁴ Дунай признавался границей христианской Европы и в XIII в., в эпоху монголо-татарского нашествия [Ле Гофф 2007: 227].

⁵ Один из характерных мотивов, связанных с женским трудом и обрядами перехода (перевоза через реку и т. п.): в русской величальной песне сваха три года полоскает полотно на Дунай-реке [Обрядовая поэзия. № 667], ср. [Киреевский 1983. № 28]; в полесской щедровке на Дунае моет ризу сама «божа маті» [Виноградова 1982: 49]; в русской балладе «Первая жертва» выданная за разбойника женщина стирает в Дунае окровавленное платье своего брата, убитого разбойником [Киреевский 1977. № 252]. См. также сн. 1.

Переправа через Дунай (и реки Европы вообще) была в «компетенции» славян в эпоху славянской колонизации. Все это способствовало закреплению имени *Дунай* как реки *par excellence* в славянской фольклорной традиции, в том числе в свадебном фольклоре — «переправа через воду как представление брака» [Потебня 2000] (жених-перевозчик и т. п. — см. [Киреевский 1983. № 338]). Переправа через Дунай была равнозначна уходу в иной мир, «на тот свет» в соответствии с универсальной символикой переходных обрядов (свадьба/ похороны), ср. этиологический былинный мотив: богатырь Дунай гибнет во время свадебных состязаний, из его крови рождается река Дунай [Былины: 428—484; Смолицкий 1965]. Имя *Дунай* (*Дунай Иванович, дунайчик*) сохраняет персонаж, выбирающий невесту в молодежной игре. И. А. Морозов [Морозов 1998: 97 и сл.] (ср. польск. *wydunajowac*, «высватать»: [SSSL: 255]) предполагает особую архаику мотива Дуная, выбирающего послушную невесту — она должна поднять упавшую шляпу в русской игре, шляпа заменяет другой символический предмет — венок, кольцо, оброненное в реку (часто — Дунай), — в славянском свадебном фольклоре, предмет символизирует брачный выбор (возможно, восходящий к упомянутому летописью «умыканию невесты у воды») [ПВЛ: 11])⁶. Само имя главного действующего лица *Дунай* позволяет предполагать какую угодно архаику. Ср. также мотив былины о Дунае, где богатырь «в послах бывал» [Рыбников 1989. № 9], выбирая невесту. На вероятную древность мотива сватовства указывал еще И. И. Жданов [Жданов 1895: 147 и сл.], увязывая посольство Дуная с историческими актами женитьбы князя Владимира на «задунайской» греческой царевне.

В славянских балладах «предметом», падающим в реку, оказываются сами жених или невеста. В словацкой балладе пани, мечтающая стать немецкой королевой за Дунаем, не выдерживает свадебных испытаний — не может трижды переплыть Дунай и тонет [Hogák 1956. № 17a] (об испытании в болгарском фольклоре см. [Цивьян 1999: 185]). Словакам известны и мотивы гибели воина на Дунае (его конь возвращается к жене [Hogák 1956. № 38]), купания женихом коней на Дунае: он тонет в реке *возле брода*, невеста просит похоронить ее рядом с любимым [Там же. № 99]. Мотив «смерть/свадьба» на Дунае характерен для чешских и словацких баллад, на что указывал П. Г. Богатырев [Богатырев 2006: 165—169].

⁶ Иногда Дунай характеризуется как локус, «откуда берутся дети» (см. в болгарском фольклоре [Цивьян 1999: 178], у старообрядцев Добруджи [Плотникова 2008: 33]). Представление о водном источнике, где пребывают души детей до рождения, распространено у разных народов [Ван Геннеп 1999: 53].

Естественно, приурочивается к Дунаю и «мотив войны» в «свадебных» играх молодежи: карпатск. «Кто со мной да за Дунай воевать» [Морозов 1998: 23—24].

В полесских заговорах Дунай ассоциируется с тем светом, где пребывают покойники [ПЗ. № 508] (ср. сербские представления о специальных дунайских духах, требующих жертвы [СМР: 112]; русские заговоры, где за Дунаем «не в чистом поле» живут дерущиеся черт и леший [РЗЗ. № 851, 857, 859]). Даже участники обходных обрядов, ср. [СД, 3: 483—487], при посредстве песенного фольклора — колядок и щедровок, в которых упоминается Дунай, — могли именоваться дунайцами (пол. *duhajnici* [SSSL: 255]; ср. сн. 3).

Изоморфизм обрядов перехода, свадьбы и похорон [Ван Геннеп 1999] очевиден и в отношении к Дунаю как границе. Стенька Разин в русской исторической песне остается без дружины после 30 лет «гуляния» и отправляется «ко синю морю, ко Дунай-реке», где просит у перевоза перевезти его «на ту сторону, на белый камешек» [Исторические песни. № 311; Рыбников, 2. № 218], там его следует похоронить во всеоружии (и конем у могилы) меж трех дорог — Питерской, Владимирской и Киевской⁷ (Дунай, таким образом, протекает в центре мира русского фольклора). В былине о Дунае река, рожденная из крови богатыря, течет к центру былинного мира, Киеву [Рыбников, 1. № 84]. Более мрачные обертоны сюжет приобретает в песне, где девица моет в Дунае не ткани, а «злые коренья», чтобы отравить изменника, — он просит похоронить его меж трех дорог [Киреевский 1977. № 272, 273, 274], ср. [Киреевский 1986. № 131].

Фрагменты эпической географии, видимо, сохранились в ассоциации Дуная с Хвалынским (Воланским) — Каспийским морем в русских свадебных песнях: «по синему морю по Хвалынскому, да за Дунай, там бежало, выбегало тридцать кораблей» — поезд жениха [ЛРС. № 288, 287] (ср. о лебединой стае невесты на Хвалынском море [Киреевский 1986. № 111]); в Хвалиськое/Каспийское море в Начальной летописи [ПВЛ: 7, 9] впадает Волга, ведущая на Восток «в жребий Симов», в райские земли (см. II.7).

⁷ Мраморный камень на Дунае известен и болгарскому фольклору [Цивьян 1999: 179. Сн. 26]. В другом варианте русской песни Разин выходит на Дунай как на последний жизненный рубеж, просит оставшихся с ним братцев прострелить из лука его грудь [Киреевский 1983. № 355], (ср. польскую традицию о жизненном рубеже на Дунае — [SSSL: 255]). Интересно, что в «казачьем» фольклоре старообрядцев-некрасовцев в Добрудже местная топонимика ассоциировалась с именами казачьих героев, в том числе с именем Разин [Плотникова 2002: 32].

7. ВАРЯГИ И «ПРЕДЕЛ СИМОВ»

Космографическое введение к «Повести временных лет» (ПВЛ), описывающее размещение народов Европы в «жребии» — части их предка библейского Иафета (см. во Введении), содержит фразу, которую избегают комментировать издатели Начальной летописи. Перечисляя народы (русь, чудь и другие чудские народы, ляхов и прусов), которые «приседят к морю Варяжскому» (Балтийскому), летописец далее говорит о расселении самих варягов, давших название Варяжскому морю: «По сему же морю съдять варязи сѣмо к вѣстоу до **предѣла Симова** (выделено мною. — В. П.), по тому же морю съдять к западу до землѣ Агнянски и до Волошьски» [ПВЛ: 8].

Расселение варягов к западу соответствует и контексту летописи, и историческим реалиям: варяги, по летописи, это «свеи» — шведы, «урмане» — норвежцы и датчане (?), готе — жители Готланда, наконец, русь, имеющая варяжское происхождение. В космографическом введении список варяжских народов продолжают «агняне» — англичане, а в собственно летописной части, в легенде о призвании варяжских князей, «англьяне» (вместе с русью) даже включены в состав варягов. Последнее отождествление англов и варягов традиционно интерпретируется как отражение в летописи известий о норманнском завоевании Англии в 1066 г. Показательно, однако, что в еврейском хронографе 960-х гг. «Иосиппон», составленном в Италии и повлиявшем на начальное русское летописание, русь упоминается в Иафетовой части следом за англами, сидящими вместе с саксами на Великом море (Океане). Вслед за русью упоминается Аллемания — Германия, Лангобардия и Бургундия на Рейне, впадающем в то же Великое море [Петрухин 1995: 25 и сл.] — хорографический «круг», описание народов, «пресидящих» Великому морю, таким образом, завершается.

Однако «Иосиппон» размещает собственно русь уже не на море, а на реке *Кива*, чье наименование очевидно отражает название столицы Русского государства — *Киев*. Более того, эта река — Днепр, согласно «Иосиппону», впадает в «море Гурган» [Петрухин 1995: 38], Каспийское море. Это географическое недоразумение можно было бы просто объяснить незнанием восточноевропейских реалий, но здесь нельзя не вспомнить о странном расселении варягов «к востоку» в космографии ПВЛ. Летописец включил в космографическое введение хорошо известные ему восточноевропейские реалии: центром описания мира для него была, естественно, Русская земля, и в ее центре (в Оковском лесу) он помещал истоки трех рек — Днепра, Двины и Волги, которая из этого центра «потече на вѣсток, в втечь... в море Хвалисьское» [ПВЛ: 9] — Каспийское. Здесь начинался «предел Симов», ибо ему принадлежал Восток, описание которого ПВЛ (вслед за византийской Хроникой Амартола) начинает с Персиды — Персии и Ватр — Бактрии: «Из Руси, — продолжает описание речных путей летописец, — может ити по Волзе в Болгары и в Хвалисы, и на вѣсток доити в жребий Симов, а по Двине в Варяги, из Варяг до Рима, от Рима же и до племени Хамова» [Там же].

Сравнение летописи с «Иосиппоном» приводит не только к очевидному выводу о разном знании составителями хронографов географических реалий. Не менее очевидно, что для «Иосиппона» русь вместе с англами и саксами — некие окраинные народы на севере¹, подобно тому как для летописца варяги — окраинный народ на севере (в полунощных странах): их места в картине мира еврейского хронографа и ПВЛ в принципе совпадали. Можно, конечно, предполагать, что «интересы» руси на Каспии, выразившиеся в серии походов (и приведшие, в конце концов, и к разорению хазарской столицы Итиль), были известны «Иосиппону», почему он и связал напрямую речным путем Киев и Каспий, но скорее речь должна идти о принципах географического описания. Дело в том, что Каспийское море (Гурган «Иосиппона») считалось в римской традиции заливом Северного океана [Подосинов 2002: 30—31]², и окраинный северный народ должен был тяготеть к этим традиционным координатам.

¹ Неслучайно «Иосиппон» отождествил русь с сыном Иафета Тирасом, которого, собственно, Иосиф Флавий, источник «Иосиппона» («Малого Иосифа») и Хроники Амартола, в соответствии с еврейской традицией отождествлял с фракийцами (Иудейские древности I.6.1) — соседями семитов в Малой Азии.

² Балтийское и даже Азовское море — Мсотила (у Марциана Капеллы) — также считались заливами Северного океана, что позволяло Адаму Бременскому в 1070-е гг. утверждать, что Балтийское море «наподобие пояса (бременский хронист производил название Балтийского моря из лат. *balteus*)

Так или иначе, «исторической» руси не удалось «осесть» на Каспии (как это ни старались сделать дружины, вторгшиеся в Бердаа в 944/945 гг.). Примечательнее другое: летописец, который, очевидно, знал о походе на Волгу (в Болгарию) и разорении хазарского «града» (столицы Итиля?) князем Святославом³, явно разделяет пути на Каспий — в Хвалисское море и «жребий Симов» и собственно в Хвалисы — Хорезм.

Действительно, из летописи следует, что «из Руси может ити по Волзе в Болгары и в Хвалисы и (отдельно! — *В. П.*) на восток дойти в жребий Симов». Стало быть, путь по Волге вел до Болгара, а затем раздваивался: оттуда можно было пойти и в Хорезм, и в часть Сима — Персию и на Ближний Восток. Эта летописная информация подтверждает одно важное для истории всей Евразии (включая Северную Европу) наблюдение Т. С. Нунана касательно изменения путей, которыми восточное серебро проникало в Европу с начала X в. После кризиса в поступлении восточного серебра в Европу в последней четверти IX в., который, как показал Нунан, не был связан с перерывом в эмиссии на Ближнем Востоке, восточное серебро вновь стало поступать в начале X в. на Русь и в Скандинавию уже не через владения Хазарии — по Дону и Оке на Верхнюю Волгу и далее, а через Болгар на Волге — из среднеазиатской державы Саманидов [Noonan 1985; Нунан 2004: 262]. Очевидно, что Хазария ответила торговой блокадой на вторжение руси (при Олеге, 882 г., согласно ПВЛ) в сферу ее интересов в Среднем Поднепровье — Киеве. Прорыв этой блокады связан со становлением торгового пути через Болгар: с начала X в. и на север, и в Киев начинает поступать восточная монета [Петрухин 1995: 98 и сл.]. Показательно, что кружной маршрут — через Хорезм вокруг иудейской Хазарии — выбирает и посольство халифа Муктадира, призванное обратить болгарского хана в ислам в 921/922 г., о чем повествует Ахмед Ибн Фадлан: об охраняемых купеческих караванах, следующих из Хорезма в Болгар, сообщает в середине X в. ал-Масуди [Ковалевский 1956: 121 и сл.], ср. [Franklin, Shepard 1996: 64—65]⁴.

простирается по областям Скифии до самой Греции», ср. [Назаренко 1999: 274—277].

³ После похода на вятичей князь в 965 г. отправился с Оки на Волгу, одолел кагана, хазар «и град их и Белу Вежю взя» [ПВЛ: 31].

⁴ Данные болгарской нумизматики ср. [Моця, Халиков 1997: 25, 57; Мухаметшин 2000: 103—107] обнаруживают широкое участие собственно Болгарии в чекане и распределении серебра; начало болгарского чекана (древнейшие монеты 902 г.), ориентированного на саманидский образец, обнаруживает и общую «антихазарскую» ориентацию Волжской Болгарии на мир ислама

Тот же Ибн Фадлан описывает торговую «факторию» русских купцов, которые селятся там со своими дружинами («отроками» и «девушками»), приносят жертвы на своем капище и т. п. Постоянное присутствие руси в Волжской Болгарии фиксируется и археологически: с 1870-х гг. исследовался могильник у с. Бельмеры, содержащий комплексы, характерные для русско-скандинавских древностей X в.; монеты болгарских кладов (начиная с раннего — Альметьевского — сер. IX в., где на одной монете имеется скандинавская руна) вписываются в общеевропейскую систему распределения серебра, включающего Скандинавию [Измайлов 1999], ср. [Нунан 2004].

Присутствие «варяжской» руси, сохраняющей скандинавские традиции в быту (кремацию в ладье и т. п.), в Волжской Болгарии, конечно, «приближает» эту русь к «пределу Симову», тем более что и сами болгары с принятием ислама стали «измаильтянами» — «сарацинами», сблизившись по конфессиональному признаку с потомками Сима. Но все же Волжская Болгария была далека от «предела Симова», который начинался за Каспием, Хвалисским морем. Контакты же руси, и тем более варягов с Хорезмом остаются неясными. Прочтение шведской рунической надписи, якобы повествующей о пребывании скандинава «на востоке в Хорезме», оказалось ошибочным: надпись содержит традиционную формулу о гибели «на востоке в Гардах» — на Руси [Мельникова 2001: 57]. Рассказы арабских авторов XI в. ал-Марвази и Ауфи о посольстве правителя русов *Буладмира* (имя *Владимир* принято за титул) к хорезмшаху с просьбой обратить Русь в ислам (!) явно тенденциозны: приверженностью джихаду — священной войне — эти авторы объясняют воинственность руси, ее походы на Константинополь и Бердаа и т. п., ср. [Заходер 1967, II: 146—147; Коновалова 1999: 234—235; Franklin, Shepard 1996: 160—161]. Сам сюжет рассказа можно увязать с теми историческими событиями, которые ПВЛ описывает перед крещением Руси (986 г.). Выбор веры князем Владимиром действительно начался с его похода на Волжскую Болгарию и с прихода болгар-мусульман в Киев. Мусульмане не могли заключить мира с язычниками и предложили Владимиру принять их «закон». Для «испытания вер» Владимир действительно послал своих бояр к болгарам [ПВЛ: 39, 49]⁵, но не далее.

Другое дело — низовья Волги и собственно Каспий, где русь, судя по отрывочным сведениям [Новосельцев 1990: 228], пыталась закрепиться после разгрома Хазарии Святославом и даже приходила на

уже в начале X в. О пути из Хорезма в Болгар см. из последних работ [Неразник 2000: 110—111].

⁵ См. также из последних работ [Петрухин 2002: 70—71].

судах в Дербент. Наиболее заметным «варяго-русским» предприятием на Кавказе традиционно считался поход Ингвара (около 1040 г.), описанный в «Саге об Ингваре», исландских анналах и упомянутый на трех десятках шведских рунических камней, где упомянуты погибшие в *Serklande* (*Serkland*) — «земле сарацин» (**Saracenarnasland*). Действие саги происходит, однако, в бассейне Черного (и, возможно, Азовского) моря, но не на Каспии. Более того, маршрут дружины Ингвара в саге включает топонимы Ближнего Востока, в том числе Малой Азии, так что речь может идти о Серкланде в широком смысле (ср. [Мельникова 2001: 48—62; Глазырина 2002]), близком «Иафетовой части» летописи. В целом историческая ситуация — участие варягов в конфликтах середины XI в. на Кавказе (в Картли), русско-варяжская экспедиция Ингвара (а до него, возможно, и Олава Трюгвасона, ср. VI.19, а после него Харальда Сигурдарсона) в Малую Азию — свидетельствует об активности варягов в «Иафетовой части». Существенно, однако, что активность эта включала Причерноморье, но не Каспий — Каспий оказался с конца X в. изолированным от Руси и варягов (не столько Волжской Болгарией и печенегами [Мельникова 2001: 57], сколько огузами).

Собственно, Каспий — «предел Симов» — и варягов разделяет и сама летопись при описании конкретных речных маршрутов: по Волге можно идти «в Болгары и Хвалисы», а по Двине — «в Варяги» и дальше в Рим. Это описание включено в рассказ о «пути из варяг в греки», который, в свою очередь, является вставкой в текст космографического введения к ПВЛ. Очевидно при этом, что «несогласованность» в размещении варягов связана не просто с противоречиями разных текстов, а с разными принципами географического описания — «маршрутного» и космографического. Автор вставки о «пути из варяг в греки» как раз смог увязать направления речных маршрутов с космографией — делением мира на три части: Двина течет у него на полночь к Варяжскому морю (и далее путь ведет на запад в Рим), Днепр — на «полдень» в «Понетское море», Волга — на восток в Хвалисское море. Русь оказывается в центре этой картины мира. Тот же текст содержит и иначе ориентированное описание пространства — хорографию: путь «из варяг в греки» представляет собой кольцевой маршрут (собственно, этот путь и называется — «из варяг в греки и из грек»), начинающийся и заканчивающийся в Константинополе [ПВЛ: 8—9]. Само космографическое введение представляет собой систему последовательных хорографических описаний: каждая из «частей» трех сыновей Ноя есть заимствованное из хроники Амартола описание земель, замыкающееся «по кругу». Так, Иафетова часть (по Амартолу) начинается с упоминания Мидии — причем часть этой страны «по Ефрат реку»

расположена в пределе Симовом — и кончается упоминанием Тигра, текущего «между Миды и Вавилономь»; описание чудских народов в дополнении к Иафетовой части, сделанном летописцем, начинается с чуди, сидящей на Варяжском море, и завершается (после упоминания северных народов — мери, муромы и т. д. вплоть до пещеры) возвращением к Варяжскому морю — перечнем народов Прибалтики, который замыкает «любы» (ливы) (см. также Введение).

Это хорографическое описание соответствовало картографическим принципам античного времени и раннего средневековья — географическим описаниям (периодам, периплам) и картам, передававшим «круг земной», разделенный на три части — три континента, обычно соотносимых с частями сыновей Ноя, ср. [Чекин 1999: 16—17; Подосинов 2002: 19 и сл.]. «Варяжские столпы» (CADES VARACIS) на Санкт-Эммерамской карте сер. XII в. отмечают крайний северный предел мира: эти столпы отделяют Европу от Азии, границей между которыми оказывается тот же Евфрат [Чекин 1999: 21, 43, 195—196. Рис. 6] — одна из главных мировых рек, служащая границей между частями Сима и Иафета и в ПВЛ. Варяги русской летописи, заселяющие северный предел мира, оказываются, таким образом, обитающими «востоку до предела Симова», по периферии «земного круга».

8. ТРАНСКОНТИНЕНТАЛЬНЫЕ СВЯЗИ ДРЕВНЕЙ РУСИ И ПОХОД СВЯТОСЛАВА НА ХАЗАР

Трансконтинентальные коммуникации были основой формирования территории Древнерусского государства, стремящегося овладеть речными дорогами, объединяющими бассейн Балтийского (Варяжского) моря с бассейнами Черного и Каспийского морей, — выходами на международные рынки. Начальная летопись (ПВЛ) приписывает Рюрику, обосновавшемуся в 860-е гг. в Новгороде, стремление утвердить свою власть в Верхнем Поволжье и на Оке: князь посылает своих мужей в Ростов и Муром [ПВЛ: 13]. Летопись приписывает Рюрику и отправку «мужей» — Аскольда и Дира на Царьград по Днепровскому пути, в обход Хазарии, претендовавшей на власть над речными коммуникациями Восточной Европы. Они обосновались в правобережном Киеве, избавив его от хазарской дани и подготовив вокняжение там Олега (882 г. по летописной датировке). Захватив со своей словено-варяжской дружиной Киев, Олег продолжил экспансию в восточном и южном направлениях, присвоил хазарскую дань с левобережных северян и радимичей, совершил знаменитый поход на Царьград по пути из варяг в греки. Князь не оставил, однако, северных волостей, дав «устав» новгородским словенам, а также кривичам и мери в Верхнем Поволжье: они должны были платить дань его варяжской дружине «мира деля».

Данные нумизматики подтверждают ход исторических событий в изложении летописи: стремление начальной руси овладеть речными путями связано с прохождением по рекам потоков восточного серебра в IX в. Главной дорогой был Дон с выходом в бассейн Оки и оттуда на Верхнюю Волгу. Далее монета поступала на Ильмень и оттуда на Балтику. Вторжение Олега в сферу хазарского влияния в Приднепровье и, возможно, печенегов в донские степи привели к кризису поступления серебра в Восточную Европу и Скандинавию в последней четверти

IX в. [Noonan 1985], ср. [Noonan 2007: 239]. Хазария начала торговую блокаду Древнерусского государства, его правитель Олег добился доступа на рынок Царьграда. В его княжение в 910-е гг. на Русь возобновился приток восточной монеты (и достиг Киева¹), но монета шла, минуя Хазарию, — это были дирхемы саманидского чекана, поступающие из Средней Азии через Болгар [Петрухин 2009]. Муром оставался важным пунктом на окском пути, судя по крупнейшему в Восточной Европе кладу дирхемов (11 тысяч, младшая монета — 935 г.), на том же пути концентрируется большая часть кладов IX в.

Успеху Руси на восточном пути в Болгар способствовало то, что правитель болгар, считавшийся вассалом хазарского кагана, принял в начале X в. ислам и продолжал противостоять иудейскому каганату в 920-е гг., о чем свидетельствует арабское посольство в Болгар, секретарем которого был Ибн Фадлан. Но естественный союз Руси и Волжской Болгарии против хазар не означал гармонии интересов двух становящихся государств Восточной Европы: тот же Ибн Фадлан именует правителя болгар «царем славян» (*ас-сакалиба*). И хотя издатель «Записки» арабского чиновника А. П. Ковалевский предполагал, что этот титул — конструкция Ибн Фадлана, стремившегося продемонстрировать важность своего посольства к могущественному правителю всех народов севера, каковых могли именовать общим именем *ас-сакалиба* [Ковалевский 1956: 159]², есть основания полагать, что отложившийся от кагана болгарский вассал мог претендовать на власть над теми народами Поволжья, которых считал своими подданными хазарский каган (ср. IV.12)³. Это стало началом противостоя-

¹ Ср. данные М. К. Каргера (Г. Ф. Корзухиной) [Каргер 1958: 123—124] и суммарную характеристику монет VIII—X вв. в восточных кладах [НАК: 358—361]. В этом отношении утверждение, что «серебряный путь» не доходил ни до Киева, ни до Чернигова и в середине X в. [Милютенко 2008: 115], нуждается в корректировке. См. о распространении восточного серебра в Подесенье и Верхнем Поднепровье в середине X в. [Фомин 1996: 187—203]. О монетах в Киеве — [Noonan 2004: 392 ff.].

² Ср. о возможном переносе имени *ас-сакалиба* на многие народы Европы [Хрестоматия].

³ Полный титул правителя Волжской Болгарии у Ибн Фадлана звучал как «ылтывар (эльтсбер), малик Болгара и амир ас-сакалиба» [Кляшторный 2006: 553]. С. Г. Кляшторный считал, однако, что болгарский «малик» был эмиром тех «славян», которые жили в Среднем Поволжье в IV—VIII вв. и были представлены именковской культурой. Эти «славяне» Поволжья, по данным арабских авторов, были переселены на Кавказ после победоносного похода арабов против хазар в 737 г. [Там же: 549—554], а по гипотезе В. В. Седова, переселились в левобережье Днепра, где приняли участие в формировании волянцевской культуры. Столь ранние контакты Среднего Поднепровья и Среднего Поволжья не

ния Русского государства и Волжской Болгарии в регионе. Контакты с русью, которые имели свою торговую факторию в Болгаре, засвидетельствовал тот же Ибн Фадлан. Общим местом в историографии международных коммуникаций после статьи Б. А. Рыбакова стало представление о пути из Булгара в Киев, функционирующем с начала X в.; нельзя не заметить, что в цитируемом Рыбаковым известии ал-Джайхани (Джейхани) путь из Булгара до границ Рума (Византии) занимает 10 остановок, тогда как путь до Куйабы/Киева — 20, то есть речь явно идет о Дунайской, но не Волжской Болгарии. Позднейший (XII в.) автор ал-Идриси исправил ошибку, указав, что речь идет о пути к границе Руси, а не Византии [Рыбаков 1969: 189—195]⁴.

Тем не менее, судя по максимуму восточной (саманидской) монеты, достигавшей Европы в X в., предполагаемый путь должен был существовать. Нумизматы [Кропоткин 1978: 111—117; 1973: 226—230] и археологи [Моця, Халиков 1997; Енуков 2005]⁵ приложили немало усилий для того, чтобы реконструировать водный и караванный путь из Волжской Болгарии по Волге, Оке и Сейму в Подесенье и Среднее Поднепровье. Существенно, что помимо монет и костей верблюда, в последних работах А. П. Моцей учтены и находки волго-камского происхождения на предполагаемом маршруте Болгар — Киев (А. Х. Халиков исследовал «киевский импорт» в Волжской Болгарии); кроме того, М. Д. Полубояринова продемонстрировала проникновение сердоликовых и хрустальных бус на Русь через Болгар [Полубояринова 1991: 106—111]. Показательны и материалы поселений, демонстрирующие торговую активность и тенденции к этнокультурному синтезу традиций, взаимодействующих на трансконтинентальных путях. Таково, в частности, Большое городище у с. Горналь на р. Псел, где обнаружены не только саманидские дирхемы, но и монета — подражание дирхему, салтовский бубенчик и др. [Куза 1981: 29—30]⁶. Ярким памятником этнокультурного взаимодействия является городище у с. Супруты на р. Упа, где ременная гарнитура (принадлежность дружинной культуры) супрутского клада содержит вещи скандинавского и салтовского стиля⁷.

находят подтверждения в данных археологии, ср. 1.2: [Гавритухин, Обломский 1996: 146—148].

⁴ Ал-Идриси различал дунайских и волжских болгар — первых он именовал Бурджан [Коновалова 1999: 149].

⁵ См., в частности, о включении в маршрут курского Посемья [Енуков 2005].

⁶ Ср об имитациях саманидских дирхемов в Посемье [Енуков 2005: 216].

⁷ Предложенная в публикации гипотеза о том, что на поселении сосуществовали «гребцы-викинги, хазарские всадники и славянское население», представляется излишне прямолинейной в отношении истории накопления клада

Несмотря на то, что восточный фактор играл важную роль в древнейшей истории Руси, летопись, ориентированная на византийскую историографию, скупа на известия об отношениях с болгарами и хазарами. Очевидно, что ни Русь, ни Хазария не вступили в открытый конфликт при Вещем Олеге: хазар сдерживали печенеги^{*}, Русь искала независимый выход на мировые рынки. Схожую геополитическую ситуацию описывает в середине X в. Константин Багрянородный. Правда, в его время печенеги дошли уже до Приднестровья и превратились в фактор, сдерживающий русь на пути «в греки». Конфликт с Хазарией, по данным еврейско-хазарского Кембриджского документа, разразился в 930-е гг., в правление Игоря, когда один из русских князей с характерным для русского княжеского рода именем Хелгу/Олег ввязался в конфликт Хазарии с Византией в Причерноморье. Совпадение имени этого князя с именем Вещего Олега породило немало спекуляций, но исторические судьбы этих правителей слишком различны, для того чтобы их отождествлять. Поражение Хелгу от хазар и даже донесенная Кембриджским документом реляция о зависимости Руси от Хазарии (см. IV.14), очевидно, предопределили политику наследника Игоря Святослава.

Заметим, что ранняя городская сеть Восточной Европы в IX—X вв. была мало связана с Западной Европой: преобладали связи с мусульманским Востоком и Византией. Вопреки предположениям о раннем (к IX в.!) формировании пути «из немец в хазары», из Регенсбурга в Восточную Европу и т. п.⁹, путь этот едва ли мог функционировать до разгрома венгров Оттоном I при Лехфельде в 955 г. и попыток их «приручения» [Ле Гофф 2007: 75]. Обнаруживаются более ранние связи с Моравией — вещи моравского производства найдены в Среднем Поднестровье, Гнёздове, Ладоге и Бирке, но и распространение моравских традиций связано, видимо, с вторжением венгров в Моравию в начале X в. С передвижениями венгров (см. также VIII.24, 27), очевидно, связаны и немногочисленные находки кладов дирхемов X в. в Центральной и Юго-Восточной Европе (в том числе хазарских подражаний арабскому чекану [Фомин 1988: 187—199], ср. [Фодор 1999; Полгар 2001]). После того, как экспансия венгров в Европе была остановлена,

[Мурашева 2008]. Ср. Шпилевский клад роменского времени в междуречье Десны и Ворсклы, который сочегал салтовский поясной набор и браслет прибалтийского круга древностей [Приймак 2007: 63].

^{*} Ср. данные археологии [Енуков 2005: 189].

⁹ Ср. давние работы М. П. Тихомирова [Тихомиров 1947: 60—80] о происхождении имени *русь* от ругов на Дунае и продолжающие их с 1980-х построения А. В. Назаренко [Назаренко 2001: 71 и сл.].

посланники Хасдая ибн Шафрута смогли добраться из Кордовы до хазарского Итиля через Германию, Венгрию, Русь и Волжскую Болгарию в начале 60-х гг. X в. [Коковцов 1932: 65—66]. Следом прошел русский князь Святослав, разоривший болгарские (?) и хазарские города.

Лапидарный летописный текст, повествующий о походе русского князя на Оку и Волгу, породил немало споров, как правило, игнорировавших текстологические проблемы. Приведем его полностью, учитывая, что на погодные статьи он был разбит позднее, после составления первой редакции ПВЛ (Начального свода). Под 964 г. говорится о сборе войска князем, который стал опытным степным наездником:

«И иде на Оку рѣку и на Волгу, и налѣзе вятичи, и рече вятичемъ: “Кому дань даете?” Они же рѣша: “Козаромъ по щелягу от рала даемъ”».

[965] Иде Святославъ на козары; слышавшее же козари, изидоша противу с княземъ своимъ Каганомъ, и съступишася бритися, и бывши брани, одолѣ Святославъ козаромъ и градъ ихъ и Бѣлу Вежю взя. И ясы побѣди и касоги.

[966] Вятичи побѣди Святославъ, и дань на нихъ възложи» [ПВЛ: 31].

Далее говорится (под 967 г.) о походе Святослава на дунайских болгар и дани, взимаемой с греков. Буквальное прочтение этого текста приводит к заключению о двух походах Святослава на вятичей. А. П. Новосельцев [Новосельцев 1990: 220] указал при этом на проблематичность понимания фразы «и градъ ихъ и Белу Вежю взя» как относящейся к взятию столицы хазар Итиля (града) и крепости Саркел на Дону. Действительно, в более раннем тексте (Начального свода), донесенном Новгородской летописью, говорится: «...и градъ ихъ Белу Вежю взя» [НПЛ: 117]. Это, однако, не снимает проблем летописного маршрута: летопись свидетельствует о том, что Святослав пошел на Оку и Волгу, возвращаться назад, чтобы перебираться из бассейна Оки в бассейн Дона, где существовала система хазарских крепостей, князю не было смысла; сторонники повторных походов Святослава на вятичей и на Волгу (с разгромом Итиля — ср. [Новосельцев 1990: 220—222; Толочко 2003: 43—44]) не учитывают текстологической специфики летописных известий о хазарах.

Еще А. А. Шахматов увязал летописные известия, относящиеся к Тмуторокани и хазарам, с участием в составлении Начальной летописи Никона, пребывавшего в Тмуторокани и осведомленного в истории региона, отдаленного от Киева; он же ввел в летопись точные датировки событий и т. д. Гипотеза сталкивается с определенными проблемами (см. [Петрухин 2003а: 194—198]), но известие о походе Свято-

слава на хазар явно представляет собой вставку в рассказ о походе на вятичей. Текст сводился к известию о дани с вятичей — Святослав «налезе вятичи, и рече вятичемъ: “Кому дань даете?” Они же реша: “Козаромъ по щяльгу от рала даемъ”. Вятичи победи Святославъ, и дань на нихъ възложи». Редактор вставил сообщение о походе на хазар, опираясь на информацию о хазарской дани с вятичей.

Насколько это сообщение могло соответствовать действительности, и брал ли Святослав Итиль? Предполагать, что каган поджидал князя у Саркела/Белой Вежи, оснований нет. Б. А. Рыбаков реконструировал грандиозный стратегический план Святослава по уничтожению Хазарии как главного соперника Руси на трансконтинентальных коммуникациях — на Волге и на Дону, С. А. Плетнева уточнила маршрут Святослава, который, разорив Итиль и Саркел, уничтожил домен кагана в междуречье Волги и Дона [Плетнева 1986: 71—72]. Исследователи, предполагающие боевые действия Святослава на Волге, на Дону и Тамани, где он захватил хазарскую Таматарху, ставшую русской Тматороканью, стремятся совместить данные русской летописи с известиями Ибн Хаукала о войне руси в Волжской Болгарии и Хазарии. Но эта конструкция сталкивается, однако, с очевидными хронологическими проблемами. Арабский автор рассказывает о разрушении русами Булгара и походе на Хазаран, Самандар (на Кавказе) и Атиль (Итиль) под 968/969 г., но Святослав со своей дружиной уже летом 968 г. ввязался в войну с дунайскими болгарами на Балканах [Новосельцев 1990: 220—221]¹⁰. С точки зрения древнерусской военной стратегии нет смысла умножать число походов Святослава или переиначивать летописную хронологию: в военной кампании могло принимать участие несколько дружин в главе со своими вождями (как это было и на Балканах, ср. IV.14) — Святослав мог оставить часть войска в Хазарии, из дунайской Болгарии часть русского войска, по свидетельству восточных авторов, отправилась в Андалусию (!).

Для понимания исторической ситуации, связанной с походом Святослава, сложно использовать данные археологии: городские поселения Волжской Болгарии и Хазарии исследованы недостаточно. Можно полагать, что прямая атака из бассейна Оки на Дон была малоперспективной: хазарские крепости Нижнего Дона — Саркел и Правобережная Цимлянская, ниже — Семикаракоры и правобережное Крым-

¹⁰ См. также обзор историографии [Древняя Русь 1999: 88—89]. Ибн Хаукал отмечает (см. [Там же: 88]), что Булгар был «портом» для руси и других народов, что соответствует данным других источников, в том числе нумизматики; это, однако, не послужило препоной для экспансии руси.

ское городище [Плетнева 2000: 96—116]¹¹ должны были представлять серьезный заслон против руси и печенегов. Если Святослав смог атаковать крепости с «тыла» — с Тамани или Волги (через волго-донскую переволоку), то проход вниз по Волге имел важное стратегическое значение. Однако лишь материалы Саркела (где открыты русские дружинные древности) могут свидетельствовать о разгроме его Святославом — ни на городище Самосделка в дельте Волги (предполагаемом месте столицы Итиль), ни в Таматархе подобных материалов нет [Петрухин 2009: 214]¹². Следы разгрома на поселениях курского Посеймья, на которых нет дирхемов, чеканенных после 976 г., могут свидетельствовать о походе Владимира через территорию северян на Волжскую Болгарию (и Хазарию?), отнесенном в летописи к 985 г., ср. [Лебедев, Зорин 2009: 583; Енуков 2005: 269 и сл.].

Так или иначе, Русь и в XI в., при Владимире и Ярославе, претендовала на хазарское наследие, судя по титулу *каган*, присвоенному этими русскими князьями, и властью над Тмутороканью и Белой Вежей (хазарским Саркелом). Не менее важны были и освоенные в IX—X вв. коммуникации: недаром Владимир посадил своих сыновей Бориса и Глеба в Ростове и Муроме (куда послал своих дружинников и первый русский князь Рюрик). XI век и завершился конфликтом из-за Мурома между родом Владимира Мономаха и Олегом Черниговским [ПВЛ: 108—109]. Конфликт, однако, был связан уже с разделом волостей (и их центров — городов), а не со стремлением обеспечить выход на мировые рынки.

¹¹ Датировки хазарских крепостей нуждаются в уточнении — ср. о крепостях-убежищах в верховьях Дона и других поселениях [Флёров 2007: 53—75].

¹² Если предполагать, что информация о хазарском походе Святослава — поздняя вставка в летопись, то все предприятие Святослава с подчинением ясов и касогов может трактоваться как модернизация редактора, стремившегося проследить истоки древнерусского Тмутороканского княжества XI в. на Тамани.

III. РУСЬ И ВИКИНГИ — ВОСТОК И ЗАПАД

9. *Викинги* на западе и *Русь* на востоке: в чем различие?

Первая книга, изданная А. Я. Гуревичем в научно-популярной серии АН СССР в 1966 г., была посвящена походам викингов [Гуревич 1966]¹. Рассматривая феномен движения викингов в контексте исторических и культурных процессов, охвативших раннесредневековый мир от исламского Востока до Исландии, Гуревич отмечал специфику отношений скандинавов со странами и народами, которые оказывались объектами их натиска: вторжение в пределы сложившихся государств на западе Европы отличалось от походов скандинавов в Восточную Европу, где они включились в процессы государствообразования.

Книга повлияла на начавшуюся в 1960-е гг. дискуссию о месте норманнов и норманнских древностей в истории и археологии Восточной Европы — полемика о роли варягов/норманнов остается актуальной не только для собственно научной, но и для общественной мысли России начиная с XVIII в.² Poleмика в российской науке 1970-х гг. порвала с господствовавшими советскими стереотипами эпохи борьбы с космополитизмом — наделением внешних влияний на развитие России исключительно негативными свойствами. Обсуждалась «норманнская проблема» и на Скандинавской конференции в Москве в 1973. В своем докладе акад. Б. А. Рыбаков говорил о принципиальном различии в

¹ Второе издание было осуществлено издательством МГУ в 2004 г.

² Международная общественность намеревалась обсудить «варяжские проблемы» на междисциплинарном симпозиуме в Дании в октябре 1968 г. Материалы симпозиума были опубликованы — *Varangian problems. Copenhagen, 1970*, но исследователи из Восточной Европы (стран Варшавского блока) не участвовали собственно в дискуссии, ученых разделили чехословацкие события 1968 г.

натиске норманнов на Западе и варягов на Востоке: побережье западных стран было открыто для неожиданных атак викингов с моря, путь в глубинку Восточной Европы был сложнее — русские «богатырские заставы» должны были остановить продвижение варягов еще на реках Прибалтики. Лишь хитростью и обманом могли отдельные отряды проникнуть вглубь Восточной Европы, как это сделал вещий Олег, захвативший Киев, прикинувшись купцом. Гуревич, выступавший в прениях, напомнил, что Карл Простоватый не смог остановить викингов Роллона/Рольфа на «заставе» и тот добрался до сердца Франции, вполне открыто и даже «простодушно» потребовав Нормандию в лен (рейды викингов вверх по Сене продолжались с середины IX в.). Король Карл, очевидно, рассчитывал, что Роллон будет защищать Францию от других викингов. Любопытно, что предводитель викингов получил Нормандию в 911 г. (ср. [Гуревич 2001: 132; Роэсдал 2001: 179]), — тогда же, когда предводитель варяжской Руси Олег заключил знаменитый договор с греками в Константинополе. Норманны были, по словам Гуревича, «далеки от восприятия франкских феодальных порядков». Варяги были не менее далеки от тонкостей византийской дипломатии, но договор давал беспрецедентные права руси в Царьграде³. Русь держалась за эти права, и через тридцать лет, когда истекал «вечный мир» византийской правовой традиции, преемник Олега Игорь сосредоточил все силы своего государства, чтобы заставить греков возобновить договор.

Норманны на Западе, как и варяги на Востоке, хорошо учились в мире цивилизации. Специфика исторической ситуации требует специального исследования. Заметим, что на западе Европы норманны овладевали землями, как правило, освоенными еще в римское время, со сложившейся системой коммуникаций, сетью поселений и т. п., границы Нормандии определялись давно сложившимися границами римской провинции и диоцеза Руан [Дуглас 2003: 46 и сл.]. Иной была ситуация в Восточной Европе: еще не закончился процесс колонизации ее лесной зоны славянскими племенами (Волго-Окское междуречье выходцы с Балтики, из Швеции и с Аландских островов колонизовали одновременно со славянами — словенами и кривичами, ср. [Jansson 1987]⁴), главными средствами коммуникации оставались реки; начальная *русь*, по данным восточных и других источников (включая данные нумизматики — распределение монет и кладов), стремилась

³ См. анализ договоров — [Литавин 2000: 61 и сл.]. Сравнительный анализ исторической ситуации, в которой оказались норманны на Западе и на Востоке, см. в недавней работе [Мельникова 2009].

⁴ Из последних работ — [Cultural interaction 2007; Situne dei 2009].

утвердиться на этих коммуникациях, которые вели к центрам византийской и ближневосточной цивилизации. Для безопасного прохождения по рекам Восточной Европы необходима была договоренность с местными племенами: летописная легенда о призвании варяжских князей передает договор — *ряд*, заключенный в Новгороде варяжской дружиной и князьями с племенами словен, кривичей и мери, регулирующий отношения между властью и данниками [Мельникова, Петрухин 1991: 219—229]⁵.

Эта система отношений распространилась к середине X в. по пути из варяг в греки, которым овладели русские князья. Ее подробно описывает Константин Багрянородный в знаменитом трактате «Об управлении империей» (гл. 9): русь («все росы» в трактате) выходит зимой из столицы Киева в полюдь, чтобы кормиться у славян — данников (пактиотов) до весны, когда реки освобождаются ото льда и открывается путь «в греки». Существенно, что перед походом в Византию «росы» *покупали* у славян корабельный лес для оснащения ладей [Константин Багрянородный: 45—51]⁶. Этот «обмен услугами» характерен для того периода, который при формационном подходе к исторической периодизации характеризовался как «варварский». Впрочем, Маркс характеризовал эту политическую структуру как «вассалитет без ленов или с ленами, существовавшими только в форме сбора даней» [Маркс 1989: 4]⁷.

Существенно, что обладатели этих «ленов» в виде даней именовали себя (в договорах с греками и в информации, данной Константину Багрянородному) «всеми росами», *русью* или «всей русью», как именовала себя княжеская дружина, согласно летописной легенде о призвании варягов. Термин *варяг* возник на Руси тогда, когда стало необходимым отличать контингент скандинавских наемников от *руси* — княжеской дружины [Мельникова, Петрухин 1994]. Проблема происхождения имени «русь» была осложнена многочисленными попытками найти народы со схожим именем как среди славян, так и среди скандинавов; поиски эти результатов не дали (если не следовать средневековым «этимологи-

⁵ Х. Ловмяньский еще в 1950-е гг. писал, что викинги повсюду вынуждены были договариваться с местными властями, благодаря чему могли добиться некоторых успехов [Ловмяньский 1985: 92]. Власти империи франков жаловали викингам лены в устьях рек с тем, чтобы они охраняли империю от других пиратов, ср. [Розсдаль 2001: 173; Джонс 2003: 228; Мельникова 2008].

⁶ Руси важно было удержать славянские племена под своей властью: из древнейшего летописания известен случай, когда данники уличи, «примучанные» воеводой Игоря, отошли из бассейна Днепра в междуречье Буга и Днестра.

⁷ По Марксу, эта система была «естественным следствием примитивной организации норманнских завоеваний».

ям» и не отыскивать начальную русь по созвучию — среди германцев ругиев на Рюгене или даже на Дунае). Эти поиски «спровоцированы» самой летописью, ибо летописец конца XI в. воспринимал слова «русь» и «варяги» уже как этнонимы: русь была включена им в число варяжских народов, среди «свеев», «урманов» (так именовались норвежцы и датчане) и прочих. Данные исторической ономастики давно прояснили происхождение слова «русь»: прибалтийские финны, жители Восточной Прибалтики, именуют Швецию Ruotsi (по-фински), Rootsi (по-эстонски); предки этих народов, которых славяне звали чудью, принимали, по летописи, участие в призвании варягов/руси — от них славяне и восприняли слово «русь» как обозначение выходцев из Швеции. Об этом значении свидетельствовали они сами уже в первом упоминании «людей Рос» в Бертинских анналах (839 г.) — на расспросы франкского императора эти люди признались, что они — «от рода свеонов». С начала XIX в. (в трудах А. Г. Розенкампа) предложено и объяснение термина «русь» — «гребцы, участники похода на гребных судах» (<*roþeR), ср. [Мельникова, Петрухин 1989]⁸.

Показательно, что по соседству, в Юго-Восточной Прибалтике, Пруссии и соседних землях балтийских славян, скандинавы называли себя иначе. Одно из скандинавских заимствований относится к обозначению высшего слоя прусского общества — *витингам*, которое отражает скандинавское название участников морского похода — викинг, как и древнее славянское *vitedъzь, др.-рус. *витязь*, «герой», «дружинник» [Фасмер 1986, 1: 322—323; Stender-Petersen 1953: 45]. Очевидно, что заимствование распространилось в Польше и на Руси при посредстве балтийских славян, имевших дело с викингами, но термин «витязь» не стал распространенным обозначением дружинника на Руси.

Дружинное название гребцов было воспринято и в Византии: греческое наименование скандинавской дружины *Ρως* стало известно со времен посольства, упомянутого Бертинскими анналами [Бибииков и др. 2000], причем не при посредстве славян, а от самих носителей этого дружинного имени. Франки хорошо знали к началу IX в. норманнов/викингов, но имя *Rhos* им ничего не говорило. Поскольку в столице империи франков Ингельгейме опасались, что послы «народа рос» могли быть шпионами, пришлось расспрашивать их о происхождении и задержать, когда выяснилось, что они — скандинавы «от рода свеонов».

⁸ Обстоятельный филологический анализ дан еще Вильгельмом Томсеном [Томсен 2002: 196—197], правда, датский филолог настаивал на том, что имя *русь* было племенным названием и даже термин *варяги* имел, по его мнению, «этнографическое» (географическое) происхождение [Там же: 207—208].

Можно считать очевидным, почему скандинавы называли себя в Восточной Европе «гребцами», а не «викингами»: здесь они не могли пробиваться по рекам, тем более волокам, на длинных кораблях; соответственно на восток, по «Восточному пути» скандинавы ходили, согласно формулировке рунических надписей, «в русь» (*i riði*) [Мельникова, Петрухин 1989: 27], на запад — «в викинг». В Ладого, по данным исландских саг и археологии, скандинавы должны были переоснащать суда для путешествия вглубь континента по Волхову [Джаксон 2001: 113 и сл.]. Шведский археолог Эрик Нюлен, занимающийся историей судоходства и предпринимавший попытки воспроизводить маршруты викингов на моделях их судов, писал о преобладании в практике судоходства на востоке Балтики гребных судов [Nylén 1987: 283—288]⁹.

Неплеменные (над племенные) наименования — *варяги, норманны, русь* — были популярны за пределами собственно скандинавского мира и, безусловно, были удобны для «пользователей»: отряды викингов включали выходцев из разных народов, остается неясной племенная принадлежность Роллона — был ли он легендарным норвежцем Хрольвом Пешеходом или датчанином, каковым его изображает Дудон Сен-Квентинский в повествовании о герцогах Нормандии [Джонс 2003: 228—230]. В Англии норвежцев и датчан именовали *данами*. В начальной русской летописи даны не упоминаются, вслед за свеями в списке варяжских народов легенды о призвании названы «урмане», под каковыми, видимо, следует понимать и норвежцев — норманнов [ПВЛ: 13], и датчан (Норвегия находилась под властью Дании в эпоху составления начальных летописных сводов). Норманны («северные люди») — общее обозначение викингов, выходцев с Севера: осев в Нормандии они сами восприняли это данное извне название, которое около 1000 г. было перенесено и на данную им в лен землю (*terra Normannorum, Nortmannia*); сами викинги в Нормандии усвоили имя норманны в процессе языковой ассимиляции — потомки Роллона носили уже французские имена [Роэдаль 2001: 182]¹⁰. Западно-европейский наблюдатель Лиутпранд отождествил с норманнами и *русь* 940-х гг. (время князя Игоря), известную в Константинополе: «В северных краях есть некий народ, который греки по его внешнему виду называют Ροσσιος, мы же по их месту жительства зовем норд-

⁹ Киевские коллеги, по сообщению А. П. Моци, столкнулись с непреодолимыми трудностями, когда пытались пройти на модели гребного судна вверх по Неману (осваивая «Неманский путь» из Пруссии в Среднее Поднепровье) — преодолеть течение оказалось невозможно, нужны были «бурлаки».

¹⁰ Название *норманны* соотносимо с древнескандинавским обозначением норвежцев — *norðmaðr* [Фасмер 1987. 3: 84].

маннами (Nordmanni)», ср. [Лиутпранд V, XV: 96—97; Томсен 2002: 168—169].

Существенно, что Лиутпранд отнес имена «русиос» и «нордманны» к экзонимам, наименованиям, данным извне. Форма Ρουσιος, *русь*, может свидетельствовать уже о славянском посредстве: дело в том, что именно при Игоре, согласно начальной русской летописи, *русь* как дружина киевского князя стала отличаться от *варягов* — наемников, которые были призваны Игорем из-за моря, чтобы совершить новый поход на Византию [Мельникова, Петрухин 1994]. Имя *русь* в славянской форме было принято самими выходцами из Скандинавии в Восточной Европе, как и имя *норманны* в Западной. Языковая ассимиляция скандинавов и на Западе, и на Востоке привела к закреплению этнически нейтральных терминов для обозначения земель, оказавшихся под властью пришельцев («находников» русской летописи) — *Русская земля* и *Нормандия*.

10. ПОХОРОНЫ РУСА.

ПОГРЕБЕНИЯ ЗНАТИ ЭПОХИ ВИКИНГОВ В ОПИСАНИИ ИБН ФАДЛАНА И ДАННЫХ АРХЕОЛОГИИ *

С момента опубликования в начале XIX в. «записки» Ибн Фадлана [Ковалевский 1956: 141—146] споры вокруг свидетельства араба о русах ведутся по сей день: они затрагивали как этническую принадлежность русов, в том числе и вождя, погребенного в ладье, так и суть проблемы — смысл ритуала, столь счастливо донесенного до нас любознательностью арабского ученого [Анучин 1890: 153—154; Велецкая 1968; Holmboe 1869; Lewicki 1955]. Этническая принадлежность погребенных в ладье общепризнана — этот обряд, несомненно, скандинавский [Авдусин 1974; Шаскольский 1965: 118—119; Клейн и др. 1970: 233]¹, и на точное соответствие описания, сделанного Ибн Фадланом, норманскому ритуалу указывают почти все исследователи эпохи викингов, в большинстве своем целиком приводя текст описания и сравнивая его с исследованными погребениями Скандинавии [Brøndsted 1964; Arbman 1961; Wilson, Foot 1971; Müller-Wille 1968—

* Обновленный вариант ранней статьи: Погребения знати эпохи викингов (по данным археологии и литературных памятников) // Скандинавский сборник. Вып. XXI. Таллин, 1976. С. 153—171. Редакция «Скандинавского сборника» изменила заглавие статьи, убрав начало («Похороны руса»), чтобы избежать обвинений в «норманизме» — признании скандинавского происхождения имени *русь*, что воспринималось как идеологическая диверсия в официальной советской историографии, см. [Клейн 2009]. Содержание статьи, однако, затронуто не было.

¹ Примеры захоронения в ладье в Восточной Европе, приводимые Н. Н. Велецкой, являются погребениями норманнов. Представление о ладье мертвых вообще распространено чрезвычайно широко [Анучин 1890; Almgren 1934], но оно вовсе не обязательно вело к возникновению погребений в лодке.

1969]. Дело здесь не столько в этносе, сколько в наличии этнографического описания обряда, который археологически может быть зафиксирован лишь частично: описание это интересно не только в отношении северных или русских древностей, среди которых обнаружены памятники, напоминающие по ритуалу описание Ибн Фадлана [Самоковасов 1917: 235; Рыбаков 1949: 30—33; Арциховский 1940: 135—136]. Как в исследуемом ритуале [Монгайт 1961: 110—111], так и в возведении больших «княжеских» курганов в языческой Руси принимали участие, по-видимому, представители различных этнических образований (славяне, скандинавы, балты, финны, тюрки), да и сами «русы», по некоторым предположениям, представляли собой не этническую общность, а элиту — разноэтничную дружинную верхушку древнерусского общества, возглавлявшую с первыми Рюриковичами столь же пестрые по племенному составу воинства и земли [Мельникова, Петрухин 1989]. Таким образом, описание Ибн Фадлана связано со всем этническим конгломератом, населявшим территорию складывающейся империи Рюриковичей, а также с проблемами идеологии противоречивой и сложной эпохи возникновения Древнерусского государства, точнее, с проблемой конфликта идеологии увядающего родового строя и знати Русской земли. С этой точки зрения описание похорон руса дает широчайшую историческую перспективу, позволяя связывать истоки исследуемой обрядности с древнейшими погребениями и этнографическими данными о ритуале патриархальных народов, с одной стороны, и давая возможность сравнения обряда эпохи викингов с однотипными и иногда совпадающими до деталей погребальными церемониями в честь варварских вождей у скифов, гуннов, германцев и т. д. — с другой. Однако, оставляя за собой право использования широких археологических и этнографических параллелей, обратимся прежде всего к материалам эпохи викингов (IX—XI вв.), к погребениям и описаниям похоронных обычаев, оставленных древнесеверной литературой — эддическим циклом и исландскими сагами, которые во многом подтверждают и дополняют записку арабского автора. Как уже отмечалось, погребение в ладье, составляющее основу описания похорон руса, было обычным для языческой Скандинавии — его истоки исследователи единодушно видят в бронзовом веке. В интересующую нас эпоху практиковался как обряд кремации, так и ингумации в ладье, причем в X в. в Скандинавии преобладала кремация [Almgren 1934: 1—86; Müller-Wille 1968—1969; Jones 1968: 217; Лебедев 1972: 11—12]. На Руси над сожжениями в ладье насыпались «большие» курганы (в Гнёздове и Чернигове), содержавшие богатые захоронения дружинной знати [Авдусин 1974: 76, 80, 82—83]; в IX—X вв. погребения в ладьях совершались в Урочище Плакун под

Старой Ладогой, где было обнаружено и трупоположение [Корзухина, Давидан 1969; Булкин и др. 1972; Кочкуркина: 21]; сожжение в ладье раскопано и в 19-м кургане в Юго-Восточном Приладжье — все эти материалы (состав инвентаря, сожжение в ладье, насыпка кургана и т. д.) дополняют и подтверждают, прежде всего, финал описания похорон Ибн Фадланом.

Что же касается начала обряда, то здесь дополнения носят более скудный характер. В описании Ибн Фадлана культовые действия начались сразу после смерти руса, когда умершего «положили... в могиле и накрыли ее настилом на десять дней, пока не закончат кройки его одежд и их сшивания». Разумеется, укрытие умершего во временной могиле обнаруживает желание изолировать труп, как и всякий похоронный обряд вообще [Велецкая 1968: 195; Токарев 1964: 170—171]. Но дело в том, что в течение последующих десяти дней подготовки к сожжению и пиршества покойник мыслится присутствующим на торжестве — к нему обращаются, как к живому, и только после сожжения, по представлению русов, умерший «немедленно и тотчас входит в рай». Стало быть, рус десять дней «жил» в могиле и только кремация отправила его в потусторонний мир. Представление о «живых мертвецах» является характерной чертой скандинавских языческих верований, да и всего язычества вообще. Согласно исландским сагам, мертвецов, если те начинали вредить живым, также отправляли на тот свет при помощи сожжения, т. е. уничтожения трупа, обитавшего в могиле [Klare 1933, VIII: 54; Frazer 1933—1936, I—III]. Сочетание противоположных представлений о жизни умершего в могиле и путешествии его в загробный мир традиционно для язычества [Токарев 1964: 170—171] и ярко представлено как в скандинавских письменных источниках, так и в археологическом материале [Петрухин 1975]: герои скандинавского эпоса «путешествуют», направляясь из своего загробного жилища в Вальхаллу²; оборудованные для плавания корабли в Гокстаде, Туне, Осеберге были в то же время приспособлены для повседневной в них «жизни» — на их борту располагались погребальные камеры [Gjessing 1951: 4]; в Хедебю и Урочище Плакун ладьи, напротив, входили в инвентарь камер — загробных жилищ [Jankuhn 1963: 140—143; Корзухина, Давидан 1969]. Покойный, таким образом, представлялся и живущим в могиле, и путешествующим на тот свет. То же своеобразное сочетание временной могилы-камеры и ладьи для сожжения-путешествия имело место и в обрядности русов. Наконец, прямым соответствием интересующему нас моменту является ритуал, зафиксированный в викингском погребении на острове

² См.: Вторая песнь о Хельги Убийце Хундинга // Старшая Эдда.

Мэн: погребенный в камере викинг был завернут в колоде в плащ, сохранивший следы насекомых, которые могли завестись в нем лишь в случае, если умерший находился первоначально в течение некоторого времени (не менее двадцати дней) вне могилы [Bersu, Wilson 1966: 67—70]. По-видимому, аналогичный ритуал прослеживается и в погребении викингской королевы в ладье Осеберга: ее тело поместили в корабль после того, как часть кургана была уже насыпана [Osebergfundet 1917: 139]. Временное нахождение мертвого среди живых отразилось и в поминальных обрядах, смысл которых заключался в чествовании духов умерших в течение определенного срока, когда, по распространенным поверьям, духи продолжали обитать среди живых [Леви-Брюль 1930: 268—272]³. Это «компромиссное» решение проблемы загробного существования, когда умерший представлялся временно «живущим» среди живых, а затем отправлялся в загробный мир, возникло в глубокой древности и диктовалось двойственностью отношения рода к покойному: с одной стороны, действовало стремление обезопасить влияние смерти на благополучие коллектива, с другой — желание сохранить умершего родича среди его близких [Семенов 1966: 392—402; Frazer 1933—1936]. Последнее в сагах выражалось в погребении умершего по обряду ингумации⁴, что было началом ритуала и в случае, описываемом Ибн Фадланом.

Впрочем, этот первый момент ритуала занимает незначительное место по сравнению с сопровождающим его пиршеством и брачной оргией: «...они в те десять дней пьют и сочетаются с женщинами».

Погребальное пиршество было необходимым моментом в погребальном культе [Bendann 1969]. Большинство исландских саг содержит сообщения о поминальных или погребальных пирах, на которые собиралась вся округа — порой несколько сот человек, ср. [Du Chaillu 1889, II: 49—51; Ellis 1968: 59—60]. Остатки погребальных трапез — «страв» — в виде костей животных и птиц, яичной скорлупы и т. п. повсеместно находят в курганах эпохи викингов [Arbman 1961: 19]: считалось, что умершие присутствуют на пире наряду с живыми — мертвецы, как следует из саг, обладали недюжинным аппетитом, см. [Du Chaillu 1889, I: 407; Klare 1933; Младшая Эдда: 61; Речи Хакона]. Герои Вальхаллы проводили время в пирах и битвах [Arbman 1961: 19]; на подобный пир с радостью устремляется умирающий на поле боя Хрольф Краки [Погребальная песнь Краки: 174]; эддический конунг Хельги пирует в своем кургане [Старшая Эдда: 91]; конунг

³ О подобных обычаях у индоевропейцев см. [Ranke 1951].

⁴ См.: Сага об Инглингах. X // Снорри Стурлусон. Круг земной.

Херлауг, согласно Хеймскрингле, узнав о походе против него Харальда Прекрасноволосого, «велел подвезти к кургану много еды и питья. Затем он вошел в курган сам двенадцатый и велел после этого закрыть его за собой»⁵. Подобно им, и рус снабжается во временной могиле «набизом и плодом». Все вышесказанное делает понятным присутствие наборов пиршественной посуды в могилах знати с раннего железного века до эпохи викингов [Ellis-Davidson 1967: 68; Ellmers s. a.]: ритонов и кубков, котлов и ведер, кувшинов, черпаков, ложек, вертелов и т. п. Социальную роль пиршества в жизни варварского общества показал А. Я. Гуревич: «Совместное поглощение пищи и напитков имело в сознании этих людей (варваров. — В. П.) глубокий общественный, религиозный и моральный смысл; между сотрапезниками устанавливались дружественные связи, изглаживалась вражда... Мир в представлении варваров, очевидно, равноценен пиру» [Гуревич 1972: 206].

Впрочем, языческие культовые пиршества сами по себе нередко носили весьма буйный характер: описание Ибн Фадланом оргий на похоронах, когда русы, «злоупотребляя набизом, пьют его днем и ночью, так что иной из них умрет, держа кубок в руке» перекликается с древним известием Тацита о германцах, у которых «беспробудно пить день и ночь» во время частых пиршеств «ни для кого не постыдно» [Тацит 1969, 2] и с сообщениями саг о «больших попойках» на поминальных пирах⁶. Пьющими представлялись и сами покойные: на ютландских памятных камнях встречаются сцены поднесения ритона герою, въезжающему в Вальхаллу, или просто застольные сцены [Lindqvist 1941. Fig. 85, 86, 91, 104, 105]; в погребениях викингской эпохи обычны кубки, питьевые рога и т. п. — и покойный рус у Ибн Фадлана, снабженный во временной могиле набизом, должен был принимать участие в общем хмельном веселье. Еще в XVIII—XIX вв. у скандинавов на гроб умершего ставилась чаша с пивом и на поминках после похорон считалось, что умерший последний раз ест с живыми. Показательно, однако, что во время пира, продолжавшегося до недели, а также веселья и танцев у гроба сам покойный отнюдь не был в центре внимания (это «невнимание» иногда достигало такой степени, что случалось, во время танцев опрокидывался гроб).

Пережитки пиршественных оргий у скандинавов [Christiansen 1946: 28—34], славян [Велецкая 1968] и других народов, сохранивших общинные традиции, связаны с древними оргиастическими праздни-

⁵ См.: Сага о Харальде Прекрасноволосом. VIII // Снорри Стурлусон. Круг земной.

⁶ См.: Сага об Инглингах. XIX // Снорри Стурлусон. Круг земной.

ствами первобытной эпохи, когда «жизнь начала состоять из чередующихся периодов интенсивной хозяйственной деятельности, во время которых половые отношения были строжайше воспрещены, и свободных от хозяйственной деятельности периодов интенсивной половой жизни — оргиастических промискуитетных праздников» [Семенов 1966: 302]. Праздники эти заполняли перерывы в трудовой деятельности рода: в интересующем нас случае таким перерывом нормальной жизнедеятельности рода была смерть; поэтому погребальные пиры были связаны с оргиастическими культами, с идеей всепобеждающего плодородия и возрождения: «оргия сравнима с появлением зеленых побегов в поле; новая жизнь начинается, и оргия наполняет человека энергией и способностью к этой жизни. И наконец, вновь привнося мифологический хаос, существовавший до сотворения, оргия делает возможным повторное сотворение» [Eliade 1958: 359].

Связь заупокойного культа с культом плодородия характерна для скандинавского (и славянского) язычества: крупнейшее торжество — праздник плодородия йуль (в христианской традиции — Рождество, святки) — был также связан с поминовением умерших [de Vries 1971: 450]; бог плодородия Фрейр был погребен в кургане не по «завету Одина», предусматривавшему (Согласно «саге об Инглингах» (X), входившей в собрание королевский саг Снорри Стурлусона — «Круг Земной» или «Хеймскрингла») сожжение умерших, а по обряду ингумации, что, по верованиям шведов, должно было сохранить мир и изобилие в стране; другой пример погребения, приносящего плодородие, дает та же «Хеймскрингла» — конунг Хальфдан Черный был «счастлив на урожай», и после смерти конунга тело его было разделено на четыре части и погребено в разных частях страны, дабы обеспечить благоденствие всех районов [Сага о Хальфдане Черном, IX]. Смерть, приносящая плодородие, — явление, обычное для скандинавской мифологии: как явствует из «Саги об Инглингах», неудачливые на урожай конунги приносились в жертву, призванную искупить их прижизненную неспособность добиться благополучия (см. [Сага об Инглингах, XV, XLII]). — типичный сюжет из «Золотой ветви», когда немощь обречена на уничтожение, чтобы возродиться в силе и способствовать Космическому возрождению — обновлению природы [Фрэзер 1980]⁷. Вселенским возрождением через смерть проникнута мифология скандинавов: сам мир, в котором властвуют боги — асы, создан из тела убитого великана Имира (сюжет создания мира из тела хтонической жертвы также характерен для ряда мифологий [Меле-

⁷ Об обычае германцев отстранять от власти королей в случае неурожая писал еще [Аммиан Марцеллин] (История XXVIII, 14. СПб., 1994).

тинский 1971: 96—97]) и должен погибнуть, но возродится вновь с некогда убитым и воскресшим добрым богом Бальдром [Прорицание вёльвы]⁸.

Впрочем, иногда легендарные конунги использовали свое могущество в «личных» целях: так, Аун, дабы продлить свою собственную жизнь, приносил в жертву Одину сыновей [Сага об Инглингах, XXV]. Однако в эпоху варварства и завершающий ее век викингов сохранялась и была еще сильна тенденция подчинения вождям общим интересам и родовой идеологии, поэтому для русов Ибн Фадлана смерть вождя также обернулась оргией и пиршеством, восстанавливающими и обновляющими жизненную силу коллектива; показательно, что пиршество сопровождалось брачными оргиями — смерть, превратившаяся в торжество обновления рода, должна была вызвать к жизни его новых членов, потомков, приходящих на смену умершим предкам. Характеристика роли пира в народной жизни дана М. М. Бахтиным: «Пиршественное торжество — универсально: это — торжество жизни над смертью. В этом отношении оно эквивалентно зачатию и рождению. Победившее тело принимает в себя побежденный мир и обновляется». Обновляющееся родовое тело делает смерть «чреватой новым рождением» [Бахтин 1965: 307].

Среди родовой стихии обновления умерший рус сам находился в обстановке, соответствующей общей идее «плодородной смерти»: «плод, разного рода цветы и ароматические растения», положенные в погребальную ладью руса, несомненно, связаны с культом плодородия, постоянно воскресающей растительности в целом и находят аналогии в скандинавских памятниках той же эпохи. Знаменитое погребение в Осеберге содержало несколько ведер с различными злаками и, что особенно интересно, ведро с яблоками [Almgren 1966: 179]: в скандинавской мифологии золотые яблоки были плодами, приносящими омоложение богам [Младшая Эдда: 30], и одновременно пищей мертвых, призванной, по-видимому, дать воскресение [Ellis-Davidson 1972: 166]. Остатки растений были обнаружены и при парном погребении в ладье в Балладоле [Bersu, Wilson 1966: 119—122].

Английская исследовательница Х. Эллис-Дэвидсон вообще связывает обряд погребения в ладье с культом богов плодородия ванов: корабль был атрибутом самого почитаемого вана — Фрейра; колесница, обнаруженная на том же Осебергском корабле, также напоминает о колеснице общегерманских богов плодородия [Ellis-Davidson 1967:

⁸ Сравнительно-мифологический комментарий к культу Бальдра см. [Фрэзер 1980: 730 и сл.].

119—122]. О. Альмгрен установил связь солнечных ладей скандинавских петроглифов бронзового века с божествами плодородия и весны — воскресающей после смерти природы и указал на пережиток этой связи в современном представлении о «корабле зерна» у скандинавов [Almgren 1934: 1—86, 327—328].

В сущности, представления, связанные с погребением в корабле, соответствуют кругу идей о смерти, чреватой рождением и связанной с плодородием, что характерно для погребального культа рассматриваемой нами эпохи.

Вся обстановка погребального обряда должна была повлиять и на представление о будущности умершего на том свете. Самым известным пристанищем умерших в скандинавской мифологии является Вальхалла: там герои Одина каждодневно погибают в битвах и каждодневно воскресают вновь, дабы веселиться за пиршественным столом; но и трапеза эйнхериев также весьма символична — они едят мясо вепря, который воскресает после каждой трапезы. «Воскресающий зверь» служил пищей и громовержцу Тору: тот убивал своих козлов и насыщался их мясом, оставляя в целости шкуры и кости, а затем воскрешал животных [Младшая Эдда: 36, 47]. Это «двойное» пиршественное торжество жизни над смертью оставило следы и в погребальных памятниках: в гнёздовских курганах с сожжением в ладье встречаются котлы, содержащие шкуры и кости козлов или баранов — остатки погребальных пиршеств [Авдусин 1974]; в первом кургане Меклебуста (Вестланн, Западная Норвегия) прах погребенного содержался в пиршественном котле, рядом с которым лежали завернутые в шкуру козла кости свиньи [Щепкин 1894: 59]. С представлением о воскресающем звере, а стало быть, и о воскрешающей силе погребального пира связаны остатки «страв» в скандинавских курганах, содержащих головы и кости конечностей домашних животных [Glob 1971: 173]. Свидетельством веры в воскресение умерших Х. Арбман считал и употребление яиц на погребальных пирах: яичная скорлупа — частая находка в насыпях курганов [Arbman 1961: 32].

И действительно, вера в воскресение — возрождение предков в лице потомков обычна для скандинавского язычества: герои скандинавского эпоса рождались вновь [Старшая Эдда: 92]; потомкам давали имена предков, которые якобы возродились в их лице. И здесь род, растворяя личность, давал индивиду право рассчитывать на воскресение в образе потомков, см. [Гуревич 1972: 64—67]⁹.

⁹ Вера в воскресение после смерти была присуща германцам с глубокой древности — об этой вере писал еще Аммиан [Аммиан Марцеллин, IV. 3]; видимо, истоки ее следует искать в реинкарнации, вере и возрождении путем

Итак, фон, на котором происходили собственно погребальные действия, — это пиршественная оргия; ритуал же, оставляющий «материальные следы», в основном уже подтвердили и прокомментировали археологи, поэтому интересно сравнить описание Ибн Фадлана с памятниками материальной культуры.

Описание похорон руса дополняет и уточняет некоторые скандинавские источники: Снорри Стурлусон обычно описывает погребение в корабле, отплывающем в море с пылающим погребальным костром на борту [Младшая Эдда: 49; Сага об Инглингах, XXIII]; корабль руса был, напротив, вытасен на сушу для кремации, что подтверждено и археологически; видимо, Снорри утрировал идею загробного путешествия в ладье, либо ему было известно предание о появляющихся и исчезающих в море богах и героях [Turville-Petre 1951: 46].

Упомянутые Ибн Фадланом конструкции и помост, на которые была водружена ладья, вряд ли могут быть достаточно хорошо прослежены археологически — при сожжении это затруднительно. Зато «шалаш» из дерева на ладье, куда посадили умершего руса перед кремацией, хорошо известен по упомянутым камерам в Гокстаде, Туне и Осеберге. Сохранилось и убранство ладей — «кумачам», которыми был украшен корабль руса, видимо, соответствует ковер с мифологическими сценами из Осеберга [Hougen 1940]; коврами украшается и погребальный костер скандинавского эпического героя Сигурда¹⁰.

Снабжение умерших вещами — явление самое обычное для языческой обрядности: по «завету Одина», «все умершие должны сжигаться и... с ними вместе на костер следует нести их имущество» [Сага об Инглингах, VIII]; согласно Ибн Фадлану, треть имущества умершего тратилась на похороны.

Поза умершего руса также находит подтверждение среди данных археологии и литературных источников — согласно Ибн Фадлану, покойный был посажен в шалаш на корабле; в сидячем положении были похоронены и некоторые герои саг [Сага о Ньяле: 78] и погребенные в кораблях и камерах [Arne 1934: 10; Arbman 1941. Gr. 581] скандинавы.

воплощения предков в потомков рода у первобытных народов [Токарев 1964: 69—71]. Собственно, все обряды родового общества — инициация, посвящение в шаманы или в тайные союзы и т. п. — представляли собой не что иное, как инсценировку умерщвления и последующего воскрешения неопита уже в рамках новых организаций [Там же: 213—235, 278—305, 322—335; Ван Геннеп 1999], что доказывает универсальность идеи «чреватой смерти» для первобытного язычества вообще и для заключительной его эпохи. В описании Ибн Фадлана эту идею передает пиршественная оргия.

¹⁰ См.: Краткая песнь о Сигурде, 66 [Старшая Эдда].

После помещения умершего в шалаш начиналось принесение в жертву животных: первой в корабль руса бросили расчлененную на части собаку, за ней — так же убитых двух коней и двух коров; последними вслед за умершим отправились петух и курица. Остатки жертвоприношений при погребении в ладьях целиком подтверждают этот ритуал, иногда даже его последовательность: в ладье в Ладбю скелет собаки располагался под скелетами 11 коней; два коня и собака были принесены в жертву при ингумации в ладье в Борре. В Гокстаде насчитывалось несколько лошадей и собак, а внутри корабля были обнаружены кости павлина; погребение в Осеберге сопровождалось жертвоприношением 15 лошадей, быка и 4 собак, многие из которых были без голов [Thorvaldsen 1961: 9; Ellis-Davidson 1967: 115], т. е. расчленены, как у Ибн Фадлана; тот же ритуал обнаружен и в некрополе Вендель, где ингумации в ладьях также сопровождалась жертвами коней, собак, коров и птиц [Arne, Stolpe 1927]. Кости собаки и курицы обнаружены при парном сожжении в ладье в четвертом кургане Меклебуста [Shetelig 1905]; собака и несколько птиц погребены с ладьей в Иль де Груа [Ellis-Davidson 1967: 117] и т. п.

Сам набор жертвенных животных обычен — он хорошо известен скандинавским источникам [Beck 1967: 101—109]¹¹, здесь лишь следует отметить, что каждое жертвоприношение имело не только утилитарно-умиловительный смысл: все жертвенные животные, прежде всего конь и петух, были в равной степени связаны как со смертью, загробным миром, так и с культом плодородия. Конь наряду с ладьей относится к числу наиболее распространенных «транспортных средств», доставляющих умершего на тот свет [Анучин 1890]: сцены на готландских камнях, изображающие въезд героя в Вальхаллу [Lindqvist 1941. Fig. 85, 86, 94, 103—105 etc.], мифологическая поездка Хермода на коне в Хель [Младшая Эдда: 49], взнузданные кони в погребениях эпохи викингов [Müller-Wille 1972] хорошо иллюстрируют это представление. Однако кони как жертвенные животные специально посвящались и богу Фрейру [de Vries 1971, I: 365—367] — конь, как и ладья, сопрячен культу плодородия. Петух в скандинавской мифологии является провозвестником конца мира: в жилище асов «петушок — золотой гребешок» будит героев Одина на последний бой, а черно-красный петух Хель должен возвестить своим криком «Раг-

¹¹ Порядок и форма погребальных жертвоприношений у скандинавов обнаруживает архаичные индоевропейские истоки: в «Илиаде» (XXIII. 171—174) при подготовке к кремации тела Патрокла Ахилл приносит в жертву четырех коней и двух псов, которых он обезглавил. Ср. параллели [Акимова 2009].

нарёк» — гибель богов, см. [Прорицание вёльвы, 43]¹². О связи петуха с загробным миром ясно повествует легенда о Хаддинге, записанная Саксоном Грамматиком: Хаддинг, ведомый через потусторонний мир колдуньей, останавливается перед стеной, которая преграждает ему путь, и тут колдунья, взяв петуха, отрубает ему голову и перебрасывает птицу через стену, после чего петух немедленно оживает [Saxo Grammaticus 1931]. Легенда поразительно напоминает описание Ибн Фадлана, касающееся действий девушки, согласившейся умереть на погребальной ладье руса: ее подводят к сооружению наподобие ворот, и девушка, заглядывая за ворота, видит своих родителей и господина в прекрасном саду¹³. Ворота у русов и стена у Саксона отделяют мир живых от загробного: «ворота мертвых», как и ворота Хель, известны по скандинавским источникам, см. [Речи Гримнира, 22; Перебранка Локи, 43; Saga Heidrecks konungs Vitra, 3].

Девушка у русов повторяет действия датской колдуньи — отрубает голову курице, после чего птицу бросают в ладью руса: этой жертвой, видимо, устанавливается связь с загробным миром — но одновременно обеспечивается и воскресение за «барьерам смерти» [Simpson 1971: 242], что напоминает о роли куриных яиц и кур в погребальном обряде (важность этой роли подчеркивает и изображение петуха на одной из викингских погребальных стел) [Arbman 1961: 67. Pl. 29].

В связи с описанием жертвенного ритуала и его символики пришлось затронуть и начало центрального момента действия, когда глав-

¹² Связь с эсхатологией и космическими циклами заметна и в погребальном ритуале русов: погребальные действия происходят «во время спуска солнца»; этот срок совершения ритуала известен сагам — курган Бадвара был засыпан «не раньше, чем день склонился к вечеру» [Сага об Эгиле. Гл. 78]. На заходе солнца проходил и ритуал сожжения лодки шведскими крестьянами в праздник солнцеворота еще в XIX столетии [Almgren 1934: 57] — все это заставляет вспомнить солярные ладьи петроглифов бронзового века: они были также и ладьями мертвых [Grinnell 1941]. Соотнесенность времени похорон с закатом подчеркивает то, что «индивидуальная эсхатология легко подчиняется закону вечного круговорота» и возрождение умершего обеспечивалось космическим возрождением светила [Аверинцев 1970: 580].

¹³ Видимо, этот сад и определяется арабом понятием «рай». Славянское слово «рай» означает также «сад» [Токарев 1965: 225], но говорить об этническом аспекте этого представления не приходится, так как «райские кущи» — весьма распространенное представление: и аллах обещал своим правоверным блаженство после смерти в «садах, где внизу текут реки» [Коран. Сура 5. 88]. Трудно найти соответствие представлению о загробном мире как о саде в скандинавской мифологии; можно сопоставить сад Ибн Фадлана с садами упомянутой богини Идунн, но связь их с загробным миром неясна [Ellis-Davidson 1972: 165—166].

ной фигурой становится девушка, согласившаяся следовать на тот свет за умершим русом. До начала собственно погребальных действий она «пьет и веселится... и, нарядившись, отдается людям», т. е. принимает участие в общем празднестве.

Арабы часто сообщали об обычае самоубийства «жен» на похоронах мужа у языческих народов [Новосельцев 1965]; трудно сказать, были ли эти «жены» наложницами или просто рабынями — во всяком случае, по скандинавским источникам, полноправные жены были далеки от идеала, предлагаемого эддическими «Речами Высокого»: «жен хвали на костре» [Речи Высокого, 81], — скандинавские матроны оставались после смерти мужа хозяйками, имевшими долю в наследстве [Рыдзевская 1937]. Видимо, «жены» в описаниях мусульманских ученых все же были невольницами, хотя «принцип добровольности» при выборе жертвы, возможно, действительно имеет глубокие исторические корни и связь с древним варварским обычаем самоубийства вдовы на могиле мужа, ср. [Engster 1970; III.11]. Скандинавские мифы и эпос повествуют о смерти жен на похоронах возлюбленных — Нанна умирает при погребении Бальдра [Младшая Эдда: 49], Брюнхильд убивает себя на погребальном костре Сигурда [Краткая песнь о Сигурде, 65], дабы и в загробном мире связать свою судьбу с возлюбленным; впрочем, «девушка» руса руководствовалась, по-видимому, более прозаическими целями — достичь загробного благополучия в прекрасном саду возле своего господина. Подчиненную роль рабыни-жертвы при обряде погребения показывает расположение ее останков в могиле: так, в кургане у Баллатеар женщина была погребена над основным погребением, на первичной насыпи кургана, воин же покоился внизу, в камере [Bersu, Wilson 1966: 50—51]; во втором кургане Меклебуста мужчина также лежал в камере, а женщина — вне ее [Shetelig 1905: 50; Wilson 1967: 131].

Социальное положение женщины, убиваемой на похоронах вождя, отходит на второй план по сравнению с той культовой ролью, которую играет жертва. Эта роль, собственно, и дает ответ на вопрос, вокруг которого развернулась специальная дискуссия: «...является ли комплекс обрядовых действий, описанных Ибн Фадланом, характерным погребением представителя социальных верхов, или это специфическая форма погребального обряда, похороны холостого?» [Велецкая 1967: 193].

Ответ на первую часть вопроса содержится уже у Ибн Фадлана и подтверждается археологическими исследованиями: как погребения в ладье, так и парные погребения были, разумеется, привилегией знати [Лебедев 1972]. Ибн Фадлан пишет и о погребениях в небольших лодках для бедных людей — подобные погребения (использование

отдельных досок для погребального костра) также известны в Скандинавии и на Руси [Müller-Wille 1968—1969: 26].

Что же касается того, была ли девушка «невестой» холостого руса, как считает ряд исследователей [Ковалевский 1956: 42; Schrader 1904], или просто жертвой, призванной умиловить вредоносного мертвеца, к чему склонялась в специальной работе Н. Н. Велецкая [Велецкая 1968: 201], то предпринятое исследование заставляет поставить вопрос несколько по-иному.

Девушка, обреченная на смерть, является центральной фигурой погребального торжества: она не просто принимает участие в оргии, но сочетается с родственниками умершего в самом центре действия, в самом шалаше, «в присутствии умершего», сразу после чего ее убивают¹⁴. Здесь важно еще раз подчеркнуть единство оргии и пира, связанных со смертью: ссылка на «необходимость доставить покойнику максимум удовольствия при проводах его в потусторонний мир... и противодействовать губительному воздействию смерти» как на основной мотив оргии недостаточна. Умерший сам, по представлениям его сородичей, принимает участие в празднестве, однако не прежде всего: важность его социального положения подчеркнута пышностью похорон, но забота о его личности действительно отходит на второй план на торжестве возрождающегося рода; соответственно смерть есть не только угроза жизни, но и явление, необходимое для ее обновления. И формой этого обновления является не просто абстрактная «взаимосвязь культа предков с аграрными культами» [Там же: 209—211], — мы отдали дань аграрным культам и культу плодородия вообще, когда рассматривали значение плодов и жертвоприношений в погребальном ритуале, — но всеобщий брачный пир.

В связи с этим необходимо продолжить цитату из книги М. М. Бахтина: «Пир, как победоносное торжество и обновление, очень часто в народном творчестве выполняет функцию завершения. В этом отношении он эквивалентен свадьбе. Очень часто обе завершающие концовки сливаются в образе брачного пира, которым кончаются народные произведения. Дело в том, что «пир», «свадьба», «брачный пир» дают не абстрактный и голый конец, — но именно завершение, всегда чреватое новым началом. Характерно, что смерть никогда не служит завершением. Если она и появляется к концу, то за нею следует тризна (т. е. погребальный пир; так, например, кончается «Илиада»), тризна и есть подлинное завершение. Это связано с амбивалентностью

¹⁴ Мы не будем здесь останавливаться на зрелищно-драматических моментах убийства: они рассмотрены Н. Н. Велецкой [Велецкая 1968: 200—201]; см. также III.13.

всех образов народного творчества: конец должен быть чреват новым началом, как смерть чревата новым рождением» [Бахтин 1965: 307]. Разумеется, брачный пир у Ибн Фадлана — не свадьба одного руса, поэтому вопрос о его «семейном положении» не столь существен: общеродовой свадебный пир на похоронах, смерть невесты, зачавшей опять-таки от всего рода, есть наиболее яркое выражение идеи «смерти, чреватой новым рождением». Формально этот ритуал можно сравнить с пережитками группового брака, известными у ряда европейских народов и связанными с похоронной обрядностью [Кагаров 1936]. Поиски в описании Ибн Фадлана и в погребальных памятниках специфически свадебных черт ритуала вряд ли перспективны — идее брачного пира подчинен весь обряд целого рода, поэтому признаки «частной» свадьбы сведены на нет; впрочем, и частная свадьба подразумевала всеобщий пир. Можно лишь еще раз подчеркнуть роль принесенных в жертву петухов и кур: символика подобного жертвоприношения — двух брачных пар, петуха и курицы — связана со свадебным ритуалом, и именно в силу этой связи, а не вопреки ей куры играют особую роль в погребальном обряде. Так, в парном сожжении в ладье в Клинта (Швеция) рядом с урной располагался скелет цыпленка [Petersen 1958]; в подобном сожжении в ладье в Гнёздове кости птицы были в горшке, обнаруженном в насыпи кургана [Авдусин 1951: 80], — и здесь всеобщность свадебного и погребального пира связана через жертвоприношение птицы и ритуальное убийство женщины непосредственно с погребаемой парой.

Любопытно, что представление о культовом корабле в скандинавских народных верованиях было связано с идеей божественной свадьбы, — оно напоминает о сожжении в ладье воскресающего бога Бальдра с его супругой Нанной, о солярном характере ладей петроглифов, о корабле Фрейра и т. п.; брачная пара присутствовала на ритуальных кораблях во время западноевропейских карнавалов [Almgren 1934: 1—86].

Впрочем, эта родовая свадьба в какой-то мере должна была характеризовать и самого руса — во всяком случае, представления о сексуальном голоде мертвецов, как и о голоде «гастрономическом», были распространены повсеместно; правда, археологически эти чувства подтвердить трудно: парные погребения дают скудный материал о мыслимых язычниками отношениях между погребенными — разве что пара из камеры в Бирке, где женщину положили на колени воину [Arbman 1941. Gr. 644], да погребение в камере в Шестовице, где покойный обнимал свою загробную подругу [Блифельд 1954: 155], позволяют догадываться об отнюдь не платонических чувствах, которыми наделялись умершие.

Более определенные сведения дает литература: Хельги возвращается из Вальхаллы в свой курган, где жена стелет ему «радости ложе» [Вторая песнь О Хельги Убийце Хундинга, 47—48]. Брюнхильд на похоронах Сигурда так велит устроить погребальный костер для себя и возлюбленного, чтобы все было «как в ночи былые, когда мы с Сигурдом вместе лежали и назывались женой и мужем»¹⁵, загробное же путешествие в Хель она называет «свадебным поездом». «Пышное ложе» и «вечную радость с Идунн нарядов (т. е. с женщиной. — В. П.) рядом» обещает скальду Гисли его волшебная покровительница после смерти, см. [Сага о Гисли, XXX; Klare 1933: 31—32].

Нередко в скандинавских языческих памятниках встречается парадоксальное для нас совмещение смерти и свадьбы: так, свадьбой после смерти героя-конунга завершается «Песнь о Хельги Убийце Хундинга» [Старшая эдда: 78]; Унн Мудрая умирает на свадьбе своего родича Олава, после этого «заодно оправили оба празднества — свадьбу Олава и тризну по Унн» [Сага о людях из Лаксдаля, VII]. Жизнь и смерть для язычников — две стороны единого процесса вечного возрождения, поэтому «символическое уподобление смерти браку принадлежит к обычным явлениям народного ума и чувства» [Котляревский 1868].

Мы видели, что родовое брачное пиршество подчиняет себе и ритуал жертвоприношений, и символику даров, положенных в могилу, и даже личность самого покойного. Видимо, с общей направленностью торжества связан и ритуал совершения кремации — Н. Н. Велецкая права, подчеркивая связь ритуального обнажения при зажигании костра и смеха русов, глядящих на пламя, с общей оргией и «представлением язычников о вечном кругообороте жизнь — смерть — жизнь» [Велецкая 1968: 211]. Ритуальное обнажение вообще характерно для народных празднеств, а смех на похоронах, как и плач на свадьбе, является характернейшей чертой амбивалентной народной культуры [Бахтин 1965; Пропп 1963].

Показательны соответствия в описании Ибн Фадлана сообщениям скандинавской литературы о заключительных моментах обряда кремации: у Ибн Фадлана ближайший родственник умершего зажигает костер особым огнем и в особой ритуальной форме (пяťся задом — обычай, призванный обмануть смерть, которая по следам не сможет преследовать живых); при похоронах бога Бальдра костер освящает своим молотом-«молнией» бог-громовержец Тор [Младшая Эдда: 49]¹⁶, что, види-

¹⁵ См.: Краткая песнь о Сигурде, 68—69 [Старшая Эдда].

¹⁶ В эддической «Песни о Грюме» (30) молот Тора благословляет брак, что возвращает нас к амбивалентной (уничтожающей/очищающей и возрождающей)

мо, также должно символизировать небесное происхождение огня при кремации.

Представление о быстром сгорании покойного как о божественной милости и немедленном вхождении умершего в рай близко вере скандинавов-язычников в то, что «чем выше поднимется дым (от погребального костра), тем выше займет на небе место тот, кого сжигают» [Сага об Инглингах, IX]¹⁷.

Наконец, сооружению кургана и установлению на его вершине столба с именем покойного и царя русов есть множество аналогий: курганы насыпались повсеместно, «столбу» же, видимо, соответствуют рунические надгробные камни, на которых значилось имя умершего и тех, кто поставил памятник; впрочем, столбы ставились также на норманских курганах и в Северной Европе, и на Руси [Bersu, Wilson 1966: 90; Авдусин 1951: 80]. Обряд связан с посмертной славой, о которой так заботились вожди и герои эпохи викингов [Гуревич 1972: 63—72], а также с почитанием знатного руса: по «Завету Одина», «в память о знатных людях следует сооружать курганы, а после тех людей, которые заслужили память людей, следует высекать надгробные камни» [Сага об Инглингах, VIII].

Но как ни высоки были курганы вождей, как ни велики погребенные с ними богатства, очевидно, что язычество продолжало ставить родовые интересы выше проблемы обеспечения покойника в загробной жизни: прижизненные интересы рода поглощали претензии знати, поэтому погребения конунгов (Хальфдан Черный) и даже богов (Фрейр) символизировали не просто могущество умерших, но были и залогом всеобщего благополучия; по характеристике С. С. Аверинцева, «языческие боги подобны природе, которая осуществляет свое бессмертие через ежечасное умирание (всего индивидуального в анонимной жизни рода» [Аверинцев 1970а].

Родовые традиции были еще сильны и в условиях разложения их социальной основы — несмотря на то, что скандинавы, описанные Ибн Фадланом, оторваны от родины, окружены иноплеменниками, которые входят и в их коллектив, эту пеструю группу объединяет именно родовой ритуал. Здесь уже нет рода как такового, ограниченного

щей) символике огня; см. о брачных функциях «живого огня» [Белова, Петрухин 2008: 24—28].

¹⁷ Представление о быстром достижении умершим небес широко распространено там, где существует обряд кремации: интересно, что на кострище одного из датских курганов раннего железного века (Аллеруп) кроме кальцинированных костей человека обнаружены кости крыльев нескольких птиц [Glob 1970: 145].

территориально и этнически коллектива сородичей, но есть консервативная идеология, общая для всех членов этой группы, — родовой обряд переживает самый род.

Однако консервативной традиции противостоит процесс замены родственных связей социальными: главы рода встают над сородичами, знать (и прежде всего князь и дружина) — над общиной, не случайно на памятнике, воздвигнутом на кургане руса было не только его имя, но и имя «царя». Таким образом, вместо содействия родовым интересам возникает противоборство им именно со стороны тех, кто, согласно язычеству, должен был осуществлять это содействие. Конфликт приводит к кризису идеологии: рядовые общинники не могут найти опоры в разлагающихся родовых устоях и среди возглавлявшей некогда эти устои знати, знать же отказывается от религиозных почестей, которые подчиняли ее роду, а не наоборот. Недаром княгиня Ольга, еще справлявшая тризну по Игорю, «заповедала не творити тризны над собою» [ПВЛ: 32]¹⁸ — этот отказ был не только демонстрацией превосходства христианской божественности над языческой оргнистичностью, он позволял встать над язычеством в идеологическом и над родом — в социальном плане. Христианство противопоставляет языческому стремлению ко всеобщему прижизненному благополучию и родовому возрождению через смерть веру в загробное существование бессмертной и единичной души среди райского блаженства или адских мук; языческая доминанта прижизненного благополучия отступает в область неофициального и сохраняется в народной культуре, противостоящей культуре христианско-феодальной.

¹⁸ Ср. в англосаксонской традиции конца X в. обличение обычая «пить всю ночь напролет при теле мертвого мужа», в то время как подобает читать молитвы [Ганина 2002: 221—222].

11. ВАРЯЖСКАЯ ЖЕНЩИНА НА ВОСТОКЕ: ЖЕНА, РАБЫНЯ ИЛИ «ВАЛЬКИРИЯ»?

Специальный интерес к судьбам женщин, оказавшихся на «Востоке», в том числе на Руси, в эпоху викингов, в IX—XI вв., проявившийся в специальных работах ряда исследователей [Пушкина 1972; Стальсберг 1987; Jannson 1987; Жарнов 1991], не связан с узко «феминистическими» проблемами. Женские украшения — общепризнанный этнический показатель, наличие скандинавских овальных фибул считается надежным признаком скандинавского погребения. Открытие все большего числа скандинавских женских могил на Руси, согласно А. Стальсбергу, свидетельствует о том, что норманны брали с собой свои семьи (ср. легенду о призвании варягов, собравшихся «со своим родом») и чувствовали себя на Руси в безопасности [Стальсберг 1987].

Противоположной точки зрения придерживается Ю. Э. Жарнов, который считает, что варяги, в частности в Гнёздове, были лишь «временным» военным и торговым контингентом на Руси и обилие их могил свидетельствует о том, что немногие счастливчики добирались на родину, в Скандинавию [Жарнов 1991: 219—220]. Последняя точка зрения выглядит по меньшей мере парадоксом у автора статьи о женских скандинавских погребениях (которые составляли, по его подсчетам, едва ли не половину всех женских погребений в Гнёздове), ибо трудно предположить, что «временный контингент» брал с собой женщин на Русь для того, чтобы они разделили его несчастливую судьбу. Конечно, русские норманны, судя по данным погребального обряда, не выглядят «несчастливыми» — скандинавские комплексы принадлежат к самым богатым и пышным в некрополях древнерусских городов (Киев, Чернигов) и погостов (Гнёздово под Смоленском, Шестовица под Черниговом, Тимерево в Верхнем Поволжье и др.) X в. Норман-

ны формировали высший слой русского общества — ту самую «изначальную» Русь, которая составляла дружины первых русских князей [Мельникова, Петрухин 1989].

К богатым комплексам относятся и киевские гробницы с женскими погребениями, имеющие комплекты овальных фибул, крестовидные привески и т. п. [Каргер 1958: 208—232]; сходные гробницы известны в Гнёздове (12 камер [Жарнов 1991: 208]), Тимерева (№ 297 — камера, где, видимо, погребена знатная женщина со служанкой [Дубов, Седых 1992]); среди «богатых» женских сожжений, в том числе в ладье, — раннее (IX в.) погребение в урочище Плакун под Ладогой [Корзухина 1971: 59—64], может быть, большой гнёздовский курган № 65, ср. [Авдусин 1974: 81].

Но судьба женщины была все же далека от идиллии, во всяком случае, в языческую эпоху, что очевидно для А. Стальсберг: исследовательница отмечает значительное количество парных погребений, где женщина со скандинавскими украшениями оказывалась насильственно умерщвленной на похоронах знатного дружинника. А. Стальсберг отрицает обычай «сати» — добровольной смерти вдовы на похоронах мужа (ср. [Shetelig 1908/1909]) и видит в погребенных с мужчинами-воинами наложниц, возможно, нескандинавского происхождения, но облаченных в скандинавский традиционный костюм, ср. также [Жарнов 1991: 215]. Действительно, судя по материалам того же Гнездова, где дружинник по крайней мере в двух случаях был погребен не с одной, а с двумя женщинами, в них трудно признать «жен» [Там же: 205] («большой» курган № 74 [Авдусин 1974: 80]). Кроме того, и в Скандинавии, и на Руси знатные женщины имели высокий социальный статус — ср. статус послов русских дам, перечисленных в договорах с греками наряду с княжескими послами, и т. д.

Что касается «неместного» происхождения женщин, одетых в скандинавский костюм для убийства на похоронах, то это сугубо умозрительное предположение оказывается в противоречии с новым и весьма интересным подходом к оценке количества скандинавских погребений, предложенным недавно И. Янссоном [Янссон 1987]. Дело в том, что в некрополях, где есть скандинавские погребения, будь то Приладожье, Верхнее Поволжье, Гнездово или Киев, вполне определенно выделяются именно скандинавские комплексы: предполагаемые финские, славянские и даже балтские комплексы не находят детальных соответствий в синхронных древностях.

Обряд трупосожжения под полусферическим курганом, как верно указывает Янссон, в равной степени характерен для Руси и для Скандинавии: в Гнёздове, например, среди нескольких таких насыпей,

расположенных рядом, может оказаться курган с железной гривной на славянском горшке-урне, но это не значит, что он один оставлен скандинавами, а прочие — славянами. Между тем, исходя из презумпции «местного» большинства, исследователи (А. Стальсберг и др.) вычисляли «процент» скандинавских комплексов, опираясь на выделенные скандинавские комплексы, и он оказывался очень низким (от 0 до 8 процентов у А. Стальсберга), другие авторы требовали учета только определимых скандинавских и «местных» погребений, а не всех комплексов некрополя, — тогда «процент» возрастал до 13 (Л. С. Клейн и др.). Ю. Э. Жарнов подсчитал, что скандинавские женские погребения составляют 40 % от ингумаций и 50 % от кремаций среди выделенных одиночных женских погребений в Гнёздове [Жарнов 1991: 215]. Наконец, И. Янссон предложил способ подсчета, наиболее независимый от гипотетических «местных» признаков: он сравнил некрополь Бирки и целиком раскопанную курганную группу у Тимерева по числу овальных фибул, найденных в кремациях, — соответственно в Бирке на 570 кремаций приходится 26 комплексов с фибулами, в Тимереве на 329 — 25; пропорция в Тимереве оказалась большей. Гнездово с 44 комплексами, имеющими остатки овальных фибул и приходящимся приблизительно на 1000 исследованных кремаций, приближается к показателю Бирки. О Тимереве И. Янссон [Jansson 1987: 750] осторожно замечает: «Не следует полагать, что количество фибул было бы большим, если бы Большое Тимерево было чисто скандинавским поселением». Эти подсчеты позволили И. Янссону сделать заключение о том, что «в эпоху викингов шведская иммиграция на Русь была значительной».

Конечно, подсчеты И. Янссона не отменяют поиска «славянских» могил в Гнездове и Тимереве, но они делают малоперспективными предположения о том, что среди женщин, одетых по-скандинавски, могли оказаться местные жительницы. Напротив, число скандинавок в пунктах, связанных с деятельностью русской дружины, в Тимереве и Гнездове, судя по фибулам, могло быть более значительным, чем на родине, в Бирке. Что заставляло этих женщин сопровождать русских дружинников в Восточной Европе и даже в их загробной жизни?

Хрестоматийные известия арабских авторов о том, что в могилу, устроенную в виде большого дома, русы кладут живьем любимую жену покойника (Ибн Русте, начало X в. [Новосельцев 1965: 398]), о том, что жена сжигается живой с мужем, что «если кто-нибудь умирает холостым, его женят посмертно, и женщины горячо желают быть сожженными, чтобы с душами мужей войти в рай» (ал-Масуди, середина X в., см. [Минорский 1963: 192 и сл.]), дают мало для понимания реального статуса русских женщин. «Любимая жена» — это явное

отражение исламских представлений. Кроме того, сведения о самоубийстве вдов входят в стереотип описания варварских (языческих) народов, в том числе славян, у раннесредневековых авторов. Так, византийский автор VI в. Маврикий писал о славянах: «Жены же их целомудренны сверх всякой человеческой природы, так что многие из них кончину своих мужей почитают собственной смертью и добровольно удушают себя, не считая жизнью существование во вдовстве» [Свод: 369]. Такой же обычай приписывался фракийцам и герулам [Там же: 383—384]. Обычай сати известен и исландским сагам, (см. [Ellis-Davidson 1976: 309 и сл.]), но это либо так называемые саги о древних временах, где уже нет традиционной для прочих саг установки на достоверность, либо, как в «Книге Плоского острова», героиня отвергает древний обычай, не желая расставаться с жизнью.

Любопытно, что Ибн Русте достаточно точно описывает обряд ингумации в могиле — «большом доме» — у русов, трупоположение в камерной гробнице, в начале X в., когда этот обряд еще не распространился собственно на Руси: одна камерная гробница рубежа IX и X вв. известна в Плакуне под Ладогой, но она содержала одиночное погребение мужчины [Назаренко 1985: 168]. Видимо, русские информаторы арабских авторов описывали обычай, распространенный в Скандинавии: там, в некрополе Бирки, камерные гробницы известны с IX в. Соответственно, информация об «острове русов», окруженном озером, могла относиться к острову Бьёрко (Бирка) на озере Меларен. В одной из камерных гробниц Бирки (погребение 644 — [Arbman 1941: 221—226]) женщина располагалась на коленях у погребенного воина.

Очевидцем смерти женщины на похоронах знатного руса был Ибн Фадлан в 921/922 гг. — его «рисале» позволяет прояснить статус сопровождавших русов женщин. Русы прибыли на Волгу в Болгар с торговыми целями. Согласно описанию Ибн Фадлана, с ними были жены с монистами, свидетельствующими о богатстве мужей, и девушки, предназначенные для продажи. В построенных русами больших домах собирается десять или двадцать русов, «и у каждого [из них] скамья, на которой он сидит, и с ними [сидят] девушки-красавицы для купцов. И вот один [из них] сочетается со своей девушкой, а товарищ его смотрит на него. А иногда собирается [целая] группа из них в таком положении один против другого и входит купец, чтобы купить у кого-либо из них девушку, и наталкивается на него, сочетающегося с ней. Он же [рус] не оставляет ее, пока не удовлетворит своей потребности» [Ковалевский 1956: 142].

Термином «джария» — «девушка» — у арабов именовались наложницы, прислуга, невольницы. Но тем же термином обозначена и «девушка», согласившаяся добровольно следовать на тот свет «в рай»

вслед за своим господином, и старуха-«ангел смерти», осуществлявшая жертвоприношение этой «девушки», что больше соответствует статусу «свободной» женщины, ср. [Ковалевский 1956: 246; Калинина 1995: 136—137]. Однако «свобода» в данном случае не может считаться полной: согласившаяся на смерть девушка (или юноша-«гулям», но чаще, по Ибн Фадлану, это были девушки) уже не может переменить решение [Ковалевский 1956: 143]. Отнесение к одному статусу «джарии» девушки и старухи, совершающей ритуал, а также ее дочерей — «ассистенток» может свидетельствовать как об их социальном, так и ритуальном равенстве: в ритуалах «девушки» приравнивались к «старухам» по признаку «чистоты». Вместе с тем предполагать особо низкий статус «джарии» (и «гулямов») нет оснований: всматриваясь в иной мир через ритуальные ворота, поставленные на месте сожжения, готовая к смерти девушка видит своих отца и мать, родственников и, наконец, господина с мужами и отроками («гулямами») в том же «рау». Вероятно, в собственно древнерусском обществе такой «джарией» была и ключница княгини Ольги Малуша, полюбившаяся Святославу: она занимала достаточно важный пост при дворе княгини, но сын ее Владимир именовался «робичичем» — сыном рабыни [ПВЛ, 1: 94] (ср. скандинавские параллели — [Karras 1990]). В древнерусской социальной лексике термину «джария», очевидно, соответствует термин «девка» — обозначение дворовых служанок, которых могли и продавать как рабынь [Калинина 1995].

По своему социальному и ритуальному статусу «джарии» приравнивались также к «гулямам» — «юношам», или, в точном древнерусском значении термина, «отрокам» [Ковалевский 1956: 246; Калинина 1995: 136—137]: и гулямы на Востоке, и «отроки» на Руси были не просто рабами, а членами «дружины» господина; на Руси с X в. «отрокам» соответствовал термин «младшая дружина», а «мужам» («боярам») — «старшая дружина». Дружина в целом была главной социальной силой, на которую опирались первые русские князья, дружинные, а не родовые (племенные) связи оказывались доминирующими в складывающемся государстве; эти связи оставались прочными и в загробном мире. Тот же Ибн Фадлан сообщает, что с царем («малик») русов в его «замке постоянно находятся четыреста мужей из числа богатырей, его сподвижников, причем находящиеся у него надежные люди из их числа умирают при его смерти и бывают убиты из-за него. И с каждым из них девушка, которая служит ему и моет ему голову и приготовляет ему то, что он ест и пьет, и другая девушка, [которой] он пользуется как наложницей в присутствии царя». С самим царем на его огромном ложе сидят «сорок девушек для его постели» [Ковалевский 1956: 146].

Свои дружины имели и подчиненные русскому князю предводители (в т. ч. «воеводы» — ср. дружину Свенельда). Видимо, рус, похороны которого видел на Волге Ибн Фадлан, принадлежал к числу таких предводителей — на его знатность указывает сам арабский автор, а в раю с ним пребывают «мужи и отроки», что точно соответствует структуре древнерусской дружины. Включение в эту структуру — социальную и ритуальную — «девушек», участие их в предприятиях дружины руси указывает на то, что они были не просто «невольницами», «живым товаром». Во всяком случае, в погребальном ритуале их статус имел повышенную сакральность, и неудивительно поэтому, что полный скандинавский костюм, приличествующий свободным, в т. ч. знатым, женщинам, носили и умерщвленные на похоронах с господином «девушки».

В парных погребениях эпохи викингов в Скандинавии и Руси «зависимое» положение погребенной с мужчиной женщины проявляется редко. Более того, в ранней работе, посвященной обычаю саги в Норвегии, Х. Шетелиг [Shetelig 1908/1909: 188—189] описывает характерный случай, когда женщина была помещена в камеру к воину при вторичном погребении, то есть она не была убита на похоронах и имела равный статус и одну могилу с мужем.

Интересно, что в камерах Бирки, согласно А. С. Грэслунд, преобладало сидячее положение умерших [Gräslund 1980: 37], что напоминает о сидячем положении руса в ладье перед сожжением в описании Ибн Фадлана. В одной из киевских камерных гробниц женщина была погребена в сидячем положении возле лежащего на правом боку мужчины (№ 111 [Каргер 1958: 177—179]): видимо, сидячее положение символизировало продолжение «жизни» умершего в могиле — ср. сведения Ибн Русте о том, что женщину клали живой в могилу мужа.

О зависимом положении «рабыни» могут свидетельствовать случаи, когда женщина была погребена вне камерной гробницы, в которой лежал воин (остров Мэн, ср. III.10). Более показательным с точки зрения описания Ибн Фадлана можно считать камерное погребение № 644 в Бирке, где женщина сидела на коленях у мужчины, и две камерные гробницы из Шестовицы, где воины обнимали левой рукой погребенных с ними женщин (№ 36, 42 [Блифельд 1977: 128, 138]; рис. 5)¹. Напомним, что сексуальные действия с обреченной на смерть

¹ Обычай жертвоприношения женщин на похоронах вождей в раннем средневековье был распространен не только у скандинавов-язычников. В уникальном аланском катакомбном погребении Верхнего Салтова (№ 93) костяк погребенной с аланским (алано-хазарским) всадником-воспальщиком женщины-славянки был разрушен после того, как освободился от мягких тканей:

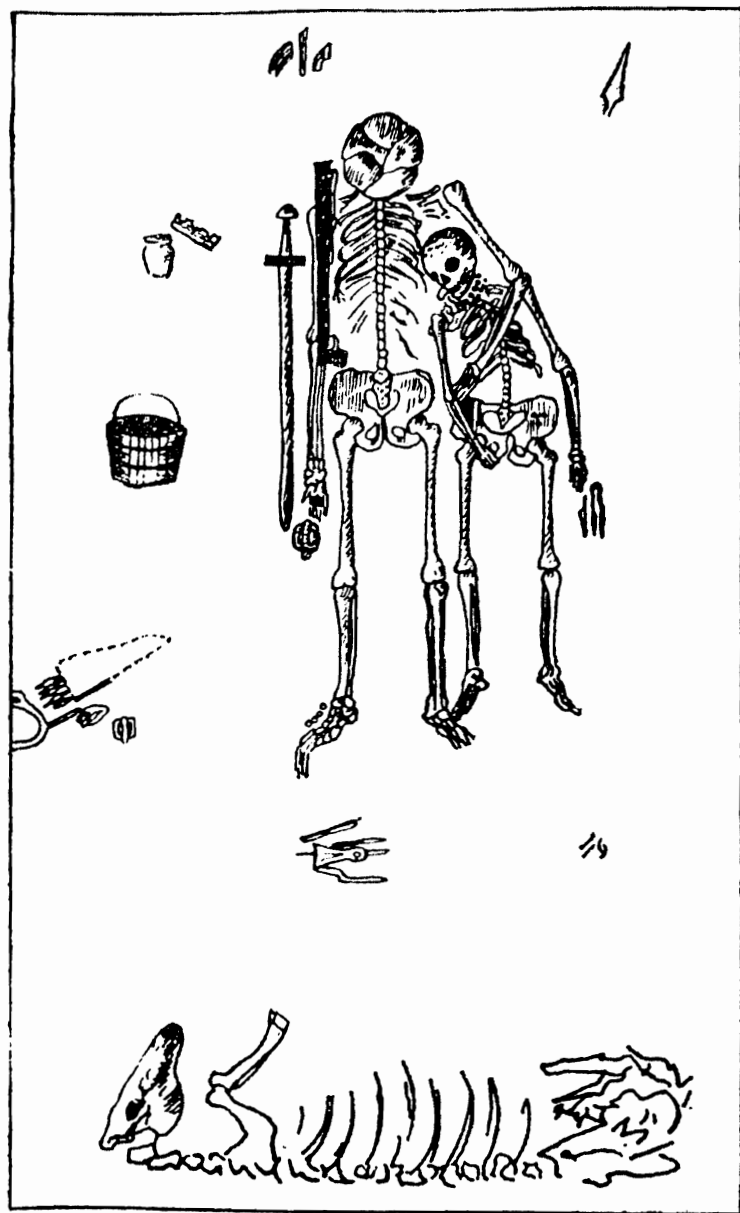


Рис. 5. Шестовица. Курган 36

были удалены коленные чашечки (чтобы покойник не ходил! — ср. IV.20) — прочие кости ног остались нетронутыми, см. [Аксенов, Лантев 2009: 251].

девушкой продолжают и вблизи погребального ложа руса прямо на погребальной ладье — лишь затем «ангел смерти» убивает девушку своим кинжалом [Ковалевский 1956: 145].

Исследователи текста Ибн Фадлана предполагали, что мрачный образ старухи-«ангела смерти», умерщвляющего жертвы (возможно, не только девушек, но и отроков-гулямов), может быть соотнесен с мифологическим образом валькирии [Ellis-Davidson 1972: 62] — девы-воительницы, «выбирающей» героев, которым суждено пасть и отправиться в «рай» — Вальхаллу, на поле боя (тех, на кого указал их бог — Один). Действительно, арабские (мусульманские) представления об «ангеле смерти» близки скандинавским: валькирия — буквально «выбирающая мертвых». И. М. Дьяконов, при сравнительном анализе «архаических мифов Востока и Запада», выделил среди женских мифологических персонажей две категории: «дев-воительниц» и «матрон»-«матерей/супруг» [Дьяконов 1990: 89—91 и др.]. Первая категория восходит к возрастной группе девушек, сопровождающих юношей в «мужском доме» (ганика, *ganika*, у индоариев, гетеры, *hetairai*, у греков и т. п.), пользующихся половой свободой и связанных с боевыми дружинами. Мифологические воплощения таких социальных групп — индийские апсары, ирландские сестры Морриган и т. п. персонажи, уносящие убитых с поля боя [Там же: 146, 159—160]; ср. [Дюмезиль 1973: 42; Ellis-Davidson 1972: 65]. Апсары, как и валькирии, пребывают с героями в «раю», участвуют в загробных пиршествах и т. п.; ср. в скандинавских скальдических стихах: «вином валькирия вождя встречает» в Вальхалле и т. д.

«Дружинный» обряд похорон руса, описываемый Ибн Фадланом, когда русы пьют и сощаются с девушками в течение всех десяти дней, пока все не будет готово к кремации, повторяет обычаи «воинского рая». Функции гетеры выполняет и девушка, отправляющаяся в рай вслед за господином, — она совокупляется с его родичами, в том числе и рядом с его смертным ложем.

Самый яркий пример предложенного И. М. Дьяконовым разделения на «дев-воительниц» и «матрон» являют героини скандинавского эпоса о Нибелунгах/Нифлунгах — Брюнхильд и Гудрун: Брюнхильд (в «Саге о Вёльсунгах» — Сигдрива) — валькирия, возлюбленная Сигурда, Гудрун — законная жена. Именно Брюнхильд убивает себя на погребальном костре героя и следует за ним на тот свет (сюжеты «Краткой песни о Сигурде» и «Поездки Брюнхильд в Хель»: Старшая Эдда). Костер устроен, как брачное ложе, а умерших сопровождает на тот свет дружина — пять рабынь и семь слуг «высокого рода» [Краткая песнь о Сигурде: 68—70]. В эпосе смерть Сигурда трагична — он был предательски убит, а не пал в битве, поэтому должен идти не в

воинский рай, а в преисподнюю — Хель; за ним отправляется Брюнхильд. Гудрун оплакала Сигурда, как положено почтенной вдове, и вновь вышла замуж (хотя и это замужество, по законам эпоса, не принесло ей счастья).

Нора Чедвик [Chadvick 1950] продемонстрировала функции валькирии как сверхъестественной покровительницы (fylgju-kona) героя в древнеисландской литературе. Она обратила также внимание на пассаж, содержащийся в «Истории датчан» Саксона Грамматика [Saxo Grammaticus 1980, IX: 301], который проливает свет на представления о роли женщин в походах викингов — во всяком случае, на те представления, которые сохранились в сочинениях средневековых авторов. Шведский конунг Фре разгромил норвежского конунга Сиварда и отправил захваченных им норвежских жен в публичный дом. Знаменитый викинг Рагнар Лодброк явился в Швецию, чтобы отомстить за поражение, и плененные женщины стали, переодевшись в мужские одежды, пробираться в лагерь Рагнара, чтобы участвовать в битве на стороне освободителя. Благодаря помощи их предводительницы — Ладгерды, Рагнар победил врага. Он вступил в связь с Ладгердой и не лишился ее покровительства даже после того, как женился на другой женщине.

Конечно, рассказы о женщинах-воительницах ассоциируются в первую очередь с популярными и в средние века рассказами об амазонках, ср. [Saxo Grammaticus 1980, VIII: 257; Jesch 1991: 176 и сл.]. В поздних арабских сочинениях русы соседствуют с народом амазонок [Петрухин 1995: 42 и сл.]. Следует с осторожностью относиться и к известиям о том, что во время войны с князем Святославом греки находили на поле боя среди павших русских воинов переодетых женщин [Кедрен, II: 407], см. [Ellis-Davidson 1976: 114—115]. То же о славянских женщинах, принимавших участие в осаде Византии, сообщает патриарх Никифор [Чичуров 1980: 160—161], о женщинах германцев — античные авторы и т. д., ср. [MacCulloch 1913: 256]. Возможно, и здесь мы имеем дело со средневековым стереотипом описания варварского народа. Чисто «литературным» мотивом считаются, как правило, и представления о «девах щита» (skjald-meyjar) — воительницах в древнеисландской литературе. Вместе с тем единичные, но весьма показательные погребальные комплексы эпохи викингов заставляют более внимательно относиться к этим представлениям: в одном из датских погребений IX в. в Гердрупе [Christensen 1981] женщина была похоронена с копьем, и ее сопровождал убитый раб (без инвентаря); в норвежском погребении X в. в Оснесе [Mørk 1990] голова вооруженной дамы покоилась на щите, что явно напоминает о «девах щита» (см. о погребальных комплексах, где женщины были похоронены с оружием [Jesch 1991: 21 и сл.]).

И представления об амазонках, и представления о валькириях, очевидно, восходят к эпохе, когда воинские дружины формировались на основе «возрастных классов», ко времени разделения юношей и девушек на особые ритуализованные сообщества (тайные союзы): ср. сохранившееся в древнерусской дружинной терминологии деление на старшую и младшую дружину, присутствие в дружине отроков и «девок»-джарий, повышавших свой статус до статуса валькирии — заgrabной подруги вождя — на его похоронах.

Очевидно, образ валькирии был популярен в Скандинавии и на Руси, судя по находкам изображающих валькирий амулетов-привесок на поселениях на «Рюриковом» городище под Новгородом и в Гнёздове [Пушкина 2001] (см. рис. 6). Дружины руси в X в. брали с собой не только законных жен («матрон»), но и «девушек», статус которых колебался от невольничьего, «живого товара», до положения «матроны», сопровождавшей своего господина на тот свет. Число этих «девушек», участвующих в торговых и прочих предприятиях руси, могло превышать «нормальное» соотношение мужчин и женщин собственно в Скандинавии: отсюда относительная многочисленность женских погребений на погостах в Гнездове и Тимереве и впечатляющее количество овалных фибул на Руси.

«Феминистическая» тема находит неожиданное на первый взгляд продолжение в истории начальной христианизации в Скандинавии и на Руси. Дело в том, что большая часть христианских символов — крестовидных привесок X в. — обнаружена в женских погребениях: это практически все 10 находок Бирки [Gräslund 1980: 84—85] и подавляющее большинство находок на Руси [Недошивина 1983]. Известно, что первой правительницей Руси, принявшей крещение (957 г.?), была княгиня Ольга. Один из исследователей введения христианства на Руси, О. М. Рапов [Рапов 1988: 156], предположил даже, что Ольга крестилась, потому что хотела избежать участи вдовы — быть убитой на похоронах Игоря. Это, конечно, преувеличение: как мы видели, статус жен отличался от статуса «девушек»-наложниц. В традиционном скандинавском праве статус вдовы был еще более независим, чем статус замужней женщины [Foot, Wilson 1970: 110—111]. На Руси, судя по договору с греками 944 г. [ПВЛ, 1: 34] и приему Ольги в Константинополе [Литаврин 1981], знатные женщины имели статус, равный мужским родичам и дружинникам русского князя. Однако присутствие в «семьях» русской и скандинавской знати «наложниц», потомство которых могло претендовать на часть наследства (см. [Каррас 1990]) — напомним о сыне «рабыни» Владимире, очевидно, способствовало стремлению «законных» жен к христианскому браку и моногамной семье.

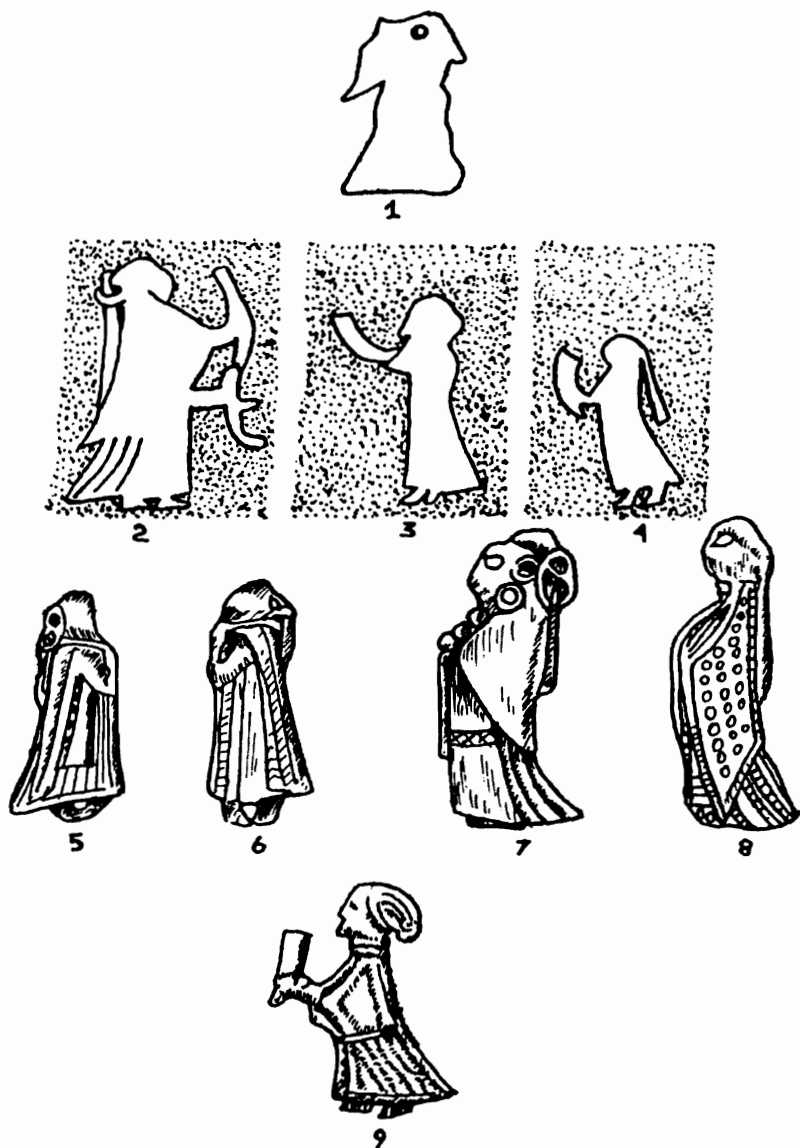


Рис. 6. Изображения валькирий: 1 — Гнёздово, Центральное городище; 2 — камень на Альскуп, о. Готланд; 3 — камень из Горда Боте, о. Готланд; 4 — камень из Клинты, о. Готланд; 5 — Бирка, погр. 968; 6 — Бирка, погр. 825; 7 — Туна, погр. III (?); 8 — Грединге; 9 — клад из Клинты, о. Эланд (по Т. А. Пушкиной)

IV. НАЧАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ РУССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ В КОНТЕКСТЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ

12. РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ВЛАСТИ РУССКОГО КНЯЗЯ В ДРЕВНЕЙШИЙ ПЕРИОД: ИБН ФАДЛАН О ВЛАСТИ РУССКОГО КНЯЗЯ И ХАЗАРСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Проблема власти русского князя в IX — первой половине X в. связана, в первую очередь, с разной «репрезентацией» этой власти в источниках.

Из Бертинских анналов (839 г.) и восточных источников, восходящих к Анонимной записке 870-х гг. (Ибн Русте и др.), следует, что предводители «народа» русь претендовали на титул кагана (хакана). Реальность этих претензий вызвала полемику в современной историографии. Ильдар Гарипзанов в недавней работе [Garipzanov 2006] обратил внимание на латинское написание предполагаемого титула: *chacanus*, но не *chaganus* — *rex illorum chacanus vocabulo*; сходные огласовки характерны и для франкских анналов, что заставило Гарипзанова вернуться к старому толкованию слова *chacanus* как скандинавского имени *Хакон* (Hákon). В таком случае речь идет не о титуле, а о личном имени правителя начальной руси. Исследователь сомневается, что в 839 г. некий скандинавский конунг мог претендовать на титул кагана; заметим, во-первых, что этот скептицизм не учитывает сложившейся в первой трети IX в. системы отношений Северной и Восточной Европы с Хазарским каганатом: каганат контролировал распространение серебряной монеты, по рекам Восточной Европы постулавшей на Балтику (Варяжское море). Русские князья на протяжении IX и X вв. стремились взять этот контроль в свои руки. Неясно, кроме того, какова была огласовка титула в восточноевропейской традиции: арабы передавали этот титул словом *хакан* (ср. ниже, см. также [ГТЯ: 320—321]), ведь слова русских дружинников воспринимались на слух.

И. Г. Коновалова [Коновалова 2001] игнорирует восточноевропейский контекст «репрезентации» власти древнейших русских князей, предполагая, что титул *хакан* мог быть заимствован у аваров. Это явный анахронизм, неслучайно летопись (ПВЛ) относит аварский период к доистории собственно *руси*; Аварский каганат прекратил существование к эпохе становления Руси.

Не меньше историографических недоразумений порождает пространенная недавно гипотеза «Русского» или «Росского каганата», который существовал якобы в Левобережье Среднего Днепра накануне сложения русского государства во второй половине IX в. Гипотеза основывается на архаичной (времен Ломоносова) народно-этимологической традиции, возводящей имя *русь* к иранским (аланским) этнонимам типа *роксоланы*, *росомоны*. Ее сторонники (А. Г. Кузьмин и его последователи, В. В. Седов) пытались опереться на данные восточных авторов. Однако у Ибн Русте говорится о народе ар-рус, что «у них есть царь, называемый хакан русов (*хакан-и рус*)»; он выполняет у руси судебные функции, но должен подчиняться некоторым жрецам, которые назначают жертвы (в том числе человеческие) творцу. О «каганате» в источниках ничего не говорится, информация Ибн Русте восходит к 870 гг., но не к первой половине IX в. Ар-рус (их численность — 100 тысяч представляется преувеличенной — ср. [Göckenjan, Zimonyi 2001: 180]) со своим царем живут на загадочном острове (полуострове), откуда на кораблях ходит в землю славян, кормится у них, берет их в плен и продает в «Хазаране» и Болгаре. Этим сведениям сопутствует информация того же источника о венграх, которые также берут дань со славян и продают их в греческом городе Керчи (?). Описанная ситуация соотносится с данными начального летописания об эпохе призвания варяжских князей (850—870-е гг.), когда варяги, а затем призванная русская дружина Рюрика берут дань со словен, кривичей и мери на севере, а хазары — с полян, северян и вятичей на юге. Венгры, оказавшиеся в середине IX в. в междуречье Дона и Днепра, считались вассалами хазар и, видимо, через них шла славянская дань в каганат, ср. [Петрухин 2004а; VIII.25].

В начальном русском летописании доминирует представление о призванном по ряду варяжском роде князей, старший из которых, начиная с Рюрика, является главой княжеского рода, распределяет между своими мужами дани, города и волости. С летописным рассказом о призвании трех князей братьев соотносится сюжет другой группы восточных источников, повествующих о трех группах руси, имеющих три центра, в каждом из которых правит «царь» (*малик*). Главной считается группа ас-Славийя, которая традиционно в современной историографии отождествляется со словенской волостью новгородского

князя. Другой центр, ближайший к Болгару, — Куяба-Киев. Третья группа — ар-Арсанийя, куда не пускают чужеземцев, — остается загадочной, хотя опять-таки традиционно отождествляется с Ростовом (Арса, Артаб) в волости кривичей и мери. Если попытаться и далее соотнести этот сюжет с летописными данными, то можно признать (вслед за А. П. Новосельцевым — [Новосельцев 1965]), что рассказ о трех группах руси сформировался тогда, когда Новгород был главным городом Рюрика, посадившим своих мужей в Ростове, а Киев оказался во власти руси Аскольда и Дира, но не стал еще «матерью городов русских» — не был захвачен новгородским князем Олегом. Если так, то в соответствии с летописными датировками рассказ можно отнести к 860—870-м гг. (время Анонимной записки, которой пользовался Ибн Руста).

Так или иначе, в ранних источниках очевидны две изначальные тенденции, связанные с характеристикой власти русских князей: единовластие с претензиями на титул кагана и «коллективный сюзеренитет», при котором несколько князей опираются на сеть русских городов.

Самым экзотическим описанием быта «единовластного» русско-го царя является свидетельство очевидца — Ахмеда Ибн Фадлана, который сам расспрашивал в Болгаре русов об их обычаях в начале 920-х гг., проанализированное В. М. Бейлисом [Бейлис 1992]. Царь русов бездейтелен и проводит время с наложницами и ближайшей дружиной в своем «замке». «И он не имеет никакого другого дела, кроме как сочетаться [с девушками], пить и предаваться развлечениям» не сходя со своего роскошного ложа. Даже на лошадь он взбирается только с этого ложа и туда же подъезжает, возвращаясь из поездки. «У него есть заместитель (*халиф*), который командует войсками, нападает на врагов и замещает его у его подданных» [Ковалевский 1956: 146]. Здесь же арабский дипломат описывает и быт хакана, или «большого хакана», хазар, который является на глаза подданным лишь раз в четыре месяца и обитает во дворце со своими женами и наложницами, доступ в который открыт лишь для его заместителя (*халифа*), именуемого *хакан-бех*: он «предводительствует войсками [...] управляет делами государства», вершит суд, ему подчиняются вассальные «цари» соседних государств и т. д.

«Восточный быт» — сидение на ковре и связанные с ним ритуалы — были распространены в древнерусской княжеской среде в домонгольскую эпоху. Сравните, в частности, суд над Давыдом Игоревичем в Уветичах (1100 г.). Давыд был допущен к прочим князьям, а они ему заявили: «...да се еси пришелъ и сѣдишь с братьею своею на одном коврѣ»; а затем «сташа вся братья на коних, и ста Святополк с своею дружиною, а Давыд и Олег с своею разно кроме собѣ, а Давыдъ

Игоревиць сѣдѣше кромѣ, и не припустяху его к собе, но особѣ думаху о Давыдѣ. И сдумавше послаша к Давыду мужи своѣ, Святополкъ Путятю, Володимеръ Орогостя и Ратибора, Давыдъ и Олегъ Торчина. Послании же приидоша к Давыдови» и передали ему решение княжеского суда о лишении стола во Владимира Волынского и о передаче ему менее значительного Бужска [ПВЛ: 116]. Кроме того, Г. В. Глазырина обнаружила параллель описанию Ибн Фадлана в мотиве поздней исландской «Саги об Ингваре Путешественнике»: Ингвар верхом въехал в зал к высокому сидению местного конунга Эймунда, который не выказал ему — сыну конунга Олава должного почета [Глазырина 2002: 253, 296]. Вообще обычай «сидения на столе» (престоле) и сидения в думе сходен в древнерусской и скандинавской традициях. Один из древнейших примеров ритуала «сидения» дает Константин Багрянородный в жизнеописании Василия I: принимая архиепископа, русский князь «собрал сходку из подданных и воссел впереди со своими старейшинами» [Продолжатель Феофана: 142].

Существенно, что «двоевластие», уже не у руси (ар-рус), а у славян (ас-сакалиба), упоминает Ибн Руста, опирающийся на анонимную записку 870-х гг.: равнинную и лесистую землю славян он помещает в 10 днях пути от страны печенегов, куда следует добираться по степи, через потоки и леса. Неясность географических координат породила у историков разное отношение к тому, о каких славянах идет речь — «восточных» на Руси или «западных» в Центральной Европе (Моравии). При этом исследователи опирались на приводимые арабским автором географические «реалии»: упоминание некоего города В.ат в «начале славянских пределов» — он ассоциировался со времен Ф. Вестберга с именем вятичей, см. [Новосельцев 1965: 394]. Бездоказательность этих ассоциаций продемонстрировала Т. М. Калинина — [Калинина 2003], ср. [Седов 2002: 294]. Другой город — ставка царя славян в середине их страны — именуется Джарват, ассоциировавшийся с искаженным этнонимом *Хорват*. Д. А. Хвольсон, однако без особых оснований, отождествлял его с Краковом, А. Я. Гаркави — с Киевом (как столицей), А. П. Новосельцев признавал, что территория восточноевропейских хорватов русской летописи может претендовать на то, чтобы находиться в центре славянских земель [Новосельцев 1965: 394—395], но их ареал ни в одной из исторических традиций не может считаться «столичным». Трудно соотносить славян анонимной записки и с мораванами, даже если принять интерпретацию Т. Левицкого и Х. Ловмянского (см. [Lewicki 1977: 128—129]) и признать, что имеются виду «белые хорваты» — «висляне»: анонимной записке известен народ *м.рват* — мораване как христианский и обитающий за горой, а не на равнине.

Описание «царя», живущего в Джарвате, также вызывает попытки различной интерпретации: «Глава их коронуется, они ему повинуются и от слов его не отступают. И упомянутый глава, которого они (славяне) называют главой глав (*pauc ar-puasa*), зовется у них *свиет-малик*. И он выше супanedжа, а *супanedж* является его заместителем (наместником — *халифа*. — В. П.). Царь это имеет верховых лошадей и не имеет иной пищи, кроме кобыльего молока. Есть у него прекрасные, прочные и драгоценные кольчуги». В его городе ежемесячно на три дня устраивают торг. Славяне живут из-за холода в землянках, отапливаемых каменными очагами. «Царь ежегодно объезжает их. И если у кого из них есть дочь, то царь берет по одному из ее платьев в год, а если сын, то также берет по одному из платьев в год. У кого же нет ни сына, ни дочери, то дает по одному из платьев жены или рабыни в год» [Новосельцев 1965: 388—389], ср. [Lewicki 1977: 37—39]. «Моравская» концепция во многом ориентируется на сопоставление данных анонима с известными из других источников историческими лицами и событиями: так, имя царя славян *свиет-малик* соотносится не просто с характерным для славянской княжеской ономастики элементом *svět-, означающим не столько «святость», сколько «плодородный рост» и т. п. (что соответствует функциям «сакрального царя»: [Топоров 1987]), а с конкретным именем моравского правителя — Святополк (870—894), который подчинил вислян (и крестил их правителя), ср. у того же Т. Левицкого и др. [Kmietowicz 1978; Тржештик, Достал 1991: 95—96]. Святополк — «князь князей», у которого имеется заместитель *супanedж*, для него у анонимного автора имеется традиционное для мусульман обозначение — халиф (хотя арабский халиф является наместником самого Аллаха)¹. Само слово трактуется исследователями как передача славянского *жупан* (*жупанич*), или тюркского *sübeḡ* — воевода, что напоминает о «диархии» у тюрков-степняков [Там же]. О степном влиянии напоминает также обычай царя пить кумыс — кобылье молоко: можно заметить, что тюркское влияние не менее характерно для Моравской державы, сформировавшейся на развалинах Аварского каганата, чем для «Киевской» Руси. Остается неясным, кто был *свиет-малик* Анонимной записки — едва ли речь идет о правителе днепровских славян: анонимный автор упоминает восточных славян лишь в связи с набегами на них руси с легендарного «острова (или полуострова) русов» и венгров из степи; русь продает

¹ «Халиф» в данном случае — передача понятия «заместитель, наместник»: в мусульманском мире халиф как правитель был наделен сакральными функциями и сопоставлялся с папой на западе Европы, светской властью наделялись султаны, ср. [Луцицкая 2001: 182—183; Бартольд 1966].

пленников в Хазаране и Булгаре, венгры — на Боспоре. Эта информация соответствует летописным известиям о варяжской дани со славян на севере Восточной Европы, и хазарской — на юге (где венгры были вассалами хазар — ср. VIII.25); у славян в Киеве тогда не было князя после смерти Кия и до прихода Аскольда и Дира.

Хотя «царь (*малик*) русов» не именуется у Ибн Фадлана хаканом, из контекста очевидно, что описание его быта соотносится с описанием быта хазарского кагана². Детали описания позволяют предположить, что о быте царя рассказывали арабу сами русские информанты: «царский» обычай прилюдного соития с наложницами совпадает с поведением русских купцов, которое наблюдал сам Ибн Фадлан. Обычай этот характерен для образа сакрального царя в распространенном сюжете «золотой ветви»: правитель должен был демонстрировать свою силу, в том числе и сексуальную [Petrukhin 2004]. Неясно при этом, насколько эти информанты стремились изобразить быт правителя в соответствии со своими представлениями о престиже власти царя и насколько их информация отражала реалии, в том числе исторические — «двоевластие», свойственное многим обществам раннего средневековья. Это «двоевластие» находит параллели и в Аварском каганате, повлиявшем на социальное развитие Моравии, ср. [Бейлис 1992; Калинина 2003: 214—215].

Бесконечные споры о «диархии», «двоевластии» и т. п. у хазар (см. из последних работ — [Цукерман 2002]) не учитывают, в частности, свидетельства «Шестоднева» Иоанна Экзарха [Иоанн Экзарх. 1256, 10] о традиционном с библейских времен наследовании от отца к сыну и от брата к брату, известном и у болгар, и у «козар». О двоевластии вообще не упоминает в своем письме последний хазарский царь Иосиф, и неприемлемая для иудаизма (да и для любой государственной власти) традиция жертвоприношения сакрального царя, описанная со слов хазар восточными (внешними) наблюдателями — любителями «дикивинок», представляется автору фольклорным архаизмом, не имеющим отношения к государственным реалиям [Petrukhin 2004] (представления о сакральном кагане у центрально-азиатских тюрков никоим образом не отменяли дворцовых интриг против священного царя, ср. [Кляшторный 2003: 160—161]). См. также к архаическим истокам сакрального царства у хазар и болгар [Степанов 2003: 93 и сл.].

К. Цукерман [Цукерман 2002: 530] считает молчание Иосифа о «диархии» традиционным «извращением национальной истории в

² Еврейский книжник первой трети X в. Саадья Гаон именoval хазарского кагана титулом *малик* [Рашковский 2011].

политических целях», подобным каролингской историографии гибели и упадка династии Меровингов. Пример явно неудачен: как раз эта историография и сами Каролинги прилагали чрезвычайные усилия для оправдания легитимности власти, майордомы стремились заручиться поддержкой пап против «ленивых королей» и т. п. — вплоть до чина помазания, совершенного при коронации Пипина, основателя династии Каролингов, присвоившего вместе со светской властью сакральные функции правителя и уподоблявшегося библейскому Давиду, которого помазали вместо Саула, ср. [Уоллес-Хедрилл 2002: 128; АМ; Хэгерманн 2003: 36 и сл.; Лебек 1993]. Характеристика франкских королей, наделенных сакральным статусом, как «ленивых» означает деритуализацию отношения к королевской власти. Показательно то же отношение к лености в древней Руси: Поучение Мономаха прямо призывает княжичей «не лениться», а Иларион в «Слове о законе и благодати» прославляет даже языческих князей за их храбрость и мужество³. Эйнхард [Жизнь Карла Великого (1)] писал, что «в роду» Меровингов» уже «не было никакой жизненной силы, и ничего замечательного, кроме пустого царского звания... Богатство и могущество короля держалось в руках дворцовых управляющих, которых называли майордомами» и т. д.

«Жизненная сила» правителя магическим образом заключалась в его волосах, у «длинноволосых королей» франков и тюркских каганов, чьи волосы не заплетались в косы, а повязывались лентой [Petrukhin 2004], эта прическа воплощала и ритуальную бездеятельность правителя, неспособность его к низменному труду. Заметим, что русский князь Святослав, по описанию Льва Диякона, носил лишь оселедец на бритом черепе: волосы не должны были мешать ему сражаться.

Романтическая традиция «золотой ветви» повлияла, однако, на отечественную историографию — в неявном виде на построения Б. А. Рыбакова, более определенно — на концепцию И. Я. Фроянова [Фроянов 1995: 55 и сл.], прямо ссылающегося на компендиум Дж. Фрейзера «Золотая ветвь»: не только мифологизированная смерть Олега от коня, но и смерть Игоря во время полюбья у древлян воспринимается исследователями как жертвоприношение (казнь Игоря на деревьях наводит на мысль о священной роще и золотой ветви). Не менее ритуализованной выглядит и смерть Святослава (череп ко-

³ Это противопоставление могучих древних правителей современному младшему поколению свойственно и архаической тюркской традиции: в орхонских надписях первые каганы изображаются как великие завоеватели, их младшие братья и сыновья оказываются слабыми и «неразумными» [Кляшторный 2003: 244].

торого был превращен в пиршественную чашу). Но смысл летописного повествования, естественно, не сводится к ритуалу: монах-летописец повествует о недостойной смерти языческих князей — Олега, который не был вешим, поскольку не мог предвидеть собственной смерти, грабящего подданных Игоря, обуюнного воинской гордыней Святослава. Лишь следование традициям старой антропологической школы, прямо воспринимавшей данные фольклора («золотую ветвь») как исторические реалии, позволяет предполагать в смерти первых русских князей жертвоприношение.

Конечно, система неритуализованного наследования от отца к сыну или от брата к брату не препятствовала фольклорной сакрализации образа и функций самого правителя, вплоть до наделения его ответственностью за урожай, включения в календарные ритуалы и т. п., см. [Бадаланова-Покровская, Плюханова 1993: 109 и сл.]. В восточнославянской традиции такая включенность характеризует, в частности, культ Бориса и Глеба (первых кузнецов и пахарей народных легенд); однако растительная символика и ассоциации с архаическим близнечным культом перестают быть самодовлеющими: их смерть — подражание Христу, а не жертва сакрального царя из фрейзеровской «Золотой ветви» [Топоров 1987: 236 и сл.]. Ср. также о конфликте герцога (майордома) и священного короля во франкской традиции [Хэгерманн 2003: 36, 61—62].

Проблема соотношения власти Аскольда и Дира, Олега и Игоря далека от ясности, но фигура Свенельда, сохранявшего свои властные позиции при Игоре, Святославе и Ярополке, Добрыня и его потомки действительно свидетельствуют о широких властных функциях воеводы в древнейшей Руси. Ср. формулу договора 971 г., составленного «при Святославѣ, велицѣм князи русѣмъ, и при Свѣнальдѣ» [ПВЛ: 34]⁴. При этом В. М. Бейлис обратил внимание на то, что у Льва Диакона, описывающего войну Святослава с Цимисхием, упоминаются воеводы, которые занимают второе место после князя: Сфангел, командовавший русскими войсками в Преславе, после его смерти — Икмор, который «был уважаем всеми за одну доблесть, а не за знатность единокровных сородичей» [Лев Диакон: 125, 129], то есть не был членом княжеского рода. Если доверять этой «иерархии», выстраиваемой по данным византийского историка, то Свенельд занял второе место после князя уже после гибели Икмора и подписал договор о капитуляции в Доростоле. Так или иначе, образ Святослава и в летописи, и у Льва Диакона совершенно не соответствовал образу

⁴ Впрочем, она соответствовала формуляру договора с греками, писаном при «Фефелѣ синкелѣ и к Ивану, нарицаемому Цѣмьскию, царю греческому», на что обратил внимание болгарский исследователь М. Раев.

бездеятельного «царя русов» у Ибн Фадлана, его облик скорее соответствовал облику «военно-демократического» вождя боевой дружины, чем сакрального правителя.

Очевидно, что функции княжеской власти могли быть изменчивыми в период становления государственности и зависели от исторической ситуации, в том числе внутри княжеского рода. Но в целом «доктрина» изначальной княжеской власти была сформулирована в «Повести временных лет». Один из ее заглавных вопросов (в лаврентьевской редакции): «Кто въ Киевѣ нача первѣе княжити» — направлен на оправдание власти Олега как представителя русского княжеского рода. Аскольд и Дир, кем бы они ни были — боярами Рюрика или самостоятельными киевскими князьями, изображаются узурпаторами, захватившими «выморочный» город (его легендарные основатели давно умерли), но не призванными править «по ряду» (ср. V.16). Хотя договор 911 г. с греками заключается «от Олга, великого князя русаго, и от всех, иже суть под рукою его, свѣтлых и великих князь, и его великих боярь», а в договоре Игоря 944 г. уже поименно перечислены князья — представители «рода русаго», в том числе племянники Игоря, Киев остается в руках старшей княжеской ветви. После смерти Игоря на метрополию не претендует никто из представителей княжеского рода, кроме его вдовы Ольги, которая правила при малолетнем Святославе. Ее признают «архонтиссой Росии» и в Византии, судя по приему, оказанному ей в Константинополе Константином Багрянородным, и по данным ПВЛ.

При этом титул каган, в летописи не применялся к русским князьям, — летопись предпочитала термин «единовластец», кальку с греч. «автократор», «монарх», — но оставался престижным в русской княжеской традиции до тех пор, пока актуальным оставалось хазарское наследие. Иларион в «Слове о законе и благодати» именует каганами летописных «единовластцев» Владимира и Ярослава, ставшего единовластцем после того, как он вернул себе левобережную Русь с Северянской землей и Тмуторокань — бывшие хазарские владения, которые были подвластны его отцу⁵.

⁵ Считать Хазарский каганат и его наследие «перевернутой страницей» в русской истории XI в. (ср. [Филюшкин 2006: 21]), в отличие от Аварского каганата, едва ли правомерно. «Память и похвала» князю Владимиру, приписывает этому князю победу над хазарами: являлось ли это известие рефлексией древнерусского книжника на летописный сюжет прений о вере (с хазарскими иудеями) или отражало реальный поход, имевший целью закрепить завоевания Святослава (ср. [Карпов 1997: 139—140]), хазары и Тмуторокань оставались важным сюжетом в русской истории XI в.

Заметим, что Византия не признавала этого титула, именуя русских князей архонтами [Константин Багрянородный: 291], видимо, не в последнюю очередь потому, что Русь, вслед за Хазарией, претендовала на боспорские владения империи⁶. Титул кагана не упомянут и в ПВЛ в отношении русских князей — там этим титулом (*Коган*) именуется лишь «князь козар», возможно, этот титул вышел из употребления на Руси после потери власти над Тмутороканью (и Боспором).

При этом в современной историографии распространен тезис о дипломатическом признании высокого титула за русским правителем, основывающийся на единичной фразе из письма франкского императора Людовика II, отправленного в 871 г. византийскому императору Василию I: Людовик утверждал, что «хаганом мы называем государя авар, а не хазар (в письме они именуются *Gasani*) или норманнов (*Nortmanni*), или князя болгар». Фраза свидетельствует о том, что в империи франков, во-первых, мало что знали о хазарах, во-вторых, со времен появления «росов» Бертинских анналов, прочно ассоциировали русь с норманнами, но не признавали заявленных в 838—839 гг. претензий на титул кагана. Исследователи (допуская норманское происхождение киевских правителей Аскольда и Дира, ср. [Ловмянский 1985: 194—196; Назаренко 1999: 290—291]) делают из этой фразы парадоксальный вывод о том, что дипломатический довод Людовика направлен против византийской традиции: якобы в «византийской канцелярии» правителя Руси продолжали именовать «хаканом». Этот вывод имел бы некоторое право на существование, если бы в той же канцелярии «хаканом» именовали и болгарского князя, но правитель Болгарии в IX в. оставался для империи «архонтом» [Литаврин 1999: 218 и сл.], каковыми оставались для нее и русские князья. Признанным в Византии носителем титула каган был только правитель Хазарии, ср. [Литаврин 2000: 41; Петрухин 2001]. Но и русские правители в «исторической ретроспективе» ориентировались не на прошедший хазарский, а на актуальный «монархический» библейский и имперский образец: Владимир в ПВЛ сопоставляется с Соломоном (в том числе по числу наложниц) и Константином Великим, чеканил монету подобно византийским императорам [Петрухин 2002: 103—106]⁷;

⁶ Г. В. Вернадский [Вернадский 1996: 263] обратил внимание на связь событий на Боспоре с титулованием правителей, участвовавших в распрях на периферии Византии: поддержавший Юстиниана II болгарский хан Тервел получил титул кесаря, хотя тесть Юстиниана, хазарский каган, этого титула не сподобился — титул *кагана* (хана ханов) и так приближался по значению к императорскому.

⁷ Имперский образец был «задан» правителям варварских государств Европы, начиная с эпохи Великого переселения народов, ср. [Шкаренков 2004];

при этом можно сравнить эту летописную ориентацию на «восточный» (библейский) образец с засвидетельствованным Ибн Фадланом уподоблением быта русского правителя дворцовой жизни хазарского кагана.

Однако тенденция к единовластию, естественным образом сохранявшаяся в Киеве, сочеталась на Руси с традицией родового сюзеренитета: править «племенными» (в прошлом) волостями можно было не из Киева, а лишь опираясь на расширяющуюся сеть городов (в прошлом — племенных центров), где сидели бы князья, связуемые хотя бы кровным родством. Отсюда стремление единовластцев Владимира и Святослава распределить столы между сыновьями, что приводило к неизбежным распрям после смерти старейшего князя на протяжении всего древнерусского периода.

столь же естественным оказывался образец библейский — святых царей Давида и Соломона, нового христианского народа как «нового Израиля» и т. п., ср. «Слово о законе и благодати» Илариона и франкскую традицию (где сам Карл Великий именовался Давидом [Garrison 2000; Успенский 2000: 13—14]).

13. РУССКИЕ КНЯЗЬЯ И ДРУЖИНА В IX — НАЧАЛЕ XI ВВ.: СОЦИАЛЬНАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ И ЭТНИЧЕСКИЕ СВЯЗИ

Снижение роли экзогенных факторов — варяжского и хазарского — в процессе становления и усиления Русского государства естественно. Противоестественно, однако, стремление принизить эту роль на ранних этапах становления русской государственности. Договорные отношения славян и руси, равно как и «хазарское наследие» на юге Руси стали важнейшими структурообразующими факторами формирования русского государства. Славяно-варяжский (в терминах В. Т. Пашуто) и славяно-хазарский синтез осуществлялись на восточнославянской почве, основой государственности стали восточнославянские города, но структура господствующего слоя, прежде всего княжеской дружины, навсегда запечатлела следы синтеза. Дружинное название *русь* (ср. III.9)¹ распространяется на территорию всего государства; княжеским доменом — Русской землей в узком смысле — становится территория, с которой первоначально брали дань хазары. Правители государства — включая Владимира Святого и Ярослава Мудрого — наряду с праславянским титулом «князь» носили титул «каган» (ср. IV.12). В дружинной лексике также чередуются славянские, тюркские и скандинавские термины как этнокультурные элементы в материальной культуре.

Более того, эта традиция получила специфически русское развитие в дружинной среде, как в сфере обряда (в том числе погребального, с формированием специфически русских восточноевропейских

¹ Нераспознавание этого значения имени *русь* (восприятие его как этнонима в духе летописей XII в.) приводит к парадоксальным заключениям об отсутствии дружинной терминологии в ранний «дружинный» период — правление Олега и Игоря, ср. [Вилкул 2009: 78, 81; Горский 2004: 66], и ниже: с. 117.

ритуалов), так и в собственно социальной сфере. Так, слово *варяг*, обозначавшее скандинава, принятого на службу по договору, возникло, очевидно, в древнерусской скандинавоязычной среде — среди собственно руси: Игорь, по летописи, впервые призвал варягов на помощь после неудачного похода руси на греков в 941 г. Видимо, с этого времени словом *варяг* стали обозначать на Руси скандинавов вообще, в отличие от собственно руси, дружины русского князя, имеющей скандинавское происхождение [Мельникова, Петрухин 1994].

Одновременно договорные отношения со славянами, участие в славянской системе полюдь, кормления, «гощения» на погостах не могло не воздействовать на собственно дружинную лексику руси и должно было привести к раннему восприятию славянской социальной терминологии, отраженной, в частности, в летописи. В тексте самой легенды о призвании князей Новгородской первой летописи слова «вся русь» заменены на слова «дружина многа и предивна»; замена могла быть поздней, когда дружинное значение имени русь забылось: еще Шахматов отмечал церковнославянский характер терминологии вставки (она могла относиться ко времени составления Новгородской летописи), но восприятие самого термина, судя по традиционному мотиву совещания князя (Игоря, Святослава и т. д.) со своей дружиной, могло быть достаточно ранним. Дружинники Олега, носящие скандинавские имена, но клянущиеся по русскому закону Перуном и Волосом, названы в этом правовом тексте *мужами*. Ранее, под 882 г., говорится, что мужи Олега (варяги и словене) прозвались в Киеве русью. Мужами названы «слы и гостье» Игоря, заключавшие договор 944 г. В другом правовом тексте, связанном со сбором полюдь, «рекоша дружина Игореву: “Отроци Свѣньльжи изодѣлися суть оружием и порты, а мы нази. Поиди, княже, с нами в дань, да и ты добудеши и мы”. И послуша ихъ Игорь, иде в дерева в дань (<...>) и насиляше имъ и мужи его» [ПВЛ: 26]. Здесь дружина князя Игоря названа мужами, дружинники воеводы Свенельда — отроками: это различие, видимо, неслучайно — отроками именовались и дружинники воеводы более позднего времени — Яня Вышатича. Но и сама лексика, выделение мужей и отроков в дружине, весьма архаична и свойственна славянской (праславянской) традиции [Иванов, Топоров 1984]. Наконец, в наиболее раннем летописном известии о руси, непосредственно примыкающем к легенде о призвании князей, говорится о том, что у Рюрика были «два мужа, не племени его, но боярина» (Аскольд и Дир — [ПВЛ: 13]).

Само по себе это сопоставление *муж (княжой муж) / боярин* характерно для древнерусских источников [Ключевский, VI: 108—109; Львов 1975: 212; Свердлов 1983: 199—203]; от имени «великих князь

и великих бояр» заключается договор 911 г. мужами Олега, «великий князь» Игорь «и князи и боляри его и людье вси русии» упоминаются в преамбуле договора 944 г., «бояре и русь вся» — в договоре Святослава с греками 971 г. Насколько аутентичной можно считать эту договорную лексику и не зависела ли она от работы позднейших переводчиков договоров и т. п., ср. [Ловмянский 1978; Завадская 1990]?

Само слово *боярин*, (*болярин*) — тюркское заимствование, при этом традиционное возведение его к болгарскому источнику не вполне удовлетворительно, слово имеет более широкие тюркские параллели [Фасмер, 1: 203—204; Менгес 1979: 83—87; Львов 1975: 215—217]. Когда оно могло быть воспринято славяно-русской средой? Наиболее очевидным тюркское влияние было при Святославе — об этом свидетельствует быт и даже внешний облик князя (тюркская прическа и т. п. в описании Льва Диакона и «Повести временных лет»): в эпоху Святослава широко распространяются в дружинной среде и другие тюркские обычаи (К. А. Михайлов говорит даже о сформировавшейся на Руси «всаднической субкультуре» — [Михайлов 1994]). Это естественно, ибо именно этот князь наиболее последовательно реализовал давние претензии русских правителей на хазарское наследие, разгромив самый каганат. Но вместе с тем нельзя не напомнить, что русские князья претендовали на титул *хакан* еще в IX в. — эти претензии сохранялись киевскими князьями вплоть до Ярослава Мудрого. Когда на протяжении первых двух столетий славяно-русско-тюркских контактов был воспринят термин *бояре* для обозначения высшей знати, сказать трудно, но в систему социальной (дружинной) лексики он вписывается по крайней мере в эпоху Святослава. Князь посылает к императору в качестве послов «лучших мужей», в тексте же договора говорится о «боярах и руси всей». Очевидно, что мужи — бояре (боляре) относятся к высшей, наиболее приближенной к князю старшей дружине, отроки — к младшей [Ключевский, VI: 108—109; Свердлов 1983: 44—48]. Такое различие старшей и младшей частей, «мужей» и «отроков» в дружине русов проводится уже у Ибн Фадлана, видевшего эту дружину в Болгарии на Волге в 920/921 г. [Калинина 1995].

В полном виде иерархия русской дружины описывается в летописи в связи с эпохой князя Владимира; князь «паки творяше людем своимъ: по вся неделя устави на дворѣ в гридьницѣ пирѣ творити и приходити боляром и гридем, и съцьскимъ, идесяцьскимъ, и нарочитымъ мужем» [ПВЛ: 56].

В списке дружинников — «людей» — Владимира представлены все этнокультурные компоненты, присущие древнерусской дружинной культуре: *боляре*; *гридь* — специализированный термин скандинав-

ского происхождения, обозначающий именно боевую дружину, телохранителей князя [Фасмер, 1: 458; СлРЯ, 2: 389]; *сотские, десятские, нарочитые мужи* — славянская терминология (имеющая и книжные параллели — ср. [Завадская 1990]).

Существенно, что эти отношения князя и дружины и социальная лексика формируются в городах (и на погостах) — средневековая социальная лексика, в том числе и сотенная система, имеют урбанистическое происхождение, ср. заключения В. А. Кучкина — [Горский и др. 2008: 270 и сл.]. Б. Д. Греков заметил, что *гридь* и *гридница* упоминаются в связи с Киевом единственный раз, при описании пиров Владимира, он считал, что эта скандинавская терминология занесена из Новгорода варягами Владимира [Греков 1959: 278]. Действительно, следующее известие, поминающее гридей, связано с Новгородом, где Ярослав раздает им тысячу гривен, а в Киев отцу посылает две тысячи [ПВЛ: 58]. Судя по тому, что гриди здесь — дружина сына киевского князя, можно предполагать, что бояре Владимира отличались от гридей как старшая дружина от младшей: для позднейшей традиции характерно упоминание гридей (гридьбы) вслед за боярами (огнищанами: ср., [ПСРЛ, 1. Стлб. 380; СлРЯ, 1: 389; Насонов 1951: 43—44]).

Существенно, что при широком наборе дружинных терминов в списке Владимировых «людей» отсутствует сама *русь*, упоминаемая еще в договоре Святослава. Очевидно, что в Киеве и вообще на юге это слово в эпоху Владимира уже имело расширительный смысл: «Русская земля» понималась как хороним уже в договорах с греками Олега и Игоря; в этническом смысле к русским людям, во всяком случае при Владимире, относились и представители тех племен, которых он поселил в южнорусских городах: среди них были «мужѣ лучишѣ <...> от словень, и от кривичь, и от чюди, и от вятичъ <...> бе бо рать от печенѣгъ» [ПВЛ: 54]. Войско, которое вывел Владимир против печенегов в 992 г., называлось, как и разноплеменные воинства первых русских князей, *русью*, но собственно княжеская дружина, очевидно, должна была описываться уже специализированными терминами.

Несколько иной была ситуация на севере, в Новгороде, о чем можно судить уже по событиям эпохи Ярослава. После того как князь с помощью новгородцев утверждается в Киеве, он дает им «Русскую правду». В первой же главе словенин-новгородец уравнивается в правах с русином [ПРП, 1: 77]: в случае убийства «аще будеть русин, любо гридин, любо купчина, любо ябетник, любо мечник, аще изьгой будеть, либо словенин, то 40 гривен положить на нь». Кого следует понимать под русином? С. В. Юшков считал, что горожанина, в отличие от сельского жителя, словенина; М. Н. Тихомиров думал, что киевлянин таким образом противопоставлен новгородцу. Понимание

первой статьи во многом зависит от того, считать ли перечень социальных рангов, приведенный вслед за поминанием русина, вставкой (ср. [Черепнин 1965: 133—134]), фрагментом, не имеющим прямого отношения к руси [Ловмянский 1985: 202—203], или видеть в этом списке детализацию понятия *русин* [Лебедев 1987]. Очевидно, правы А. А. Зимин (ср. [ПРП, 1: 86]) и Г. С. Лебедев, считающие, что *гридин*, *купчина*, *мечник*, а возможно и *изгой*, относятся к собирательному понятию *русин* (ср. «вся русь» и т. п.) — вынесение собирательного понятия в начало списка, как уже говорилось в связи с перечнями этнонимов (см. Введение), вообще характерно для средневековых текстов. Речь, таким образом, идет о княжеской дружине, прежде всего — о княжеской администрации: те же этнокультурные компоненты, характерные для Севера Восточной Европы, присутствуют в списке — скандинавская терминология (см. о слове *ябетник* — [Фасмер, 4: 538—539]) сочетается со славянской.

Однако, как верно отмечал еще Л. В. Черепнин [Черепнин 1965: 133—134], однозначного противопоставления княжеской киевской дружины новгородцам в Русской правде нет: к русинам могли принадлежать и дружинники новгородского происхождения. Это было подтверждено данными новгородских раскопок, интерпретированными В. Л. Яниным: в частности, на одной из цилиндрических деревянных пломб (из напластований 973—1051 гг.), которыми запечатывались мешки с данью, собранной на Новгородчине, наряду с княжеским знаком и мечом была вырезана надпись, поминающая мечника — представителя младшей дружины. Находки пломб на новгородских усадьбах свидетельствуют об активном участии самих новгородцев (прежде всего — боярской знати: в Правде Ярославичей упоминается уже тиун боярский) в сборе и распределении дани [Янин 1982].

Более того, о широком значении термина *русин*, означающего отнюдь не только киевского дружинника, свидетельствует то, что и сама «грамота», данная Ярославом новгородцам, называется «Правда рускаа» [НПЛ: 176]. Это подтверждало вхождение Новгорода в правовую сферу — и территорию — Русского государства. Об этом вхождении Новгородской земли в Русскую землю в широком смысле свидетельствуют и ранние источники, в том числе Константин Багрянородный, относивший Новгород/Немогард к «внешней России». К еще более ранней эпохе относится свидетельство «Повести временных лет» об уставе, данном утвердившимся в Киеве Олегом новгородцам, которые должны были платить дань варягам «мира деля».

Главной силой, реализующей и сохраняющей эту правовую традицию, были княжеская власть и дружина: очевидно, что из этого источника активно черпали информацию составители летописи (среди

информаторов был упомянутый воевода Янь Вышатич; составитель «Повести временных лет» пользовался также княжеским архивом, откуда он получил тексты договоров с греками).

В процессе утверждения и расширения договорных отношений между русью и славянами — окняжения племенных территорий — имя *Русь* распространилось на подвластные князю земли и воспринималось там, прежде всего, в качестве политонима, чему способствовала исходная социальная окраска слова *русь* как обозначения княжеской дружины. Распространение этого названия одновременно перекрывало и разрушало племенные традиции: превращение имени дружинной элиты в имя народа характерно для эпохи становления раннесредневековых этнических общностей, ср. [Geary 2002].

Одновременно русская дружина интенсивно впитывала различные этнокультурные импульсы, прежде всего — славянские, ассимилируясь в славянской (восточноевропейской) среде. При этом на славянскую архаическую (половозрастную) социальную лексику (мужи/отроки и т. п.) наслои́лась иноязычная (бояре/гриди), основанная на том же различии старшей и младшей дружины. Показательно, что эти заимствованные социальные термины, воспринятые славяно-русской средой, прочно закрепились в древнерусской традиции: они были необходимы для строительства новых «надплеменных» государственных отношений настолько же, насколько необходимо было объединяющее все подвластные новому государству структуры имя *Русь*.

Показательно также, что заимствования в сфере социальной лексики и т. п. не зависели прямо от «физического» присутствия носителей той или иной традиции среди представителей заимствующей стороны: конечно, присутствие норманнов в русской дружине X в. ощутимо несравненно больше, чем присутствие «хазар» (выходцев из степи), но «хазарские» заимствования относились как раз к обозначению высших социальных рангов (каган, бояре), в то время как скандинавские были связаны с младшей дружиной (и дружиной в целом — *русь*). Видимо, хазарская традиция была актуальна для Руси не только в связи с претензиями на хазарское наследие, но и в связи с тем опытом государственного строительства, который позволил хазарам объединить разноэтничные земли (о том, насколько осознанным было стремление к синтезу различных этнокультурных традиций у правителей раннего средневековья, см., например, [Ле Гофф 1992: 260]).

Отношения участвующих в этнокультурном и государственном синтезе сторон, как мы видели, не сводились к «завоеванию» и «покорению». Для начала русской истории (и в летописном изображении, и в реконструируемых договорных отношениях руси и славян) характерно стремление к праву, правде, исчерпанию конфликтных ситуа-

ций. Недаром «Русская правда» Ярослава, данная новгородцам после их конфликта с варягами, в первой же главе уравнивает в правах *руси-на* — княжеского дружинника — и *словенина*: варяги в последующих главах оказываются в положении заморских гостей, нуждающихся в специальной защите.

В этих противоречивых и исторически изменчивых отношениях с хазарами и варягами выкристаллизовывалось в IX—XI вв. самосознание руси — русского народа. Объединению славянских племен, Новгорода и Киева, под эгидой русских (варяжских по происхождению) князей способствовало, очевидно, то обстоятельство, что эти разрозненные и населившие Восточную Европу разными путями племена сохраняли общеславянское самосознание (напомним об общеславянском самоназвании *словен* новгородских). Эта же общеславянская основа способствовала распространению у восточных славян единого названия *русь*. Славяне и русь — княжеская дружина — объединились в Среднем Поднепровье против власти Хазарского каганата при Олеге. На славян и русскую дружину опирались Владимир и Ярослав Мудрый в решительные для Руси моменты истории: пришлые варяги становились враждебными чужаками. Наконец, славяне и русь объединялись в совместных походах на греков — внешние и внутренние факторы способствовали их консолидации в единый народ с единым самосознанием, что связано уже с процессами становления единой культуры — христианизации (см. разделы V, VI).

Можно сказать, что варяги и хазары целиком «реализовали» себя в ранней русской истории, приняв участие в этнокультурном синтезе, который привел к становлению Русского государства и культуры.

14. КНЯЗЬ ОЛЕГ, ХЕЛГУ КЕМБРИДЖСКОГО ДОКУМЕНТА И РУССКИЙ КНЯЖЕСКИЙ РОД

В новейшей историографии все большее внимание уделяется геополитическому контексту русско-византийских отношений, особенно их «хазарскому аспекту» (из последних работ см. [Новосельцев 1990; 1991; Franklin, Shepard 1996: 71 и сл.; Цукерман 1996]). Этому способствовало как открытие Н. Голбом нового еврейско-хазарского документа — киевского письма X в., так и предложенная им же убедительная трактовка Кембриджского документа (Кембриджского анонима), повествующего об отношениях Хазарии, Руси и Византии в царствование Романа I Лакапина (920—944), как письма, отправленного хазарским евреем в Кордову Хасдаю ибн Шапруту не позднее 60-х гг. X в. [Голб, Прицак 1997: 117 и сл.] (ср. о датировке письма [Цукерман 1996: 69 и сл.]).

Кембриджское письмо содержит описание русско-хазарского конфликта, спровоцированного Романом: «царь» (евр. *мелек*) Руси HLGW напал на причерноморские владения Хазарии — Самкарц (Самкарай, как полагают — на Таматарху, рус. Тмуторокань на Таманском п-ове), но был разбит полководцем Песахом. По продиктованным хазарами условиям мира, HLGW должен был напасть на Византию. Описание похода HLGW на греков, его поражения и бегства «за море» в FRS (Персию?) и гибели его там в целом соответствует тому описанию, которое в византийских и основанных на них летописных источниках относится к походу на греков Игоря, совершенному в 941 г.

Имя HLGW — Хелгу, Халгу — точно передает скандинавскую форму имени *Хельги*, рус. *Олег*. Это имя позволяет некоторым исследователям отождествлять предводителя руси Кембриджского документа с Вещим Олегом русских летописей. Поскольку в «Повести временных лет» [ПВЛ] смерть настигает Вещего Олега сразу после

заключения договора с греками 911 г., эта дата признается недостоверной и позволяет сразу обратиться к более «подходящим» данным Новгородской Первой летописи [НПЛ], тем более что по ставшей традиционной гипотезе А. А. Шахматова (1908) она отражает предшествующий ПВЛ Начальный свод. Правда, там поход Игоря ошибочно отнесен к 920 г., а поход Олега изображен победоносным реваншем под 922 г., но это списывается на неточность всех начальных летописных известий и дат, совместная же деятельность Олега и Игоря в описании НПЛ вдохновляет на дальнейшую реконструкцию русской истории. Получается, что Олег правил в Киеве (обосновавшись там к 911 г.) до неудачного похода на греков в 941 г. и, не решившись вернуться туда после поражения, ушел с дружиной в «Персию» (поход на Бердаа 943/944 г. или 944/945), где и погиб, что опять-таки отчасти совпадает с известием НПЛ о смерти Олега по пути «за море» (правда, речь в летописи идет о другом — Варяжском — море и о могиле Олега в Ладогe). Тогда его место занял спасшийся после похода Игорь [Цукерман 1996]; или Олег вообще не имел отношения к договору 911 г., и его имя вставлено редактором ПВЛ [Franklin, Shepard 1996: 106] и т. д. Последнее предположение не лишено оснований уже в силу того, что в «договоре Олега» имена послов «от рода русского» сохраняют аутентичную скандинавскую форму, в то время как имя *Олег* действительно русифицировано редактором летописи. Однако такой же редакции, очевидно, подвергся договор 944 г. и имя Игоря (ср. др.-рус. *Ингварь* — более точную передачу скандинавского имени): значит, работа летописца была систематической и основана на дошедшей до него исторической традиции. Проблема в том, насколько эта традиция, «разводившая» предприятия Олега и Игоря на 30 лет, могла противоречить реконструируемому Начальному своду и насколько точно сам этот свод отражал исторические реалии.

«Соблазн» передатировать поход Олега, основываясь на «совпадениях» известий НПЛ и Кембриджского документа, осознавал и А. П. Новосельцев [Новосельцев 1990: 216—217], но при этом он отмечал характерную и традиционную взаимосвязь политических и военных предприятий Руси в Византии и на Востоке [Там же: 211 и сл.; 1991]. Если следовать этой геополитической логике раннесредневековой истории, то договор Олега с греками, заключенный в 911 г. и дававший особые льготы руси в Константинополе, едва ли был заключен без предшествующего военного натиска на Византию. Подвергать сомнению известие ПВЛ о походе Олега, состоявшемся до заключения договора в 907 г., и переносить его в эпоху Романа Лакапина только на основании умолчания византийских источников нельзя, потому что и в эпоху Романа Лакапина византийские и латинские (Лиутпранд,

ср. [Назаренко 1999: 291—292]) источники знают лишь один поход руси — и это поход Игоря, состоявшийся в 941 г. При этом Новосельцев обнаруживает непосредственную связь договора 911 г. с прови-зантийскими военными предприятиями руси на Кавказе, имевшими место между 909 и 914 гг. Хазары пропустили русские дружины на Каспий в поход против мусульман — соперников Византии и Хазарии (ср. [Новосельцев 1990: 212—213]), на обратном же пути мусульман-ская гвардия кагана истребила остатки разбитых русов. Более того, Новосельцев осторожно предполагает, что поход Хелгу Кембридж-ского документа относится не к царствованию последнего хазарского правителя Иосифа и Романа Лакапина, а к предшествующему прав-лению царя Аарона. Правда, основанием для такого отождествления Хелгу с Вещим Олегом служит, прежде всего, предание Новгородской летописи о смерти Олега за морем [Новосельцев 1991: 16—17], ср. [Голб, Прицак 1997: 167—169]. Для прояснения ситуации не обойтись без дополнительного текстологического анализа соответствующих пассажей НПЛ и ПВЛ.

Как уже говорилось, датировка походов Игоря (и, соответственно, Олега) в НПЛ неточны — их пришлось исправлять составителю ПВЛ на основании использованных им текстов договоров с греками, ср. [ПВЛ: 414]. Более того, 30-летний срок, разделявший договор Олега и поход Игоря 941 г., может быть, проясняет систему ранних лето-писных дат: тридцатилетний цикл, разделяющий известия о начале Руси (852/6360 г.), поход Олега и Игоря на Киев (882/6390 г.), договор Олега (911/6420 г.) едва ли отражают некую «эпическую традицию», как обычно предполагают. Скорее речь может идти конкретной исто-рической значимости 30-летнего цикла в византийской дипломатиче-ской практике: на 30 лет заключался греками т. н. вечный мир — таков был, в частности, договор с болгарами Омуртага (816 г.?), который должен был к тому же подтверждаться каждые 10 лет [Вернадский 1996: 306]. Можно предполагать, что поход Игоря был предпринят с целью «подтвердить мир», срок действия которого истек к 941/942 г. Так или иначе, руси для достижения ее «геополитических» задач на пути из варяг в греки требовалось проведение координированной об-щегосударственной политики, напряжения всех сил, сбора ополчения и судов однопалубников при участии пактиотов-славян — эту координи-рованную деятельность руси Олега и Игоря в первой половине — се-редине X в. согласно отражают как «внутренние», так и «внешние» источники, ПВЛ и Константин Багрянородный.

Показательно, что в НПЛ «федеративное» войско Игоря и Олега, описанное в связи с готовящимся походом-реваншем Олега, включает только варягов, словен, полян и кривичей — состав «пактиотов» здесь

«усечен» не только по сравнению с ПВЛ, где под 907 г. перечислено 12 племен¹, но и по сравнению с данными самой НПЛ, которая включает в число «пактиотов», призвавших русь, не только словен и кривичей, но и мерю и чудь. Присутствие кривичей в войске Олега НПЛ под 922 г. было бы понятно, если бы эта летопись включила их в состав княжеской дружины, идущей из Новгорода через Смоленск в Киев, но в НПЛ описание этой дружины опущено. Кроме того, под 921 г. в НПЛ сказано, что воев «пристроиста» Игорь и Олег вдвоем, но в поход почему-то выступает один Олег. Возвращение Олега в Киев в редакции НПЛ также обнаруживает нарочитую вставку: «Прииде Олег к Киеву [и ко Игорю], несый злато и паволоки и вино и овощь». Очевидно, что известия Начального свода о начале Руси и первых ее князьях подвергнуты были редактированию и сокращению в Новгороде в процессе составления НПЛ. Это касается и известий об Олеге. В частности, фраза новгородской летописи: «И прозваша и Ольга вещии; и бяху людие погани и невегласи» — лишена полемического смысла, так как из текста изъята легенда о предреченной Олегу смерти от коня, разоблачающая языческий предрассудок о «вещем» князе, который не в состоянии был предугадать собственную судьбу. Соответственно «киевская» легенда о смерти Олега, сохраненная ПВЛ, имеет более основательную топонимическую привязку, ибо могила Олега в Киеве была хорошо известна на Щекавице и в XI, и в XII вв. [Комарович 1960: 94—95] не только ПВЛ, но и позднейшей Киевской летописи [ПСРЛ, 2. Стлб. 120, 146, 155] — Вещий Олег не сгинул на чужбине.

Отождествление Вещего Олега и Хелгу основываются на представлениях тех же летописей о единовластии на Руси «великого» киевского князя («царя» Кембриджского документа). Некоторые основания для обнаружения такой тенденции к единовластию имеются, если учитывать претензии первых русских князей на титул «каган», ср. [Новосельцев 1981]. Однако аутентичные документы X в. — договоры с греками и трактат Константина Багрянородного «Об управлении

¹ Это «эпическое» число содержит Ипатьевский список: «Иде Олегъ на Грѣкъ, Игоря оставивъ Киевѣ, поя же множество Варягъ и Словѣнъ и Чюди и Кривичи и Мерю и Поляны и Сѣверо и Деревляны и Радимичи и Хорваты и Дулѣбы и Тиверци, яже суть толковины, си вси завахуться Великая Скуфь» [ПСРЛ, 2. Стлб. 21]. Текст Лаврентьевского списка явно переименован позднейшим редактором: Олег «поя же множество варягъ, и словен, и чюдь, и словене, и кривичи и мерю, и деревляны, и радимичи, и поляны, и сѣверо, и вятичи, и хорваты, и дулѣбы, и тиверцы» [ПВЛ: 16] — словене упоминаются дважды (второй раз они включены в «новгородскую конфедерацию» племен, призывавших варягов), в число участников похода вставлены вятичи, неподвластные русским князьям данники хазар.

империей» — свидетельствуют о власти над Русью целого княжеского рода («архонтов со всеми росами» у Константина), «рода русско-го», «всех светлых и великих князь» договора 911 г., «всей княжьи», названной поименно в договоре 944 г., ср. [Назаренко 1996]. Имени Олег/Хелгу нет в последнем договоре, так как по данным Кембриджского письма он уже погиб или воевал за морем, в Персии. Но само это имя присуще именно «русскому» княжескому роду (как и имена Рюрика и Игоря — ср. «Игоря, нети Игорева», племянника киевского князя среди «всей княжьи» в договоре 944 г.): к примеру, таковы в следующих поколениях Олег Древлянский и Олег Святославич Тмутороканский и Черниговский, названный в «Слове о полку Игореве» хазарским титулом «каган». Когда Олег Святославич пребывал в Тмуторокани в конце XI в., он именовался «архонтом Матрахи, Зихии и всей Хазарии» на византийской печати [Янин 1970: 26 и сл.] (ср. о княжеских именах, в том числе об Олеге [Комарович 1960: 90 и сл.]). К представлению о том, что Хелгу был членом русского княжеского рода, пришел Г. В. Вернадский [Вернадский 1996а: 41 и сл.], который считал этого князя старшим сыном Игоря и Ольги, мужем Предславы, упомянутой в договоре 944 г.; действительно, муж Предславы, в отличие от Улеба, мужа Сфандры, не назван среди представителей «рода русского» в тексте договора — не потому ли, что она была вдовой? Вернадский придавал также особое значение титулу «великий князь» в договоре 944 г.: этот титул он относил к киевскому князю, упоминание же просто «русского князя», который не должен воевать в Корсунской стране, а должен защищать Крым от черных булгар, соотносил, в соответствии с собственной «евразийской» концепцией Азовской или Тмутороканской Руси, с гипотетическим Тмутороканским князем (вслед за Ф. Вестбергом [Вестберг 1910] и В. Мошиным [Мошин 1938]; ср. продолжение той же историографической традиции без ссылки на предшественников [Скрынников 1995: 28 и сл.]). Неясно, тождествен ли «великий князь» договора 944 г. этому «русскому князю», при том что в договоре 911 г. «все князья» именуются «великими и светлыми», но очевидно, что русь не владела Тмутороканью в первой половине X в., о чем свидетельствует, в частности, Кембриджский документ. Попытка одного из русских князей захватить Самкарц не увенчалась успехом, но и власть Хазарии на «царем» Руси Хелгу была призрачной и не означала власти над «всей Русью».

Рассказ о поражении Хелгу и гибели его за морем завершается в Кембриджском письме фразой: «Тогда Русь была подчинена власти хазар» [Голб, Прицак 1997: 142]. Она напрямую противоречит свидетельству русской летописи о том, что Олег, как бы ни датировать его правление, избавил славян Поднепровья от хазарской дани. Противо-

речие это, однако, снимается при учете традиционного для «кочевых империй» и раннесредневековых государств вообще представлений о власти: народ (войско), однажды потерпевший поражение, считался подвластным победителю².

Так или иначе, упоминание Хелгу в Кембриджском документе не дает прямых оснований отождествлять его с Вещим Олегом, а скорее позволяет усматривать в нем представителя русского княжеского рода, наиболее активного на «хазарском» направлении русской экспансии. Для русских дружинных древностей в целом характерно восприятие элементов степной «хазарской» культуры, но наиболее явственно (что и естественно) это восприятие прослеживается в дружинных древностях Черниговщины, в том числе в самых больших русских курганах середины X в. — Черной могиле и Гульбище — в самом Чернигове. Эти курганы традиционно приписывались местным северянским князьям, но очевидные скандинавские черты погребального обряда (в 1996 г. при частичной разборке инвентаря Черной могилы обнаружены ладейные заклепки, свидетельствующие о сожжении в ладье) заставляют отнести погребенных в них к высшему слою древнерусского общества — русской «княжьей» (ср. из последних работ — [Новик, Шевченко 1995], где самостоятельность «черниговской династии», породнившейся с «хазарской аристократией», по отношению к киевским Рюриковичам представляется преувеличенной).

Относительная автономность черниговской дружины явствует из событий 968 г., когда на помощь Киеву, покинутому Святославом, приходит «левобережная» дружина во главе с воеводой Претичем. Та же автономность разных дружин в войске руси становится очевидной и в ходе самой кампании Святослава на Балканах, в том числе при несчастливом ее завершении, когда дружина воеводы Свенельда отстывает отдельно на конях, Святослав же возвращается на ладьях (ср. более раннее известие об «отроках Свенельжих», обогатившихся

² Ср. известия другого анонима — Галла, повествующего в своей хронике о том, как польский король Болеслав II восстановил на киевском столе изгнанного князя Изяслава; ПВЛ сообщает, что Изяслав в 1069 г. вернулся в Киев с помощью Болеслава, но взяв с собой в город «мало ляхов», тех же поляков, что остались в русских городах «на покорм», стали тайно избивать. Тем не менее Галл продолжал причислять Русь к данникам польского короля [Галл Аноним. Хроника, I: 23, 25]. Насколько эти раннесредневековые представления о власти бывали далеки от реалий, свидетельствует описание Яхьей Антиохийским отношений между Святославом и Никифором Фокой во время балканского похода русского князя: «Дал он (Никифор. — В. II.) власть русам над землями болгар и отдал им их для владения ими от своего имени, так что все они стали подвластны ему» [Розен 1883: 140].

за счет древлянской дани, в отличие от дружинников Игоря и т. п.). Соответственно, споры, которые ведутся о степени участия Святослава в разгроме Хазарии — была ли это единая кампания, начатая в 964 г., или два похода, один из которых состоялся в 965 г. под началом Святослава, а другой был совершен «норманнской вольницей» в 969 г. — во многом теряют смысл. Нет оснований отвергать летописную трактовку похода Святослава на вятичей на Оку, а затем на Волгу, известия о разгроме войска кагана и взятие русью хазарского града — столицы Итиля, а затем Белой Вежи, подчинение князем ясов и касогов и возвращение в Киев³. Другое дело, что летописные даты, разбивающие этот единый рассказ, который начинается и заканчивается сообщением о покорении вятичей, на 964—966 гг., вставлены в текст позднее, при разбивке на погодные записи, и не могут быть достоверными. Ясно лишь, что в 968 г. Святослав был уже на Балканах, и не мог принимать участия в событиях, описанных Ибн Хаукалем (разгром не только Болгара и Итиля, но и Семендера), если все они произошли в 969 г., ср. [Калинина 1976]. Но присутствие русских дружин в захваченных центрах Хазарии до 969 г. и дольше (как это было в Тмутарокани и Белой Веже) можно считать настолько же естественным, насколько естественным было присутствие дружины Претича на Левобережье Днепра в том же 969 г.

Поэтому предположение о таком «автономном» участии дружины Хелгу в походе Игоря 941 г., выдвинутое после публикации Кембриджского документа, и о том, что эта дружина происходит не из Киева (ср. [Пархоменко 1924: 74 и сл.; Вернадский 1996а; Половой 1961: 97]), представляется вполне обоснованным. Можно сомневаться в том, отправилась ли дружина Хелгу после поражения от греков в 941 г. именно в Бердаа в 943 или 944 г., ибо это действительно требовало не только

³ В Ипатьевском списке ПВЛ, равно как и в НПЛ, о захвате Святославом хазарских городов говорится: «...и городъ ихъ Бѣлу Вежю взя». В Лаврентьевском списке значится: «...и градъ ихъ и Бѣлу Вежю взя». Смысл этой конъектуры, если приписывать ее русскому книжнику, был бы неясен: летописцы не знали о существовании хазарской столицы на Волге. Но предание о походе Святослава, донесенное до Начальной летописи, было вполне последовательным: Святославу незачем было идти на Волгу, если не сражаться с самим каганом за Итиль. Соответственно, давние представления И. Маркварта и В. В. Бартольда о том, что Святослав не ходил на волжских болгар и Ибн Хаукал просто перепутал их с болгарами дунайскими (ср. [Калинина 1976: 96; Новосельцев 1990: 199]), нуждаются в коррективах. То, что «градом» в летописи именуется столица Хазарии, очевидно из другого летописного текста, повествующего уже о балканской кампании: разбив греков, «поиде Святославъ ко граду, воюя и грады разбивая» [ПВЛ: 33] (ср. комментарий на с. 611); «Град» здесь — Константинополь. Ср. II.8.

сохранения боеспособности, но и двухгодичного пребывания на «зимних квартирах» (у союзников-хазар на Боспоре Киммерийском? — ср. [Цукерман 1996: 75])⁴. По византийским (и, соответственно, русским) источникам, разбитая русь пыталась прорваться к фракийскому берегу — к дому (при этом в ПВЛ весь ход кампании 941 г. переиначен: там русь сначала опустошает малоазийское побережье, а затем идет к Царьграду, где терпит окончательное поражение; по данным византийских хроник, после атаки на окрестности Константинополя русь отступила к фракийскому побережью). Возможно, летописцу было известно лишь предание о действиях дружины Игоря, бежавшего от стен Царьграда, и продолжила военную кампания другая — не киевская — дружина, ср. [Половой 1960: 108—109]. Специфика дружинных древностей Черниговщины и особая связь Черниговской земли с Хазарией и Тмутороканью (Самкарц Кембриджского документа) вплоть до конца XI в. позволяют предположить черниговское происхождение князя Хелгу-Олега, как члена русского княжеского рода.

Сравнивая Хелгу с Вещим Олегом, исследователи упускали из виду еще одно совпадение судеб Хелгу и другого русского князя — Святослава. Хелгу, разбитый хазарами, а затем греками, «постыдившись вернуться в свою (собственную) страну... бежал морем в Персию (?), и там он и все его войско пало», ср. [Голб, Прицак 1997: 142]. Разбитый греками, Святослав пренебрегает мудрым советом старого воеводы и по пути на Русь идет в печенежскую засаду. Следуя своей максиме — «мертвые сраму не имут», он избирает героическую смерть на Днепровских порогах. Эта смерть находит свое ритуализованное воплощение — печенежский хан делает из черепа Святослава пиршественную чашу. Вообще смерти первых русских князей — Олега, Игоря, Святослава — овеяны легендой, ритуализованы и даже мифологизированы, но стремление к славной смерти в бою характерно для конца языческой эпохи. Княжеский погребальный ритуал эпохи Игоря и Святослава известен нам по большим древнерусским курганам в Чернигове и Гнёздове под Смоленском: в упомянутой Черной могиле центр ритуального пространства занимал котел с мясом жертвенного животного, над которым располагались доспехи [Петрухин 1998] — этот ритуал воспроизводил обстановку Вальхаллы, воинского рая, куда имели доступ лишь герои, павшие на поле битвы. Хелгу и Святослав были достойны Вальхаллы.

⁴ Н. Я. Половой [Половой 1960] и М. И. Артамонов [Артамонов 1962: 380, 384; 1966] предполагали, что в походе Хелгу на Бердаа, наряду с варягами, призванными Игорем из за моря, принимала участие и дружина воеводы Игоря — Свенельда, отправившаяся туда прямо с Дуная.

V. НАЧАЛЬНОЕ ЛЕТОПИСАНИЕ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ

15. История славян и Руси В КОНТЕКСТЕ БИБЛЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ: МИФ И ИСТОРИЯ В «ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ»

Проблема соотношения «мифологического» и «исторического» в начальном летописании — и, стало быть, самой истории — часто сводится к попыткам отделения «исторических фактов» от легенд и «домыслов летописца», воспринимающимся едва ли не как главная задача историка. При этом «историческая» (и даже политическая) позиция самого исследователя летописи во многом определяла эту задачу: уже у предшественников А. А. Шахматова и самого великого текстолога собственно текстологические изыскания «корректировались» историческими взглядами, в том числе и на принципы составления летописного свода — «локальные» известия непременно увязывались с пребыванием летописца в самом «локусе», даже если текстология не давала никаких оснований вычленять вставку «локального» автора [Лихачев и др. 1973]. Так, летописное предание о хазарской дани с полян почему-то увязывалось с пребыванием Никона — одного из предполагаемых составителей Начальной летописи — в Тмуторокани; конечно, в этом городе еще жили хазары, но киевский и общерусский смысл предания о том, как эти самые хазары в конце концов оказались под властью русских князей, явно свидетельствует о том, что никакие хазарские информаторы не имели отношения к составлению собственно летописного текста. Более того, Тмуторокань — город, о котором в русской летописи неизвестно почти ничего, — оказывается чуть ли не одним из центров русского летописания, ибо там мог оказаться вместе с Никоном новгородец Вышата, рассказавший летописцу новгородскую легенду о призвании варягов, и т. д., и т. п.

Анализ А. А. Шахматовым локальных корней «легенды» о призвании варягов, искусственный, вторичный и т. п. характер которой

постулировался на протяжении всей новой истории русского летописания и «норманистами» (среди которых был и сам А. А. Шахматов), и тем более «антинорманистами», обнаружил всю внутреннюю противоречивость такого «исторического» подхода к летописи. А. А. Шахматов полагал, что призванные варяжские князья — три брата: Рюрик, Синеус и Трувор — объединены родством лишь у составителя «Повести временных лет» (ПВЛ), который знал о каких-то местных преданиях, существовавших в Новгороде, Изборске и Белоозере [Шахматов 1908: 312 и сл.]. Эта мысль была поддержана Е. А. Рыдзевской [Рыдзевская 1976: 159 и сл.] и развита в комментариях Д. С. Лихачева к первому академическому изданию ПВЛ, где предполагается, что местные предания сохранялись в памяти благодаря топонимам типа «Рюрикова городища» под Новгородом¹. Действительно, сами имена героев и связанные с ними топонимические предания были важной частью «фольклорной» памяти, особенно в дописьменную эпоху, и часто служили источником для «реконструкции» исторических персонажей у средневековых писателей — таковыми были, в частности, Кий, Щек и Хорив. Но тем и отличалась работа составителя ПВЛ, что он ссылаясь на свои источники, и если повествовал о Кие и его братьях, то упоминал и урочища — горы Хоревица, Щекавица и сам город Киев — как свидетельства истинности своего рассказа, если писал об Аскольде и Дире, то указывал места, где были их могилы. Городище же под Новгородом ни в ПВЛ, ни в иных древнерусских памятниках никогда не называлось «Рюриковым» — это название имеет безусловно вторичный книжный характер. Тот же А. А. Шахматов отмечает, что самая ранняя запись местного предания о Синеусе в Белоозере относится к XVI в. — никаких текстологических оснований для поиска локальных преданий о варягах сам летописный текст не дает.

Однако сформировавшаяся в поисках «реальных» соответствий летописным (фольклорным и др.) «фактам» т. н. историческая школа продемонстрировала уже полную свободу от какого-либо контекста источника, а priori считая, что летописцы манипулировали своими текстами в соответствии с политическими требованиями момента (как они понимались современными историками) и т. п. При этом летописец в лучшем случае объявлялся «литературным закройщиком» [Никольский 1930: 28], в худшем — подозревался в прямой диверсии: «Чья-то рука, — пишет Б. А. Рыбаков, — изъела из «Повести временных лет» самые интересные страницы и заменила их новгородской легендой о призвании князей-варягов» [Рыбаков 1982: 142]. В этом

¹ Ср. дополнения М. Б. Свердлову ко второму изданию [ПВЛ: 595—596], где автор настаивает на фольклорности и легендарности двух братьев Рюрика.

отношении советский историк следовал максиме Шахматова — и либеральной историографии в целом — о том, что «рукою летописца», как и всякого официального историографа, «управляли политические страсти и мирские интересы» [Шахматов 1916: XVI], ср. [Сендерович 2000: 472 и сл.]².

«Экзогенная» и «вторичная» новгородская легенда о призвании варяжских князей противопоставлялась «автохтонному» и «первичному» киевскому преданию о полянах, несмотря на явный сюжетный параллелизм — деяния трех братьев, основателей города (государства), как лишенный исторических корней историографический миф — собственно истории (историческому преданию). И хотя сам летописец³, упоминавший о чести, с которой был принят полянский вождь Кий у кесаря, признается, что не знает, о каком кесаре идет речь, любители киевской древности без труда обнаруживают возможности для таких уточнений. Поскольку Кий стремился обосноваться на Дунае, а славяне прорвали дунайскую границу Византии в VI в., то к этому столетию и относили деяния Кия и основание Киева (юбилейные торжества 1980-х гг.).

Легкости, с которой порой членится на «гетерогенные» отрезки летописный текст, соответствует и легкость, с которой исторические реалии отделяются от фольклорных стереотипов, когда братья Кия и Рюрика переносятся в область «фольклора» (и в современных учебниках — по старой кабинетной этимологии — считаются неправильно понятыми иностранными словами, вроде «сине хус» и «тру вард»: согласно этой лингвистически не обоснованной этимологии Рюрик явился в Новгород «со своим домом и дружиной»). Разрыв этих связей внутри отдельных летописных сюжетов усугубляет представления о гетерогенности летописного текста, несогласованности разных его частей и т. п. Между тем именно сюжет о трех братьях оказывается изначальным и сквозным для «Повести временных лет», включая и предшествовавший ей, по предположению Шахматова, Начальный свод: летопись начинается с сюжета разделения земли по жребию

² В недавней работе С. Н. Кистерев [Кистерев 2003: 12—13] с негодованием отверг формулировку Сендеровича о близости этого тезиса Шахматова марксизму; верной ему представляется иная характеристика шахматовского метода у Н. Л. Рубинштейна: «...каждый элемент, из которого слагается конечный текст летописного свода, берется им не как нечто готовое и данное, а как продукт определенных исторических условий...» В чем тут отличие от марксизма — неясно, зато каждому текстологу ясно, что вполне определенные «элементы» летописного свода восходили к не менее определенным историческим условиям, сложившимся, к примеру, на Ближнем Востоке в середине I тыс. до н. э.

³ Или редактор Начальной летописи, ср. [Гинниус 2002: 89].

между тремя сыновьями Ноя, среди потомков одного из которых — Иафета, упоминаются славяне, в том числе и поляне; одним из центральных ее исторических эпизодов является сюжет распрей между тремя сыновьями Ярослава Мудрого, которым заповедано было со ссылкой на священную историю «не преступать жребий братьев».

Эта взаимосвязь вводной космографической части Повести с «исторической», состоящей из погодных записей (собственно летописи), заставляет обратиться к проблеме композиции «Повести временных лет» как целостного произведения [Сендерович 2000: 480 и сл.], части которого объединены не только традицией древнерусского жанра летописи, совмещающей традиции хроники и анналов, но и общим историческим смыслом и специфическим жанровым определением — «повесть», ср. [Истрин 1923: 78—80; Лурье 1972: 76—93]. В более широком смысле «Повесть временных лет» относится к «жанру» раннеисторических описаний, включающих «космологические» источники, ср. [Элиаде 1987; Топоров 1973/1998].

Ставшие традиционными (со времен А. А. Шахматова) представления о композиции Начальной летописи основывались на практическом отождествлении ее с т. н. Начальным сводом, в целом надежно реконструируемым на основе сравнительного анализа сходных текстов ПВЛ (прежде всего, в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях) и Новгородской первой летописи (НПЛ). При этом введение к НПЛ, не читавшееся в ПВЛ, считалось все же введением к Начальному своду; соответственно, это введение в предлагаемой реконструкции было посвящено происхождению Киева, а начало истории Русской земли отождествлялось с историей киевских полян. Эта реконструкция не только не устраняла внутренних противоречий реконструируемого текста, ибо ни поляне, ни их земля не отождествлялись в НПЛ с Русью, но и не учитывала композиции самой НПЛ.

Между тем концовка введения к НПЛ прямо отсылает к правлению Алексея и Исаака Ангелов, которыми и должно кончиться повествование [НПЛ: 103—104], ср. [ПВЛ: 367]⁴. Эта концовка неслучайна, ибо НПЛ включает «Повесть о взятии Царьграда фрягами», а падение

⁴ А. А. Шахматов, настаивавший на принадлежности введения Начальному своду, стремился увязать обвинения русских князей в «несытостве» с характеристикой Святополка Изяславича в одном из рассказов Киево-Печерского патерика, но сам текстолог признавал, что собственно в летописи такая характеристика отсутствует. Зато в большей мере упреки князьям НПЛ соответствуют тексту, который читается в ПВЛ под 1097 г. [Шахматов 1947: 158—159], — но этот текст не имеет отношения к шахматовскому Начальному своду. Вместе с тем введение к НПЛ, повествующее об избрании Богом Русской земли на «последнее время».

«богохранимого» града Константина в правление упомянутых кесарей воспринималось в православном мире как предвестие грядущего конца света. Существенно, что этой «Повести» в НПЛ предшествует (под 1203 г.) рассказ о разорении Киева и его святынь русскими князьями и погаными половцами. В этом контексте понятным становится пафос введения к НПЛ, обличение «несытства» русских князей, из-за которого Русскую землю постигают «казни Божьи» — нашествия поганных. Речь здесь идет, очевидно, уже о монголо-татарском нашествии, ниже описанном в НПЛ эсхатологическими красками «Откровения Мефодия Патарского».

Видимо, это событие заставило составителя НПЛ в сер. XIII в. заменить раннее введение. Следы этой замены очевидны в тексте НПЛ: повествование о начале Русской земли начинается там несколько видоизмененной цитатой из библейской Таблицы народов: «Живяху кождо с родом своим на своих местах и странах, владеюща кождо родом своим». В ПВЛ этот текст действительно вводит повествование о поселении полян на Днепре, завершающее рассказ о расселении славян среди потомков Иафета. Стало быть, Начальный свод имел космографическое введение, сходное с ПВЛ⁵. Само по себе это введение представляется естественным для средневековой хронографии, рассматривающей историю собственного народа (или мира) как продолжение священной истории, — так начинались и греческие хроники Малалы и Амартала, и Хронограф по великому изложению, известные русским летописцам и использованные ПВЛ⁶.

ПВЛ, в отличие от этих хронографов, опускает сотворение человека, начинает «повесть сию» не с Адама и Сифа, а с разделения земли сыновьями Ноя по потопе. Логика такой композиции в общем понятна: летописец стремится сразу найти ответ на заглавный вопрос своей «повести» — «откуда есть пошла Руская земля» — и начинает прямо с описания стран, разделенных сыновьями Ноя, и «языков» — народов, от них произошедших.

явно перекликается с мотивами Палеи: ср. «в последняя лета оставят сынове ваши простоту и прилепятся несытовству» [СлДЯ, 5: 374].

⁵ На несуразность этого текста в НПЛ обратил внимание еще А. И. Соболевский, ср. [Шахматов 1947: 154—155]; О. В. Творогов [Творогов 1976: 7] предположил, что в Начальном своде читался некий текст, опущенный в НПЛ. См. полемику по этому вопросу [Петрухин 1998б: 354—363; Гиппиус 1997: 52 и сл.].

⁶ См. о Хронографе как о композиционной основе летописи — [Истрин 1923: 45—102]; сам А. А. Шахматов в одной из ранних работ подозревал, что Начальный свод содержал фрагменты библейской истории и рассказ о расселении славян, ср. [Творогов 1976: 6—7].

Вместе с тем сюжет сотворения мира — «Шестоднев» — присутствует в ПВЛ, но в другом месте — в «датированной» части, под 986 г., в т. н. Речи Философа, обращенной к князю Владимиру. Князь «выбирает» веру, и греческий Философ выступает перед ним с катехизисом — кратким изложением библейской истории, ветхозаветных провозвестий пришествия мессии и символа веры. Один сюжет библейской — «ветхозаветной» — истории естественным образом повторяется в космографическом введении и Речи Философа: это упоминание тех же трех сыновей Ноя, умножения их потомства, строительства Вавилонской башни и разделения языков. Сами тексты, однако, не повторяют друг друга: в космографическом введении подробно дается мотив столпотворения и расселения языков, в первую очередь — славян, в Речи — ветхозаветная история евреев.

Существенно, что при взаимной дополнительности двух летописных текстов оба они восходят к единому источнику. Для Речи Философа А. А. Шахматов [Шахматов 1940] считал этим источником не дошедший до нас в полном виде т. н. Хронограф по великому изложению, древнерусский хронографический свод конца XI в., использовавший византийские хронографические (в том числе упомянутые Хроники Амартола и Малалы) и апокрифические сочинения. Среди апокрифических источников летописных текстов, трактующих ветхозаветную историю, Г. М. Барац [Барац 1924, 1: 83—84] указал иудейский псевдоэпиграф — «Книгу юбилеев» или «Малое Бытие». Этот псевдоэпиграф был составлен в Иудее, по современным датировкам, во II в. до н. э., широко использовался в византийской хронографии, но в полном виде дошел до нас лишь в эфиопском переводе⁷. В «Книге» пространно излагались сюжеты, связанные с библейской книгой Бытия (отсюда вариант названия). Текст приписывается самому пророку Моисею, услышавшему слова Всевышнего на горе Синай.

В специальной работе С. Франклин [Franklin 1985] указал на параллели между древнерусскими, в том числе летописными, текстами и их византийскими источниками, восходящими к Книге Юбилеев. Среди них упоминавшаяся и чрезвычайно актуальная для раннего летописания и ранней русской истории заповедь, данная в Книге трем братьям — Симу, Хаму и Иафету: «не преступати никому же в жребий братень». Об исторической актуальности этой заповеди немало говорилось в историографии (ср. [Шахматов 1988: 403—404, 458; Алешковский 1971: 21 и сл.; Петрухин 2000: 122 и сл.; Гиппиус 1994]) — она была повторена

⁷ Ср. последнее издание — [Vanderkam 1989]; переиздание старого перевода с немецкого — [Ветхозаветные апокрифы: 15—16].

летописцем в связи с распрями трех сыновей Ярослава Мудрого, также преступивших в 1072 г. завет отца, разделившего между ними Русскую землю. Летописец — свидетель княжеских усобиц и изгнания старшего Ярославича Изяслава младшими — настойчиво проводил идею братства князей. При этом он обращался и к авторитету преданий — не только варяжского, но и, прежде всего, библейского. Об этом свидетельствует дословное совпадение трех летописных пассажей:

Рассказ о Ное.

«Сим же и Хамъ и Афеть, раздѣливше землю, жребьи метавше не преступати никому въ же жребий братень, и живяхо кождо въ своей части».

Рассказ о смерти и «ряде» Ярослава.

«И тако раздѣли имъ грады, заповѣдавъ имъ не преступати предѣла братня...»

Рассказ о Ярославичах.

«...Святослав же и Всеволодъ... преступивша заповѣдь отню... А Святославъ... преступивъ заповѣдь отню, паче же Божью. Велий бо есть грѣх преступати заповѣдь отца своего: ибо сперва преступивша сынове Хамови на землю Сифову и по 400 лѣтъ отмышенье прияша от Бога, от племени по Сифова суть еврѣи, иже избивше Хананѣйско племя, восприяша свой жребий и свою землю»* (см. о месте Сифа в

* Существенная «описка» летописца была замечена еще Шахматовым: Сим, один из трех сыновей Ноя, в чьи пределы вторглись сыновья Хама, был «перепутан» с Сифом — одним из трех сыновей Адама и Евы, который «очистил семя» Адама — он родился после убийства Авеля Каином. Мнимая оговорка русского книжника характерна — от Сифа, по Библии, происходят все народы (Бытие 4, 25; ср. в славянском переводе Хроник Иоанна Малалы, 19, и Амартала, где потомок Иафета причислен к «колену Сифову, сына Ноева» [Истрин 1994: 27, 39] и сам Иисус (Лк. 3.38); в Хронике Амартала, в соответствии с 1-й книгой Паралипоменон, родословие Адама, доведенное до Иисуса Навина (который «изби Хананейское племя», согласно Речи Философа), продолжает Сиф; в самой же «Повести временных лет», равно как и в Новгородской первой летописи Сиф упомянут в «Речи философа» — греческого проповедника, излагающего Владимиру Святославичу основы христианского вероучения. После погребения Авеля «быв же Адам лет 200 и 30 роди Сифа и 2 дщери, и поя едину Каин, а другую Сиф, и от того человеци расплодишася и умножишася по земли» — и далее о праведнике Ное и трех его сыновьях. Это замещение Симы Сифом, как первопредком всех народов, характерно для древнерусской историографии — ведь Русь считалась потомком Иафета, а не Симы. Но суть не только в этой (весьма информативной) «оговорке» (источник которой неясен — ср. [Franklin 1985: 8—10]), а в том, что «Речь философа» имеет отчас-

представлениях летописца — V.17). Далее говорится о грехе Исава, который также преступил «заповедь отца своего».

С точки зрения летописной текстологии принципиально важно, что тексты — «жребии» и заповеди отца — читаются и в ПВЛ, и в НПЛ, а стало быть, относятся к «Начальному своду», как и космографическое введение, к которому они отсылают [Алешковский 1969].

Влияние «Книги юбилеев» не сводится к цитированию ее фрагментов (из Хронографа по Великому изложению⁹) — обращает на себя внимание сам сюжет расселения славянских племен (в космографическом введении ПВЛ), который продолжает сюжет расселения 72 языков и воспроизводит не лапидарную структуру библейской Таблицы народов, представляющую собой простые перечни потомков Ноя, но пространный способ географического описания. В частности, для сюжета расселения народов в Книге Юбилеев характерен один мотив, значимый для ПВЛ: расселяющиеся по своим «жребиям» потомки Ноя основывают города. Также ПВЛ специально отмечает города как племенные центры расселившихся в Восточной Европе славян — Новгород у словен, Смоленск у кривичей. При этом мотив оснований трех поселков Кием, Щеком и Хоривом соответствует мотиву основания трех городов на горе сыновьями Ноя. Об основании Киева говорится: «...быша 3 брѣтя: единому имя Кий, а другому Щекъ, а третьему Хоривъ... Сѣдѣше Кий на горѣ, гдѣ же ныне увозъ Боричев, а Щекъ сѣдѣше на горѣ, гдѣ же ныне зовется Щековица, а Хоривъ же на третьей горѣ, от него же прозвася Хоревица. И створиша градъ во имя брата своего старѣйшаго, и нарекоша имя ему Киевъ» [ПВЛ: 9]. Ср. текст о трех сыновьях Ноя из Книги Юбилеев (7.10—15): после того как Ной проклял своего сына Хама и его потомка Ханаана, Хам «отделился от отца... Он построил себе город и назвал его по имени жены Нелатамаук. Когда Иафет увидел [это], он позавидовал брату. Он тоже построил себе город и назвал именем жены Адатанесес. Но Сим остался со своим отцом Ноем. Он построил свой город рядом с отцом на горе. Он также назвал его в честь своей жены Седекателевав. Три города расположе-

ти тот же источник, что и библейские мотивы космографического введения, в том числе мотив «жребия братняя», — упомянутый апокриф «Книга Юбилеев» или «Малое Бытие», где говорится (8.10—11) что на тридцать третий (!) юбилейный год Сим, Хам и Иафет разделили землю по жребию на три части [Vanderkam 1989: 52], ср. [Franklin 1985: 6 ff.]. См. также раздел V.17.

⁹ О. В. Творогов, на основании сравнительного анализа фрагментов «Летописца Еллинского и Римского», полагает, что повествование о «жребии братнем» может относиться к началу Хронографа по Великому изложению [Творогов 2001, 2: 140—141].

ны у горы Лубар: Седекателевав перед горой на ее восточном склоне, Нелатамаук с южной стороны и Адатанесес на западе» [Ветхозаветные апокрифы: 32] (в соответствии со «жребиями»).

Как справедливо считал еще А. А. Шахматов, имена Кия и его братьев произведены от названий самого Киева и киевских урочищ — гор, что должно было свидетельствовать о реалиях киевской истории. Более того, это были реалии и общеславянской истории, ибо летописцу было известно городище Киевец на Дунае — в области легендарной прародины славян, и на этих топонимических реалиях строился библейский сюжет о расселении славян. С дунайским Киевцем связан и другой летописный мотив, историчность которого отвергается скептиками и принимается сторонниками «исторической школы»: согласно летописи, Кий, княживший «в родѣ своемъ», ходил к «Царюгороду» и «велику честь приялъ от царя» [ПВЛ: 9]; очевидно, летописец прибегнул здесь к некоей исторической реконструкции, так как дунайский Киевец находился на границе Византии, и, чтобы осесть там, Кий должен был, как и правители других «федератов» Византии, испросить формального разрешения императора.

Этот мотив приводится в летописи как антитеза другому преданию о Кие как «перевознике» через Днепр: само по себе это — характерное топонимическое предание, но оно оказывается связанным как раз с историческими реалиями начального Киева. Дело в том, что Киев, точнее — памятники на территории будущего города, был «форпостом» левобережной волынцевской культуры VIII—IX вв. на Правобережье Днепра. Волынцевская культура синтезировала славянские и степные — салтовские (хазарские) — традиции в Среднем Поднепровье: ареал этой культуры совпадает с той территорией, которая легла в основу княжеского домена, Русской земли в Среднем Поднепровье. Этот домен сформировался, в свою очередь, на землях тех славянских племен, которые платили дань хазарам: вокняжившийся в Киеве со своей русской дружиной Вещий Олег присвоил себе хазарскую дань. Салтовские черты волынцевской культуры очевидно отражают «хазарский» период в истории Среднего Поднепровья.

Этот период в свете недавно открытого письма киевской еврейско-хазарской общины X в. породил (и возродил) очередной всплеск интереса к происхождению Киева. И если гипотеза о хазарском (хорезмийском) происхождении самого имени *Киев* произвольно отторгает этот топоним от целого ряда сходных славянских наименований¹⁰, то имя другого «полянского брата» — *Хорив* и горы *Хоревница* — прямо ука-

¹⁰ Ср. полемику с автором этой гипотезы О. Прицаком в книге [Голб, Прицак 1997].

зывает на библейскую традицию: на горе Хорив Моисею была явлена неопалимая купина и даны скрижали Завета (Исход 3.1; Второзаконие 4.10). Очевидно вместе с тем, что летописец-христианин почему-то не «распознал» за местным киевским топонимом библейского имени: видимо, гора Хоревица уже прочно вошла в киевскую микротопониимию в дохристианский период истории города. У нас есть некоторые основания усматривать в этом микротопониме следы обитания еврейско-хазарской общины, члены которой знали славянский язык и даже носили славянские имена, потому что иной источник — трактат Константина Багрянородного «Об управлении империей» — сохранил иной киевский топоним, название крепости *Самватас*, который также обнаруживает иудейские истоки. Самватас, Самбатсион и т. п. наименования относятся к чудесной реке талмудических легенд, которая бурлит шесть дней в неделю и покоится лишь в субботний день — за этой рекой обитают потерянные десять колен Израилевых [Архипов 1995: 71—96]. Эта река протекает у крайних пределов обитаемого мира — таковым крайним пределом для еврейской диаспоры был, безусловно, и Киев.

Проблема «нераспознавания» русским летописцем имени *Хорив*, видимо, не может объясняться просто незнанием библейского текста (хотя в кратком летописном изложении священной истории — в Речи Философа — не упомянута гора Хорив и говорится лишь о Законе, данном на Синае); более того, сюжет «Исхода» в летописи непосредственно связан именно с «хазарским» периодом истории Киева и земли полян. Хазарские старцы в повествовании о хазарской дани с полян, приславших обоюдоострые мечи, предрекают, что славянам суждено брать дань на хазарах и на «инех странах». «Яко и при Фаравонѣ, цари еюпетьстѣм, — заключает летописец, — погибоша еюптяне от Моисѣя, а первое быша работающе имъ. Тако и си владѣша, а послѣже самѣми владеють; яко же и бысть: володѣють бо козары русьскіи князи и до днешнего дне» [ПВЛ: 12]¹¹.

Это не просто констатация «исторического факта» власти русских князей над хазарами: эта фраза включает все космографическое вве-

¹¹ Недавние опыты по расчленению текста ПВЛ на «формальный» основании — выявлении разных грамматических форм — не всегда доказательны, в том числе в отношении «сказания о хазарской дани»: новые формы аориста чередуются в этом сказании со старыми, а не просто вводит в него «параллель с Моисеем» [Гиппиус 2001: 154—155]. Заметим, что и вводная фраза о полянах — «быша обидими древлями и инеми околними» — очевидно восходит к библейскому рассказу о евреях эпохи Судей в Ханаане у Амартола (ср. [Истрин 1920: 113]: достигшие земли обетованной люди «печалуеми от живущих окрест в земли той»).

дение к ПВЛ — далее следует собственно летопись, погодная история Русской земли. Таким образом, космографическое введение «продолжает» священную историю историей расселения славян в «жребии» Иафета, а центральным эпизодом оказывается грядущее избавление полян от хазарского плена и одновременно обретение ими будущей Русской земли как земли обетованной. Киев, как центр этой земли, не мог ассоциироваться с «маргинальным», хотя и сакральным локусом вроде Хорива: эта ассоциация была свойственна предшествующей еврейско-хазарской традиции, которую «преодолевал» летописец (вслед за русскими князьями). Олег, обосновавшийся со своей русской дружиной в Киеве (882 г.), провозгласил его «матерью городов русских», что традиционно соотносилось с греческим представлением о *метрополи* — «матери городов»; однако в русской традиции, равно как в Хронике Амартола и в использованном составителем ПВЛ «Житии Василия Нового», «мати градом» — это Иерусалим (Сион — [Вилинский 1913: 506; Данилевский 1998a]). Киеву была уготована роль сакрального центра — «второго Иерусалима»: эту роль он обрел после крещения Руси Владимиром, который сравнивается в летописи с Соломоном, и возведения им Храма — Десятинной церкви. И это уже сюжет «исторических» книг Библии, 3-ей книги Царств, и, соответственно, «исторической» части летописи [Сендерович 1996: 301—313]. Библейские сюжеты во введении к «Повести временных лет» использовались как «тематические ключи» [Пиккио 2003: 431—465], раскрывающие провиденциальную суть начальной славянской истории, начинающейся с расселения среди потомков Ноя и завершающейся обретением «обетованной» земли.

Итак, сюжет «Исхода» в летописи связан с мотивом «хазарской дани» с земли полян. Фраза «володеють бо козары русьскии князи и до днешнего дне» совмещает полянскую историю с русской (ср. [ПВЛ: 395] — комментарий Д. С. Лихачева)¹².

Историческая — датированная — часть летописи начинается с первого «реального» события русской истории, упомянутого в греческом хронографе, — повествования о походе руси на Царьград в царствование Михаила III.

Проблема введения погодных записей и появления точных дат — особая проблема начального летописания. Отметим лишь, что в НПЛ эти даты вводятся сразу вслед за историографическим

¹² Существенно, что так же воспринимает историю славян близкая летописной кирилло-мефодиевская традиция. В житийной полемике с хазарскими иудеями Константин Философ напоминает об обетовании, данном Иафету: «Да распространить Богъ Иафета, да ся вселить в села Симова» [БЛДР, 2: 44].

прологом, заменившим космографическое введение и обещающим довести повествование от Михаила III до времени царствования Алексея и Исаака. Условная дата «начала Русской земли», относящаяся к первому походу руси на Царьград (854 г.), предшествует уцелевшему фрагменту космографического введения о расселении славян «по местам и странам». Затем рассказывается о Кие, Щеке и Хориве, рассказ этот прерывается вставкой (видимо, из Хронографа по Великому изложению — ср. ниже) о походе руси, продолжается (под тем же годом!) рассказом о хазарской дани и легендой о призывании варягов.

Значимость царствования Михаила III для начальной летописной традиции продемонстрировал (вслед за В. М. Истриным [Истрин 1897]) И. Н. Данилевский; дело не только в том, что при этом царе *русь* была впервые упомянута в хронографе — вошла во всемирную историю (на что специально указывал летописец): это упоминание «безбожной Руси», угрожающей Божественному Граду, само по себе было мало престижным. Царствование и имя Михаила было знаменательно для начальной русской (и славянской) истории — имело, помимо «исторического», символический смысл, настолько самодовлеющий, что неточные расчеты времени этого царствования повторялись в разных списках летописи, и сетка «временных лет», которые начинались «от Адама» и доводились до правления Михаила и первых русских князей, «сбивалась» [Данилевский 1985: 105 и сл.]. Символический смысл имени заключался в том, что Михаилом именовался (в ветхозаветном пророчестве Даниила — Дан. 12.1 — имеется в виду архангел) последний праведный князь, царство которого будет предшествовать концу света. Этот сюжет — последнее царствование Михаила — подробно трактуется в апокрифическом «Откровении Мефодия Патарского», одном из источников ПВЛ, ср. [Шахматов 1940: 92—103; Истрин 1897].

Византийские историки — сторонники императоров Македонской династии, основателем которой Василием был свергнут Михаил III, — создали непритязательный портрет этого царя, несамостоятельного правителя и даже святотатца [Продолжатель Феофана, IV]. Но для древнерусской традиции суть его царства была в ином: НПЛ (Начальный свод?) перед описанием похода руси отмечает, что при Михаиле и матери его Ирине (ошибочно вместо Феодоры) было возобновлено «поклоняние иконам» — действительно наступило праведное царство. Поход руси оказался как бы вписанным в эсхатологический контекст этого царства: народ рос явился под стены Царьграда, реализуя пророчество Иезекииля о Гоге в стране Магог, «князе Рос» Септуагинты — таким этот народ предстает в посланиях патриарха Фотия,

свидетеля похода 860 г. (и впоследствии, в «Житии Василия Нового»). Но в летописной традиции этот эсхатологический контекст обернулся **началом** истории нового народа, и это была не просто «инверсия» византийских эсхатологических мотивов: при Михаиле III были призваны в славянские земли Кирилл и Мефодий — славяне обрели христианское просвещение. Неслучайно в НПЛ (Начальном своде?), согласно А. А. Шахматову [Шахматов 1908: 98; ПВЛ: 396], дата начала Русской земли (6362—854 г.) взята из Хронографа по Великому изложению, отразившемуся также в Полной хронографической палее, где говорится, что в царствование Михаила «в второе лето царства его крещена бысть Болгарьская земля, и приложиша книги от греческа языка на словеньский Кирил философ с Мефодием в лето 6363, при Борисе князе болгарьstem» [Творогов 1974: 105—106; 1975: 259].

Итак, при описании начала царствования Михаила III в ПВЛ говорится о начале Русской земли — дан ответ на заглавный вопрос ПВЛ. Начальная фраза «Повести временных лет» — «Откуда есть пошла Руская земля, кто в Киеве нача первее княжити, и откуда Руская земля стала есть» — на первый взгляд, представляется тавтологичной. В действительности эта кажущаяся тавтология задана Священной историей — библейской традицией, которую воспроизводила в своей композиции и ПВЛ. В библейской Таблице народов каждый «язык» упомянут дважды: первый раз в связи с его происхождением от конкретного потомка Ноя, второй — в связи с «реальным» историко-географическим положением. Этому же принципу соответствует двойное упоминание Руси в космографическом введении ПВЛ и исторической части — сначала на Варяжском море в связи с варяжским происхождением, потом — в Восточной Европе, где «стала есть» Русская земля (нераспознавание этого принципа космографического описания привело в современной историографии к представлениям о «двух концепциях» происхождения руси и т. п. — см. [Петрухин 2000: 69 и сл.] и Введение).

Собственно «начало» Русской земли также описано в ПВЛ дважды. Первый раз — под 852 г., открывающим историческую часть летописи: «В лето 6360, индикта 15, наченшу Михаилу царствовати, нача ся прозывати Руска земля. О семь бо увѣдахом, яко при семь цари приходиша Русь на Царьгород, яко же пишется в лѣтописаньи гречѣстѣмь» [ПВЛ: 12]. Второй раз о начале Русской земли говорится под 862 г. в легенде о призвании варяжских князей: «И от тех варяг прозвася Руская земля, новугородьци, ти суть люди нугородьци от рода варяжьска, преже бо бѣша словѣни» [Там же: 13]. Здесь библейский принцип «инвертирован»: конкретная историческая приуроченность Руси — описание ее появления в центре раннесредневекового мира, Царьграде, предшествует описанию «происхождения» от варя-

гов в Новгороде. (Эта инверсия может быть и не связана с символическим — эсхатологическим значением царствования Михаила: события русской истории могли приурочиваться к началу царствования того или иного императора в «хронографической манере» — показательно, что само описание похода на Царьград Аскольда и Дира отнесено в ПВЛ к 866 г. — концу царствования Михаила.)

Еще Барац обнаружил библейские мотивы в варяжской легенде: убоицы, предшествовавшие призванию, напоминают о неурядицах в Израиле эпохи судей, когда сыновья Самуила «не ходили путями его», и старейшины Израиля просили Самуила поставить над ними царя (1-я Царств. 8). Последовательность сюжетов расселения славян, обречения ими своей земли и призвания правителя повторяет композицию Библии. В итоге композиция «Повести временных лет» воспроизводила традиционное деление библейских книг на Пятикнижие Моисеево (в частности, сюжеты Бытия и Исхода) и «исторические» книги (сюжеты из книг Иисуса Навина, Судей, 1—4 Царств). Пафос «пророческих» книг передается летописцем в обличии языческих пережитков, поучениях о «казнях Божиих» и т. п. Такое построение летописи, конечно, не было «открытием» русского книжника: ту же структуру имели хроники Малалы и Амаратола, сопоставлявшие и даже синхронизировавшие события библейской и греко-римской истории.

Возвращаясь к проблеме композиции Начального свода, напомним, что и НПЛ, и ПВЛ содержат Речь Философа и повествование о сыновьях Ярослава, использующие цитаты из Книги Юбилеев: но те же цитаты, относящиеся к «жребиям» сыновей Ноя, обнаруживаются в космографическом введении к ПВЛ. Это должно означать, что Начальный свод, как и большая часть средневековых хронографов, содержал космографическое введение. Нестора, однако, не могло удовлетворить то космографическое ведение, которое читалось в Хронографе по Великому изложению; летописец использовал Хронику Амартола с ее экуменическим кругозором и дополнил сведениями по этногеографии Восточной Европы, куда ввел Русь. От Книги Юбилеев во введении к ПВЛ сохранилось повествование о вавилонском столпотворении (с характерной для летописца любовью к этиологическим реалиям — подробным описанием размеров башни и т. п.), но повествовательная модель «Книги» и Хронографа повлияли на сам ход изложения в ПВЛ, прежде всего, на описание главных событий, связанных с начальной славянской и русской историей.

Язык летописи, вводящей Русь во всемирную историю, направляемую Божьим промыслом, был и языком Священного писания, каковым был славянский (старославянский или древнеславянский) письменный язык, созданный Кириллом и Мефодием для перевода Священных

книг¹³. Столь же естественно собственно русская история излагалась языком Священного писания, начиная с «призвания варягов».

В «Повести временных лет» начало славянской и русской истории непосредственно продолжает древнейшую Священную — библейскую — историю. Г. П. Федотов, Р. Пиккио, С. Сендерович [Федотов 2001; Пиккио 2003; Senderovich 1994] и др. исследователи обнаруживают глубинную значимость Библии для начального летописания: речь должна идти не о поверхностном использовании библейских мотивов, изученных еще Барацем, а о «концептуальной пронизанности» «Повести временных лет» библейским мироощущением. В связи с этим обращает на себя внимание пласт древнерусской лексики, свойственный не только летописанию и имеющий прямое отношение к представлениям о **начале** и **конце**, взаимосвязанных словах и понятиях в русской и славянской (праславянской) языковой модели мира: ср. др.-рус. *покон* «начало, обычай», *исконный* и т. п., ср. [ЭССЯ, 4: 109]. Д. С. Лихачевым [Лихачев 1978: 199 и сл.] отмечено кажущееся, на современный взгляд, «перевернутым» отношение древнерусских авторов к категории времени, когда «переднее» означало прошедшее — «предшествующее»: ср. летописную формулу «мы же на преднее возвратимся» и позднейшее определение: «история — повесть в предняя времена бывших деяний» [СлРЯ, 18: 200]; «заднее» — это будущее, последнее во временной последовательности событий (в том числе в «бытовой» лексике: ср. *задница* — «наследство»): «Хронографу же ноужа есть писати все и вся бывшая, овогда же писати в передняя, овогда же воступати в задняя» [ПСРЛ, 2. Стлб. 820]. Это отношение представляется «пережитком» фольклорной архаики [СД, 1: 448—452]: *время* в традиционной славянской картине мира тяготеет к циклическому календарному кругу — жизни земледельческой общины, где «переднее» и «заднее» совмещаются в вечном круговращении (само слово *время* родственно глаголу *вертеть*: то же в германской традиции [Топорова 1994: 23 и сл., 85—86]). Но хронографическая традиция, используемая в начальном летописании, также заставляла летописца возвращаться на «преднее». И в Ветхом завете мир — это *олам*, «поток временно-го свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история», воплощает одновременно и «сокрытое, завершенное» правремя, время творения, и «будущность» [Аверинцев 1977: 88, 263]; восток, где был насажден рай в начале времен (и где расположен жребий Сима) — «передняя» сторона в ветхозаветной пространственно-временной

¹³ Ср. о соотношении древнерусского и старославянского [Успенский 1994а; Толстой 1998, 2: 30 и сл.].

картине мира [Подосинов 1999: 195 и сл.]. Можно заключить, что существовала некая языковая и культурная «предрасположенность» славянства к восприятию библейского и «хронографического» мироощущения, подобно тому как праславянское представление о «святости» — расширении «своего» культурного пространства [Топоров 1995, 1: 478 и сл.] — предрасполагало к восприятию идеи Русской земли, освоенной в процессе расселения и «окняжения», как «святи» и обетованной (будущей Святой Руси).

Движение библейской Священной истории противоположно цикличности — стремлению к «вечному возвращению» к утраченному раю, золотому веку в архаичных традициях. Мотив трех бра-тьев, повторяющийся в начальном летописании и отсылающий к библейскому образцу, не есть простое «возвращение»: доминантой оказывается **история** Русской земли. При всей очевидности линейной направленности библейской (и летописной) истории «нельзя отвергать» — как считают современные исследователи [Вейнберг 1993: 282 и сл.] — «предположения о спиралевидной направленности времени, подразумевающей ряд не замкнутых, а, наоборот, разомкнутых витков, начало и конец, конец и начало которых отмечены сменяющимися друг друга заветами, каждый из которых охватывает более узкий круг людей, чем предыдущий [...]». Такими витками спирали в модели мира ветхозаветного историописания выступают: 1) сотворение Богом мира и человека, его жизнь в саду Эден и изгнание оттуда, размножение и разращение людей и решение Йахве об их истреблении потопом; 2) завет между Йахве и спасенным им во время потопа Ноем; согласно этому завету Бог обещает сохранение «всякой плоти», всего человечества; 3) новый завет между Йахве и Авраамом охватывает лишь часть человечества, но по отношению к остальным людям продолжает действовать прежний завет; 4) завет между Йахве и Моисеем включает только двенадцатиколennyй «мы» (двенадцать колен Израилевых. — В. П.), но не отменяет предыдущих заветов; 5) завет между Йахве и Давидом, который предусматривает долгое правление «дома Давида»; 6) последний в ветхозаветной истории виток спирали — завет между Йахве и Иерусалимской гражданско-храмовой общиной, этот «виток» открыт в будущее.

Композиция первой части «Повести временных лет» (включая крещение Руси), составленной древнерусскими наследниками Кирилла и Мефодия, в целом повторяет «витки» библейской истории¹⁴.

¹⁴ Ср. также о композиции Хроники Амартола [Афиногенов 1991; Генс 2002].

Характерно при этом, что в Начальной летописи отсутствует мотив «райской жизни» — «золотого века»: она начинается со «второго витка» — выделения славян из потомков Ноя в описании их расселения в космографическом введении, где первые насильники над славянами — обры — трактуются как допотопные великаны. Третий «виток» — расселение славянских племен в Восточной Европе (повторяющее расселение потомков Иафета, но и расселение колен Израилевых); четвертый — выделение полян из прочих славян, обретение ими своей земли и освобождение от хазарской дани, что трактуется как Исход Богоизбранного народа; пятый — призвание князей «от рода русского» знаменует начало государства; шестой — обращение Владимира, крещение Руси и основание Десятинной церкви — свидетельство Благодати, простирающейся над новоизбранным русским народом и Русской землей, смена «Ветхого» завета (в летописи — древнерусского язычества) «Новым», чему посвящены летописная «Речь Философа» и «Слово о Законе и Благодати» Илариона¹⁵.

О крещении Владимира сказано: «Съвлече же ся убо каган нашъ и с ризами ветъхааго человека, сложи тленнаа, оттрясе прах невериа и вълезе в святую купель» — «кризы ветхого человека», греховные одеяния Адама прешли, мечта об утерянном рае перестала быть насущной, князь «имя приим вечно, именовито на роды и роды, Василии, имже написася в книги животныа в вышнииим граде и нетленнеим Иерусалиме». При этом в своей «Молитве» Иларион прямо сопоставляет Киев с земным Иерусалимом: «Тѣм же боимся, егда сътвориши на насъ, яко на Иеросалимѣ, оставлешиимъ тя и не ходившиимъ въ пути твоа. Нѣ не сътвори намъ яко и онѣмъ по деломъ нашимъ, ни по грехомъ нашимъ въздаи намъ [...]. Яко ты еси Богъ нашъ, и мы еси людие твои, твои чясть, твое достояние [...] да не прозовется градъ твои градъ плѣнень», — цитирует Иларион псалмы Давида [БЛДР, 1: 54—56]. С точки зрения конкретной «истории» эта молитва представляется «риторической»: миссия хазарских иудеев была отвергнута Владимиром, печенеги были разбиты Ярославом, половцы еще не появились в Русской земле, Киеву не угрожало попасть «в руки чужих». Однако дело здесь не в риторике и не просто в эсхатологических предчувстви-

¹⁵ С. Я. Сендерович [Сендерович 2000] отметил определенную симметрию в композиции второй части ПВЛ: она начинается с мученической смерти Бориса и Глеба в 1015 г. в княжеских распрях и завершается «юбилейным» эпизодом перенесения мощей святых князей в 1015 г., когда между князьями царит мир (под 1116 г. рассказывается как Владимир Мономах «дает мир» и полоцкому князю с характерным именем — Глеб). А. А. Гиппиус [Гиппиус 2002а] показал актуальность подобных «юбилейных» дат для русского летописания, что еще раз напоминает о «Книге юбилеев» как источнике летописи.

ях, свойственных христианству, особенно неопитам. Восприятие идеи богоизбранного народа было закономерным для мироощущения Руси, нового и **последнего** призванного народа, «работников одиннадцатого часа»: Киеву — новому Иерусалиму — должна была грозить судьба, предуказанная пророками Иерусалиму ветхому. «Носители» этой судьбы были наготове — «поганные» народы, «безбожные исмаилиты» [Чекин 2000], кочевавшие в Диком поле (*Половци диции* — [ПСРЛ, 2. Стлб. 423]), гораздо больше соответствовали по своему быту эсхатологическим конникам Иезекииля, чем тот же «безбожный народ рос», пришедший в ладьях к другому второму Иерусалиму — Константинополю. Вещего Олега, повесившего щит на врата Царьграда, в киевской летописи сменил «половчанин дикий» — хан Севенч Бонякович, который говорил: «...хощю съчи в Золотая ворота (Киева. — В. П.), яко же и отец мой» [Там же. Стлб. 432]. Когда смоленский князь Рюрик, Ольговичи и «вся Половецкая земля» разорили Киев в 1202 г., владимирский летописец прямо сопоставил это событие с пророчеством Давида об опустошении Иерусалима. Предчувствие Илариона было действительно пророческим — в 1068 г. «которые» князей и нашествие половцев едва не погубило Русскую землю.

Летописные тексты последовательно продолжают эту традицию древнейшей русской книжности — набег кочевников есть знак Божьей казни за грехи (наряду с небесными знамениями), вплоть до явления «незнаемого народа из Етривской пустыни», татар. При этом древнерусское «историописание», равно как и учительная литература, вновь и вновь обращаются к сюжетам библейской истории — будь то «завет Ярослава», отсылающий к «жребию» сыновей Ноя, обустройство новой столицы Андреем Боголюбским, сравниваемым с Соломоном, или обличение «новых» людей — христиан — в склонности к старым (язычество) и новым порокам, неминуемо приводящим к Божьей казни. Эти библейские сюжеты стали не только прообразами, но и теми **прецедентами русской истории**, которые в конечном итоге подтверждали ее провиденциальный смысл.

Споры о подлинном смысле оригинального названия «*Повесть временных лет*» (ср. [Данилевский 1995; Гиппиус 2000]), отличающем его от обычной *летописи*, должны учитывать общий — христианский — контекст летописания и его библейский образец: библейские книги Хроник, поименованные в Септуагинте — и церковнославянской Библии — «Паралипоменон» (букв. «пропущенные»), в еврейской традиции имеют наименование *диврэй гайюним* — «история времен», то есть собственно «летопись» («хроника» в Вульгате Иеронима [Лопухин, 3: 1 и сл.], «Временные книги» в славянском переводе Амартола). Библейская «летопись» начиналась генеалогическими

списками от Адама, Сифа и сыновей Ноя, описывала историю Израильского и Иудейского царств (с указанием лет правления царей и т. п.) и завершалась освобождением из Вавилонского плена — т. е. воспроизводила всю Священную историю внутри Библии. «Повесть временных лет» также помещала историю Руси в контекст Священной истории («авилонский плен» для Руси — монголо-татарское нашествие — был еще впереди), но имела внутри и собственный Паралипоменон — перечисление царств «от Адама» (подобно Хроникам Малалы и Амартала), вводящее историю собственно Руси.

Исследователи обращали внимание на соответствие названия Начальной летописи цитате из Деяний апостолов (1.7) в Толковой палее (связь каковой с начальным летописанием заслуживает специального исследования): «Несть вам разумети **временных лет**, яже Отець Своєю властью положи» [Данилевский 1995; Гиппиус 2000: 454; Карпов 2002: 13], при том что в церковно-славянской Библии речь идет о «временах и летах». Представляется очевидным эсхатологический смысл этой максимы, а стало быть, и названия Начальной летописи, и летописной концепции в целом. Однако эта максима ориентирована не столько на Конец света, сколько на «открытость» исторического процесса: эта «открытость» будущему и стала основой христианской истории, в том числе истории летописной. При этом сами слова Христа, как и дальнейшие пассажи деяний, отсылают к пророчествам Даниила (2.21): «И Тои применяет времена и лета, поставляет цесари и преставляет». Смена царств — исторический пафос библейского пророчества — был не менее важен для летописцев (и был общим местом средневековой хронографии [Гене 2002: 33 и сл.]), чем эсхатологические ожидания (хотя эсхатологический смысл пророчеств оставался актуальным — не случайно столь популярными в византийской и славянской традиции оставались апокрифические видения Даниила и «Откровение Мефодия Патарского» [Истрин 1897]). Цитаты из Даниила (5.21), где Святополк Окаянный сопоставляется с Валтасаром, о знамениях и чудесах (3.32) имеются в летописных статьях 1015 и 1093 гг. [Шахматов 1940: 39; Гиппиус 2002а]. Но более существенными представляются прямые ссылки на «книги Данила» во вставках, восходящих к Хронографу по Великому изложению, где речь идет о прорицании иудейских жрецов Александру Македонскому, который «возьмет царство» Дария, и об освобождении иудеев из вавилонского плена, откуда их выведет архангел Михаил [ПВЛ: 122—124]. Эти вставки сюжетно связаны с походами русских князей, возглавляемых Владимиром Мономахом, против половцев в заключительной части Начальной летописи. Существенно, что смене «царств» — власти аваров, волохов и хазар над славянами — посвящено и космографическое введение ПВЛ.

Смена «царств» относится в летописном повествовании к предыстории Руси — история начинается с ответов на начальные вопросы: «Откуда есть пошла Руская земля» и «откуда Руская земля стала есть». Однозначный ответ на эти вопросы содержит и НПЛ и ПВЛ: от призванных «варяг прозвася Руская зѣмля», затем обосновавшиеся в Киеве словене и варяги Олега и Игоря «прозвашася русью». Едва ли есть текстологические основания отрывать название Начальной летописи от заглавных вопросов и тем более от космографического введения: очевидно, «Повестью временных лет» именовался уже тот летописный свод, который Шахматов поименовал Начальным¹⁶.

¹⁶ О том, что первая редакция ПВЛ совпадала с Начальным сводом, убедительно писал М. Х. Алешковский [Алешковский 1971]: но он считал, что название «Повесть временных лет» относится только к введению, где рассказ о разделении земли между сыновьями Ноя продолжался «политически острым предисловием», сохраненным НПЛ [Там же: 96], отрывая тем самым введение от «политически злободневных» событий времен трех Ярославичей. Предположение В. М. Истрина [Истрин 1923: 86] о том, что «Повестью временных лет» именовалась уже та Начальная летопись, которая основывалась на Хронографе по великому изложению и была составлена в княжение Изяслава Ярославича (1050-е гг.) — то есть при **трех Ярославичах**, нуждается в дополнительных текстологических обоснованиях, ср. [Петрухин 2008a].

16. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КИЕВСКОЙ ЛЕГЕНДЫ

Один из заглавных вопросов ПВЛ (в лаврентьевской редакции) как бы разрывает вопрошание о начале Русской земли — «откуда есть пошла Руская земля» и «откуда Руская земля стала есть». Ответ на вопросы о Русской земле содержится в тексте, непосредственно следующем за «вопрошанием», — рассказом о разделении земли между сыновьями Ноя, основанном на Хронографе по великому изложению и Хронике Амартола. Русь «пошла» в Иафетовой части от заморских варягов, и «стала есть» в Восточной Европе среди народов — чудских и балтских данников Руси — как государство.

Ответ же на вопрос о первом киевском князе содержится в ином летописном «дискурсе» — повествовании о расселении словен от Дуная «по мнозех времянх» после разделения языков. Сам этот текст осложнен разнообразными вставками, в том числе глоссой о пути из варяг в греки, разрывающей повествование о полянах, живущих на днепровских горах. По сути, подобной глоссой является и комментарий летописца о княжеском достоинстве Кия. После изложения топонимической легенды о горах, прозванных в память о Щеке и Хориве, и об основании ими города, поименованного в честь старшего брата Кия, летописец вступает в полемику с топонимическим преданием, согласно которому Кий был «перевозником» с «оной стороны Днепра». Он приводит иное предание, согласно которому Кий «княжаше в роде своем» и «ходил к Царюгороду», где принял великую честь «от царя». В Лаврентьевском списке текст об этом царе явно сокращен: в Ипатьевской и Радзивилловской летописях сохранилось признание летописца о том, что этот цесарь — неведомый, «не свемы». Главным доводом в пользу достоверности этого «княжеского» предания оказывается опять-таки топонимика: Кий пожелал после встречи с неведомым царем остановиться на Дунае, где срубил «градок мал»,

«и не даша ему ту близь живуущи», но «дунайцы» и доньне зовут это «городище Киевецъ». Кию пришлось возвращаться в свой град на Днестре, где он и кончил свою жизнь вместе с братьями.

«И по сихъ братьи, — продолжает летописец, — держати почаша родъ ихъ княженъе в поляхъ, а в деревляхъ свое», — и т. д. о племенных княжениях у славян. Эти события приурочиваются к дохазарскому периоду славянской истории. Ибо, продолжает летописец после вставок о славянских княжениях, вторжении болгар на Дунай, обычаях славян и прочих языков, поляне «по смерти братьѣ сея быша обидимы древлянами и инѣми околними. И наидоша я козарѣ, сѣдящая на горахъ сихъ в лѣсѣхъ, и рѣша козари: “Платите нам дань”» [ПВЛ: 12].

Ремарка о полянах, «обидимых» своими традиционными супостатами, древлянами в Правобережье Днестра, существенна, во-первых, для понимания того, почему «левобережным» хазарам удалось подчинить себе полян, а во-вторых, для уяснения того, почему в фольклоре Кий оказался перевозчиком. И на Дунае славяне оказывали тюркам-кочевникам такие услуги, поставляя для них лодки. Территория же Киева действительно в VIII в. представляла собой анклав левобережной волынцевской культуры, развивавшейся под очевидным хазарским влиянием (см. VIII.29).

Летописца, однако, интересовали не эти исторические обстоятельства. Далее он приводит рассказ о полянской дани мечами, завершающий космографическое введение к ПВЛ: властители оказались сами рабами, так как «володеють бо козары русьскіи князи и до сего дни». Космографическое введение продолжается датированной частью летописи, повествующей о начале Русской земли.

Со времен Шахматова признается, что тексты преданий о Киеве и трех братьях относятся к древнейшим пластам русского летописания. В первую очередь это явствует из Новгородской первой летописи (НПЛ), отражающей — вместе с ПВЛ — более ранний Начальный свод. Однако новгородская редакция преданий о Кие существеннейшим образом отличается от редакции ПВЛ — в ней отсутствует рассказ о княжеском достоинстве Кия в связи с его походом на Царьград. Можно было бы предположить, что этот мотив был сознательно изъят новгородцем, который заявлял во вступлении, что расскажет о том, как «преже» была Новгородская волость, и потом Киевская — ведь именно в Новгород были призваны первые — варяжские — князья. Правда, принятие этого довода осложняется последующим пассажем, где говорится о том, что Киев был назван в честь «великого князя», как Рим в честь «Рима» и т. д. Это введение, однако, было составлено не ранее XIII в., так как (в полном соответствии с композицией) НПЛ обещает довести изложение до Алексея (Алексы) и Исаака Ангелов.

Очевидно, что новгородец действительно сокращал текст ПВЛ, ибо и легенде о призвании варягов он предпослал анахроничное введение, относя призвание ко «временам» Кия, Щека и Хорива, хотя сам же перед этим рассказал о хазарской дани с полян, которую те собирали по смерти братьев. Однако не менее очевидно, что и в ПВЛ рассказ об основании Киева, смерти братьев и нашествии хазар был «распространен» вставками: вставной характер носит, как мы уже предполагали, и полемика летописца о княжеском достоинстве Кия.

Зачем летописцу понадобился этот рассказ? Конечно, можно предположить, что основанием для него были сведения о городище Киевец на Дунае: составителю ПВЛ было известно, что распоряжаться городами на Дунае мог лишь «царь» или «великий князь», как это произошло при Мономахе (ПВЛ под 1116 г.) [Алешковский 1971: 43—44]. При этом летописец говорит о княжении «рода» легендарных братьев у полян, не поминая, однако, никаких князей в эпизоде, связанном с хазарской данью, — по смерти братьев поляне были обижены соседями.

Последнее свидетельство не случайно, ибо та же ПВЛ, рассказывая о походе Аскольда и Дира, именуемых боярами призванного в Новгород Рюрика, свидетельствует, что на вопрос варягов: «Чий се градокъ?» — поляне ответили: «Была суть 3 братья, Кий, Щекъ, Хоривъ, иже сдѣлаша градоко съ, и изгибоша, и мы сѣдим, *род ихъ*, платяче дань козаромъ» [ПВЛ: 13]. Аскольд и Дир остались в этом «выморочном» городе и «начаста владети польскою землею» как князья.

Далее происходит известная коллизия, «легитимистские» основания которой очевидны в ПВЛ и неясны в НПЛ: законные наследники Рюрика Олег и Игорь (или один Игорь — в НПЛ) являются из Новгорода в Киев и убивают Аскольда и Дира как узурпаторов, не принадлежащих княжескому роду. Стремление усмотреть вторичность текста ПВЛ по отношению к тексту НПЛ, якобы в большей мере отражающему некий Начальный свод, безосновательны по той причине, что оба эти текста «вторичны». Так, фраза НПЛ: «...рече Игорь ко Асколду: “вы нѣста князя, ни роду княжа, нъ аз есмь князь, и мне достонть княжити”» — свидетельствует не о том, что в первоначальном тексте один Игорь противостоял одному Асколду, а о том, что новгородец переиначил текст, известный по ПВЛ, где Олег, как представитель княжеского рода, обращается к двум узурпаторам: об этом свидетельствует двойственное число — «вы нѣста князя» [НПЛ: 107].

Историческая же реальность — точнее, реалии — являет себя там, где она подлежит «коллективной проверке»: это традиционная для ранних летописных текстов этиологическая концовка, призван-

ная подтвердить достоверность описываемых событий (вспомним о городище Киевец и о самих киевских урочищах): «И убиша Аскольда и Дира... и погребоша и на горѣ, еже ся ныне зоветь Угорьское, кде ныне Ольмин двор; на той могиле поставил Ольма церковь святаго Николу; а Дирова могила за святою Ориною» [ПВЛ: 14]. Могила Аскольда и Дира, в отличие от могил легендарных Кия, Щека и Хорива, были хорошо известны в Киеве, во всяком случае, в эпоху составления «Начального свода». Очевидно, что поляне/«кыяне», не принимавшие участия в призвании варяжских князей по новгородскому «ряду», помнили о курганах Аскольда и Дира как о могилах своих князей — для бесписьменного периода характерна такая фольклорная память. Синтаксис фразы ПВЛ [Там же: 13] о походе на Царьград под 866 г. «иде Аскольдъ и Диръ на греки» (вместо двойственного числа «идоста») может свидетельствовать, что в редакции «Начального свода» поход приписывался руси, без обозначения вождей.

Кем бы ни были Аскольд и Дир — варяжскими князьями, обосновавшимися на Среднем Днепре до призвания Рюрика (чему нет археологических подтверждений), или боярами новгородского князя, киевским князьям и киевскому летописцу (НПЛ вообще не интересовало происхождение Аскольда и Дира) важно было продемонстрировать легитимность правления династии Рюриковичей в Киеве. Для этого необходимо было превратить фольклорную фигуру основателя города — Кия — в первого князя, не оставившего наследников, и поместить рассказ о нем в предысторическую хронографическую часть летописи, ср. [Тихомиров 1979: 51].

При этом в хронологической статье о начале Русской земли «от Адама» — первой погодной статье ПВЛ (852 г.) — первым «историческим» киевским князем назван, естественно, Олег.

В зачине «Задонщины», повести о Куликовской битве, написанной вскоре после Мамаева побоища 1380 г., великий князь Московский Дмитрий обращается к своему брату, князю Владимиру Андреевичу: «Пойдем, брате, тамо в полуношную страну — жребия Афетова, сына Ноева, от него же родися *русь православная* (курсив мой. — В. П.). Взыдем на горы Киевския и посмотрим славного Непра и посмотрим по всей земле Руской. И оттоле на восточную страну — жребий Симова, сына Ноева, от него же родися хиновя — поганые татаровя, бусормановя. Тѣ бо на реке на Каялѣ одолеша род Афѣтов. И оттоля Руская земля сѣдит невесела; а от Калатьския рати до Мамаева побоища тугою и печалию покрывшася...» [БЛДР, 6: 104].

Киев давно перестал быть столицей некогда единого древнерусского государства, не существовало и политического единства древ-

нерусских земель, разделенных между Ордой и Литвой, и все же Киев оставался центром мира в русской средневековой культуре.

Средневековая культура основывалась на традиции, и «Задонщина» следовала Начальной летописи — «Повести временных лет»: события на Руси — средоточие всемирной истории, где сходятся судьбы — «жребии» — потомков сыновей Ноя. Жребий Иафета, от которого произошла *Русь*, автор Задонщины вслед за Нестором помещает в полунощной — северной — стороне: таков традиционный библейский взгляд на мир (взгляд из Иерусалима); но историческим центром, откуда смотрят на этот мир герои «Задонщины», остаются Киевские горы. Реальный исторический рубеж, определяющий судьбы Руси — битва на Калке-Каяле, где татары именуются древним именем гуннов (*хиновя*). Легендарный Боян поет в «Задонщине» славу первым киевским князьям, Игорю Рюриковичу, Владимиру Святославичу и Ярославу Владимировичу — предкам Дмитрия Донского: пространство и история (включающая происхождение московского княжеского рода) сходятся в одном центре — Киеве, при том что сам этот центр реально находился под властью Литвы.

Удивительно то, насколько, при общем непонимании ценности и отсутствии живого интереса к памятникам древнерусской культуры в послепетровскую эпоху, сохранился этот взгляд в русской культуре нового времени. Через четыре с половиной столетия после «Задонщины» Н. В. Гоголь, не разделявший в своих произведениях малоросское — украинское — и собственно русское, так же видит из Киева весь свет, как видел его Нестор-летописец. Ср. текст из «Страшной мести»:

За Киевом показалось неслыханное чудо. Все паны и гетманы собирались дивиться сему чуду: вдруг стало видимо далеко во все концы света. Вдали засинел лиман, за лиманом разливалось Черное море. Бывалые люди узнали и Крым, горою подымавшийся из моря, и болотный Сиваш. По левую руку видна была земля Галичская. «А это что такое?» допрашивал собравшийся народ старых людей, указывая на далеко мерещившиеся в небе и больше похожие на облака серые и белые верхи. «То Карпатские горы!» говорили старые люди.

Ю. М. Лотман в работе о пространстве у Гоголя писал в связи с этим пассажем о свойстве вогнутого волшебного пространства, периферия которого как бы поднимается, обнаруживая дальние дали перед наблюдателем, располагающимся в его центре [Лотман 1988: 260—261]. Но и сам Киев расположен на горах, и чудо, открывающееся за Киевом взорам народа в «Страшной мести» в начале самой развязки — гибели колдуна, означает, что событие происходит в цен-

тре мира, откуда видно во все стороны света. Сторонний наблюдатель XVI в. — писавший по-латыни Михалон Литвин [Михалон Литвин: Фр. 9, 96] — приводит подлинное фольклорное свидетельство такого отношения к Киеву, «народную поговорку роксоланов» (характерное для польско-литовской позднесредневековой традиции наименование архаичным этнонимом *русских*, именуемых также рутенами, русинами и обитающих на землях, подвластных Речи Посполитой): с холмов крепости Киева «можно видеть многие другие места». Киевские горы, на которых, по летописной легенде, предрек славу будущему городу Андрей Первозванный, очевидно, в православном сознании (ср. *русь православную* «Задонщины») соотносились со Святыми горами: Святая земля — это место, возвышающееся над всем миром, в эту землю и библейский центр мира — Иерусалим — паломники совершают «восхождение».

В зачине поздней русской былины о монголо-татарском нашествии в Киеве также открывается зрителям «чудо чудное, диво дивное»: «душа красна девица» выходит из Божьей церкви и из городских стен, спускается под «круту гору» по колени в синее море (!), кладет книгу на алтын-камень, читает ее и плачет о грядущей судьбе Киева, осажденного татарами. В былине объясняется, что красна девица — это сама «мати Божья — Богородица»; в других вариантах былины плачет «стена мать городовая». В. Я. Пропп возводил этот былинный мотив к образу Богоматери на апсиде Святой Софии Киевской (византийская мозаика XI в.) — «нерушимой стены» и Градодержницы [Пропп 1958: 306]. Добавим, что синее море и алтын-камень также не случайны, ибо алтын или алатырь, «бел-горюч камень» русского фольклора, «всем камням отец», стоящий посреди моря-океана, — это русский вариант пупа земли, где происходят главные события, определяющие судьбы мира (и человека), где растет мировое древо, стоит престол Господень, пребывает сам Господь со святыми и апостолами. Совмещение «пупа земли» и Киева, перемещение алатыря и моря к подножию Киевских гор — чудо русской былины, записанной на р. Мезени в начале XX в., и чудесное видение в повести Гоголя объединяются тем механизмом передачи или, точнее, удержания традиции, который ранее относили к сфере архетипического, в современной же науке принято именовать «ментальностью».

Конечно, этот архетип формировался исторически, прежде всего — в трудах и сознании древнерусских книжников и правящего Русской землей княжеского рода. Текст Начальной летописи, рассказывающий о жребиях сыновей Ноя, сходящихся на Руси, восходит к апокрифической Книге Юбилеев или Малому Бытию. Суть этого текста — в чрезвычайно актуальной для раннего летописания (и древнерусской исто-

рии) — заповеди, данной в Книге трем братьям Симу, Хаму и Иафету: «не преступати никому же в жребий братень». Эта заповедь была повторена летописцем в связи с распрями трех сыновей Ярослава Мудрого, преступивших в 1072 г. завет отца, который разделил между ними Русскую землю и три города ранее неделимого княжеского домена в Среднем Поднепровье — Киев, Чернигов, Переяславль.

Киев должен был оставаться в руках старшего представителя княжеского рода — старшего брата, и это право подтверждала традиция — записанная Нестором киевская легенда, которая связывает само основание города со старшим братом.

Вопрос: «Кто в Киеве нача первее княжити?» [ПВЛ: 7] (ср. [Петрухин 2004б]) — вводит первый собственно «исторический» сюжет русской истории, легенда об основании Киева призвана ответить на один из заглавных вопросов летописи. При этом сама легенда помещена в лишенную летописных дат вводную — космографическую часть летописи, которая начинается повествованием о расселении потомков трех сыновей Ноя, среди них — славян, в том числе киевских полян, потомков Иафета, от Дуная. Космографическое введение к летописи насыщено легендарными мотивами, в том числе и очевидно фольклорного происхождения: к таковым относится общеславянское предание о Дунае как главном мифопоэтическом рубеже, об аварах-обрах, которые угнетали славян, были горды и велики телом, и Бог истребил их, как библейских допотопных великанов; «обры» действительно стали древними великанами в славянском фольклоре.

Во введении к НПЛ, которое Шахматов считал принадлежащим Начальному своду, предшествующему ПВЛ, Кий именуется «великим князем», а затем «перевозчиком» и «ловцом», что явно отсылает к некоему тексту, где это противопоставление было бы как-то прояснено. Этот текст и содержится в легенде ПВЛ о Кие, Щеке и Хориве, где говорится, что Кий был князем, а не перевозчиком, и ходил на Царьград, но он был изъят из варианта киевской легенды новгородской летописи, где Кий князем не именуется. Можно понять, почему новгородец изъят, казалось бы, актуальный для него рассказ о походе Кия на Царьград и получении им княжеских почестей от царя: ведь киевская легенда перемещена в НПЛ из вводной части в летописную — статью 6362 года, повествующую о царствовании Михаила III, но при нем на Царьград ходил не Кий, а русь, о чем и рассказывается в той же статье НПЛ [НПЛ: 105; Тихомиров 1978: 51—53]. Во введении к НПЛ мы имеем дело не с изначальным «фольклорным мотивом», а с характерной для древней книжности этимологической конструкцией: как Рим был назван «во имя» царя Рима, Антиохия в честь Антиоха и Алек-

сандрия в честь Александра, «тако ж и в нашей стране зван бысть град великим князем во имя Кия, его же нарицают тако перевозника бывша; иней же: ловы деяше около города». Заметим, что среди столиц не назван Царьград — Константинополь, хотя Константин был образцом правителя в конструкциях русских книжников: предисловие, как и пишет его автор, было составлено после царствования «Александра и Исакия» [НПЛ: 104] — взятия Царьграда фрягами в 1204 г.

Исходным для новгородского летописца был текст ПВЛ — но был ли он «фольклорным», а не результатом традиционной этимологической конструкции, производящей из топонима Киев его эпонимического основателя Кия? Основывался ли этот текст на «былинном» мотиве похода на Царьград и попытке Кия закрепиться в Киевце на Дунае, чего ему не позволил «дунайцы», так что лишь городище Киевца сохранилось от этого деяния? Исторические основания этого текста волновали уже редакторов ПВЛ: в киевской легенде Ипатьевской летописи, вместо неуклюжего текста Лаврентьевской, где Кий «велику честь прияль от царя, при которомъ приходивъ цари» [ПВЛ: 9], говорится, что Кий «велику честь прияль есть от царя [...], которого не вѣм» [ПСРЛ, 2. Стлб. 8]. Отметим, что Ипатьевская редакция концентрировалась не на вопросе о том, кто первым княжил в Киеве, а на вопросе о том, кто первым начал княжить в Русской земле, и вопрос об основании Киева не был для нее настолько актуальным, насколько он был значимым для Лаврентьевской; для НПЛ мотив дунайского похода не важен был, поскольку Кий и так приравнивался Ромулу («Риму») и Александру.

Исторические основания для реконструкции деяний и самого образа Кия остаются во всех вариантах киевской легенды стереотипными для средневековой хронографии: как правитель он должен был основывать города (ср. [Коновалова, Перхавко 2000: 28—29; Мельникова 2003: 70—72]) — Киевца (городище) на Дунае и Киев на Днепре свидетельствуют о его деяниях. Эти построения целиком соответствуют вполне очевидной для ПВЛ тенденции — стремлению увязать историю киевских полян с Дунаем, где они должны были среди прочих дунайских славян получить письменность от Кирилла и Мефодия (статья 898 г). Тем не менее в историографии продолжают существовать конструкции, продолжающие конструкции средневекового книжника: киевская легенда считается наследием древнего славянского фольклора (сохраняемого какими-то «языческими вохвами» [Коновалова, Перхавко 2000: 32]) или отражением исторических реалий, сохраняемых исторической памятью на протяжении столетий — в построениях «исторической школы» Б. А. Рыбакова. При этом большая часть исследователей сходится на том существенном обстоятельстве,

на которое указывал еще С. М. Соловьев: основой летописной конструкции были известия о городище Киевец на Дунае, сохранявшемся до начала XII в., когда составлялась ПВЛ.

Б. А. Рыбаков уловил «хорографическую» систему, на которую мог опираться летописец — параллелизм болгарско-дунайской столицы Преслав, Переяславца на Дунае, где хотел основать центр своей державы Святослав, Переяславля на Днепре и соответственно Киевца на Дунае и Киева на Днепре, но он прямо отнес эту систему в праславянскую древность, связав дунайские города с походами антов VI в. на Византию. Указал он (вслед за В. Г. Васильевским) и на наиболее созвучный пункт Киеву пункт на Нижнем Дунае — город *Cius* [Рыбаков 1963: 30—31]. Попытки напрямую соотнести данные киевской археологии с летописными, неоднократно предпринимавшиеся и после работ Б. А. Рыбакова, не выдерживают критики — ранние додревнерусские поселения на территории Киева не имеют прямого отношения к истории города¹.

Более реалистичные исследователи признают, что эта система не могла быть известна в Киеве до походов Святослава в 970-е гг. В. Б. Перхавко подробно изучил историографию проблемы и материалы, известные из Киуса/Циуса — исходно римской крепостцы на Дунайском лимесе, основанной в III в. на месте гето-фракийского поселения. Однако по археологическим данным этот город продолжал существовать в VIII—XI вв. [Коновалова, Перхавко 2000: 27—29] — то есть не стал городищем, упомянутым ПВЛ. Прямолинейное соотнесение данных археологии с историческими «реалиями», как уже говорилось, рискованно, но нельзя не заметить, что информация о Киевце отсутствует в НПЛ, а стало быть, и в реконструируемом Шахматовым Начальном своде конца XI в. Если городище Киевец стало известно лишь составителю ПВЛ, то информация о нем могла достичь его лишь во время дунайских деяний Мономаха (захват городов на Нижнем Дунае в 1116). Созвучие имен дунайского городища и Киева, подкрепленное известной летописцу ассоциацией Переяславец — Переяславль (город на рубеже собственно Русской земли), равно как и договор Святослава с греками, способствовали конструированию летописного текста о дунайском походе Кия, он должен был дезавуировать фольклорную легенду о Кие — перевознике. Вместе с тем очевидно, что летописец не следовал собственным домыслам или некоему фольклорному тексту: ранняя история, точнее, предыстория Киева является плодом ученой реконструкции.

¹ Ср. из последних работ [Комар 2005: 132—134; Sahaidak 2005: 138 и сл.].

Раскопки последних лет в Киеве показали, что традиционное отнесение начального города к поселению «на горе» не имеет исторических оснований. На горе располагался киевский некрополь X в. Древнейшие городские кварталы обнаружены на Подоле [Зоценко 2003; Комар 2005; Sahaidak 2005: 138 и сл.]. Насколько анахроничным в таком случае следует считать летописный рассказ о древлянском посольстве к Ольге, которое прибыло по воде к Боричеву спуску, «бе бо тогда вода текущи въздоле горы Киевьския, а на подольи не сидяху людье, но на горе» [ПВЛ: 27]? Последующий летописный текст по киевской топографии проясняет ситуацию: Владимир ставит кумиров «на холму вне двора теремного» [Там же: 37]. На горе рядом с дружинным некрополем располагался лишь княжеский двор. Вероятно, не случайно и Ярополк должен был укрываться от варягов Владимира не в самом Киеве, а в более укрепленном Родне на крутом мысу в устье Роси (городище Княжья гора). Это позволяет еще раз вернуться к значению скандинавского наименования Киева *Koenugardr* с формантом *gardr*, «укрепленный двор», и значению наименования всей Руси — «Гарды»: возможно, это наименование обязано своим появлением не только топографии Новгорода и поселений Поволховья [Джаксон 2001: 57—58]. Историческую основу обнаруживает и другая традиционная этимология скандинавского наименования Киева — от *копа* ‘лодка особого вида’, *Koenugardr* ‘укрепленный двор к которому прибывали лодки’ [Там же: 58], судя по последним открытиям на Подоле, он регулярно заливался при паводках.

17. «ПРЕСТУПИША СЫНОВЕ ХАМОВИ НА ЗЕМЛЮ СИФОВУ»:
ОБ ОДНОЙ «ОШИБКЕ» В «ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ»

Существенной проблемой для книжности, усваивающей библейскую традицию, является место своего народа в библейской картине мира — среди потомков сыновей Ноя. Для славяно-русской книжности эта проблема была особенно сложной, ибо ни славяне, ни русь не упоминались среди потомков Ноя не только в Библии, но и в «производной» греческой — византийской космографии. Составителю начальной русской летописи — «Повести временных лет» (ПВЛ) — была известна ранняя кирилло-мефодиевская традиция (т. н. Сказание о предложении книг на словенский язык), размещавшая древних словен на Дунае, начальную русь — на Балтийском (Варяжском) море¹. Эту информацию летописец должен был согласовать с византийской космографией, рассказом о разделении земли между потомками трех сыновей Ноя в хронике Георгия Амартола, которая была важнейшим источником летописи. Согласование было не вполне удачным, ибо у Амартола сыновья Ноя делили землю, т. е. доминировало географическое, а не этническое деление, летописец же сосредоточивался на происхождении «народов», поэтому в список балканских стран, позаимствованный у Амартола, он включил этникон *Словене*, поместив его рядом с Иллириком на Дунае [ПВЛ: 7]. Естественно, и словене, и русь ПВЛ оказывались в части Иафета, получившего западные и «полуножные» страны.

Показательно, что в качестве комментария к разделению земель между сыновьями Ноя летописец использовал апокрифический (псе-

¹ Еврейский хронограф X в. Иосиппон, очевидно, пользовался источником, близким кирилло-мефодиевскому сказанию, ср. [Рашковский 2009].

вдоэпиграфический) текст Малого Бытия (Книги Юбилеев)², сошедший в компилятивном древнерусском Хронографе по Великому изложению. Этот текст был парадигматическим для начального летописания, ибо повествовал о разделении земли между тремя братьями Симом, Хамом и Иафетом «по жребию» (в отличие от канонического текста) и о «заповеди» Ноя сыновьям — не преступать «жребий братьев»: начало истории Русской земли связано с разделением ее между тремя братьями — призванными из-за Варяжского моря русскими князьями. Так называемый, Начальный летописный свод (ранняя редакция ПВЛ) завершается рассказом о трех братьях Ярославичах, которым Ярослав Мудрый оставил Русскую землю: когда в летописи (под 1073 г.) пошла речь о том, что два младших Ярославича изгнали старшего — Изяслава — из Киева, летописец напомнил, что «великий бо есть грѣх преступати заповѣдь отца своего». Далее следует ссылка на священную историю: «...ибо исперва преступиша сынове Хамови на землю *Сифову* (курсив мой. — В. П.), и по 400 лѣтъ отмщенье прияша от Бога, от племени бо Сифова суть еврѣи, иже избивше Хананѣйско племя, восприяша свой жребий и свою землю» [ПВЛ: 79]. В рассказе о разделении земли ничего не говорится о земле Сифовой, очевидно, на первый взгляд, что мы имеем дело с простой опиской (Сиф заменил Сима), каковую исправляли уже позднейшие редакторы летописного текста, ср. [Шахматов 2003: 962; Franklin 1985: 8]. Действительно, в славянском переводе хроники Иоанна Малалы один из гигантов — потомков Иафета — отнесен к «колену Сифову» [Истрин 1994: 27], ср. [Там же: 39].

Проблема, однако, в специфической благочестивой генеалогии евреев, см. [Кузари: 1.47, 95]³ и в том, что летописец был книжником и знал кто такой Сиф. В «речи Философа», обращенной еще к Владимиру Святославичу и композиционно предшествующей обличению его внуков — Ярославичей (986 г., [ПВЛ: 41]), говорится, что после убийства Авеля первочеловек Адам родил Сифа и двух дочерей, от брака с одной из них Сифа «человѣци расплодишася и умножишася по земли». Речь Философа также основывалась на апокрифических текстах, в том числе на Малом Бытии [Franklin 1985], но генеалогии-

² На это специально обратил внимание С. Франклин [Franklin 1985] вслед за Г. М. Барацем. Тексты книги Юбилеев известны в Кумране (II в. до н. э. — [Тантлевский 2007: 46]).

³ См. там же (II, 14) о соперничестве старших братьев из-за того, кто будет преемником Адама. В апокрифической византино-славянской традиции Евер (предок и эпоним евреев), будучи «прямым» потомком Сифа, «не приложися» безумию прочих потомков Ноя и не участвовал в строительстве Вавилонской башни, см. [JEP, 1: 8].

ческая конструкция этого псевдоэпиграфа не используется прямо летописцем. Эта конструкция показательна, ибо увязывает прямую потомков Иакова с Сифом: «...в его (Иакова. — В. П.) семени благословится имя мое, и имя отцов моих, Сима, и Ноя, и Еноха, и Малелеила, и Еноса, и Сифа, и Адама» (МБ. XIX)⁴. Напрямую с Малым Бытием увязывается пассаж ПВЛ о вторжении ханаанейцев в чужой жребий [Franklin 1985: 8 ff.], но в апокрифе все же речь идет о вторжении в «жилища Сима» (МБ. X). В нескольких текстах, относящихся к древнерусской хронографии, Ханаан, сын Хама, посягает на Иудею, принадлежащую по жребию Симу, но Хамовы внуки должны будут вернуть внукам Сима их часть [ЛЕР, 2: 203]. О. В. Творогов предположил, что эти тексты могут отражать начало Хронографа по Великому изложению, источник ПВЛ [Там же: 141].

Если не настаивать на «описке» древнерусского летописца, то благородные потомки Сифа (в том числе мессия)⁵, естественно, были привлекательны для того, чтобы служить примером русским князьям. Для летописи существенно то, что Сиф был предан отцу: в апокрифах он стремился добыть для умирающего Адама лекарство от райского древа, принес масличную ветвь от которой возросло крестное дерево [Порфириев 1877/2005: 94—96, 213 и сл.]. Эта привлекательность образа Сифа оказалась даже соблазном для тех дуалистических религиозных течений, которые настаивали на порочности творения материального мира: для них Адам был ущербным созданием Сатаны, истинным первочеловеком считался Сиф (ср. в еврейской традиции — Маймонид, гл. 7:88; в гностицизме и др. течениях — [МС: 503—504; Карсавин 2003: 104—105]). Летописцу известны были такого рода тексты: в Речи Философа восставший на четвертый день творения ангел именуется Сотонаилом — он был свергнут с небес и с ним бывший под его властью ангельский «чин десятый» [ПВЛ: 40—41].

⁴ Предполагается, что в историко-филологической реконструкции Сиф (Шег) и Сим (Шем) могут восходить к аморейскому *Шуту* и отождествляться уже в древнейшей традиции, ср. [Дьяконов 1992; Тантилевский 2007: 20—22]. «Дублетной» представляется и пара Енох/Енос (имя, означающее «человек», ср. [МС: 210; Тантилевский 2007: 22, 50]).

⁵ В Хронике Амартола самому Сифу приписывается создание еврейской «грамоты» и астрономии, ср. о древнерусской традиции [Райан 2006: 503 и сл.], ср. [Порфириев 1877/2005: 248—249]. Согласно толкованию Ефрема Сирина, «Сиф отделился от рода Каинова, род его начал называться по имени Господню, или праведным народом Господним», когда же потомки Сифа — библейские сыны Божьи — стали входить к дочерям Каиновым и породили поколение исполинов, Господь наслал потоп (Толкование на книгу Бытие, гл. 5—6).

Этот мотив очевидно отражает богомильское влияние на книжность древней Руси, еще не знающую принципиальных различий между каноническими и апокрифическими текстами, ср. [Franklin 1985: 5; Шахматов 2003: 260—261; Райан 2006: 503 и сл.; Белова, Петрухин 2009: 314—315]. С этим мотивом связано представление о происхождении нечистой силы на земле в славянском фольклоре [Толстой 1995: 245—250]. Иной фольклорный вариант этиологического мифа о происхождении нечисти именуется нечистой силой «Адамовыми детьми», рожденными от грехопадения, ср. [Власова 1998: 12; Белова 2004: 245]. Ср. текст, записанный в районе местечка Новозыбков (белорусско-брянское пограничье): «Баравой, палявой, дваравой, лесавой, а над німі глауны — Адам Адамавіч» [Лопатин 2008: 187—188]⁶. Он явно связан с мотивами мидрашей, повествующих о происхождении демонов, которые были рождены прародителями, 130 лет пребывающими в разлуке после убийства Авеля; Господь, однако, вселил в Адама любовь к Еве, ее плодом стал Сиф — прародитель настоящих людей [Грейвс, Патай 2002: 141—142].

Летописец, конечно, не был богомилом-дуалистом — Сиф представляется важным для него персонажем не по причине богомильского воздействия. Сиф — точнее, племя Сифово — сближался с Симом — племенем Симовым — в «толковой» древнерусской библии Палее, как сподобившиеся особого Божьего благословения. В «сказании» о Ное говорится о рождении праотцем Сима, Хама и Иафета: «И умножишася чловѣцѣ на землѣ и смѣсися племя сыновѣ Сифовѣ къ дъщеремъ Каиновымъ. А Богъ имъ не повелѣлъ, бо бѣ [.]племяни Симову [.] смѣшати с племенемъ Каиновымъ лукавства ради, и от тѣхъ рождахуся волотовѣ» [Водолазкин 2006: 897]⁷. Волоты — обозначение великанов (библейских исполинов, ср. [Порфирьев 1877/2005: 107]); термин сохраняется и в восточнославянском фольклоре [Власова 1998: 113—114]. Соотношение текстов Палеи и ПВЛ — особая проблема [Шахматов 2003; Данилевский 2004: 219 и сл.; Вилкул 2007], но общие чтения, вероятно, восходят к Хронографу по Великому изложению.

Почему все же апокрифический Сиф был избран летописцем в качестве библейского образца для сыновей Ярослава? Шахматов готов

⁶ Фольклорные параллели указаны О. В. Беловой.

⁷ Синтаксис уточнен П. В. Петрухиным. Ср. толкование Ефрема Сирина в сн. 5. В Летописце Еллинском и Римском [ЛЕР, I: 7—8] поколение Арфаксада, сына Сифова и внука Ноева, сближается в «внуцах Сифовыми», передавшими потомкам благочестивые знания Сифа. В латинской средневековой книжности Сим, а не Сиф передает чудесные знания последующим поколениям [Райан 2006: 505].

был усматривать за историографическими конструкциями политический интерес составителей летописи. И в случае трех братьев Ярославичей он кажется очевидным. Первая редакция летописи (Начальный свод) составлялась при младшем Ярославиче — Всеволоде, занявшим по праву — завету отца — киевский стол после смерти старших братьев. Он был любимцем Ярослава (в изображении летописца) и оставался при нем у его смертного одра (что напоминает апокрифическую роль Сифа). Преступившим «заповедь отню» летописец изображает одного среднего брата Святослава [ПВЛ: 79], занявшего киевский стол и «место Хама» троице братьев Ярославичей. Благословение, данное младшему сыну, — характерный библейский мотив, усвоенный начальным летописанием, ср. [Сендерович 1994; Хорн-Праузер 2002: 56—57]; в этом отношении младший (третий!) сын Адама, его «законный» наследник, получивший наследие после того, как средний брат Каин поднял руку на старшего, общий предок всех народов Сиф «подходил» для яфетического рода русских князей в качестве образца больше, чем старший сын Ноя и предок семитов Сим.

VI. ВЫБОР ВЕРЫ В ВОСТОЧНОЙ И СЕВЕРНОЙ ЕВРОПЕ

18. «ЗАПОНА» С «СУДИЩЕМ ГОСПОДНИМ»: К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕКСТА НАЧАЛЬНОЙ ЛЕТОПИСИ

«Речь Философа» — греческого миссионера, явившегося к князю Владимиру, — в «Повести временных лет» (под 986 г.) завершается обязательным для катехизации повествованием о грядущем Страшном суде [Буслаев 2001: 194 и сл.; Гаврилюк 2001: 188]. Однако заключительный акт этой катехизации представлял собой в летописи необычный пример «наглядной агитации»: Философ «показа Володимеру запону, на ней же бе написано судище Господне, показываше ему о десну праведныя в весельи предъидуша в рай, а о шююю грешники идуща в муку. Володимер же вздохнув, рече: “Добро сим о десную, горе же сим о шююю”. Он же [Философ] рече: “Аще хощеши о десную с праведными стати, то крестися”. Володимер же положи на сердци своем, рек: “Пожду еще мало”, хотя испытати о всѣх вѣрах» [ПВЛ: 48] (рис. 7). Князь отпустил Философа с честью, дав ему многие дары. Далее следует мотив испытания вер и свидетельство русских бояр, посетивших Царьград, о том, что при греческом богослужении «Бог с человеки пребываетъ»; тогда Владимир решает креститься.

«Наглядная агитация» — демонстрация запоны, как показал А. Грабар [Grabar 1980: 43—44] (ср. [Brenk 1966: 19—77]), уходит в далекое и даже нехристианское прошлое: пророк Мани, основатель манихейства, и его последователи демонстрировали картины Страшного суда с торжествующим добром и наказанным злом, изображением престола судии и т. п. [Кефалайя: 242—243]. Об оснащении византийских миссионеров свидетельствует относительно позднее (VIII в.) «Житие» св. Панкратия, согласно которому сам апостол Петр дал миссионерам «весь церковный чин, две книги божественных таинств, два Евангелия, два апостола, которые проповедовал блаженный апостол Павел, два серебряных дископотира, два креста... и украшения цер-

кви, то есть образ Господа нашего Иисуса Христа, (изображения) из Ветхого и Нового заветов». «Толкуя все притчи» Панкратий объяснял все, «находящееся в Евангелии [...] все это он показывал на картинках», в том числе «страсти, крест, погребение, воскресение и (все) до (того) времени, когда Он вознесся в небеса с Горы Елеонской», ср. [Шевченко 1999: 319—321; Иванов 2003: 314—315]¹.



Рис. 7. Философ демонстрирует икону с Судией Владимиром.
Миниатюра Радзивилловской летописи

Собственно иконография Страшного суда, каким он изображен в летописном повествовании, складывалась тогда же, когда и начальное русское летописание — в XI в. [Грабар 2000: 252 и сл.] (ср. [Покровский 1887]), но и здесь известны значительно более ранние опыты создания подобных композиций, самый известный из которых — т. н. терракота Барберини начала V в., ср. [Там же: 290—296; Grabar 1980: 43 и сл.; Грабар 2000: 214—215]² (см. рис. 8). В верхней части терракотового диска — благословляющий Иисус на престоле с сидящими апостолами, у подножия престола с правой стороны — таблички с монограммами Христа, воплощающие «книги Жизни», с левой — кнут и сумы, символы наказания. В нижней части терракоты — маленькие фигурки людей, отделенные от престола некоей решетчатой оградой из двух створок — то, что по-древнерусски можно было бы

¹ Западноевропейские параллели см. в специальной работе Люсьена Февра «Иконография и проповедь христианства» [Февр 1991: 393—413].

² Сходная композиция воспроизведена в миниатюре конца IX в. из Ватиканской рукописи Козьмы Индикоплова, где, однако, нет грешников, ожидающих суда [Грабар 2000: 253 и сл.].



Рис. 8. Терракота Барберини (по А. Грабару)

назвать «запоной» или «споной»³. По-гречески алтарная преграда и именовалась «решеткой» (κίγκλις), и в античную эпоху такая решетка действительно отделяла в общественных зданиях — базиликах — помещение для судей [Голубинский 1997: 195—199] и сохранялась в алтарных преградах ранних церквей (базилика IV в. Локриде [Лазарев 1971: 114 и сл.]), что еще раз указывает на связь терракоты Барберини с атрибутами судебного разбирательства. Кроме того, алтарная преграда окаймляла *виму* (биму) — алтарное пространство перед престолом; в греческой традиции слово *бима* означало не только сидище, кафедру, но и возвышенное место суда (судьи). Очевидно, эта античная традиция воздействовала и на раннюю синагогальную традицию (на биму возводили обвиняемых в ереси [Деревенский 1998: 307]), и на манихейскую: специальный праздник Бема был связан с воспоминанием о смерти Мани — для этого воздвигали престол судии, на котором незримо присутствовал Мани. В христианской традиции *вима* — место, являющее грядущее Второе пришествие [Виденгрэн 2001: 155; Успенский 1963: 229].

³ Др.-рус. *переграда*, *перегорода*, ср. [СлРЯ, 14: 229—230; Голубинский 1997: 195]. Ср. о споне [Arkhipov 1999].

Мотив Небесного судии оказывается центральным и для христианской иконографии — Деисуса, в том числе для алтарной преграды Св. Софии Константинопольской: на завесе алтарного кивория, в описании Павла Силенциария (563 г.), Христос изображен передающим Закон (Завет в сюжете *Traditio legis*) апостолам, подобно судье, передающему судебное постановление исполнителям в римской правовой процедуре, происходившей в экседре базилики [Васильева 1994; Grabar 1980: 44]. Летописный текст о выборе веры вводится словами, приписанными послам волжских болгар — мусульман: «Ты князь еси мудръ и смыслень, не вѣси *закона* (курсив мой. — В. П.)» [ПВЛ: 39]. Показательно, что иллюстрировавший Начальную летопись миниатюрист XV в. изобразил не «запону», а икону с Христом, восседающим на престоле с книгой в левой руке [РЛ. Л. 58].

В тексте Начальной летописи «запона» — это не икона, а завеса. Исследователи истории алтарной преграды отмечают, что в XI в. в византийских храмах распространяется монастырский обычай завешивать алтарную часть сплошной завесой (ср. [Лидов 2000: 18; Шалина 2000: 55 и сл.; Досева 2003]), причем задерживание завесы (катапетасмы), по интерпретации одного из византийских канонистов (Николая Андидского), соотносится с приведением Христа на ночной суд Синедриона, раздвинутая завеса означает утреннее приведение Иисуса на суд Пилата [Шалина 2000: 55].

И здесь, однако, известны более ранние примеры (помимо приведенного в описании Павла Силенциария) использования златотканых завес, предназначенных для украшения алтарной преграды, в том числе представлявших собой тканые иконы с изображениями Страстей и Воскресения (Сошествия во ад) — они упоминаются в латинском источнике IX в., недавно использованном А. М. Лидовым. Исследователь предположил, что подобные вышитые иконы в алтарной преграде были широко распространены и в восточнославянском мире [Лидов 2000: 19—20]⁴. Правда, источники не сообщают о сюжете Страшного суда в связи с ткаными завесами, но шитые иконы Страстей, и особенно Сошествия во ад, вплотную подводят и к этому сюжету (обе композиции — Страшный суд и Сошествие во ад объединены в знаменитой мозаике западной стены собора Торчелло, первая половина XII в.).

⁴ Ср. об алтарных завесах в Византии [Бельтинг 2002: 189—190]; в домонгольской Руси [Сарабьянов 2000: 327—335]. Стольник П. А. Толстой видел в конце XVII в. завесы — «крапешены вишневые», которыми были завешены иконостас и иконы на Страстной неделе в могилевском Братском монастыре: на холстинах были писаны страсти Христовы [Толстой 1992: 12—13].

При этом давно указанной ближайшей параллелью летописному рассказу оказывается византийское повествование Продолжателя Феофана, относящееся к середине X в., о крещении болгарского князя Бориса, которое имело место в 864 г. Как и Владимир, воспитывавшийся христианкой Ольгой, Борис успел познать некоторые основы христианского вероучения благодаря усилиям его благочестивой сестры, вернувшейся из византийского плена, однако закоснел в язычестве. Будучи страстным охотником, князь заказал в одном из своих домов «картину», чтобы она услаждала его глаз. Борис заказал ее византийскому монаху-художнику по имени Мефодий, причем велел Мефодию «писать не битву мужей, не убийство зверей и животных, а что сам захочет, с условием только, что эта картина должна вызывать страх и ввергать зрителей в изумление. Ничто не внушает такого страха, знал художник, как Второе пришествие, и потому изобразил именно его, нарисовав как праведники получают награды за свои труды, а грешники пожинают плоды своих деяний и сурово отсылаются на предстоящее возмездие. Увидел Борис законченную картину, через нее воспринял в душу страх Божий, приобщился божественных наших таинств и глубокой ночью сподобился божественного крещения» [Продолжатель Феофана, 14: 14—15]. Показательно, что в позднейшей славянской православной традиции монах Мефодий византийского хрониста соотносится с Мефодием Солунским [Флоря и др. 2000: 223], как и Философ Начальной русской летописи — с Кириллом (Константином) Философом [Шахматов 1908: 69—70], миссионерами — первоучителями славян. А. А. Шахматов (вслед за В. Н. Татищевым и др.) [Там же: 152—153] считал, что рассказ Продолжателя Феофана о крещении Бориса источником летописного рассказа — скорее, однако, перед нами распространенный раннесредневековый сюжет⁵. При этом проблемой остается то, какие «наглядные пособия» использовались в приведенных исторических эпизодах при катехизации. Попытку интерпретации летописного текста, как уже говорилось, предпринял миниатюрист, иллюстрировавший Радзивиловскую летопись XV в. и изобразивший икону с Христом, восседающим на

⁵ Очевидно, мы имеем здесь дело с широко распространенным раннесредневековым сюжетом обращения языческого правителя; ср. описание Бедой Достопочтенным [Беда Достопочтенный: 1.25] миссии Августина в Британию (597 г.): миссионеры, несущие, «как знамя серебряный крест и образ Господа Спасителя, запечатленный на доске», сообщают королю Эдильберту благовест о грядущем Царствии Небесном, и языческий правитель оказывается подготовленным к этой вести женой-христианкой из франкского королевского дома, ср. [Wood 2001: 9—10].

престоле с книгой (см. рис 7) (что вполне соотносится с иконографией Страшного суда), а не «запону», являемую Владимиру. Другой, более поздний интерпретатор, составитель Густынской летописи XVII в., «уточнил» текст «Повести временных лет» — Философ продемонстрировал князю Владимиру «запону златотканую», ср. [ПСРЛ, 40: 42; Айналов 1908: 897—901; Arkhipov 1999: 220—221; Пуцко 2004: 52—53].

Действительно, речь может идти о неких литературных реминисценциях в Начальной летописи, иногда уводящих и современных интерпретаторов достаточно далеко от летописного текста. Ср. прямое сопоставление запыны Начальной летописи с *паргод* т. н. еврейской книги Еноха, предпринятое в контексте «еврейского измерения древнерусской культуры», поисков хазарского наследия и т. д. [Arkhipov 1999] Впрочем, это сопоставление закономерно возвращает нас от мистической завесы *паргод*, перед троном Господним⁶, к Храмовой завесе (парохет) перед Святой Святы в Иерусалиме [Там же: 228], а стало быть, к тексту Начальной летописи.

Собственно, в летописном тексте запона, поразившая Владимира, явно соотносится с Храмовой запоной — завесой, о которой рассказывает Владимиру тот же Философ: после распятия «церковная запона раздрася надвое, мертвии встаа мнози, им же» — дополняет евангельский текст летопись — [Иисус] «повеле в рай ити» [ПВЛ: 47]; ср. [Айналов 1908; Шалина 2000: 58—59]⁷ (ср. Мт. XXVII, 51—52). Связь этого мотива разорванной запыны с темой Страшного суда еще более очевидна в славянском (древнерусском) «Слове о сошествии Иоанна Крестителя во ад», где завеса Храма определенно ассоциируется с разбитыми вратами преисподней — ада, откуда Христос выводит в рай пророков [БЛДР, 3: 272—274]. Сошествие во ад в христианской традиции — прообраз Второго пришествия и Страшного суда, охватывающего весь космос, Сошествие во ад (Воскресение —

⁶ Отметим, что первое небо в еврейской книге Еноха именуется Вилон, что и означает «завеса, занавес», эта завеса, согласно мидрашам, скрывает небеса от жителей земли или, открываясь и закрываясь, приводит к смене дня и ночи [Тантлевский 2000: 195] — ср. приведенное выше толкование алтарной завесы у византийского канониста в связи с ночным и утренним судилищем над Христом. В древнерусской традиции *запына* также обозначала завесу, отделяющую Престол Божий от взгляда смертных (ср. в Житии Андрея Юродивого [Молдован 2000: 208].

⁷ «Запоной» именуется храмовая завеса и завеса скинии — ветхозаветной «модели мира» («всего мира изложения») — в древнерусском переводе Козьмы Индикоплова [Козьма Индикоплов. Л. 44 об, 45 об.].

Anastasis) имелось и среди «картинок», которые демонстрировал св. Панкратий, согласно цитированному житию⁸.

Можно предполагать, что картина Страшного суда была вышита на запоне, которую демонстрировал Владимиру греческий Философ, но это не снимает проблемы литературных реминисценций в летописном тексте. Космологическая символика христианского храма⁹, включая символику алтарной преграды, царских (святых) врат, открывающих путь в Святая Святых и в Царство небесное (а одновременно и к гробу Господню, который символизировал алтарь), была хорошо известна древнерусской литературе: показательно, что уже в древнерусском переводе «Иудейской войны» Иосифа Флавия (XII в.) рассказывается, что вышивка на храмовой завесе (греч. *катанетасма* — др.-рус. *запона*) несла символы четырех космических стихий и «всяко небесное видение», кроме 12 знаков зодиака (Иудейская война 5.5. 4)¹⁰. Разорванная в миг смерти Иисуса завеса воплощала не только раскрытие адских врат, но и грядущую апокалиптическую гибель и обновление всего творения в день Страшного суда: в толковании Симеона Солунского «Христос проложил путь через завесу плоти, через Него нашли мы вход во Святое» [Шалина 2000: 63]. Современные исследователи показали, что на Руси с XI в. распространенным было эсхатологическое толкование божественной литургии в целом [Чукова 1995; Шалина 2000: 64—69]¹¹, при котором алтарная преграда воспринималась как видимый образ грядущего Суда и Спасения — в этот образ «вписывалась» и летописная запона с «судилищем Господним».

Эсхатологические ожидания усилились во всем христианском мире к концу первого тысячелетия христианской эры: они были актуальны и для Византии X—XI вв., откуда исходила и проповедь лето-

⁸ О параллелизме символики «Сошествия во ад» и «Страшного суда» ср. [Грабар 2000: 252 и сл.; Шалина 1994]. Показательную параллель этим восточно-христианским «наглядным пособиям» представляют миссионерские усилия Людовика Святого, направленные на обращение монголов: он послал ко дворам их правителей «переносную часовню алого сукна и... приказал выткать на ней сцены Благовещения, Рождества, Крещения Господа нашего, Страстей Господних, Вознесения и Сошествия Святого Духа» [Дюби 2002: 193].

⁹ См. о собственно русской традиции [Успенский 1993].

¹⁰ Ср. [БЛДР, 2: 272; Мещерский 1958: 370], а также библейское описание завесы Моисеевой Скинии (Исход 26:31—33), интерпретированное, в частности, Козьмой Индикополовом; см. также [Шалина 2000: 58 и сл.].

¹¹ В. Н. Лазарев писал [Лазарев 1971: 136], что Деисус стал «неотъемлемой частью композиции Страшного суда». Действительно, Богородица и Иоанн Предтеча, предстательствующие перед Судией за христианский род, помещались в церковном интерьере напротив композиции Страшного суда на западной стене храма. Ср. [Brenk 1996: 102—103; Felmy 1995].

писного Философа, — это специально относилось и к мотивам Сошествия во ад и Воскресения из мертвых [Gutler 1992]. Очевидно, князь Владимир не случайно построил в 996 г. Десятинную церковь — первую русскую каменную церковь, аналог Иерусалимского храма — на месте киевского некрополя X в., где были похоронены и язычники, и первые киевские христиане. Сам храм, видимо, был посвящен Успению Богородицы: Успение, естественно связанное с погребальным культом, воспринималось в христианской традиции как перемещение Богоматери к Божьему престолу, «во внутреннейшее **за завесу**, куда предтечею Сам Христос телесно вошел» — цитирует в связи с этим апостола Павла (Евр. 6:19—20) Иоанн Дамаскин [Иоанн Дамаскин, 3: 285], ср. [Этингhoff 2000: 133]¹². Десятинная Богородичная церковь призвана была объединить, в соответствии с православным канонem, всех «верных» — живых и мертвых [Рансимен 1998: 145]. Там упокоился не только сам князь Владимир; согласно «Повести временных лет», в 1044 г. из языческих курганов были эксгумированы останки его братьев — Олега и Ярополка; их кости (вопреки запрету Карфагенского собора) были крещены и перезахоронены в Десятинной церкви — князя, таким образом, были «выведены из ада»¹³.

¹² Сюжет, связывающий Богородицу с завесой, — особая тема: согласно апокрифическому Протоевангелию Иакова, Мария ткала завесу для Храма, когда к ней явился ангел, возвестивший о рождении Сына, см. [Апокрифы древних христиан: 121]. Завеса, «полная изображений», закрывала икону Богоматери во Влахернском храме и чудесным образом поднималась, чтобы принять толпу верующих «в новый безопасный приют», подобно тому (замечает описывающий это чудо Михаил Пселл) как при смерти Христа разодралась завеса Храма, см. [Бельтинг 2002: 568]. Характерно, что над входом в кафедральный собор Торчелло изображение Богоматери на западной стене сопровождается надписью, призывающей «укрыть грешника (покровом)»: выше располагается знаменитая композиция Страшного суда, еще выше — Сошествие во ад [Там же].

¹³ Ф. И. Буслаев [Буслаев 2001: 195] предположил, что и задержка князя с крещением произошла не только потому, что ему нужно было время для испытания вер. Он приводит в качестве параллели эпизод с крещением фризского короля Радбода (ум. 719) святым Вольфрамом: король уже ступил одной ногой в купель, но вдруг спросил, где пребывают его предки — между праведниками или в аду? Проповедник вынужден был ответить, что язычники погубили свои души; Радбод (по дьявольскому наущению — добавляет агиограф) отказался креститься, желая разделить загробную участь с сородичами, ср. [Wood 2001: 92—94]. Владимира, согласно летописным прениям о вере, специально интересовала загробная жизнь: о гурнях мусульманского рая он «послушаше сладко», ибо «сам любя жены и блуженье многое» [ПВЛ: 39]. Показательно, что наказание женолюбца известно в раннесредневековой западной традиции: при Людовике Благодетелем в Сен-Галленском монастыре было создано «видение» загробного мира, согласно которому сам Карл Великий должен был претерпеть

Судя по данным археологии, массовым погребальным памятникам, трансформация погребального ритуала коснулась отнюдь не только княжеских верхов: повсюду на Руси на рубеже X—XI вв. традиционный языческий обряд кремации сменяется обрядом ингумации головой на запад, при котором лицо умершего оказывается обращенным на восток в ожидании Второго пришествия [Петрухин 1995: 216 и сл.]. Ожидание Страшного суда оказалось действенной идеей уже в первые годы истории русского христианства.

вать за женолюбие муки в преддверии ада — некое чудовище терзало там его половые органы [Хэгерманн 2003: 26]. Владимиру было о чем поразмыслить во время катехизации.

Сложнее обстоит дело с предположением Буслаева о присутствии на запоне мотива «языков», ожидающих Страшного суда. Опираясь на известный ему русский подлинник, исследователь предположил, что Владимира устрасило присутствие руси (русских) среди народов, стоящих ошуюю от Судии: греков, исповедующих истинную веру, там не было. Мотив «языков», собранных воедино при воскрешении из мертвых, известен уже Житию Василия Нового, популярному на Руси и известному составителю «Повести временных лет» [Вилинский 1913]. Между тем ранние композиции Страшного суда (в том числе знаменитая мозаика из собора в Торчелло, композиция которой восходит к XI в. — см. [Попова 2000: 159] не включают мотивы «языков», а в более поздних, в том числе русских композициях страшного суда в числе языков присутствуют и русь, и греки, ср. [Цодикович 1995: 14, 22]; ср. [Goldfrank 1995: 182—183]. См. также: XI.36.

19. Олав Трюггвасон и проблемы РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ В ПЕРИОД КРЕЩЕНИЯ РУСИ

Летописная история крещения Руси не лишена противоречий, которых не скрывает сам летописец, передающий разные предания о крещении Владимира в Киеве, Василеве, наконец, — по его собственной версии, — в Корсуни-Хесонесе, и которые не снимаются «внешними» источниками. Согласно Начальной летописи, Владимир уже после «выбора веры» — византийского православия, описанного под 987 г., — продолжает тянуть с крещением и отправляется в поход на Корсунь (описанный под 988 г.). Взяв город, он диктует императорам Василию и Константину условия мира: требует в жены их сестру Анну, иначе, грозит князь, «створю граду вашему (Константинополю), якоже и сему створи» [ПВЛ: 50]. Греки уступают, переговоры ведутся лишь о том, когда Владимир должен будет принять крещение — до приезда Анны или после, на чем настаивает русский князь. В результате князь (и многие из его дружины) принимает крещение от корсунского епископа с «царицыными попами», после чего (в летописи — под тем же 988 г.) возвращается в Киев и крестит Русскую землю.

«Внешние» источники — Яхья Антиохийский и Степан Таронит — объясняют необычайную уступчивость греков: императорам необходима была военная помощь русских союзников для борьбы с мятежниками Варды Фоки, которые в 987 г. овладели Малой Азией, а к 988 г. подошли к самому Константинополю. При этом Яхья [Коновалова 1999: 232] свидетельствует о первоначально враждебных отношениях империи с Русью: по достигнутому договору, русский правитель послал войско (6000 человек — у Таронита) на помощь грекам, за что получал руку сестры императоров и принимал обязательство креститься со своим народом. Из данных Яхьи неясно,

принял ли Владимир крещение еще до отъезда Анны из Царьграда (и взятия Корсуни, как дает основания полагать «Память и похвала князю Владимиру Иакова Мниха» [БЛДР, 1: 324]), зато показательная первоначальная характеристика русов у Яхьи: они — враги империи. Конечно, основой для этой характеристики могло быть традиционное отношение империи к северным варварам (ср. описание росов у Пселла в XI в., не отличающееся от описания Константина Багрянородного, несмотря на то что Русь уже была крещена): но, скорее, речь идет все же о сложных отношениях Руси с империей. Действительно, по летописи, отношения Владимира, вокняжившегося в Киеве, с греками были «нормальными»: под 980 г. описана отправка в Византию очередного контингента варяжских наемников с дружественным предупреждением императору об их буйном нраве. Последующее (под 986 г.) описание прихода в Киев миссионера «Философа» (возможно, приглашенного князем, (ср. [Иванов 2003: 213—214]) и отправка в Царьград русского посольства для испытания веры (987 г.) совпадает с известиями о переговорах о военной помощи империи. Переговоры в принципе должны были быть успешными — военный корпус был отправлен в Византию в 988 г., но, по летописи, все было не так просто (ср. дискуссию [Shepard 1992; Назаренко 2001: 432—433]): Владимир почему-то тянул с крещением и пошел в поход на Корсунь.

При этом самой спорной проблемой, относящейся к интерпретации событий 986—989 гг., остается «тактическая»: каким образом Русь могла участвовать одновременно в военной кампании Василия II против узурпатора Варды Фоки и осаждать византийский Херсонес?

Эта проблема не снимается и остроумной гипотезой А. Поппэ о том, что Владимир Святославич, выполняя союзнический долг, не только отправил в 988 г. шеститысячный корпус в Константинополь, но и сам выступил против мятежного Херсонеса, поддержавшего узурпатора. Сам Поппэ полагает, что уже для осуществления первого предприятия — отправки полутора сотен кораблей (несущих шесть тысяч воинов) в Византию — Владимиру пришлось нанять варягов в Скандинавии: князь не мог оставить Русь без войска [Поппэ 1989: 227]. Столь же очевидно, что и в поход на Корсунь князь не мог отправить все свои силы (он и киевляне не могли не помнить злополучный исход военной авантюры своего отца).

Решение этой проблемы «войны на два фронта» может дать источник, которому принято отказывать в достоверности: это цикл скандинавских саг о норвежском конунге Олаве Трюггвасоне [Джаксон 1993]. Действительно, агиографические мотивы и традиционное для поэтики саг возвеличивание главного героя затрудняют поиски «исторической основы»: Олав воспитывался при дворе Владимира, с 12-летнего воз-

раста (!) командовал его войском и собирал для него дань на «Восточном пути» (в Прибалтике), но имел и собственный отряд [Джаксон 1993: 156, 177 и сл., 201—203]; на Руси (в Гардах) ему явилось видение загробного блаженства и мук, и ангел велел Олаву отправляться в Грецию, чтобы сподобиться истинной веры. Он идет со своим войском в Византию, где принимает оглашение и возвращается на Русь, где уговаривает креститься князя и княгиню. Русь крестит приглашенный Олавом епископ. При этом сам Олав принимает крещение уже в Ирландии лишь после очередного чуда — предсказанного ирландским отшельником выздоровления после смертельной раны: мотив «видений» Страшного суда и принятия «полного» крещения после чудесного выздоровления сближает сюжеты корсунского крещения Владимира и Олава, но «отдаляет» их от исторических реалий. Историки высказывают даже сомнение в том, бывал ли Олав в Греции (ср. из последних работ [Джаксон 2000: 43—49; Успенский 2002: 309 и сл.]).

Независимый, хотя и «косвенный» источник указывает на то, что время царствования Василия II (и Константина VIII) имело особое значение для Руси и Скандинавии: подавляющее большинство византийских монет — милиарисиев, найденных в Северной и Восточной Европе, было чеканено при Василии II (ср. данные по Руси: [Кропоткин 1962, Noonan 1980]; о киевских кладах — [НАК: 373]; о скандинавских находках — [Malmer 1981; Hammarberg et al. 1989; Резник, Марков 2001]). Конечно, данные нумизматики нельзя напрямую увязывать с политическими событиями, но, по мнению Т. Нунана, достаточно редкие (в отличие от масс восточного серебра) византийские монеты не могут рассматриваться как свидетельство денежного обращения, тем более что вывоз золота и серебра из Византии был запрещен, ср. [Сорочан 1995: 123]. Стало быть, можно увязывать находки византийских монет с выплатами наемникам. Действительно, из 635 византийских монет, найденных в Швеции [Hammarberg et al. 1989: 9], по меньшей мере 229 чеканено при Василии II в 977—989 гг. После этой даты поступление монеты практически прерывается до нового притока чекана 1042—1055 г. (Константин IX)¹. Более того, В. В. Кропоткин [Кропоткин 1962: 15—16] обратил внимание на серию «варварских»

¹ Византийская монета (как и дирхемы) поступала, по преимуществу, в Швецию (ср. [Morrison 1981]), Дания и Норвегия получали основную массу монет с Запада: тот же Олав в 991 г. получил 10 000 фунтов серебра в Англии (в качестве дани) [Франклин, Шепард 2000: 247—248]. Олав Трюггвасон, ставший конунгом, начал собственный чекан (995), подражающий английским монетам. В дружину Олава, однако, по данным «Истории Норвегии» (ок. 1170), еще на Руси входили не только «норвеги и даны», но и «гаутоны и склавы» [Джаксон 2001: 201, 221].

подражаний этим монетам как на юге Руси — с центром в русской Тмутарокани, так и в Скандинавии (и Польше). Возможно, как полагал Кропоткин, чекан подражаний призван был возместить недостачу восточной монеты — в конце X в. начался кризис в поступлении восточного серебра. Скорее, выпуск подражаний был связан с прекращением поступления самих милиарисиев в 990-е гг., ср. [Резник, Марков 2001; Безуглов 2002]. Не менее существенно то обстоятельство, что сами монеты и подражания им использовались в качестве привесок к ожерельям — видимо, как христианские медальоны (в том числе на Тамани, в Киеве и в Юго-Восточном Приладожье, тесно связанном со Скандинавией, ср. [Кропоткин 1962; Богуславский 1995: 92; Седых 2001]). Так или иначе, царствование Василия II оказывается временем наиболее интенсивных и разнообразных связей Византии, Руси и Скандинавии — не только экономических, но и конфессиональных.

Как уже говорилось, Олав Трюггвасон был не первым, кто, по данным письменных источников, отправился из Руси в Византию при Владимире: согласно летописи, часть алчных варягов князь предпочел отправить туда еще в 980 г. Однако присутствие на Руси «вассальной» (если верить сагам) дружины Олава на этот раз было как нельзя кстати и для Владимира, который мог диктовать свои условия грекам, не рискуя собственным войском, и для самого Василия II, который нуждался в русской помощи. Согласно исландским анналам, вернувшийся из Греции Олав отбыл из Руси на запад в 986 или 987 г., но датировки анналов, составлявшихся в конце XIII в., условны — важно, что время пребывания Олава на Руси в целом совпадает со временем ее крещения, ср. [Джаксон 1993: 119, 217]. Вероятно, в 988 г. в Византию отправилась русская дружина Олава, и она составила основу боевого контингента, в том же году решившего исход сражений при Хрисополисе и на следующий год — при Абидосе. Тогда же (зимой 988/989 г.? — ср. о датах [Пономарев, Сериков 1995; Карпов 1997: 394 и сл.; Рапов 1998: 193 и сл.] — Владимир осадил и взял Херсонес.

Другое дело, что при подобной трактовке событий отпадает и необходимость приписывать Херсонесу участие в мятеже — Олав не обязан был заботиться о соблюдении греками договора с Русью: его больше интересовали выплаты его дружине (каковые имели место, если опираться на данные нумизматики). Нет нужды отменять мотивировку похода Владимира, данную в летописной Корсунской легенде: князь мог быть вынужден силой заставить греков выполнить договор — дать ему в жены «царицу» Анну и послать на Русь священников. Показательно, что угроза Владимира пойти на Царьград находит соответствие тем «предубеждениям», которые актуализировались в Константинополе как раз в правление Василия II, — распро-

странению апокалипсических легенд о грядущем разрушении Города «народом рос» [Поппэ 1989: 218—219].

Что касается «миссии» Олава Трюггвасона на Руси, то новейшая полемика вокруг нее (ср. [Джаксон 2000а, Успенский 2002: 391 и сл.; Хагланд 2004])² должна учитывать нумизматические реалии, свидетельствующие об интенсивных скандинаво-русских и византийских связях. Оснований отрицать участие Олава в распространении христианства на Востоке (оглашение в Греции и даже возвращение на Русь с епископом) нет. Как уже предполагалось, распространение христианских амулетов, сделанных из византийских монет, связано с его дружиной. Можно полагать, однако, что, возвратившись на Русь, этот конунг-викинг нашел уже другую страну с другим правительством (в саге об Олаве у Снорри приводится характерная мотивировка — Владимир перестал доверять Олаву: [Джаксон 1993: 202]) — тогда он и отправился на запад, где стал именоваться «апостолом норманнов»³.

² Я. Р. Хагланд, предполагающий «влияния восточных церквей» на процессы христианизации Скандинавии, обращает внимание на известные свидетельства участия армянских епископов в обращении Исландии; в связи с этим интересна гипотеза А. Поппэ [Поппэ 1989] о том, что первым русским митрополитом мог быть Феофилакт Севастийский, возглавлявший диоцез в византийской провинции Армения Вторая и бежавший в 987 г. на Русь во время восстания Варды Фоки; С. С. Ширинский усматривает также армянское влияние в иконографии Богородицы на ранних древнерусских энколпионах [Ширинский 1999].

³ Представляется вероятной расширительная трактовка наименования «норманны», включающая и русских [Успенский 2002: 391 и сл.].

20. ОБЫЧАЙ «ВТОРИЧНОГО» ПОГРЕБЕНИЯ И ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ЯЗЫЧЕСКИХ ПРАВИТЕЛЕЙ В СЕВЕРНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ: ОТ САТТОН-ХУ ДО КИЕВА

Необычный обряд, связанный с княжескими курганами, упомянут ПВЛ, уделявшей особое внимание княжеским надгробным памятникам, под 1044 г. «Могины» последних языческих князей были раскопаны в 1044 г. при Ярославе Мудром: «Выгребоша 2 князя, Ярополка и Ольга, сына Святослава, и крестиша кости ею, и положиша я въ церкви святыя Богородица» — Десятинной [ПВЛ: 67]. Неканоничность этого акта Ярослава Мудрого (крещение умерших было запрещено Карфагенским собором) до сих пор является предметом обсуждения: допускают, что Ярополк и Олег приняли «оглашение» (*prima signatio*) при жизни их бабки — христианки Ольги и, стало быть, имели право на христианское погребение [Макарий, 2: 59; Успенский 1991]. Возможно, задачи создания усыпальницы всего княжеского рода имели и более прагматический и специфически «древнерусский» характер: Ярополк и Олег, равно как и князья следующего поколения — Борис и Глеб, погибли в распрях между братьями — членами княжеского рода, тех распрей, главным участником (и даже инициатором) которых был победивший и добившийся единовластия в Русской земле Ярослав. Так или иначе, он устранил своих соперников-братьев, но не отменил родового характера княжеской власти на Руси: единственное, что могло сохранять порядок и целостность Русской земли, — это братняя любовь и подчинение старшему брату, киевскому князю; такой «завет» Ярослав, по летописи, оставил своим сыновьям-наследникам. Ярослав «объединил» в усыпальнице Десятинной церкви распадающийся княжеский род — инициаторов и жертв первой усобицы [Петрухин 2000: 254—255].

Ф. Б. Успенский исследовал скандинавские параллели акту крещения костей: Харальд Синезубый, креститель Дании, перенес прах своего отца Горма из большого кургана в Йеллинге в погребальную камеру под полом сооруженной там церкви; так же, по всей вероятности, поступили с останками неизвестного датского конунга, погребенного в ладье в Ладбю (X в.): богатый инвентарь был не тронут — изъяты лишь останки, ср. [Успенский 2001: 410; Sørensen 1997: 165—169]. Наиболее ранний и существенный для нас пример посмертного крещения, видимо, являет королевский некрополь VII в. в Саттон Ху, Восточная Англия: в знаменитом погребении в ладье под курганом не было обнаружено останков короля, хотя его вооружение (в том числе кольчуга и шлем) и прочий инвентарь остались нетронутыми — предполагалось, что погребение не сохранило органических останков (инвентарь из органических материалов сохранился лишь там, где соприкасался с консервантами из металла), что курган представлял собой кенотаф или даже содержал трупосожжение [Vierck 1972]. Предполагалась и эксгумация тела для перезахоронения по христианскому обычаю, но, в отличие от ладьи в Ладбю, где очевидны были следы нарушения погребения в древности, перекоп в Саттон Ху относился к XVI в. и не достигал погребальной камеры¹.

Курган принадлежал королю Редвальду (ум. ок. 625), который сохранял двоеверие — принял крещение в соседнем Кенте, но не отказался от языческого культа в своем королевстве (в его храме стояли христианский алтарь и жертвенник для идолов); наследники Редвальда — ревностные христиане [Беда Достопочтенный 2, XV] (ср. [Stevenson 1999: 181—182]) могли захоронить останки отца по христианскому обряду, соорудив одновременно королевский курган-кенотаф в Саттон Ху.

Но как объяснить неканонический обычай эксгумации и крещения костей на Руси? С. М. Толстая сопоставила обряд эксгумации русских князей в 1044 г. со славянским обычаем «вторичного погребения», распространенным по преимуществу на Балканах: кости предка (чаще всего — череп) изымались из могилы через 5, 7, 10, 12, даже 18 и более лет после первичного погребения, их мыли (что напоминает о «крещении костей» русских князей) и помещали в ту же могилу, часто поверх нового гроба [Толстая 1998]². С. М. Толстая привела и средневековую балканскую параллель — статью 20 Судебника Стефана Ду-

¹ Автор признателен коллегам д-ру Г. Харке и д-ру Л. Вебстеру за информацию по интерпретации материалов из ладьи в Саттон Ху. Ср. [Bruce-Mitford 1975, 1: 489; Evans 1989: 39—40, 104; Carver 1999: 347].

² Ср. о «втором» погребении в Западной Европе [Арьес 1992: 83 и сл.].

шана (XIV в.), запрещающую эксгумацию и сожжение останков (с целью «волхования»), равно как и обычай пронзять труп колом. Полную параллель сербскому судебнику являют древнерусские «Поучения» Серапиона Владимирского (XIII в.) — владимирский епископ обличал «злые обычаи» современников: «...кто буде удавленника или утопленника погребль, не погубите люди сихъ, выгребите» [БЛДР, 5: 382]. Речь идет о распространенном у восточных славян обычае обвинять погребенного в земле *покойника* «заложенного» (самоубийцу, не дожившего свой срок на земле) в стихийных бедствиях — засухе или избыточных осадках: его пребывание в могиле нарушает святость *земли*, как одной из космических стихий, поэтому следует удалить его из могилы — освященной земли, сжечь, выбросить труп в болото и т. п.³ Поэтому «выгреbanие» костей убитых в распрах князей Олега и Ярополка могло производиться не только в благочестивых целях: они традиционно воспринимались как опасные мертвецы. В балканском обряде так же совмещаются традиционные для всякого погребального культа черты почитания покойника как предка, и стремление обезвредить его как потенциально вредоносного мертвеца — *вампира* (признаком вампира считалась нетленность тела или его части).

Эти повсеместно распространенные представления создают особую проблему для археологии погребального обряда. Археологи часто фиксируют перекопы и нарушение целостности костяков, которое обычно относят за счет грабителей (ограбление могил — широко распространенное занятие, которое запрещалось специальными церковными постановлениями⁴). Однако сохранность инвентаря многих потревоженных погребений заставляет предполагать, что речь идет о ритуалах обезвреживания покойника. В. С. Флёров проследил эти обычаи («постпогребальные обряды») на широких пространствах и многочисленных памятниках от Центрального Предкавказья до лесной зоны Восточной Европы в железном веке и средневековье, включая древнерусский могильник г. Желни [Флёров 2007а: 159]⁵.

³ См. о соответствующих общеславянских концептах и представлениях в этнолингвистическом словаре [СД, 4: 92—95], ср. статью «[Погребение вторичное]». Ср. также [Мансикка 2005: 173—174; Картамышева 2008].

⁴ См. о русских средневековых исповедных вопросах, относящихся к разграблению могил [Корогодина 2006: 167—168].

⁵ Существенно, при специальном интересе В. С. Флёрова к аланским погребальным обрядам, что в сарматских курганах джетыясарской культуры в Восточном Приаралье, связанной с Восточной Европой и Северным Кавказом, также прослежена практика разрушения скелетов (в том числе с отчленением головы и руки), ср. [Левина 1996: 73 и сл.]. Специальный анализ способов разрушения костяка в аланском катакомбном погребении Верхнего Салтова (№ 93)

Яркие примеры подобных обычаев на западе Европы дали недавние исследования в упомянутом некрополе Сатто Ху: в восточной части кладбища рядом с большими «королевскими» курганами обнаружены 23 безынвентарные могилы с ингумациями, лишенные надгробных памятников. В четырех случаях покойники были связаны, в трех случаях — сломана шея, двое были похоронены лицом вниз. Неясно, были ли это следы жертвоприношения или казни, ср. [Ellis-Davidson 1999; Carver 1999: 353]. Более «ритуализованным», чем разрушение скелета, способом расправы с вредоносным покойником можно считать распространенный у восточных славян (и других народов Европы) с древнерусской эпохи до «этнографической современности» обычай втыкать в погребение железные предметы — оружие и орудия [Петрухин 1995: 201; Мансикка 2005: 63—65].

Более существенны для нашей проблематики свидетельства «вторичного» почитания останков, которые фиксируются на массовом материале кремаций, когда кальцинированные кости собирались с погребального костра, обмывались и помещались в урну. Прослежены и случаи, когда они размещались в горшке-урне в анатомическом порядке: снизу кости ног, наверху — кости черепа. Хронологически существенны для данной работы случаи, относящиеся к эпохе христианизации Руси, зафиксированные в некрополях X в. в Киеве и Гнёздове [Петрухин 1995: 199 и сл.]. Истоки этого обычая, как и предполагали исследователи обряда «вторичного погребения», уходят в древность — не только праславянскую [Толстая 1998: 122], но и «древнеевропейскую» эпоху культурной общности праславян и прагерманцев — время сложения культуры полей погребальных урн, когда самим сосудам придавали форму человеческого тела (снабжали кремированного покойника новым телом) или жилища (т. н. домковые урны).

На этом тысячелетнем историческом фоне эксперименты со «вторичным погребением» в эпоху христианизации представляются естественными — их устойчивость могла вызвать протест у позднейших канонистов, но не у первых принявших крещение правителей.

Исторический процесс христианизации раннесредневековых государств Северной Европы, расположенных на пути из варяг в греки, обнаруживает общие тенденции этнокультурного (и конфессионального) развития, которые демонстрируют материалы «королевских» погребений. «Повесть временных лет» включает англо-варяжский наряду с русью

показал, что костяк погребенной с аланским всадником-восначальником женщины-славянки был разрушен после того, как освободился от мягких тканей: были удалены коленные чашечки (чтобы покойник не ходил. — В. И.) — прочие кости ног остались нетронутыми, см. [Аксенов, Лаптев 2009: 251].

в число варяжских народов: показательно, что именно ладья и погребальный инвентарь из Саттон Ху обнаруживает особую близость с до-викингскими (вендельскими) памятниками Средней Швеции⁶. Самый восточный (юго-восточный) образец сходного погребального обряда демонстрирует «княжеский» курган X в. Черная могила в Чернигове: правда, там русский князь был сожжен в ладье, помещенной на четырехугольный погребальный костер (ладейные заклепки, входившие в инвентарь кремации, были обнаружены при экспонировании материалов Черной могилы на выставке «Путь из варяг в греки», организованной ГИМом в 1996 г.). Анализ и реставрация многочисленного инвентаря из Черной могилы продолжаются. Обращает на себя внимание черта обряда, зафиксированная автором раскопок Д. Я. Самоквасовым: после сожжения умершего (или двух умерших) на первичную насыпь, воздвигнутую над кострищем, были помещены два шлема, две кольчуги, знаменитые ритоны с серебряными оковками, жертвенный сосуд — котел с костями и шкурой барана и др. Б. А. Рыбаков увязывал этот обряд с «тризной» — «промежуточным» обрядом, сопровождавшим насыпку кургана: после помещения на первичную насыпь «трофея» из доспехов и ритуальных сосудов курган был досыпан, на вершине установлен столб [Рыбаков 1949: 33—34]. Часть инвентаря была при этом собрана с кострища — часть, нетронутая огнем, помещена на первичную насыпь специально. Заметим, что «трофей» из Черной могилы (в том числе кольчуги и шлемы, ритуальные сосуды — питьевые рога и котел) напоминает состав инвентаря из «кенотафа» в ладье Саттон Ху. Кости кремированных покойников не были собраны в урны в черниговском кургане — они были рассеяны на кострище. Автору приходилось указывать на параллели «трофею» из Черной могилы в Вестланне (Западная Норвегия), в том числе из кремации в ладье в Мёклебусте [Петрухин 1988: 365—366]⁷. В типологическом плане не менее показательны приднепровские ритуальные комплексы типа Вознесенки и Перещепины (VII в.), которые считаются памятниками-мемориалами правителей степи: многочисленный драгоценный инвентарь, комплексы вооружения и сбруи, найденные на этих памятниках, напрямую не связаны с погребением — человеческие останки в этих богатейших комплексах практически не обнаружены, ср. [Амброз 1982]⁸.

⁶ См. подборку материала в кн. [Vendeltid: 212—221], в том числе сравнительный анализ погребений Англии и Швеции.

⁷ См. там же о близости ритуалов Саттон Ху и Черной могилы.

⁸ См. об уточнении датировки [Хрисимов 2009]. Примечательны обряды размещения инвентаря в Вознесенке, напоминающие ритуалы, направленные

Особая проблема археологии — проблема кенотафов: в случае с Саттон Ху можно полагать, что совершавшие обряд стремились удовлетворить традициям обеих частей подданных Редвальда — язычников и христиан, поместив останки там (в освященной церковью земле), где гарантировано было спасение души. Неясно, стремились ли люди, сооружавшие мемориальные комплексы в память степных правителей в Перещепине и Вознесенке, захоронить тело правителя тайно (как был похоронен Атила [Гиндин 1990: 66]) и избавить покойника от «постпогребальных обрядов». Значительная часть исследованных курганов эпохи викингов на руси (в Гнёздове) и Средней Швеции оказывались пустыми: в Швеции химический анализ показал отсутствие следов тлена — курганы были кентотафами (обряд известен и письменной скандинавской традиции) [Björkhager 1992].

Еще одна черта, демонстрирующая типологическое сходство этих «княжеских» комплексов, — присутствие в инвентаре вещей различной культурной и конфессиональной принадлежности. В Вознесенке это серебряный орел-штандарт с христианской монограммой, серебряное блюдо с христианской монограммой епископа Патерны — эти вещи можно отнести к военной добыче; сложнее интерпретировать находку серебряных ложек с именем Павла в составе «языческого» инвентаря Саттон Ху и тем более копье с инкрустированными изображениями креста, обнаруженное в «трофее» из Черной могилы [Каинов, Щавелев 2005]. Так или иначе, «княжеские» погребения Северной и Восточной Европы⁹ были «открыты» для инноваций, а древние традиции «вторичного» погребения («постпогребальных обрядов») позволяли усваивать эти инновации.

против «ходячих» покойников: в груду принадлежностей конской сбруи и других вещей были вбиты три палаша [Хрисимов 2009: 34—35], там же аналогии — ср. сн. 13).

⁹ Ср. о процессах христианизации [Rom und Byzanz; Carver 2005].

VII. ЯЗЫЧЕСТВО В ДРЕВНЕРУССКОЙ КНИЖНОСТИ

21. Были ли «русичи» Дажьбожьими внуками?

«Слово о полку Игореве» отличается от прочих памятников древнерусской литературы особой «системой родства» — тем, что возводит русь к языческому божеству. Этот эвгемерический мотив, свойственный латинской и отчасти византийской литературе, совершенно нехарактерен для древнерусской книжности, что отмечал еще Е. В. Аничков [Аничков 2009: 407 и сл.], ср. [Живов 1993; Петрухин 2004]. О русских (или русских князьях), втянутых в уособицы при Олеге Гориславиче, говорится: «...погибашеть жизнь Дажь-Божа внука» [СПИ: 258]: о судьбе Игорева войска «въстала Обида въ силахъ Дажь-Божа внука» [Там же]. Дажьбог — не единственное божество, наделенное «дедовским» статусом в «Слове»: эпический певец, «соловей старого времени» вещий Боян — «Велесовъ внуче» [Там же: 254]; неизвестный автор «Слова» обращается ко всем русским князьям с не вполне ясным грамматически обращением: «Ярославе и вси внуци Всеслави!» [БЛДР, 4: 264]. Судя по контексту, речь идет о призыве к единству русских князей, нарушенном еще Всеславом Полоцким, начавшим распрю с сыновьями Ярослава Мудрого (1067 г.) — тогда справедлива конъектура, предложенная Д. С. Лихачевым, и призыв мог звучать: «Ярослави вси внуци и Всеслави» (ср. комментарий [Там же, 4: 633; Гаспаров 2000: 251]; ср., однако [Моисеева 1987]). В собственном смысле слова внуком Олега Святославича действительно был главный герой «Слова» Игорь (см., впрочем, [Зимин 2000: 359]); в остальных случаях отношение *деды/внуки* можно считать поэтическим топосом, ср. [Гаспаров 2000: 247 и сл.; ЭСПИ, 1: 216—219].

Другие внуки, упомянутые в «Слове», относятся не к антропологической, а к космологической сфере: «...се вѣтри, Стрибожи внуци, вѣютъ съ моря стрѣлами» [СПИ: 256]. Наконец, и самого Игоря Слово характеризует в зачине как «сына Святославля, внука Ольгова» (упо-

мянутаго Олега Гориславича, ср. [Гаспаров 2000: 252]). Последняя черта свойственна древнерусской книжности: один из первых русских книжников Иларион в XI в. призывает похвалить «кагана нашеа земли Володимера, вънука старааго Игоря, сына же славнааго Святослава» [БЛДР, 1: 42]. С развитием христианской традиции род князей стало принято возводить к крестителю Руси: начало княжения в Киеве Юрия (Долгорукого) летописец сопровождает подробной генеалогией — Юрий, сын Владимира Мономаха, внук Всеволода, правнук Ярослава, пращур (праправнук) великого Владимира, крестившего всю землю Русскую [ПСРЛ, II. Стлб. 383—384]; «Задонщина», которая, как считают сторонники древности «Слова», подражает этому памятнику словесности, перечисляет князей, идущих на Мамая, «боюн» там поет «первую славу князю киевскому Игорю Рюриковичу («старый Игорь» у Илариона), вторую — великому князю Владимиру Святославичу Киевскому, третью — князю Ярославу ВолодимERICHЮ» [ПКЦ: 126].

Но «Слово» отличается особой приверженностью к генеалогическим конструкциям, включая символические отчества *Гориславич*, *Словутич*, *соколич* и даже этноним с патронимическим суффиксом — *русичи*, который нигде не используется в древнерусской книжности (хотя известны сходные наименования *немчичи* и т. п., ср. [Зализняк 2004: 160—161]). Этот этноним кажется естественным, если вспомнить славянскую этнонимию, в первую очередь, вятичей и радимичей, имена которых летописец возводит к эпонимическим героям Радиму и Вятко, явившимся в Восточную Европу «от ляхов» [ПВЛ: 10]; по той же модели реконструировался и родоначальник племени *кривичи* Крив [СМ: 234]. Тогда гапакс *русичи* может относиться к потомкам персонажа по имени Рус; этот персонаж (наряду с книжными Славом, Чехом и Лехом) являет собой предмет многочисленных этимологических конструкций средневековых историков, как восточных (ср. [Новосельцев 1965: 391; Калинина 2004: 106] — *ар-рус*, «праправнуки Иафета»), так и славянских (начиная с польской «Великой хроники», ср. [Великая хроника: 52]), но неизвестен собственно древнерусской традиции.

Проблема в том, имеем ли мы дело с традиционной этимологической конструкцией книжников, выводивших имя «культурного героя» из названия племени, или со славянским «генеалогическим фольклором»? В отношении Руса и ему подобных можно считать очевидной книжную конструкцию, традиция которой доживает до позднего средневековья, ср. [Буланин, Турилов 1998; ЭСПИ, 4: 240—243]. В отношении Радима, Вятко и «Крива» ситуация (при отсутствии собственно фольклорных текстов, повествующих о деяниях «культурных героев») выглядит сложнее. Самоназвание *кривичи* связывается с негативными

демоническими коннотациями: кривизна — атрибут демонических персонажей (ср. болг. *кривоверцы* в отношении иноверцев: XI.36); эти коннотации могли быть присущи соседям славян (балтам, которые называли соседних славянских колонистов *krievi*), но вряд ли могут быть увязаны со славянской фольклорной генеалогией. Сходный этноним (*Krivitsani*) известен был и на Балканах (Пелопоннес): стало быть, самоназвание *кривичи* могло относиться к славянам, которые оказались на *окраине* славянского расселения, ср. [Иванов, Топоров 2000: 426—427].

Генеалогическая доминанта отличает «Слово» от начальной русской историографии: в начальной летописи русь имеет неславянское (варяжское) происхождение, ее вожди, Рюрик, Синеус и Трувор, носят скандинавские имена. Хотя формально (сюжетно) летописная легенда о призвании варягов «примыкает» к англосаксонской легенде о призвании, род призванных варяжских князей не возводится к языческим богам, как род англосаксонских Хенгиста и Хорсы. Радиму и Вятко также не приписывается божественное происхождение — о них говорится «...бьста бо 2 брата в лясѣх» (среди поляков — [ПВЛ: 10]). Славяне, русь и другие даже «нечистые языци» в летописи — потомки библейского Иафета, летописец находит для них место среди исторических «народов» (языков)¹, а не в языческой мифологической генеалогии, ср. [Петрухин 2009]. *Русичи* «Слова» (или русские князья), именуемые Дажьбожьими внуками, выглядят в этом историческом контексте анахроничной конструкцией. В летописных «повестях» о походе Игоря 1185 г. киевский князь Святослав Всеволодович, узнав о поражении племянника Игоря, обращается к окружению: «О любя моя братья, и сыновѣ и муже землѣ Рускоѣ!» [БЛДР, 4: 242]. В «Задонщине» в схожем фрагменте вместо «русичей» употребляется термин «русские сынове» (ср. [Зимин 2006: 183—184]), «русские сыны» и Русская земля получают место в библейской картине мира (в отношении к «жребию Симову»): «Снидемся, брате и друзи, сынове рустии, съставимъ слово къ слову и величимъ землю Русскую, и вержемъ печаль на вѣсточную страну в Съмьмвѣ жребие» [ПКЦ: 126], ср. V.16. Впрочем, русские книжники могли создавать патронимы в «этикетных» текстах: в летописной «повести» о Куликовской битве

¹ Иафетови внуци, упомянутые в «Откровении Мефодия Патарского», — нечистые народы, запертые Александром Македонским за горами Севера. «Повесть временных лет» (ПВЛ), цитирующая «Откровение», не употребляет выражения *Иафетови внуци*, возводя «чловѣки нечистыя» «от племени Афетова» [Шахматов 1940: 98]; совершенно сходим образом описывается в ПВЛ [ПВЛ: 11] быт половцев.

уже Мамаю приписывается обращение к татарам, которых разят огненные стрелы гнева Божьего: «Братие *измайлловичи*, беззаконные агаряне, побѣжите неготовыми дорогами!» [БЛДР, 4: 130], ср. [ПКЦ: 77, Новгородская IV летопись]. В варианте «повести» Софийской I летописи татары именуются «сыны Агарины» [Там же: 38]. В Начальной летописи половцы названы «лукавии сынове измаилеви» [ПВЛ: 94]. Нечестивую генеалогию сынов Измаиловых, выходцев «от пустыня Етривьская», летописец приводит далее со ссылкой на Откровение Мефодия Патарского: «...сынове бо Моавли хвалиси (хорезмийцы. — В. П.), а сынове Аммонови болгаре (волжские болгары), а срацини от Измаила творятся Сарини, и прозваша имя собѣ саракыне, рекше: сарини есмы» [Там же: 98].

Выражение «русские сыны» было традиционным для обозначения потомков начальной руси: в летописной похвале принявшей крещение княгине Ольге говорится, что ее «хвалят руские сынове аки началницю» [Там же: 32]. Близкий контекст — в похвале Владимиру из Пролога: от равноапостольного Владимира происходят святые князья Борис и Глеб, их наследием «сынове русьстии насыщаются» [БЛДР, 2: 404]. В середине XII в. (1152 г.) киевский князь устами летописца противопоставляет «русских сынов» рати периферийного галицкого князя, приведшего с собой войско венгров: «Братья и дружино, Богъ всегда Рускы землѣ и Русских сыновъ въ бещестьи не положилъ есть», русским надлежит «перед чужими языки... честь свою взяти» [ПСРЛ, II. Стлб. 448—449]. В «Слове» русские сыны упомянуты в связи с усобицами древних времен — «седьмого века Трояня», когда Всеслав Полоцкий сеял распри от Киева до Минска, где в битве на р. Немиге (1067 г.) кровавые берега были «посеяны костями рускихъ сыновъ» [БЛДР, 4: 264].

В эвгемерической конструкции «Слова», там, где речь идет о богах — предках, опускается звено «сыновей» — *культурных героев*, без которого остается неясным происхождение внуков: певец Боян оказывается сразу «Велесовым внуком», наконец, Стрибожьими внуками оказываются *ветры*, которые вдобавок «веют с моря» половецкими стрелами.

Подобные построения, ориентированные сразу на поколение внуков, свойственны и древнерусским библейским генеалогическим легендам: ни русь, ни славяне, ни другие народы северной Евразии не упоминались в библейской Таблице народов, поэтому они оказывались внуками, но не прямыми потомками Иафета (Адама или Сифа), таковыми оказывались и потомки сыновей Иафета Гога и Магога в Откровении Мефодия Патарского. Сам Константин Философ, согласно Пространному Житию, именует себя Адамовым внуком в полемике с хазарскими иудеями: таким образом он оказывается «старше» потом-

ков Авраама, которыми считают себя иудеи [БЛДР, 2: 38]. Впрочем, язычники и инородцы, противники христианства, иначе увязывались с библейской генеалогией. Так, Стефан Пермский обличает волхва: «...вавилонское семя, халдейский род, хананейское племя, тмы темныя помраченное чадо, пентаполиев сын, Египетская прелестныя тмы внуче и разрушенного столпотворенья правнуче!» [Валентинова, Кореньков 2001]. Но в целом для древнерусской традиции конструкции «Слова» остались чужды не только в отношении «русичей», но и там, где исследователи видят отражение «Слова»: певец «боюн» в Задонщине не именуется ничьим внуком; в псковском «Апостоле», как заметил М. Н. Тихомиров [Тихомиров 1968: 52. Прим. 29] (ср. [Зимин 2006: 351]), говорится, что из-за усобиц «гыняша жизнь наша», но не «погибашеть жизнь *Дажь-Божа внука*».

«Простое» решение уникальной генеалогической проблемы, касающейся руси, заключается в поздней датировке гапакса *русичи*, которую предлагал еще Б. Унбегаун, и «Слова» в целом, ср. [Unbegaun 1938; Зимин 2006: 183—184, 420]². Генеалогические конструкции, однако, известны начальному летописанию (поздней редакции ПВЛ под 1114 г.): в летописном комментарии к рассказу о диковинках — выпадении с неба бус («глазков стеклянных») в Ладогe — говорится о случаях падения с неба диковинных предметов и первых орудий, известных в древней (античной) традиции. Примеры взяты из компилятивного древнерусского «Хронографа по великому изложению», использовавшего византийскую хронику Иоанна Малалы. В византийской историографии принято было соотносить генеалогические мотивы античной мифологии (поколения богов) с ближневосточной историей (правлениями царей): египетских царей хронист возводит к «роду Хамову», к ним причисляет Гермеса, за ним — Гефеста, «иже и Соварога нарекоша егуптяне», комментирует летописец [ПВЛ: 127]. «И по семь царствова сынъ его, именемъ Солнце. Его же наричють Дажьбог». Античная рационалистическая традиция, восходящая к Эвгемеру, представляла богов как древних правителей (культурных героев), сохранившихся в памяти благодаря своим деяниям: при кузнеце Гефесте/Свароге с неба упали клещи, первые кузнечные инструменты; он установил брачные правила, прекратив свары из-за неупорядоченных отношений и т. п., ср. [Творогов 1979: 10—11]. Русская историография была, по преимуществу, чужда этой традиции [Живов

² Возможно предположение, что слово *русичи* означало не происхождение от некоего Руса, а обозначало жителей Русской земли: в летописном рассказе о походе Игоря Святославича на половцев в 1185 г. жители города Римова именуется *римовичи* [БЛДР, 4: 244].

1993], но она использовалась в отношении иных «языков», в переводных сочинениях. В позднейшем (XVI в.) апокрифическом «Слове и откровении святых Апостол» говорится, как в начале христианской веры язычники «мняше боги многы, Пероуна и Хорса, Дыя и Трояна... то человецы были суть старейшины, Пероун в Елинех, а Хорсь в Кипре, Троянь бяше цесарь в Риме» [Гальковский 1913: 51—52]. Здесь и русский громовник Перун оказывается человеком — старейшиной, но за морем у инородцев-язычников (эллинов). В том же эвгемерическом контексте упоминаются боги Троян, Хърс, Велес и Перун в более раннем апокрифе — «Хождение Богородицы по мукам» (XII в., [БЛДР, 3: 308—309]), перечисленных «богов» сделали из камней люди, одержимые бесами (ср. [Гаспаров 2000: 257; Рождественская 2008: 207]), у них не может быть потомства, ср. [Юрганов 2006: 316].

Однако Сварог, имеющий в древнерусских текстах ипостась в виде Сварожича, воплощения домашнего (овинного) огня, представляет уникальный для славянской традиции случай мифологической генеалогии³: Сварожич (Радгост) известен и балтийским славянам [СМ: 423]; для русского фольклора характерно наделение кузнеца магическими способностями к «козням» (сварам) и скреплению брака — летописная глосса о Свароге, таким образом, может быть соотнесена с архаической (языческой) традицией (в отличие от конструкции, изображающей Дажьбога сыном Сварога). Правда, Сварог оказывается не персонафицированным богом (его изображения не было среди кумиров, поставленных в Киеве князем Владимиром), а воплощением стихии (ср. [Ловмянский 2003: 175]): порождаемый этой стихией домашний огонь не дает начало человеческим существам — «Сварожьим внукам»⁴. Слово, не знающее Сварога, возводит русичей к антропоморфному (?) божеству Дажьбогу, кумир которого был поставлен Владимиром наряду с Хорсом и Стрибогом возле княжеского двора в Киеве: существенно, что эта летописная троица богов упоминается в «Слове» (опира-

³ Божич — персонаж южнославянских колядок — связан с рождественской обрядностью и отражает уже христианскую традицию, хотя обращение к бадняку *Дедо Боже* [Толстой 2003: 336—337], возможно, отсылает к праславянской архаике (ср. сн. 6); впрочем, болгары и полную луну могли называть *оядо Боже*, а молодой месяц *нова свещ* [СД, 1: 118].

⁴ Характерно, что летописец, включивший глоссу из перевода Хроники Малалы, не пересказал целиком сюжета, связанного с Гелиосом (Дажьбогом) и Гефестом (Сварогом), — опустил повествование о блуде Афродиты (жены Гефеста) с Арием, который наблюдало всевидящее солнце; сюжет был опущен «из христианского пуризма» [Творогов 1975: 11], хотя как раз этот сюжет увязывается с мифом о происхождении домашнего огня, см. [Белова, Петрухин 2008].

ющемся здесь на летопись⁵). Б. М. Гаспаров [Гаспаров 2000: 55 и сл.] находит в мотивах «Слова» отражение «основного мифа» о поединке громовержца Перуна со своим змеевидным противником, в таком случае, однако, в Слове оказывается табуированным как раз имя Перуна, которое числится первым в списке богов древнерусского пантеона, поставленных князем Владимиром в 980 г. Кроме того, именно Перун в реконструируемом основном мифе [Иванов, Топоров 1974] наделяется функцией порождающего божества, стремящегося освободить земную супругу и детей от посягательств Змея. Этой функции и «Перуновых внуков» (каковыми могли бы быть русичи, ибо языческая русь клялась Перуном как «своим богом» — [ПВЛ: 17]) «Слово» не знает.

Отношение к языческому наследию в «Слове» остается неясным. Б. М. Гаспаров [Гаспаров 2000: 244 и сл.], специально занимавшийся «стратификацией времени» в «Слове», выделил три эпохи в тексте памятника — «внуков», «дедов» и прадедов». К дедам относится эпоха Олега Святославича и Всеслава Полоцкого, к прадедам — время Ярослава Мудрого и Владимира (Святого). Эти три эпохи объединены княжеской генеалогией. Но есть еще «века Трояна», которые смыкаются с историческими эпохами «Слова»: «Были вѣчи Трояни, минула лѣта Ярославля, были плъци Олговы, Ольга Святъславличя». Существенно, что фигура Трояна помимо временных параметров связана с пространством: Боян рыщет «в тропу Трояню», «вѣстала Обида въ силахъ Дажь-Божа внука, вступила дѣвою на зѣмлю Трояню, всплескала лебедиными крылы на синѣм море у Дону» [БЛДР, 4: 258], говорится о поражении Игоря Святославича. За Обидой, вставшей у моря, «кликну Карна, и Жля поскочи поскочи по Русской земли», «а погании сами, побѣдами нарищуще на Рускую землю, емляху дань по бѣлѣ отъ двора» [Там же: 258—260]. Троянова земля в этих фрагментах противопоставляется Русской земле. Троян упоминается как «цесарь в Риме» в цитированном «Слове и откровении святых Апостол»: император Траян (98—117), проводивший активную политику в дунайских провинциях империи, был популярной фигурой в раннехристианской традиции и в балканском фольклоре. М. Н. Тихомиров [Тихомиров 1968: 54—58] считал, что Троянова земля «Слова» — это Дунайская Болгария, которую объединяет с Доном половецкая орда, вмешавшаяся в события на Балканах в конце XI в. Действительно, в «Слове» «окончание веков Трояна (седьмой век) накладывается на исторические “первые времена усобиц”» при Олеге Святославиче [Гаспаров 2000: 259], но доминирует

⁵ См., впрочем, о балканских параллелях Сварогу, Дажьбогу и Трояну [Люма 1998].

все же эсхатологическая, а не историческая значимость эпохи Трояня (седьмой век — окончание времен [Гаспаров 2000: 262]).

В заговоре из Великоустюжского сборника XVII в. имеется близкая параллель «языческим» мотивам «Слова»: «Здуни же, Боже, с небесь ветри своим Святым Духом за святое море Окиян, ко царю ко Трояну по тридевять ключев морских» — о замыкании этими ключами щек и зубов у ведунов и ведуний [ОЧ: 220, 55—56]. Напомним, что в «Слове» «земля Трояня» расположена у синего моря; при этом «ветри, Стрибожи внуци, веют с моря стрелами на храбрыя пълкы Игоревы» [БЛДР, 4: 256]. В поэтическом контексте «Слова» Стрибог противопоставлен Дажьбогу как «чужой» (половецкий и морской — заморский) «своему», «деду» русичей. В этом отношении к нему близок и заморский Троян заговора. Троян в «Слове» относится к доисторической эпохе, не связан генеалогией с историческими русскими князьями.

В историческом смысле древнейшая эпоха «Слова» — это эпоха прадедов его героя, время Владимира Святославича и Ярослава Владимировича, в построении Б. М. Гаспарова она ассоциируется с языческими временами, хотя автор и осознает неточность этих ассоциаций [Гаспаров 2000: 254]. Для древнерусской традиции Владимир Святославич был не князем, установившим кумиров, а святым, крестившим всю Русскую землю (ср. выше). Эти «языческие» ассоциации основываются на аберрации, распространенной в историографии начиная со статьи В. Л. Комаровича, возводившего отношение представителей русского княжеского рода к «отчине и дедине», к «языческому культу Рода», ср. [Там же]. Это отношение Комарович выводил из наблюдения над летописной фразеологией, в том числе над рассказом Лаврентьевской летописи о князе Михалке Юрьевиче, который чуть не погиб в 1169 г. в схватке с половцами, «но Бог отца его молитвою избави его от смерти» [Комарович 1960]. Еще С. М. Соловьев заметил, что эта отсылка к молитве отца не связана с почитанием Юрия (Долгорукого) как святого (князь не был канонизирован). Значит, заключал Комарович, Михалко (и монах-летописец!) имел в виду не христианского бога, а бога Рода. Этот мотив имеет продолжение в той же летописи, в связи с походом на половцев в 1184 г., когда Владимир Глебович, уже внук Юрия Долгорукого, атаковал половцев «Божьею помощью и святое Богородици и дѣда своего святою молитвою укрепляем и отца своего» [БЛДР, 4: 248].

Ни о каком «языческом культе» здесь речи быть не может. «молитва отца» — библейский фразеологизм [Петрухин 2000: 290—291]. «Дедина» и отчина, в первую очередь, означают право на наследование столов: когда Мономашичи ссылаются на «ряд» Ярослава Мудрого, поделившего «отчины» по Днепру (Святослав Ярославич получает

«Чернигов и всю страну вѣсточную»), и заявляют, что черниговским князьям «си сторона не надобе», те отвечают, что они «не угры и не ляхи, но одного деда внуки» [ПСРЛ, II. Стлб. 688—689; Пресняков 1993: 111—112]⁶.

Характерно упование на святую молитву в битвах против поганых половцев: ведь нашествие поганых было знамением Божьего гнева. Лаврентьевская летопись продолжает рассказ о том, как в 1185 г. «здумаша *Олгови внуци* на половци», решивши добить поганых зайдя «за Дон и про луку моря... гдѣже не ходили ни *дѣди* наши, а возмем до конца свою славу и честь» [БЛДР, 4: 248—250] (курсив мой. — В. П.). Затмение — Божье знамение — предрекает судьбу Дажьбожьим внукам перед походом: но «спала князю умъ похоти, и жалость ему знамение заступи искусити Дону Великаго» [Там же: 256]. Гордыня была наказана: «...побѣжены быша наши гнѣвом Божьим».

Христианский Бог оказывается на периферии «Слова», ср. [ЭСПи, 1: 87], «Слово» совпадает с летописными христианскими мотивами лишь в заключении: из плена «Игореви князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Русскую»; «Солнце свѣтитсѣ на небесѣ — Игорь князь въ Руской земле» [БЛДР, 4: 266]. Дажьбогу (воплощению Солнца) здесь места нет: в заключительной здравнице поминаются «князи и дружина, побарая за христьяны на поганяя плѣки!». Почему же эти христиане именуются в Слове Дажьбожьими внуками? Что заставило автора продемонстрировать несвойственный древнерусской книжности взгляд на язычество? Как быть с цитированной летописной максимой: «Богъ всегда Рускы землѣ и Русских сыновъ въ бещесты не положилъ есть»? Ведь русские были побеждены гневом Божиим, русичи не назывались в Слове христианами, половцы же постоянно именовались погаными. И хотя «Олегово гнездо» (князя Ольговичи) залетело далеко в Половецкую степь, оно не было *рождено* для обиды «ни соколу, ни кречету, ни тебе, поганый половчине» [Там же: 256]: Обида встала «въ силахъ Дажь-Божа внука», когда «пустыни силу прикрыла» [Там же: 258].

Даже если свести эвгемеризм Слова к «стилистическим украшениям» вслед за Н. С. Трубецким, Вс. Миллером и др. (ср. [Трубецкой 1995: 577]), очевидным останется механизм воспроизведения эвгемерических конструкций в ситуации пребывания Игорева полка в Половецкой земле. Чужая земля была сродни иному миру, тому свету в

⁶ *Лео (деды)* — обозначение предков (и поминальных дней) в славянской традиции [СД, 2: 41—45]; возможно, это обозначение поколения, пребывающего на том свете, отделенного от поколения отцов, восходит к языческим временам, но «русские сыны» средневековой книжности имеют христианскую генеалогию.

архаической культуре (ср. [Гаспаров 2000; Смирнов 2000: 242—244]), там действовали демонические силы: не Бог, но Див⁷ велит русичам «послушати земли незнаемѣ» [БЛДР, 4: 256].

Внуки, желавшие превзойти дедню славу, перешли Дон (Русская земля осталась «за шеломянемѣ») и потерпели поражение в *пустыне* — Половецкой земле (ср. выше о выходах из Етривской пустыни в «Откровении Мефодия Патарского; половцы как «нечистый народ, лишены «яфетической» генеалогии в ПВЛ, они — «сыны Измаиловы», как татары — измайловичи, потомки изгнанных в пустыню Измаила и Агари)⁸. В своей гордыне в нехристианской земле русичи оказались приравненными к иным языцам — язычникам, ср. XI.36; приравнивание, естественно, было неполным: половцы — «дѣти бѣсовы» [Там же: 258], русичи — Дажьбожьи внуки. Языческие боги не отождествляются в Слове с бесами, но как внуки Дажьбога русичи оказались в той конфессионально «нейтральной» позиции, которая в целом несвойственна была древнерусской книжности: они стали одним из «языков», лишенных библейской генеалогии и Божьей помощи.

⁷ Еще А. Мейе обратил внимание на то, что в иранских языках индоевропейское название небесного божества *deiwos* превратилось в наименование злого демона, что традиционно увязывалось с реформой Заратуштры, заменившего старый пантеон благими божествами Ахура Мазды. Воспринявшие это построение «евразийцы» (ср. [Трубецкой 1995: 129—130; Вернадский 1996: 59—60]) предположили, что образ древнерусского Дива как демонического существа сложился еще у праславян под влиянием этой иранской религиозной реформы. Вероятно, однако, что отнесение дивов/дэвов к демоническим существам восходит не к реформе Зороастра, а к более древней эпохе разделения индоиранцев на иранцев и индоариев, у последних *deva* сохраняют значимость божественных персонажей (ср. о Диве [Зализняк 2004: 129—130; Журавлев 2005: 88, 92]). Заметим с связи с проблемой иранского воздействия на древнюю славянскую традицию, что в митраизме (о его влиянии на культы Восточной Европы см. [Топоров 1989]) существовало два солярных божества — Хварно и Митра [Кюмон 2000: 159—150], параллель им представляют Хорс и Дажьбог пантеона князя Владимира (и Слова).

⁸ См. о чистом и нечистом пространстве в «дуалистической» средневековой культуре [Успенский 1994: 254—297]. «Нечистое, нехристианское пространство предполагает и соответствующие способы выражения» [Там же: 266]. Показательно, что Афанасий Никитин обращается к христианскому Богу, только возвращаясь в свою христианскую землю [Там же: 270], как и герой «Слова» о полку Игореве. О противопоставлении «русские — половцы» в «Слове» см. [Николаева 1997].

22. ДРЕВНЕРУССКИЙ ПАНТЕОН: ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Одним из самых пространных мифологических текстов в славянской традиции является список богов пантеона, установленного князем Владимиром в 980 г. в Киеве, согласно «Повести временных лет». Утвердившись в Киеве и отправив непокорных варягов в Царьград, Владимир учреждает пантеон: «...постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса, Дажьбога и Стрибога и Симаргла и Мокошь. И жряху им, нарючюще я богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бѣсом, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьюми земля Руска и холмо-тъ» [ПВЛ: 37]. Описание идольских жертв в летописи — цитата из Псалтири: в Псалме 105 (35—38) избранный народ обличается в том, что смешался с язычниками в Ханаане и служил «истуканам их» (ср. о почитании идолов на высотах — «холмах» — Пс. 77, 58). Для монаха-летописца они не были богами — это были лишь деревянные идолы, в которые могли вселиться бесы. Поэтому летописец ничего не рассказывает об этих богах, а русские книжники не пересказывают языческих мифов (для них это — бесовщина). Атрибуты Перуна — серебряная голова и золотой ус — также ориентированы на библейский образец описания идолов, ср. [Петрухин 2000: 257 и сл.; Зубов 2004: 243 и сл.]. Аутентичность летописного списка подвергается сомнению со времен А. А. Шахматова (1906): знаменитый исследователь летописных сводов обратил внимание на то, что рассказ о пантеоне и требах в Киеве завершался упоминанием церкви святого Василия, поставленной Владимиром на месте требища по крещении, и обещанием летописца вернуться «на предънее» — что обнаруживает вставку в летописный текст. Далее действительно рассказывается об установлении кумира в Новгороде посадником Добрыней, при-

чем в лаврентьевском варианте ПВЛ кумир остается безымянным, а ипатьевская редакция и Новгородская Первая летопись [НПЛ: 128] свидетельствуют, что Добрыня «постави Перуна кумир». Шахматов колебался при реконструкции первоначального текста: поскольку описания пантеона содержались и в ПВЛ, и в НПЛ и список богов должен был присутствовать в т. н. Начальном своде 1090-х гг., то реконструкция касалась гипотетического киевского Древнейшего свода 1030-х гг. Были ли упомянуты имена языческих богов в первоначальном летописном тексте? Шахматов сомневался в этом, и его сомнения поддержал Е. В. Аничков [Аничков 1914: 107]: писание запрещало поминать имена языческих богов (Псалом 15, 4). Но Перун упоминался в большей части древних летописных списков, что давало основание для предположения об упоминании Перуна, как единственного кумира, поставленного в Киеве и Новгороде при Владимире. Х. Ловмянский [Ловмянский 2003: 95] полагал даже, что Владимир учредил в Киеве некий «прототеизм», призванный противостоять монотеистическим религиям, распространяющимся в Восточной Европе: он напоминал в связи с этим о «прамонотеистическом» культе праславян, которые еще в VI в. поклонялись, согласно Прокопию Кесарийскому, «одному богу» — громовержцу (ср. анализ историографии, связанной с представлениями и языческим единобожием, — [Клейн 2004: 150]). Правда, лингвистический анализ текста показал, что речь у Прокопия шла все же об одном, хоть и главном, из *богов* [Свод, 1: 183]. Политеизм у славян-язычников, в том числе восточных, подтверждается упоминанием по крайней мере двух богов, Перуна и Волоса, в аутентичных текстах — договорах руси с греками под 907 и 971 гг. (ПВЛ).

Политеистические коннотации сквозят и в летописном противопоставлении Владимира Соломону, необходимым в историческом контексте грядущего крещения — спасения. Под 980 г., после описания кумиров, поставленных Владимиром в Киеве, летописец перечисляет его детей от разных жен, а затем число наложниц: «...а наложниц бѣ у него 300 Вышегородѣ, а 300 в Бѣлѣгородѣ, а 299 на Берестовѣ в селци... И бѣ несѣт блуда, приводя к собѣ мужьски жены и дѣвицѣ растыляя. Бѣ бо женолюбѣць, якоже и Соломанъ: бѣ бо, рече, у Соломана жен 700, а наложниц 300. Мудръ же бѣ, а наконецъ погибе; се же бе невѣголос, а наконецъ обрѣте спасенье» [ПВЛ: 37]. Действительно, деяния Владимира представляют некую инверсию деяний Соломона, ибо тот сначала обустривает свою землю и строит Храм, а затем под влиянием языческих жен начинает поклоняться их идолам; Владимир же, приняв крещение, ниспровергает кумиров и вступает в законный брак с «царицей» Анной (для которой и оставлена «вакансия» в списке 999 жен и наложниц).

Попытки найти *археологическое* подтверждение существованию капища с шестью кумирами в Киеве, равно как и остатки иных языческих святилищ, также представляются не вполне убедительными.

В 1975 г. в черте «города Владимира» было открыто «загадочное сооружение» — фрагменты кладки из плинфы — кирпича, использовавшегося для церковного строительства в домонгольскую эпоху, рвов с шестью (или пятью) выступами — «лепестками» и яма с прослойками золы и костями крупного рогатого скота, что позволило интерпретировать сооружение как остатки капища Владимирова пантеона. Его напластования прорезывает могила конца X в., в заполнении — строительный мусор, свидетельствующий о том, что неподалеку строилась (или была разрушена) церковь. Значит, археологами могло быть открыто само капище Владимира, где тот поставил кумиры шести богов, главному из которых — Перуну — приносили в жертву быков, как об этом свидетельствовал еще Прокопий Кесарийский в отношении почитания громовержца в праславянский период. Капище было уничтожено при крещении, на его месте или рядом построена церковь. Правда, выступов рва могло быть и пять, но и среди богов Владимира оказывался Симаргл, в интерпретации Б. А. Рыбакова — химерическое существо, собака-птица, не заслуживавшая кумира.

Здесь нужно вспомнить еще один летописный мотив, который традиционно обсуждается в связи с проблемами древнерусского пантеона. Уже Е. В. Аничков [Аничков 1914: 279] (ср. [Ловмянский 2003: 96]) обратил внимание на то, что в Ипатьевском списке летописи некий волхв, чье явление в Киеве описано под 1071 г., пророчествует от имени *пяти богов*: через пять лет Днепр потечет вспять, а земля Русская «переступит» на землю Греческую [ПСРЛ, 2. Стлб. 164]. Это подвигло самого Аничкова на «отсечение» от богов Владимирова пантеона Мокоши, Б. А. Рыбакова — Симаргла, а М. А. Васильева [Васильев 1999: 112] — на отождествление Хорса и Дажьбога и т. п. Между тем волхование в Киеве явно связано не с пережитками язычества, а с событиями 1068—1069 гг., когда восставшие киевляне грозили князьям, что сожгут город и уйдут в Греческую землю [ПСРЛ, 2. Стлб. 162—163] (ср. [ПВЛ: 497]): соответственно и пять богов, на которые ссылался волхв, относились не к богам древнерусского пантеона, а означали пять планет (ср. в славянском переводе Хронике Малалы [Истрин 1994: 18]) — на их астрологическое расположение и ссылался волхв.

Л. С. Клейн, которому принадлежит последний критический анализ археологических памятников славянского язычества, с полным основанием предположил, что все заполнение рва в «капище Влади-

мира» может относиться к строительному мусору или сооружению христианской эпохи. Недавно была уточнена датировка «жертвенника» — обнаруженные при его исследовании гончарная керамика и стеклянные браслеты относятся к XI—XIII вв., к христианской эпохе [Клейн 2004: 160 и сл.]. Несмотря на это, недавний интерпретатор комплекса Р. С. Орлов настаивает на его «языческом» характере: следы огня, обнаруженные при раскопках «жертвенника», должны свидетельствовать о культе Дажьбога (ср. VII.21) или Хорса; это культ должен был сохраняться даже после крещения Руси в княжеской среде, в непосредственной близости от дворца и Десятинной церкви, возле которой Владимир поместил (по летописи) также «языческую» квадригу — трофей, привезенный из Корсуня. Все это объясняется характерным для Руси «двоеверием», постулируемом древнерусскими христианскими книжниками в поучениях против язычества [Орлов 1998]. Пантеон был разрушен князем после его крещения в 988 г., накануне крещения Руси, и это был символический акт, важный не только для князя — христианина, но и для его подданных.

Во-первых, отказ князя и бояр от языческих культов — разрушение капища и низвержение кумиров — практически лишало эти культы смысла, т. к. князь в славянской дохристианской религии был и верховным жрецом. Как жрец Владимир «учредил» пантеон, который затем сам ниспроверг. Очередное обращение социальных верхов к новому культу, очевидно, было не столь уж необычным для киевлян (тем более что христианская община существовала в Киеве уже с середины X в.). Низвержение кумиров, однако, описывается в летописи как церемониальный государственный акт, символизирующий отказ от прошлого (см. VII.24).

Во владимировом пантеоне нет «варяжских» божеств: варяжская русь, как и словене, судя по договорам с греками, начиная с Олега клялась славянским громовником Перуном и «скотьим богом» Волосом по «русскому закону» (так клялись и воины Святослава в 971 г.). Дело здесь не только в известной восприимчивости варягов, как и «язычников» вообще, к местным культам — именно от местных богов зависела удача, но и во вполне «прагматической» ориентации на славянские обычаи и язык, необходимые в отношениях как с данниками-славянами, так и с Византией и Халифатом (ср. данные Ибн Хордадбега о том, что переводчиками *ар-рус* уже в IX в. были славяне). Вместе с тем особое значение придается в последнее время тому, что летописный список владимировых богов лишь «окаймлен» собственно славянскими божествами (Перун и Мокошь), прочие же, по наблюдениям В. Н. Топорова [Топоров 1989] и других исследователей, относятся к иранским (Хорс) или могут рассматриваться как славянские «кальки»

с иранского (дающие — простирающие — благо Дажьбог и Стрибог; ср. также давнее сопоставление Симаргла с иранским Сэнмурвом/Симургом, ср. [Корш 1908; Ловмянский 2003: 97—99].

Включение иранских персонажей в состав Владимирова пантеона демонстрирует, казалось бы, очевидный синкретизм летописного списка богов, имена которых черпались составителями из разных источников. Х. Ловмянский [Там же: 100] предполагал, что их имена почерпнул один из составителей летописи — игумен Никон — во время своей ссылки в далекую Тмуторокань. В «Слове о полку Игореве» князь-оборотень Всеслав из Киева ночью дорыскивал «до кур Тмутороканя, великому Хрьсови вльком путь прерыскаше» [БЛДР, 4: 264]; указывалось, что юго-восточное направление, в котором должен был рыскать волк-оборотень, действительно пересекало путь Хорсасолнца, и Всеслав должен был поспеть в Тмуторокань «до кур» (пения петухов — ср. [Рыбаков 1987: 441; Ловмянский 2003: 97—98]). Однако прямой «перевод» магико-мифологического пространства в историко-географическое едва ли оправдан (исторический Всеслав не имел отношения к тмутороканскому столу). Что же касается летописи и авторства Никона, то уже отмечалось, что тмутороканские известия летописи не совпадают со временем пребывания там Никона [Петрухин 2003]. Раннесредневековая Тмуторокань, как показали недавние исследования [Чхаидзе 2007], отнюдь не была источником языческого синкретизма, оставаясь под властью хазар по преимуществу греческим и вполне христианским городом.

Для того чтобы объяснить присутствие иранских персонажей в киевской пантеоне, нет необходимости удаляться от Киева в Тмуторокань: иранский этнокультурный компонент был достаточно силен если не в самом Киеве, то в Северской земле, само название которой, очевидно, имеет иранское происхождение, и в салтовской — хазарской культуре, непосредственно влиявшей на развитие Русской земли в Среднем Поднепровье, с которой хазары некогда брали дань. Включение в древнерусский пантеон иранских (славяно-иранских) божеств связано с этим воздействием и, не в последнюю очередь, с хазарским наследием: под контролем Руси оставались занятые Святославом Саркел — Белая Вежа на Дону и, конечно, Тмуторокань на Тамани.

Судя по лингвистическим реконструкциям, основанным на значении теонимов, функции божеств этого синкретического пантеона дублировались и пересекались — Хорс и Дажьбог воплощали солнце, Дажьбог и Стрибог давали и «простирали» благо (*бог* — праслав. заимствование из иранского со значением «доля, благо» — ср. *богатство* и т. п.), Симаргл, если сопоставлять его с Сэнмурвом/Симургом, вообще выпадал из высшего «божественного» уровня, будучи химе-

рическим существом — собакой с птичьими крыльями, вестником богов, но не персонажем одного с ними «ранга». Это, однако, не дает оснований исключать его из списка богов, ср. [Зубов 2004: 245—246]. Показательно, что Симаргл замыкает список мужских «божеств» — далее следует единственный женский персонаж пантеона, Мокошь, чье имя определенно связано с представлениями о плодородной влаге, «матери — сырой земле»; таким образом, находит себе объяснение и место «посредника» Симаргла между небесными (атмосферными) богами и богиней земли. Летописный список богов, очевидно, не был конструкцией древнерусского книжника — летописные списки имен (этнонимов, антропонимов) вообще отличались особой точностью передачи традиции и особой структурой, когда список начинался с главного (обобщающего) персонажа и т. д. (ср. структурный анализ списков [Иванов, Топоров, 1965: 27—28]). Летописный пантеон представлял, таким образом, подобие древнерусской мифологической *космограммы*.

Проблемой кажется отсутствие в летописном пантеоне, возглавляемом Перуном, Волоса. Эту недостачу стремились восполнить другие (более поздние) средневековые авторы, и А. А. Шахматов [Шахматов 1906] считал сведения проложного жития князя Владимира о низвержении идола Волоса в Почайну, где затем были крещены все киевляне, достойными доверия (ср. позднейшие легенды о Волосовом капище на Оболони — месте выпаса скота, где в христианские времена была поставлена церковь Власия, и т. п.), а Е. В. Аничков, в свою очередь, предположил, что идол Волоса стоял на Подоле, а не на холме (Горе) с прочими богами [Аничков 1914: 311—312]. В «житии» Волос, сброшенный прямо в Почайну, опять-таки противопоставляется Перуну, которого велено было с особыми ритуалами «транспортировать» за пороги. Эта реконструкция вписывается в противопоставление Перуна и Волоса в клятвах руси, в более широком смысле — в воссоздаваемый главный сюжет славянской мифологии (основной миф) о громовержце и его змеевидном противнике, воплощении низа, преисподней [Иванов, Топоров 1974: 35 и сл.].

Действительно, Перуна и Волоса (а в реконструкции — и Мокошь) можно считать праславянскими богами, как и миф о преследовании небесным громовержцем демона преисподней, обладателя хтонических земных богатств, похитителя плодородия и т. п. Но в языческом культе древней Руси Перун оказывался богом княжеской дружины — руси, а Волос — покровителем «близкого к земле» рядового населения, возможно, в еще более узком смысле — племенным богом словен, которые сохраняли в Новгородской земле определенную политическую и религиозную автономию (может быть, Волос был богом

славянских племен в широком смысле, подданных руси, ср. [Аничков 1914: 311—313]). Поэтому стремящийся к единовластию Владимир, утвердившийся в Киеве при поддержке тех же словен, посылает своего дядьку Добрыню в Новгород, где тот ставит одного кумира над Волховом — идол Перуна. Княжеский культ торжествует над племенным, но торжество это не могло быть полным — «скотий бог» Волос «функционально» не мог быть вытеснен громовником Перуном. Более того, характерный мифологический (позднее — сказочный) мотив отсутствия среди «всех богов» одного (не званого на собрание, пир и т. п.) как бы моделировал «ущербность» Владимирова пантеона на ритуальном уровне.

Волос в лингвистических реконструкциях отождествляется с балто-славянским Велесом [Иванов, Топоров 1974], хотя в древнерусских текстах эти имена не встречаются вместе — Велес упомянут не в летописи, а в апокрифическом «Хождении Богородицы по мукам» вместе с Хорсом и Трояном, персонажами, известными и «Слову о полку Игореве». Фольклору это имя (в отличие от имени *Волос*) неизвестно¹. Имя *Велес* в фольклорных исследованиях — плод кабинетной мифологии: Е. В. Барсов «реконструировал» фольклорных Велеса и Дажьбога, якобы известных на русском Севере, опираясь как раз на «Слово о полку Игореве» (см. критический анализ: [Кримский 1927]), — но имя Велес встречается в переводных хронографических произведениях, где оно означает сирийского бога Бела, ср. [Мансикка 2005: 293—294]. Бел, кстати, изображался в виде быка или с головой быка — был «скотым богом» [МС: 90].

Последнее обстоятельство заставляет с осторожностью относиться к возможностям отражения славянского (общеславянского) пантеона в «народной топонимии»: ср. многочисленные топонимы с основной *Велес*, в том числе на Балканах, отражения имен Трояна и Триглава и т. п., хотя наличие народных названий и именами Перуна, Дажьбога, Стрибога и Мокоши обнаруживает перспективы для поиска общеславянских истоков древнерусского пантеона (ср. [Березович 2007: 100], в индоевропейской ретроспективе — [Téra 2005]).

Недавние исследования обнаружили новые параллели «Слову» в «отреченной книжности» XVII—XVIII вв. В заговоре из Великоустюжского сборника XVII в. присутствует интересный мотив: «Здунни же, Боже, с небесь ветри своим Святым Духом за святое море Окиян, ко царю ко Трояну» и т. д. А. А. Турилов и А. В. Чернецов ([ОЧ: 222], ср. [Там же: 55—56]) отмечают, что имя императора Траяна ста-

¹ Особую проблему представляют «Велесовы» камни, известные в балто-славянском пограничье [Топоров 1999: 290. Сн. 23].

ло популярно на Руси в XVII в. благодаря тому, что из памятников славянской книжности попало в Синодик. Напомним, что в «Слове о полку Игореве» «земля Трояня» расположена у синего моря; при этом «ветри, Стрибожи внуци, веют с моря стрелами на храбрыя пълкы Игоревы» [БЛДР, 4: 256].

Тенденция к умножению богов пантеона, формирующаяся в памятниках средневековой книжности, приводит на исходе средневековья к формированию синкретических списков (ср. [Ловмянский 2003: 104 и сл.]) вроде пантеона Густынской летописи [ПСРЛ, 40: 44] (сходные тенденции характерны и для средневековой польской историографии, влиявшей на русскую: для польских авторов — от Я. Длугоша до М. Бельского — ссылается составитель Густынской летописи). Густынский список возглавляет по традиции Перун (Перконос), далее следует отсутствующий в пантеоне начальной летописи Волос, некий Позвизд, ассоциирующийся с книжным польским Похвистом, атмосферным божеством погоды, Ладо, ассоциирующийся с эллинским Вакхом, Купала, Коляда и т. д. «Идолами» оказываются уже и воплощения календарных обрядов (ср. также о попытках ряда современных исследователей «расширить» этот пантеон [Зубов 1995]).

23. «ПРАЗДНИК» В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ: К ПРОБЛЕМЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКИ

Непраздный вопрос о празднике, точнее, о месте праздничной «смеховой культуры» в повседневной и «официальной» культуре древней (и средневековой) Руси остро дискутировался в отечественной литературе 1970—1980-х гг. В рецензии Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского на книгу Д. С. Лихачева и А. М. Панченко «Смеховой мир древней Руси» (1976), в которой «смеховые» аспекты древнерусской книжности и культуры в целом рассматривались сквозь призму идей М. М. Бахтина о карнавальной культуре западноевропейского средневековья и Ренессанса, были высказаны мысли о принципиальном отличии древнерусского смеха от обновляющего карнавального смеха ренессансной Европы [Лотман, Успенский 1977]¹. «Смех» Грозного был синхронен смеху Рабле, но опричный разгул содержательно был противоположен ренессансному карнавалу, он призван был разделять, а не объединять. «Праздничные» действия опричников, конечно,

¹ Заметим, что Бахтин следовал при характеристике «карнавальных» актов Грозного «общеизвестным» установкам отечественной исторической науки: «Иван Грозный, борясь с удельным феодализмом, с древней удельно-вотчинной правдой и святостью [...] не мог не подвергнуться существенному влиянию народно-праздничных площадных форм, форм осмеяния старой правды и старой власти» [Бахтин 1965: 294].

Взгляды самого Бахтина становились «общеизвестными», так что создавалось впечатление, не вполне точное с нашей точки зрения (ср., к примеру, статью П. Хант о «личной мифологии» Грозного, опубликованную в 1993 — рус. перевод [Хант 2003] — и серию работ С. С. Аверинцева — [Аверинцев 1993]), что сама проблема, поставленная в рецензии Лотмана и Успенского, «забыта», ср. [Серман 2003: 16]. Данная заметка призвана еще раз обратить внимание на историческую специфику древнерусской «смеховой культуры».

включали «фольклорный» антураж с ряжением («машкары»), скоморошеством и т. п., но то был театр для одного актера: «праздник» проходил не на карнавальной площади, а в опричной Александровой слободе. Все это, естественно, не мешало Грозному обвинять своих противников в принадлежности к скоморошеству — «дудину племени»: новгородского архиепископа царь велел везти в Москву, посадив на кобылу задом наперед с волынкой в руках. «Скоморошеству» царя, казалось бы, соответствует и еще один «архетипический» акт Грозного: отказ от царского титула и передача его служилому касимовскому царьку Симеону Бекбулатовичу напоминали карнавальную замену царя рабом или выборы шутовского царя во время сатурналий или традиционных календарных праздников, описанных в знаменитом компендиуме Дж. Фрэзера «Золотая ветвь». Сходство это чисто внешнее: символический акт Грозного определялся отнюдь не традициями и сроками календарного праздника, а политическими играми московского тирана.

Проблема исторических истоков — культурного образца для этих квазикарнавальных актов царя — не была определенно поставлена в книге о смеховой культуре древней Руси. В новое издание книги, вышедшее в 1984 г. и именовавшееся уже «Смех в древней Руси», был включен раздел Н. В. Понырко, посвященный собственно «народному» святочному и масленичному смеху и призванный подкрепить концепцию Д. С. Лихачева о народных истоках смеховых действий, у которых «не было зрителей — были только участники» [Лихачев и др. 1984: 6]. Общим местом работ, посвященным календарным «праздникам»², давно стало утверждение о языческих — дохристианских — истоках святочного колядования, масленицы, русальной недели, ночи на Купалу и т. п.³ Казалось бы, основания для этого дают многочисленные поучения церковников против обрядности народных праздников, среди которых наиболее подробно живописует «идолская, кумирское празнование» псковичей на Купалу игумен Памфил в начале XVI в. [БЛДР, 9: 10—13], ему вторит современный комментатор текста, считающий, что на купальских кострах сжигали «соломенных кукол, изображающих древних божеств (Купалу, Марену)» [Там же: 516]. Сам Памфил, проклиная «бесовски празникъ сей», естественно,

² Термин «праздник» приходится заключать в кавычки, ибо в собственно русской традиции он означает не столько время освобождения от повседневного труда, сколько время строгих и достаточно тягостных для крестьянского хозяйства запретов на определенные виды работ в определенные дни, см. [Толстая 2004].

³ См. из последних работ [Котлярчук 2001].

не называл «бесовских» имен: эти имена (Коляда, Купала и др.) стали тиражироваться в русской книжности XVII в. под влиянием польской историографии (ср. VII.22). Между тем Н. В. Понырko справедливо заключала, что «народная обрядность святок во многом была продолжением церковной обрядности или ее травестией» [Лихачев, Панченко, Понырko 1984: 156]⁴. Если эти истоки и можно увязывать с древнерусским «фольклором», в том числе скоморошеством, то лишь с той его мало изученной составляющей, которая восходит к византийским традициям (как и имена Коляда и Купала — ср. [Страхов 2003]).

Я. Н. Любарский обратил внимание на сходство «карнавальных» действий Грозного (и Петра I) с характеристикой, которую дал византийскому императору Михаилу III (856—867) Константин Багрянородный в X в. [Любарский 1989], ср. [Иванов 1994: 80—82; Велинов 2004]. Михаил якобы как мим устраивал потешные трапезы после бани, подражая в застолье самому Христу, своих сотрапезников — гнусных «сатиров» — наряжал в священнические ризы, их предводителя именовал патриархом, прочих одиннадцать — митрополитами, церковные песнопения велел сопровождать игрой на кифарах, издевался над самим патриархом Игнатием, отправляя ему навстречу своего ряженого, «нечестивца и язычника» и т. п. [Продолжатель Феофана: 86—87, 104—105]. Конечно, есть основания усматривать в этих пассажах этикетное описание «антиповедения», составленное политическим врагом Михаила (ср. сходное обвинение императора-иконоборца Константина Копронима в приверженности к «бесовскому празднику» — языческим брумалиям), но следует помнить, что сходным кошунственным образом ведут себя позднейшие русские самодержцы — Иван Грозный и Петр, чье «антиповедение» невозможно просто списать на счет литературного этикета. Отношение к смеху в византийской книжности было сходно с древнерусским: «смехотворение» было грехом, вызывавшим гнев Божий (этому гневу приписывается патриархом Фотием и нашествие варварской руси на Царьград в 860 г. [Каждан 2000: 186], ср. [Скабаланович 2004: 25 и сл.]).

Правда, в Византии имело место и пародийное действие иной направленности: в Константинополе в 600 г. мим, восседавший на осле в чесночном венце, изображал императора Маврикия, а уличная его свита распевала песенку, высмеивающую частную жизнь императора. В. П. Даркевич приводит параллель из русского праздничного быта — известную челобитную, которую подал в 1666 г. тверской помещик Н. Б. Пушкин. На сырной неделе, доносил Пуш-

⁴ То же относится к календарной обрядности народов Европы вообще, ср. [Аверинцев 1993: 342].

кин, его крестьяне, выбрав из своей среды двух царей, ходили с ними по деревням и «всполохи чинили с знаменами, и с барабанами, и с ружьем». Перед процессией несли варенец и сноп соломы на шесте — традиционные атрибуты масленичного праздника. Масленичное ряжение здесь явно подражало царским выходам XVII в.; народная культура вообще ориентирована на подражание высоким образцам — ср. «князя» (жениха), «княгиню» (невесту) и бояр традиционного русского свадебного обряда. Характерна, однако, сама серьезная и вполне «историческая» для русского XVII века реакция властей на донос: ряженные были обвинены в «самозванчестве», «царям» отсекали пальцы на правой руке, прочих участников церемонии сослали с семьями в Сибирь, ср. [Даркевич 1988: 164; Успенский 1994, 1: 75—109]⁵.

Очевидно, что суть этой византийской, а в более глубокой перспективе — античной традиции с выборами «царя сатурналий» и т. п. в ее древнерусской рецепции противоположна продолжающей ту же традицию «карнавальной» народной культуре ренессансной Европы в понимании Бахтина. Здесь не народные «низы» подвергали осмеянию и «снижению» официальные верхи, а, напротив, социальные верхи демонстрировали свое самовластие и даже всевластие (на что справедливо указывали Лотман и Успенский, равно как и Лихачев), позволяя себе опричный маскарад, но пресекая всякие попытки карнавализации снизу.

Столь же серьезным было и упомянутое ритуальное поругание новгородского архиепископа Пимена при Грозном: оно также имело очевидный византийских образец — задом наперед на ослов сажали узурпаторов и мятежников. Происхождение этого ритуала на Руси вызвало, однако, некоторую дискуссию. Дело в том, что впервые он описан во всех подробностях в связи с расправой над еретиками — «жидовствующими» — в 1490 г. Другой новгородский архиепископ, Геннадий (не предполагавший судьбы своего преемника на новгородской кафедре), велел посадить их на коней задом наперед, в острых берестяных колпаках с надписью «се сатанино воинство», с тем чтобы они смотрели «на запад», видя уготованные им адские муки. Исследовавший движение «жидовствующих» Я. С. Лурье осторожно предполагал, что режиссер этого действия Геннадий мог опираться не на собственную «мститель-

⁵ Е. В. Аничков цитирует письмо любителя народной словесности XVIII в. с упоминанием фольклорного текста, который тот «достал от сибирских людей, понеже туда всех разумных дураков посылают, которые прошедшую историю поют с голосу» [Аничков 2002: 14]. Ср. ниже о судебном преследовании исполнителей «Службы кабаку» и т. п.

ную изобретательность», а на испанский образец [Казакова, Лурье 1955: 130]⁶, тем более что архиепископ сам указывал на этот образец — деяния «шпанского короля» по искоренению ереси. Лихачев считал, что Геннадий, напротив, разоблачал еретиков вполне «древнерусским» способом [Лихачев и др. 1984: 16]. Очевидной представляется правота Лурье: используя «подручные материалы» (бересту и т. п.), Геннадий воспроизводил ритуал инквизиции, тем более что и он был направлен против «жидовствующих» — насильственно крещеных евреев, сохранявших тайно иудаизм. Это заставляет обратить внимание на восприятие древнерусской «официальной» культурой не только византийских, но и конфессионально чуждых «латинских» традиций.

В связи с этим восприятием нельзя не коснуться центральной фигуры русских средневековых празднеств — скомороха, которую традиционно рассматривают в качестве исторического предтечи «карнавальных действий» (в том числе в отношении архиепископа Пимена), ей посвящена не одна монография, но она остается во многом загадочной. Прежде всего, неясно происхождение самого слова «скоморох» — ясно, что оно неславянское, но греческие, западноевропейские и даже арабские этимологии ненадежны [Фасмер, 3: 648—649]. Впервые скоморохи упомянуты в Начальной летописи — «Повести временных лет» под 1068 г.: «Но сими дьяволъ лститъ и другими нравы, всячьскими лестми пребавляя ны от Бога, трубами и скоморохы, гуслими и русальи. Видим бо игрища утолочена, и людей много множество на них, яко упихати начнуть друг друга, позоры дѣюще от бѣса замышленаго дѣла, а церкви стоять (пусты. — *В. П.*)» [ПВЛ: 74]⁷. Эта характеристика народной «праздничной» культуры, данная монахом-летописцем, многократно повторяется в церковных поучениях и постановлениях, включая составленный при Грозном (1551) «Стоглав»: «Того ж(е) правила 62 (Вселенского собора. — *В. П.*). Каланды и вота (жертва, обет — лат. *votum*. — *В. П.*), и врумалиа эллиньскы и по греческым языком гл(агол)ется, еже есть первии дние коегождо м(е)с(я)ца [...] празнование велие и торжественно сътворяюще и играини многая съдевашес(я) по елиньскому обычаю [...]. Се же съборъ

⁶ В византийской традиции расправа с врагами власти приходила по схожему, но иному сценарию: Анна Комнина (книга XII.6) описывает действие, устроенное по приказу императора Алексея, расправу над заговорщиками: их обрили, головы украсили «коронами» из бычьих и овечьих кишок, водрузили их на бока быков и повезли через дворцовый двор. Перед заговорщиками прыгали некие «жезлоносцы», распеваящие насмешливую песенку. Ср. о жезельниках в процессии проводов Перуна — VII.24.

⁷ Об упоминаниях скоморохов в славянских переводных текстах см. [Ivanov 1992].

всѣх сихъ и подобных симъ играниа творящим отметаеть и запреща-ет. Сице же и женскаа в народѣхъ плясаниа, яко срамна суща, и на смѣх, и на блуд въставляюще многих, такожде и мужем и отроком, женским одеянием не украшатися [...], ни женам в мужеские одеяния облачатися [...]. Тако же неподобных одѣаний и пѣсней, и плясцевъ и скомраховъ, и всякого козногласования (вариант — козлогласования. — В. П.), и баснословия ихъ не творити. Егда же вино топчють или егда вино в сосуды преливають, или иное кое питие сливают, гласование и вопль велий творять неразумнии, по древнему обычаю еллинскаяа прелести, еллинскаго бога Диониса, пьянству учителя, призывают...» [Емченко 2000. Гл. 93].

Очевидно, что перечисленные действия не имеют прямого отношения к собственно древнерусской традиции. Источник этих запретов и для западного латинского, и для восточного греческого христианства — решения святоотеческого Шестого Вселенского собора (Константинополь, 680 г.), Трулльского собора 692 г. (ср. [Райан 2006: 70]) и Поучение о казнях Божиих Иоанна Златоуста. Словом «скоморох» здесь переводится греческое «мим». Но столь же очевидно, что запреты эти не соблюдались ни в Византии, ни на Руси, ни на Западе — в отношении жонглеров, ср. [Baldwin 1997]. Общим памятником сохранения античных традиций оказываются, среди прочего, светские мотивы в росписи кафедрального Софийского собора в Киеве (XI в.), отражающие императорский (княжеский) быт — ипподром, бой воина с ряженым, охота на медведя и музыканты (иногда без особых оснований именуемые скоморохами) — предмет церковных обличений. Конечно, эти сцены были маргинальными, украшали лестницу, ведущую на хоры, где размещалось княжеское семейство, но это внешнее «опричное» пространство и создавало ту внецерковную культуру, которую, вслед за древнерусскими книжниками, воспринимают иногда (вслед за Б. А. Рыбаковым и др.) как «языческую». Эта внецерковная культура была на Руси — в отличие от Византии, сохранявшей античные бытовые традиции, — княжеской (царской), но она становилась образцом для народных действ. Механизм передачи этого образца описан как раз в связи со скоморохами, которые допускались до участия в церковном театрализованном представлении — «Пещном действе». Дж. Флетчер (1591) свидетельствовал о том, как ряженым «халдеям» разрешалось в течение 12 дней — на святки — бегать по городу, «делая разные смешные штуки, чтобы оживить обряд (пещного действия. — В. П.), совершаемый епископом» [Флетчер 2002: 149—150]⁸.

⁸ Впервые «халдеи» упоминаются в книге раздачи «поминок» при хиротонии архиепископа Тихона (1489 г.) — [Турилов 2005: 451].

Исследователи склонны сближать эту традицию святок с карнавальными празднествами Европы, подчеркивая терпимость к святочным действиям официальных верхов [Лихачев и др. 1984]. Но далее терпимости дело не шло: Адам Олеарий писал, что «халдеи во время своего бегания считались язычниками и нечистыми; полагали даже, что если бы они в это время умерли, то были бы прокляты. Поэтому в день Св. Крещения, во время всеобщего освящения, их вновь крестили, чтобы смыть с них эту безбожную нечистоту и вновь соединить их с церковью» [Олеарий: 295]. Скоморохи, как и все принимавшие участие в ряжении, должны были смыть с себя грехи в крещенской проруби [Котлярчук 2001: 1541—56]. Более того, в популярных на Руси «Пандектах» Никона Черногорца, говорилось: «Сицѣ рекомы каланды (ср. коляда. — В. П.) и рекомыя воты и рекомая роусалия⁹ и еже въ [первый] день марта месяца творимое тѣржство по единому же кѣждо от вѣрных жития отѣяти хошем, нѣ и еще и жен градных плясания яко бещьстьныхъ и многу пагоубоу и пакость творити могущихъ, сии сбор всѣхъ сихъ, неже подобная игры творящая, и оубо аще клирицы суть, сих измещеть, простьца же отлоучаетъ» [Максимович 1998: 133]¹⁰. Церковное отлучение грозило не только клирикам и «простецам». Здесь не могло быть и речи о «шутниках» или даже «скоморохах Господних» (*joculatores Domini*), как именovali себя францисканцы, о *Parodia sacra* и об участии официальной церкви в «бесовских» игрищах, где каноники могли участвовать в пародийном отпевании карнавальных чучел [Гуревич 1985].

Тем не менее подобного рода игрища — конечно, без участия клира — распространялись на Руси в середине XVII в., и это были уже не просто традиционные календарные действия, на эллинскую — языческую — природу которых не уставали ссылаться церковники. В челобитной Алексею Михайловичу (1651 г.) вяземский иконописец Григорий доносил, что во время святок в Вязьме справляли «игрища

⁹ В греческом оригинале речь идет о брумалиях/врумалиях — празднестве в честь Диониса-Бромия: Кормчая 1284 г. сохраняет оригинальный термин с комментарием — «Да отвержена боудоуть от верных жития вота и вроумалия и каланьди и плясання, иже на поч(с)ть б(о)м (совершают на почестъ языческим богам. — В. П.) [...] Каланди соуть первии в м(с)ци днье, в них же обычаи бѣ и елином творити жертвы и вота же, и вроумалия, и слиньстии бѣхоу праз(д)ници, Вроум бо порекл есть» [СДЯ, I: 499].

¹⁰ Ср. тексты поучений против русалий и скоморошеских игр — [Веселовский 1889: 278 и сл.]. Показательно при этом, что указ короля Яна III (1695) предупреждал горожан Пинска и Турова об ответственности за уклонение от обычая колядования, ибо «колядующим» — собирающим подношения — был сам епископ [Котлярчук 2001: 192].

разные и мерзкие..., на коих святых нарицают, и монастыри делают, и архимарита, и келаря, и старцов нарицают» [Даркевич 1988: 167]. Здесь святочный обряд действительно напоминает *Parodia sacra*, и в текстах второй половины XVII—XVIII вв. вроде «Службы кабаку» можно усмотреть параллель этой пародии (тем более что «Служба» была популярна как раз в среде низшего духовенства). Д. С. Лихачев показал, что «Служба кабаку», где кабак изображается как церковь, пародировала не столько саму церковь, сколько богослужебные и учительные тексты [Лихачев и др. 1984: 20]. Однако и в XVIII в. «Служба кабаку» воспринималась как кощунство и богохульство, требовавшее судебного разбирательства¹¹. Лишь в последней трети XVIII в., при Екатерине II, Синод опровергает утверждения Тихона Задонского о незаконности народного празднования масленицы, ссылаясь уже на законы «регулярного государства»: «последняя сырная неделя дни учинены от всяких и каторжных работ свободными» [Покровский 1981].

Практически все исследователи согласны с тем, что появление пародийных текстов вроде «Службы кабаку» связано с воздействием «западнорусской» и — через нее — польской «латынской» культуры на культуру древнерусскую, точнее — на культуру России XVII в., уже порывавшей со средневековыми ригористическими традициями. Недаром и ряжение, и, особенно, маски («наличники») увязываются в русской традиции с обычаями, «якоже в странах Латинских зло обыкова творят» (Номоканон, Москва, 1639), а скоморохи также оказываются одетыми в «латынскую» одежду и развлекают, по царскому указу, «немецких послов» (причем особую роль здесь играют именно белорусские скоморохи), ср. [Котлярчук 2001: 30—33, 193]¹². Неда-

¹¹ [Смилянская 2003: 225 и сл.]. И. З. Серман [Серман 2003] полагает при этом, что мотив «кабака» основывался на исторической традиции — введенной в XVII в. государственной монополии на спиртное, приведшей к повальному пьянству. Так или иначе, пародийная рефлексия была связана с актуальными культурными проблемами и всяниями и не сводилась к фольклорному ритуализму.

¹² Естественно, «иноверие» скоморохов предполагало иноземную одежду: ср. упоминаемого в Прологе «срачина (сарацина) родом в скоморошьсте одежде» [СлРЯ, 24: 226]. Воздействие западноевропейской традиции усматривается и в определенных мотивах древнерусского искусства, в том числе в миниатюрах Радзивилловской летописи; очевидным недоразумением при этом представляется попытка усмотреть воздействие «смеховой культуры» на сюжет совета св. Бориса с дружиной: поупитр для Священного писания (композиция, многократно воспроизведенная на миниатюрах) принят интерпретатором за прялку, долженствующую символизировать «женскую» нерешительность Бориса, ср. [Черный 2004: 427—428].

ром ревнитель старой веры протопоп Аввакум сетовал о христианине, который «в день воскресной прибежит во церковь помолити Бога и труды своя освятити: ано и послушать нечево — по латыне поют, плясавицы скоморошы!» [Аввакум 1960: 140]¹³.

Для старовера церковная реформа увязывалась с иноверием — латынством и кошунством — скоморошеством. Иван Грозный — отыскивал символические формы, в каковые облекалась опричнина, среди «кромешных» традиций, в том числе «латынских», в частности польских, откуда явно заимствовано его «машкарство»¹⁴. Еще более активно эти, уже ставшие почти традиционными в XVII в., европейские формы использует Петр.

Эти инновации российских властей вряд ли можно связывать с народной «смеховой» культурой. Скорее, напротив, народная культура подражала этим новым формам.

¹³ Ср. о неприятии православными ригористами элементов театральности в католической традиции [Сафронова 1996: 49 и сл.]. Бахтин осознавал существенное воздействие западной традиции на формирование смеховой культуры в Восточной Европе, ср. [Аверинцев 1993: 343].

¹⁴ Андрей Курбский, описавший в своей «Истории о великом князе Московском» знаменитый эпизод, когда Грозный, «упившись, начал ис-коморохами в машкарах плесати» и захотел приложить «машкару» к лицу Михайлы Репнина, попрекавшего «христианского царя» в служении дьяволу и неблагочестивом поведении [БЛДР, 11: 414], не преминул упрекнуть и польского короля в предпочтении «преиспещренных мошкар» государственным заботам [Там же: 380].

Нельзя не вспомнить в связи с этим слов В. О. Ключевского о «первых проводниках западного влияния» на Руси: «Между старой Московской Русью и Западной Европой лежала страна славянская, но католическая — Польша. Церковное родство и географическое соседство связали ее с романо-германской Европой, а раннее и несдержанное развитие крепостного права в связи с политической свободой высших классов сделало польское дворянство праздной и восприимчивой почвой для западного образования; но особенности страны и национального характера сообщили своеобразный местный пошиб заимствованной культуре. Замкнутая в кругу одного сословия, пользовавшегося исключительным господством в государстве, она воспитывала живое и веселое, но узкое и распущенное мирозерцание. Эта Польша и была первой передатчицей духовного влияния Западной Европы на Русь» [Ключевский, III: 258—259] (см. о польской народно-городской культуре [Мочалова 1985]).

24. Проводы Перуна:

ДРЕВНЕРУССКИЙ «ФОЛЬКЛОР» И ВИЗАНТИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Книжный термин «двоеверие» прочно перешел из древнерусских поучений против язычников современную науку для обозначения синкретического мировоззрения русского средневековья, сочетающего христианскую идеологию с пережитками дохристианской. Н. И. Толстой в своих работах, актуализирующих проблему античного наследия в древнерусской народной культуре, ввел (скорее, метафорически) термин «троеверие» [Толстой 1998: 430], обозначающий гетерогенные истоки единой славянской культуры: «автохтонные» фольклорные, античные (как правило, в византийской «редакции») и христианские (еще ранее о «греческом двоеверии» как основе древнерусского писал С. И. Смирнов — [Смирнов 1913: 255]).

Поскольку и поучения против язычников, и русская Начальная летопись — «Повесть временных лет» (ПВЛ) — были результатом «рецепции» византийских образцов — творений отцов церкви (прежде всего, Григория Богослова и Иоанна Златоуста) и византийских хроник (в первую очередь — Иоанна Малалы и Георгия Амартола), то собственно древнерусские фольклорные мотивы, имена языческих богов и т. п. оказывались включенными в византийский и библейский «литературный» контекст.

Это относится уже к описанию Владимирова пантеона в ПВЛ. Утвердившись в Киеве в 980 г., Владимир «постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса, Дажьбога и Стрибога и Симарьгла и Мокошь. И жряху им, наричюще я боги, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бѣсом, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля Руска и холмо-ть» [ПВЛ: 37]. Описание идольских жертв в летописи — распространенная цитата из Псалтири, которую приводит

и Иоанн Златоуст, которого, в свою очередь, цитирует в своей Хронике Георгий Амартол [Истрин 1920: И. 209], неоднократно приводя и цитату о приносимых в жертву сыновьях и дочерях [Там же: И. 214, 274]: в Псалме 105 (35—38) избранный народ обличается в том, что смешался с язычниками в Ханаане и служил «истуканам их», «и приносили сыновей своих и дочерей в жертву бесам» (ср. о почитании идолов на высотах — «холмах» — Пс. 77, 58). Уже это «общее место» существенно для изучения древнерусского язычества, ибо оно повторяется и в современных исследованиях, в том числе при интерпретации археологических находок как человеческих жертвоприношений, якобы практиковавшихся на Руси чуть ли не до середины XIII в. [Русанова, Тимошук 1993].

Столь же «расхожей» оказывается и цитата об идолах, сделанных из серебра и золота (Пс. 113.12; Откр. 9.10): это напоминает летописное описание идола Перуна. Впрочем, серебряной голове Перуна находится фольклорная параллель, правда, не в русском, а в болгарском фольклоре: культурный герой болгарских песен царь Костадин «златоуст, среброглав» [Чекова 1994: 70]. Но и здесь, скорее, обнаруживается общее наследие библейско-византийского литературного «этикета», чем связь с реалиями или пережитками языческого «быта».

Иное дело — сам список богов, который, как и прочие летописные списки (народов, князей), несет особую информацию. Летописный список богов, очевидно, не был конструкцией древнерусского книжника, а воплощал древнерусскую языческую космологию — летописные списки имен (этнонимов, антропонимов) вообще отличались особой точностью передачи традиции и особой структурой, когда список начинался с главного (обобщающего) персонажа и т. д. (см. VII.22).

Само низвержение кумиров в летописи содержит сюжет, вызывающий фольклорные ассоциации. Перед крещением киевлян в 988 г. князь «повеле кумиры испроврещи, овы исещи, а другие огневи предати». Здесь низвержение кумиров описано библейским языком (ср.: «И изрубил Аса истукан ее, и сжег у потока Кедрона» — 3-я Царств, 15, 13), но последующая акция представляется отражением некоего реального действия: «Перуна же [князь] повелѣт привязати коневѣ к хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа пристави тети (НПЛ, Ипатьевская летопись — бити) жезльемъ. Се же не яко древу чююще, но на поруганье бѣсу [...] Влекуму же ему по Ручаю к Днѣпру, плакахуся его невѣрнии людѣе, еще бо не бяху прияли святого крещенья». Владимир повелевает спустить Перуна вниз по Днепру и не давать идолу пристать к берегу, пока он не достигнет порогов — покинет пределы Русской земли. Сходным образом описывает низвержение Перуна, установленного в Новгороде, Новгородская летопись

[НПЛ: 160]: «И Перуна посече, и повеле влещи в Волхово: и поверзше ужи, влекаху его по калу, биюще железем: и заповеда никому же нигде же не прияти». Далее рассказывается о жителе новгородского пригорода «пидьблянине», который оттолкнул Перуна, приплывшего к берегу, со словами: «Ты ... Перушице, досыти еси пил и ял, а ныне попови прочь».

Исследователи давно обратили внимание на то, что это действие напоминает уничтожение календарных чучел типа масленицы и костромы: согласно этнографическим записям, о чучеле масленицы говорили, что она «блинов обьялась, обожралась» [Шереметева 1936: 108], что соответствует приведенной инвективе новгородца. В таком случае последние «погребальные» почести воздавались Перуну не как обрубку дерева, а как настоящему фетишу и даже божеству, ср. [Клейн 1985; Карпов 1997: 253 и сл.; Васильев 1999: 225 и сл.]. Действительно, «пускать по воде» в фольклорной традиции означало отправить на «тот свет» [СМ: 396—397], но едва ли плач «неверных» по Перуну можно сравнивать с карнавальным оплакиванием фольклорной масленицы, да и «пускание по воде» связано не столько с карнавальными чучелами, сколько с обветшавшими святынями (в том числе с иконами)¹. О том, что Перун был пущен по воде, летописец знает из топонима у порогов: Перунова рень, отмель, на которую ветер «изверг» Перуна [ПВЛ: 52], — характерный для летописи этиологический мотив.

Еще одно летописное действо, казалось бы, обнаруживает фольклорные истоки: в позднейших летописях, в частности, упомянут воинский обычай привязывать пленных к хвосту для поругания — так, согласно Никоновской летописи, поступил с пленной литвой Александр Невский [ПСРЛ, X: 129]. Однако, книжные параллели известны и здесь, правда, в поздней латинской традиции, но эта традиция имеет очевидные античные истоки. В «Римских деяниях» осужденных на казнь привязывают к конским хвостам и так тащат к виселице²; чешский хронист XII в. Козьма Пражский (II. 40) описал расправу над

¹ С. Ю. Неклюдов при обсуждении доклада о «проводах Перуна» предположил, что книжный сюжет мог наслوиться на описание фольклорного обряда. Однако Перун, высший бог дружинной Руси, не годился для роли сезонного демона, воплощенного в календарном чучеле. Можно предположить, что русский летописец «снизил» функции верховного божества до уровня «беса», но Февруарий в его источнике не был «бесом». Скорее, речь может идти о восприятии летописцем мотива очищения Рима, который повлиял на мотив очищения Киева, оскверненного кровью приносимых Перуну жертв.

² Средневековые латинские новеллы: 156, 251. В «Божественной комедии» (Чистилище, Песнь 24, 82—90) одного из изменников, привязанного к хвосту коня, тот тащит в бездну ада.

изменником Бенедо, бежавшим от чешского короля в Польшу: он был убит, тело его было привязано за ноги к конскому хвосту, конь поволок тело по терниям.

Но в летописном низвержении кумиров присутствует еще один книжный мотив. В популярных в Древней Руси «Словах» Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского говорится о мучителях христиан: «...музии же им 12 жезлем би» [СДЯ, III: 272] (ср. др.-рус. «жезленикъ» — палач [СлРЯ, 5: 79]). Однако «жезленики» упомянуты и в текстах, переводы которых послужили прямым источником ПВЛ — в Хрониках Иоанна Малалы и Георгия Амартола. В Седьмой книге Хроники Малалы [Истрин 1994: 195] приводится знаменитый эпизод римской истории, где виновник падения Рима некий узурпатор «болярин» Февралий (Февруарий) был схвачен стратигом Малием Капитолийским, спасшим Рим от галлов. Дни несчастливого месяца «сикистилия», когда пал Рим, были сокращены и имя его переименовано на «Февруарий». Февруарию же не «достойно» было жить в Риме, «но изгнаноу быти с бесчестием, и [въ] животь его да възмется от него [и] имя его, и да ся дасть на трѣбоу преисподнимъ богомъ... и абие снемъ с него [ризы], постави и нага и, обивый рогозиною и обезавъ и оужи-емъ лычнымъ... повелев гражаномъ свидовомъ жезлиемъ бити, въпиюще: «излези, Февроуарись». И тако изгнанъ бывъ из града Роумска тои боляринъ, оумре, пожрът преисподнимъ богомъ. Повелѣ жръцемъ сии Малиось творити трѣбы в тои февруарии и повелѣ в коемъждо градѣ Роумсцѣ, тѣмъ образомъ в рогозиною ся облъкше, по вся лѣта того месяца исходяша изгонити же февруаря месяца из града биема».

В главе 20 Хроники [Истрин 1920, 1: 256—26а] рассказ был сокращен: Малий, «связавъ [же] врага своего Февроуалия... и нага обнаживъ, одѣ его в рогозиною... и оужиемъ препоясавъ, и повелѣ жезльникомъ бити» со словами: «изиди, Февруарье!». Узурпатор был изгнан и убит — короткий месяц февраль был назван в его память. Об языческих обрядах, связанных с богами преисподней, ничего не говорится.

Источники греческих хроник нуждаются в специальном исследовании. Сам Малала (VII, 12) рассказывает, что он почерпнул рассказ о Февруарии из книги римского хрониста Брунихия, которую он видел в Фессалониках. Эпизод о захвате Рима галлами переименован в хрониках до неузнаваемости. Полководцем, освободившим Рим, был не Малий, а Камилл (Малий был героем, услышавшим на Капитолии крик гусей, которые спасли Рим). Камилл расправился «жезлием» не своими политическими противниками, которые добились его изгнания, а с гнусным предателем, который привел в римский лагерь детей из осажденного Камиллом города Фалерии. Возмущившийся предательством

полководец, по словам Плутарха [Камилл 10: 156], «приказал ликторам сорвать с негодая одежду и связать ему руки за спиной, а детям раздать прутья и плети, чтобы они стегали изменника, гоня его назад в город». Можно догадаться, почему безымянный изменник получил имя Февралий: виновником того, что Рим оказался захваченным галлами, были братья Фабии, сначала спровоцировавшие конфликт с галлами, а потом проигравшие битву с ними. Фабии были ответственны, в частности, и за проведение очистительных февральских обрядов — луперкалий.

Характерно, что в историзированной римской мифологии становление религиозных традиций было связано с деятельностью культурных героев, а не богов. Даже средоточие календарных обрядов превращалось в «исторического» персонажа: февруи, очистительные обряды, проводившиеся в феврале, превратились, через посредство Фабиев, в Февралия (предполагают, что божеством очистительных обрядов был Феврий — *Februus*, бог преисподней). Очевидно, впрочем, что это превращение произошло уже в христианскую эпоху: римский папа Геласий обличал обычай луперкалий, относившийся к февруям и праздновавшийся в Риме еще в конце V в., он и назвал Февруария (*Februarius*) «богом луперкалий» (ср. [PRA, VI: 2066; Ruggini 1991: 29—31]), хотя сами луперкалии были посвящены Фавну. Луперки во время праздника стегали попадавшимися им на пути женщин ремнями из шкуры жертвенного козла, что должно было обеспечить чадородие, и били землю для очищения. В большей мере, однако, с описанием Малалы и образом Февруария соотносится другой февральский праздник — фералии, посвященный чествованию мертвых — «богов преисподней» (эти праздники еще сохранялись в эпоху составления Хроники Малалы, ср. [Croke 1990: 4, 7]). Эта античная традиция оказала влияние на формирование карнавального цикла у европейских народов и масленицы у славян, ср. [Агапкина 2002: 89 и сл.].

Как уже говорилось, в христианской традиции, в том числе у Амартола, смысл языческих — «бесовских» — календарных действий был переиначен, «историзирован». Ясно, почему в обряде, равно как и в казнях христиан, принимали участие «жезленики», а число их равнялось 12: таковым было число ликторов (ср. [Матвеевко, Щеголева 2000: 354]), носителей фасций, которые выметали зло во время февруй [Овидий, Фасты, II: 19—24] и обязаны были присутствовать при казнях. Ясно также и то, почему византийский хронист воспринял это историзированное описание: греческий монах не описывал здесь собственно языческих, бесовских обрядов, их происхождение связывалось у его предшественника Малалы со злополучными деяниями историзированного персонажа — Февруария. Летописец воспринял

эпизод с «жезлами» как этикетный мотив, связанный с поруганием³, и включил его в свое описание низвержения древнерусских кумиров: этим он отделял князя Владимира от «неверных людей», оплакивавших Перуна, но не толковал, как и Амартол, бесовских обрядов (это толкование с точки зрения Амартола — «безаконьници блядьство»: 2486, с. 388.).

Неясно при этом, насколько «проводы Перуна» и в русской летописи соотносились с неким календарным действием: лингвистические реконструкции, касающиеся пеперуды, додолы и т. п. у южных славян, увязывают этих календарных персонажей с Перуном [Иванов, Топоров 1974], в собственно русских и украинских легендах, основывавшихся на летописной традиции, подобных коннотаций нет. Позднейшие новгородские летописные легенды, повествующие о Перыни под Новгородом как об обиталище *лютотоу чародея* Перуна, рассказывают, как над телом утопленного бесами в реке Перуна язычники насыпали высокую могилу, которая через три дня провалилась в ад, ср. [Гиляров 1878: 15—33]. П. И. Якушкин записал от «старика рыбака» в 1859 г. новгородское предание о змийке Перюне, что каждую ночь «ходил спать в Ильмень озеро с Волховскою коровницею». Затем змей перебрался в самый Новгород, но тут князь Владимир крестил Русь. «Новый-Город схватил змеяку Перюна, да и бросил в Волхов». «Черт», однако, поплыл не вниз по реке, а в гору — к Ильменю, к старому жилью, где выбрался было на берег, но князь велел срубить там церковь, которая и называется Перюньскою. Сам этот рассказ явно отражает книжное предание (Мазуринский летописец) о чарошее Волхове, который жил в реке в образе «лютотоу зверя крокодила» — тело крокодила, удушенного бесами, также чудесным образом плыло вверх по течению, ср. [Васильев 1999: 310—313]. Интересно, однако,

³ Впрочем, современной летописи в византийской традиции расправа с врагами власти приходила по схожему сценарию: Анна Комнина (книга XII.6) описывает действо, устроенное по приказу императора Алексея, — расправу над заговорщиками: их обрили, головы украсили «коронами» из бычьих и овечьих кишок, водрузили их на бока быков и повезли через дворцовый двор. Перед заговорщиками прыгали некие «жезлоносцы», распевавшие насмешливую песенку, но имевшие, помимо «скоморошеских» и полицейские функции.

Не менее показательны ритуалы изгнания нечистой силы палками, ветвями и т. п. у разных народов Европы. Дж. Фрейзер приводит данные об изгнании «сатаны» удмуртами в последний день старого года: девушки бьют по всем углам дома расщепленными палками с приговором об изгнании сатаны из деревни, затем бросают палки в реку, спуская по течению в соседнюю деревню [Фрейзер 1980: 621—622]. См. также статью «Изгнание ритуальное» в словаре [СД, 2: 392—397].

что в 1905 г. Д. Эварницкий записал в Екатеринославской губернии рассказ об острове Перуне, где говорится уже о каменном идоле Перуна с золотой головой, которого «князь Святославский» велел бросить в Днепр, и тот доплыл до порогов. Перун нашел пещеру в скалистом острове и превратился там в семиголового змея. В той пещере были двери, сначала — железные, потом — золотые, а за ними — столы, серебряные и золотые (вновь характерный фольклорный эпитет), много всякого богатства, но внутри стонал змей. Он похищал красивых девушек, жил с ними, а потом пожирал несчастных, пока бог не послал туда богатыря, убившего змея [УС: 50—51].

Этот явно «вторичный» фольклор, порождавший справедливый скептицизм у исследователей, нуждается, тем не менее, в специальном исследовании. Летописное предание о «проводах Перуна» получило в нем полусказочное продолжение, не имеющее отношения к календарному фольклору и тем более двоеверию. Верховный бог Перун остался в языческой предыстории Руси.

VIII. ИНЫЕ «ЯЗЫЦИ», МИГРАЦИИ И ГЕНЕАЛОГИИ: ОТ УГРОВ ДО ЮГРЫ

25. ВЕНГРЫ И РУСЬ В ПОДНЕПРОВЬЕ

Загадками начальной русской истории остаются проблемы присутствия венгров в Приднепровье, на границах Хазарского каганата, равно как и время появления летописной *руси* в Киеве. Погребальные комплексы, которые можно было бы увязать с собственно венгерскими традициями в Паннонии, в Приднепровье единичны, ср. [Приймак, Супруненко 1994; Prihodnük, Čurilova 2002]; в киевском некрополе комплексы, относящиеся к варяжской руси, датируются X веком. Новейшими раскопками на Подоле [Sahaydak 2005] были открыты следы застройки, начало которой по ранней дендродате (880-е гг.) относится ко времени захвата Киева Олегом и его словено-варяжской русью (882 г. по летописи): планировка, ориентированная на водную магистраль, находит прямые аналогии в раннегородских древностях северно-европейского региона (от Дублина и Йорка до Скирингсаля в Норвегии и Сигтуны в Швеции; сходная планировка открыта недавно и в Гнёздове на Верхнем Днестре [Сагайдак и др. 2008].

«Повесть временных лет» [ПВЛ: 15] фактически синхронизирует поход Олега из Новгорода в Киев и продвижение мимо Киева венгров на новую родину: они стояли вежами на урочище Угорском, ниже киевского Подола по течению Днестра. Поход венгров (угров) отнесен к 898 г., но урочище, именуемое Угорским, было известно до ухода венгров в Паннонию, ибо по летописи там остановился Олег, чтобы выманить Аскольда и Дира из укрепленного двора на торг. В комментарии к письму киевской еврейско-хазарской общины О. Прицак [Голб, Прицак 2003: 87] приписал Угорскому функции главной киевской крепости с угорским (оногурским) гарнизоном, осуществлявшим власть Хазарии в Киеве, к чему нет оснований в источниках и данных археологии. Вместе с тем присутствие угров в киевской округе и Приднепровье заставляет обратиться к венгерскому фактору в Восточной Европе второй половине IX в., времени формирования Древнерусского государства.

Как уже говорилось, венгерские памятники IX в. практически не выделяются в Восточной Европе: очевидно, что венгерская культура была интегрирована в салтово-маяцкую культуру Хазарского каганата, ср. [Фодор 2002; Сюч 2002: 231—271], недаром и Константин Багрянородный уже в середине X в. называет венгров «турками» (хазары были тюркоязычным народом). Но в последние десятилетия все в большей мере обнаруживаются «угорские» элементы в инвентаре и погребальной обрядности салтово-маяцких памятников лесостепи, в том числе таких узловых центров, как белокаменная крепость у с. Сухая Гомольша [Михеев 1982: 156—168] и сам Верхний Салтов на Северском Донце [Аксенов 2005: 223]. В. К. Михеев осторожно заметил, что памятники типа Сухогомольшанского могильника с обрядом трупосожжения оставлены не аланами и праболгарами, а представителями «тюрко-угорской орды», «белыми уграми» русской летописи, ср. [Михеев 1985: 23; Тортика 2006: 366 и сл.]¹. В. К. Михеев обратил внимание на единичный, но яркий элемент женского костюма — коньковые привески, которые указывают на связь погребальных памятников бассейна Донца с ареалом вероятной угорской прародины — Прикамьем, с одной стороны, и с Таманским полуостровом — с другой, в VIII—IX вв. (ср. [Михеев 1982; Аксенов 1998; Иванов 1999]). Если этот элемент действительно характеризует венгерский костюм в Восточной Европе, то есть основания предполагать, что венгры вышли не только на Донец, но и к Боспору. Существенно, что схожие привески известны и собственно в Паннонии, и на Балканах [Янковић 2007: 198. Рис. 197].

Очерченный ареал заставляет обратиться к данным синхронных письменных источников и венграх. Арабский анонимный автор 870-х гг., на записку которого опирался, в частности, Ибн Русте, сообщает, что страна мадьяр располагается между странами печенегов и племени *искил* — части волжских болгар, венгры берут дань с соседних славян (сакалиба), захватывают их в плен и продают ромеям (грекам — ар-Рум) в их пристани К.р.кх (Керчь) на Боспоре. Мадьяры кочуют между двумя реками в стране *сакалиба* — Итилем (текущей к хазарам) и Дуба (или Рута): за одной из этих рек живет народ *нандар*, относящийся к ар-Рум, над их областью — высокая гора, за которой обитает христианский народ *м.рват*, ср. [Lewicki 1967; 1977:

¹ Этническая принадлежность комплексов с трупосожжениями дискутируется в современной литературе, см. [КСПЗ: 225]. В историографии предпринимались попытки отнести эти трупосожжения к славянам и даже к племени «русов», однако уже П. Н. Третьяков признал бесперспективность этих попыток, ср. [Третьяков 1970: 106 и сл.]. Схожие концепции тиражируются в околону научных компиляциях вроде книги: Галкина Е. С. Тайны русского каганата. М.: Вече, 2002 — и т. п.

32—35; Захoder 1967: 48 и сл.]. Главный вопрос — о реках, между которыми были расположены венгерские кочевья. Одна из них — Дуба — давно отождествлена с Дунаем, за ней действительно обитал народ *нандор* — так венгры называли болгар (это название восходило к древнему тюркскому этнониму *оногундур*)². Дунайские болгары расселились в пределах Ромейской империи, поэтому и были отнесены к ар-Рум. Горой, за которой обитают *м.рват*, оказываются, таким образом, Карпаты, за ними действительно жили славяне — моравы. Сложнее обстоит дело с рекой Итиль, потому что по-тюркски *итиль* и означает «река». Большая часть исследователей видит в этом Итиле не Волгу, а Днепр, за который ушли венгры в страну Ателькузу, которая по-венгерски и означает «Междуречье» [Левицкий 1978: 56—64; Шушарин 1997: 106 и сл.; Мишин 2002: 54—60].

Что касается собственно древнерусских источников, то ранние сведения о переселениях угров-венгров черпались ими из переводных византийских хронографов и кирилло-мефодиевского «Сказания о преложении книг на словенский язык»: угры, пришедшие в X в. на Дунай, называются летописью то «белыми», и их происхождение может возводиться к древним оногурам, объявившимся под именем угров еще при императоре Ираклии (610—641), то «черными» [ПВЛ: 10] (ср. [Шахматов 1940: 81—85]) — это были те угры, которые шли мимо Киева при Олеге, ср. [Перени 1974]. Распространенная в средние века цветовая номенклатура (ср. черные и белые болгары, хорваты и т. д. вплоть до Черной и Белой Руси) не позволяет однозначно решить проблему, почему летописец разделял угров на белых и черных. С. А. Плетнева, учитывая, что Константин Багрянородный называл в середине X в. болгар, обитавших между Боспором и Херсонесом, «черными», предположила, что этот эпитет относился к зависимым от хазар болгарам, тогда как откочевавшие на Дунай и Волгу болгарские объединения стали «белыми» [Плетнева 2000: 169]. Соответственно угры, которые мигрировали на Дунай и подчинили там славян, могли именоваться в летописи «белыми», зависимые же от хазар угры Среднего Поднепровья — «черными»³.

² Еще Равеннский Аноним (рубеж VII—VIII вв.) упоминает страну Оногория к северу от Меотиды — Боспора [Подосинов 2002: 192, 251—252]; В. П. Шушарин [Шушарин 1997: 116] предполагал, что здесь имели место первые контакты болгар-оногуров и мадьяр-угров и венгры стали с тех пор именовать болгар *нандор*, славяне же перенесли на мадьяр оногорское имя их страны, что дало этникон *угры* в праславянском языке.

³ В раннем венгерском историческом сочинении «Деяния венгров» (XI в.) черным цветом кожи наделяются люди, происходящие из Скифии [Шушарин 1997: 280—281]; о переселившихся на Дунай болгарях и венграх во введении к

Показательно, что венгры и русь **синхронно** демонстрировали свою активность в IX в. Исследователи давно обратили внимание на то, что первое появление венгров на Дунае у границ Болгарии и первое появление руси, «народа рос», в Константинополе — явления взаимосвязанные. Венгры были призваны на помощь дунайскими болгарами, когда те хотели удержать византийских пленных, устремившихся на родину в 836 или 837 г. Это не свидетельствует прямо о враждебности венгров Византии (и тем более Хазарии, чьими подданными они считались), но может свидетельствовать об их самостоятельном положении на западе Северного Причерноморья, ср. [Вернадский 1996: 310 и сл.; Шушарин 1961: 134 и сл.; Цукерман 1998: 663—688]. Вероятно, они и были теми «дикими племенами», что перекрыли дорогу посольству «народа рос», оказавшемуся «ради дружбы» в Константинополе в 838 г. ([AB s. a. 839]; ср. [Новосельцев 1990: 206 и сл.]) и вынужденному, согласно известию Бертинских анналов (839), искать обходной путь на родину за море, к «своему роду» — свеонам — через империю франков (по Рейну). Значит, венгры могли в это время населять не только загадочную область Леведия к западу от Дона (?), но и проникать в «Междуречье» — Ателькузу между Днепром и Карпатами. Естественно предположить, вслед за многими авторами, что путь русского посольства в Царьград вел по Днепру, пограничной магистрали Хазарии: Дон был «осевой» магистралью Хазарского каганата, о чем свидетельствует строительство там Саркела и других крепостей [Флёров 2001: 56—70]⁴, и не мог контролироваться венграми.

Очередной «всплеск» их активности приходится на 862 г.: согласно тем же Бертинским анналам, в этом году венгры (Ungri) впервые вторглись в Центральную Европу, опустошив Восточно-Франкское королевство. Вторжение никак не комментируется в анналах (больше их традиционно волнуют нашествия норманнов с севера), хотя исследователи давно предполагали, что венгерский поход связан не только с распрями в Хазарии, но и с «давлением» на венгров формирующегося «варяжского» — Русского государства [Boba 1967: 95—97]⁵. В любом случае, венгерское вторжение повлияло на расклад сил в Центральной Европе и на Балканах: Великая Моравия (в союзе с Византией)

ПВЛ (С. 10) говорится, что они «придоша от скуфь, рекше от козар», то есть от скифов, именуемых хазарами.

⁴ Предполагают, что Саркел мог быть построен на левом берегу Дона и для контроля над венграми, которые переместились в Ателькузу, см. [Dienes 1972: 9; Zimonyi 1999: 41].

⁵ Впоследствии для западноевропейской анналистики характерно соотнесение вторжений норманнов с походами венгров (равно как и сарацинов) — врагов христианства [Сюч 2002: 239 и сл.].

находилась в конфликте с Людовиком Немецким, правителем Восточно-Франкского королевства, союзником которого в те времена была Болгария [Bowlus 1995: 236—237].

Восточные авторы, аноним и Ибн Русте, не упоминают руси в области славян: народ ар-рус, в описании арабского географа, еще живет на загадочном острове, откуда на кораблях ездит к славянам за данью и берет их в рабство, подобно венграм. Из Начальной летописи известно, когда русь впервые оказалась в земле днепровских славян: дружина Аскольда и Дира обосновались в Киеве после призвания в Новгород варяжских князей, это произошло к 860 г. — году похода руси на Царьград. К этому времени венгры обосновались в Ателькузу.

Начальная летопись проясняет геополитическую ситуацию в Восточной Европе: она рассказывает (под условным 859 г.) о дани, которую берут со словен новгородских, кривичей и мери варяги из-за моря, и о дани хазарской с полян, северян и вятичей. Этот рассказ совпадает с упомянутыми данными Ибн Русте, который повествует о господстве над славянами народа ар-рус на севере — они приходят на кораблях с «острова русов» [Новосельцев 1965: 397 и сл; Lewicki 1977: 39 ff.], стало быть, не из Восточной Европы, а из-за моря; на юге же, согласно арабскому автору, дань со славян собирают не собственно хазары, а венгры: формально они еще вассалы хазар.

Тем временем словене и другие племена Севера изгоняют насильников-варягов за море и призывают в Новгород русских князей, дружинники которых отправляются в поход на Царьград. В это время Киев и Днепровский путь, в том числе и пороги, которых так опасалась русь из-за угрозы печенегов в X в., видимо, оказались свободными. Руси удалось утвердиться в полянском Киеве к 860 г. в период венгеро-печенежского конфликта (ср. [Marquart 1903: 33—35]), но Левобережье Днепра еще оставалось под номинальной властью Хазарии (и некогда союзных ей венгров) — Русь присвоила хазарскую дань позднее, при Вещем Олеге (880-е гг. по летописной хронологии).

«Повесть временных лет» сообщает о движении венгров мимо Киева лишь под 898 г., чтобы увязать это движение с вторжением венгров в Моравию и рассказом о начале славянской письменности, еще в 860-е гг. принесенной в Моравию Константином и Мефодием, — этот анахронизм нужен летописцу, чтобы утверждать: «...а словенский язык и русский одно есть» [ПВЛ: 16]. Ведь ранее, под 882 г., рассказывается о том, что князь Олег, наследник Рюрика, со своей русской и словенской дружиной, идущей из Новгорода и взявшей Смоленск на Верхнем Днепре, остановился перед взятием Киева ниже по Днепру, на урочище Угорском, которое (говорится под 989 г.) получило название после того, как венгры шли мимо Киева «горою» и

стояли там вежами⁶. Летописные даты, как уже говорилось, условны, но геополитическая ситуация обрисована верно: примечательно, что в 881 г. венгры с частью вышедших из-под власти кагана хазар (кавары) совершают очередной поход на запад, в Центральную Европу (на Вену) [Bowlus 1995: 237—238]. В Киеве Олег выманивает на торг Аскольда и Дира, притворившись купцом, идущим в греки (первое упоминание «пути из варяг в греки»), убивает их, как узурпаторов, провозглашает Киев столицей («матерью городов русских»). Тогда же варягами и словенами Олега было принесено в Среднее Поднепровье имя «Русь, Русская земля». Затем (под 883 г.) летописец рассказывает, как князь «примучивает» правобережных древлян и берет с них дань, присваивает дань с левобережных северян (884) и радимичей (885), заявляя о своей вражде к хазарам [ПВЛ: 14—15]. Олег смог свободно присвоить хазарскую дань со славян Левобережья Днестра, воспользовавшись кризисом в Хазарии, после ухода венгров из Леведии занятой печенегами (которые отделили приднепровских славян от Хазарии), на запад в Ателькузу и далее, ср. [Петрухин 2004а]. Учитывая «печенежский опыт», можно предположить, что венгры в период хазарской дани контролировали не сам Киев, а днепровские пороги: ранние венгерские комплексы (Субботинцы у Кировограда; Манвеловка и Коробчино у Днепропетровска) обнаружены в этом ключевом для Днепровского пути регионе, ср. [Prihodnük, Čurilova 2002: 184].

Механизм миграций IX в. в Восточной Европе был связан с системой передвижений «номадов степи» с востока на запад и «номадов рек» — руси — с севера на юг, ср. [Наймушин 1993; Петрухин 2004а]. Существенно при этом, что те и другие были включены в геополитическую систему отношений «великих держав» раннего средневековья и систему даннических отношений со славянами Восточной Европы (равно как и союзнических отношений с Моравией, ср. VIII.28).

⁶ Перед нами обычная для средневековой хронистики этимологическая конструкция, позволяющая определить маршрут угров, — «гора — Угорское — Угорские горы», ср. [Шахматов 1940: 81—85]. В недавней монографии английских исследователей [Франклин, Шепард 2000: 130 и сл.] отмечается особая роль венгров в событиях, относящихся к становлению Руси: летописная стоянка венгров на Угорском интерпретируется как «лагерь венгров, нанятых хазарами» чтобы контролировать Киев (концепция, восходящая к свразийским построениям Г. Вернадского).

26. ЮГРА: НАЧАЛО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ СЛАВЯНСКОГО И ФИННО-УГОРСКОГО МИРОВ

Югра или *угра* в Зауралье располагается в географических пределах, прямо противоположных тем, где формировалась славянская письменность, — Моравии на дунайской границе Византии. Показательно, что именно это пространство и оказывается предметом описания Начальной русской летописи — «Повести временных лет» (ПВЛ), более того, бросается в глаза некая «симметрия» в этом описании, ибо славянская письменность первоначально стала распространяться в той земле, которая стала называться *Угорской* после переселения в Центральную Европу, за *Угорские горы*, венгров, пришедших туда в конце IX в. из Восточной Европы, согласно ПВЛ — из-под Киева.

Это описание начальной летописи самым непосредственным образом связано с темой происхождения славянской письменности, так как одним из источников космографического введения к ПВЛ и перечня народов Европы было «Сказание о преложении книг на словенский язык», основанное на моравской кирилло-мефодиевской традиции [Шахматов 1940; Флоря 1985]. Но «Сказанию» были известны народы Центральной и Западной Европы — летописца же интересовала в первую очередь Русская земля, ее происхождение и место среди народов Европы Восточной, равно как и то, каким образом Русская земля стала наследником словенской письменности — моравской традиции: ведь язык, на котором составлялась летопись, был языком, созданным Константином — Кириллом и Мефодием. Летописец должен был сопоставлять данные о происхождении Руси, которые он черпал из княжеского киевского предания, с данными своих источников о дунайской истории славян, поэтому списки народов, в контекст которых включалась начальная *русь* и *угра*, имели сложный характер. Это

демонстрирует уже первый летописный список восточноевропейских народов: «В Афетове же части седять русь, чюдь и вси языци, меря мурома, весь, мордѣва, заволочьская чюдь, пермь, печера, ямь, *угра*, литва, землигола, корсь, летьгола, любь» [ПВЛ: 8]. Очевидна тенденция, объединяющая народы этого перечня: описание идет с запада — Балтики — на восток к Зауралью, ибо русь в этом перечне — еще та доисторическая русь, которая сидит, по летописи, на Варяжском (Балтийском) море среди других варягов. Чудь — предки эстонцев, прибалтийские финны: так славяне в процессе колонизации Восточной Европы называли «чужие» им, в отличие от родственных балтов, финские народы. Показательно, что именно *угра* оказывается порубежным в этом списке народом, между финнами и балтами, при этом ямь, упомянутая перед угрой, — это Хяме, племенное объединение прибалтийских финнов: летописец в соответствии с хорографическим принципом возвращается туда, откуда он начал описание группы финских народов — к Варяжскому морю. За упоминанием угры следует перечень балтских народов — литвы и латышей, к которым примыкает прибалтийско-финская либь — ливы, действительно живущие по соседству с латышами.

В это перечне нет славянских народов — ведь они, в соответствии с концепцией летописца и «Сказания о преложении книг», пребывают еще на дунайской прародине (см. Введение). Отсюда лакуна в списке: летописец «перескакивает» от прибалтийской чуди прямо к верхневолжской мере, опуская живущих между ними словен и кривичей. Об их расселении говорится ниже: словене с Дуная достигают земель чуди, Ильмена и Волхова, основывают на Ильмене Новгород. Соответственно приводимый вслед за рассказом о расселении славян список неславянских народов — «иных языков», которые дань дают Руси, под каковой подразумевается уже государство в Восточной Европе, — практически идентичен первому, за важным для нас исключением: в нем отсутствует *угра*. Начальная летопись составлялась в Киеве на рубеже XI и XII вв., один из ее редакторов, которому приписывается обычно последняя, третья, редакция ПВЛ, записал знаменитый рассказ, помещенный под 1096 г. и услышанный им в Ладоге от новгородца Гюряты Роговича, который послал своего отрока — дружинника, собирающего дань в Печеру, к людям, платящим дань, — Новгороду. Этот не вполне определенно идентифицируемый по современным данным финский народ на р. Печоре (?) в Приуралье, жил на пути отрока в Югру. Характеристика Югры выглядит несколько противоречивой в этом летописном рассказе: «Югра же людье есть языкъ нѣмъ, и сосѣдять с Самоядью на полунощных странах» [Там же: 107]. Из текста очевидно, что Югра располагается за Печорой и

простирается до самодийской тундры¹. Присутствие там отрока-даньщика свидетельствует о том, что и она платит дань Руси (Новгороду). Продолжение же рассказа свидетельствует о том, что язык Югры уже не был «нем» (непонятен) отроку, ибо Югра рассказала ему о некоем чуде, виденном в горах, доходящих до океана и достигающих неба. В них слышен «клик великий и говор», заключенные в горах, стремятся «высечься» из заточения; им удалось даже прорубить малое оконце, и они говорят что-то оттуда, но языка их понять нельзя. Тогда они показывают на железные изделия и знаками просят железа, если кто подает им секиру или нож, взамен они дают меха. Путь к ним непроходим из-за пропастей, снегов и лесов, и не все из Югры могут добраться до загадочного народа, хотя путь к ним и ведет дальше на север (полночь) [ПВЛ: 107—108]².

Русский книжник, слышавший это рассказ новгородца, сразу понял о каком народе идет речь. На Руси популярно было «Откровение», приписываемое Мефодию Патарскому, о диких и нечистых народах Севера, которые запер в горах на краю мира Александр Македонский. Эти народы Гога и Магога вырвутся из заточения перед концом света. Правда, для библейской традиции окраинными северными горами был Кавказский хребет³, а с Гогом и Магогом ассоциировались воинственные степняки — гунны и др. Рассказы о «людях неизвестных» в «восточной стране» за Полярным кругом были характерны и для русской традиции вплоть до средневековой эпохи (XVI в.) [Белова, Петрухин 2008б: 57—65]⁴ и увязывались с сюжетами «Александрии». Распространены были и рассказы о «немой» меновой торговле.

Испано-арабский путешественник XII в. ал-Гарнати рассказывает, что он слышал о земле, расположенной за страной веси (Вису):

¹ Об отношениях народов самодийской и угорской семей см. [Хелимский 1982], см. также [Напольских 2001].

² Рассказы о запертых в горах Александром диких народах, стремящихся к освобождению, дожили до эпохи монгольских завоеваний: анналы Всверлейского монастыря свидетельствуют, что монголы 300 лет трудились, прежде чем вырвались наружу [Книга странствий: 30].

³ Интересно, что в космографическом введении к ПВЛ Кавказские горы ассоциируются с Угорскими, т. е. Карпатами, «Венгерскими горами» [ПВЛ: 7].

⁴ Ср. «Историю татар» Ц. де Бридиа (Бржегский Аноним) (12), где говорится о Каспийских горах, к которым устремился Чингисхан и где Александром заперты были иудеи, именуемые Гог и Магог; горы заключали магнит, притянувший все оружие монгольского войска, что заставило его вождя ужаснуться и направиться к северу. Мотив железных орудий напоминает описание меновой торговли железом в ПВЛ, но в большей мере, кажется, связан с рассказами о легендарной реке Самбатиион, потоке камней или оружия, отделяющем от мира 10 потерянных колен Израиля, см. [Аксенов, Юрченко 2002: 104 и сл.].

«А за Вису на море Мраков есть область, известная под названием Йура. Летом день у них бывает очень длинным. Так что, как говорят купцы, солнце не заходит сорок дней, а зимой ночь бывает такой же длинной. Купцы говорят, что Мраки недалеко от них и что люди Йура ходят к этому Мраку, и входят в него с факелами и находят там огромное дерево вроде большого селения, а на нем — большое животное — говорят, что это птица. И приносят с собой товары, и кладет каждый купец свое имущество отдельно, и делает на нем знак, и уходит; затем после этого возвращаются и находят товар, который нужен в их стране. И каждый человек находит около своего товара что-нибудь из тех вещей; если он согласен, то берет это, а если нет, забирает свои вещи и оставляет другие, и не бывает обмана. И не знают, кто такие те, у кого они покупают эти товары» [ал-Гарнати: 32]. Речь у ал-Гарнати идет уже о болгарских купцах, а вису — весь платит дань Волжской Болгарии. Действительно, Русь и Волжская Болгария соперничали из-за пушных рынков. Недаром в Начальной русской летописи говорится, что «весь, мурома, черемись, морьдва, пермь, печера» — народы, обитающие между Болгарией и новгородской Русью, — дань дают Руси. Югра летописи и Йура ал-Гарнати и других восточных авторов⁵ означают пограничные области податных территорий, еще овеванные легендами, связанными с краем ойкумены.

Когда начались контакты Руси и Югры, засвидетельствованные ПВЛ на рубеже XI и XII вв.? Характерно, что летописный рассказ о народе с «немой языком» был передан в Ладоге, этот древнейший городской центр на Северо-Западе Руси был и центром контактов славянского (русского) и финно-угорского миров. В самой Ладоге обнаружены вещи как славянского, так и скандинавского, балтского и, естественно финно-угорского происхождения, включая находки из Прикамья и Приуралья, в том числе датируемые уже концом I тыс. н. э., ср. [Петренко 1984; Кирпичников, Сакса 2002: 136].

Особым памятниками, хранящими свидетельства контактов Руси с населением угро-самодийской зоны, являются святилища на острове Вайгач и Югорском полуострове, содержащие вещи древнерусского происхождения, в том числе христианские амулеты — нательные кресты, привески в виде архангела Михаила и святого всадника, равно как и иные амулеты — топорики, антропоморфные привески без особых оснований атрибутируемые как изображение

⁵ Ср. сходное описание немой торговли Йугры у ал-Бируни [Беговатов 1999: 31—32].

Перуна⁶ (рис. 9). Находки датируются XI—XII вв. и могут свидетельствовать не только о торговых и культурных контактах, но и о миссионерских усилиях в этом регионе, ср. [Макаров 1993: 34—36]. Считается, что святилища, содержащие эти жертвенные предметы, функционировали до появления в регионе самодийского населения, т. е. принадлежали летописной Югре [Хлобыстин 1992: 164—169].

Однако наиболее яркой серией археологических находок, очевидно характеризующих даннические отношения Руси с народами финно-угорского Севера, является серия трапециевидных привесок с княжескими знаками, датирующаяся в целом XI в. Они могли принадлежать княжеским данщикам — собирателям дани. Замечательна топография этих находок. Они найдены в основных столичных центрах Руси — Киеве и Новгороде, в одном из узловых центров государственности X в. — Гнёздове на Верхнем Днепре, в Прикамье (Рождественский могильник на р. Обва, Пермская область), у ливов, у мордвы, в Приладжье и др. пунктах [Белецкий 2004]. Находки отмечают крайние пункты, где обитали народы, «иже дань дают Руси». Ранней привеской оказывается как раз пермская из Прикамья: на одной стороне изображен трезубец — княжеский знак, на другой — скандинавский молот Тора, свидетельствующий о принадлежности привески еще к архаической варяжской руси⁷. Исследователи спорят о принадлежности погребения, в котором найдена привеска, русскому или болгарскому купцу, ср. [Крыласова 1995; Белецкий 2004]. Заметим, что другие, в частности ливские, привески явно принадлежат представителям местного населения, видимо участвовавшего в сборе дани. Подобные отношения были установлены между новгородцами и Югрой к концу XII в.: когда в 1193 г. новгородская рать воеводы Ядрея осадили Югру в одном из ее приуральских городков, та выслала своих мужей для переговоров, обещая собрать серебро⁸, и соболей, «и иное узорочье», если новгородцы не погубят «своих смердов и своей дани». Сама же Югра собирала войско и перебила новгородцев, чему способствовал новгородский изменник, призывавший югорского князя к этой расправе [НПЛ: 323].

⁶ Показательно, что эти привески производились в Новгороде для финно-угорских окраин, судя по их находкам в Прикамье и Приобье, ср. [Хлобыстин 1992; Макаров 1993: 36; Овсянников 1994: 125, 127].

⁷ В Салехарде на территории «самояди» хранится скандинавская овальная фибула середины X в.: правда, место ее находки неизвестно [Маршак 1996: 164].

⁸ Серебро действительно накапливалось в Югре начиная с эпохи Великого переселения народов, благодаря традиционной торговле мехами, ср. [Маршак 1996; Бауло 2004].

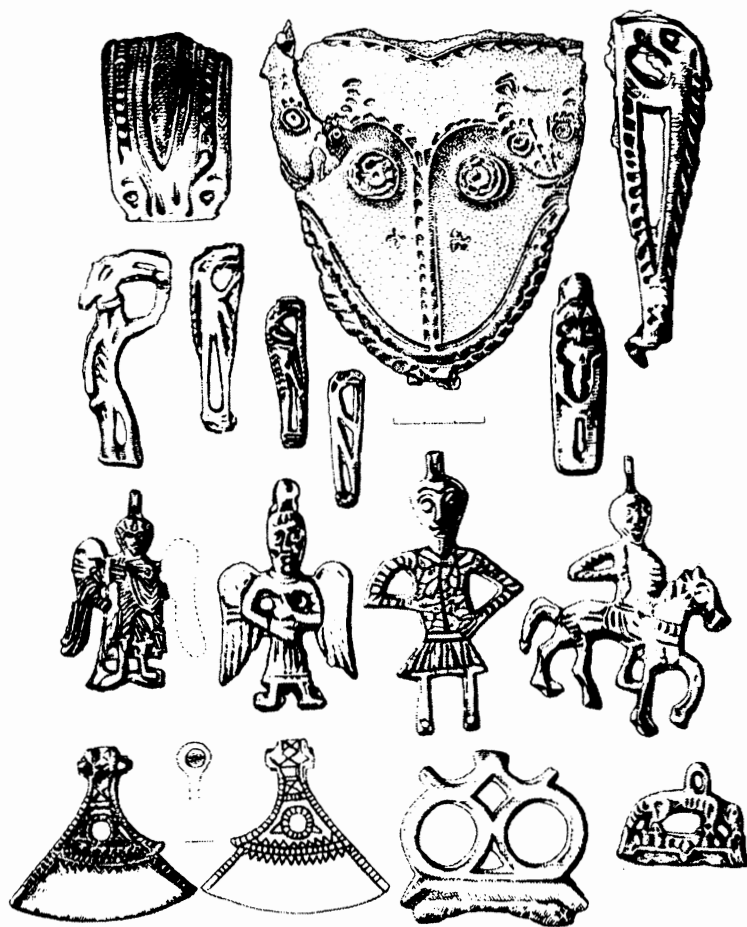


Рис. 9. Святилища на о. Вайгач. Бронзовые находки VI—XIII вв.

Эпохе обычных для даннических отношений конфликтов [Насонов 2002: 102—103] предшествовала эпоха этноязыковых контактов, о которых мы можем судить по самому имени *Югра*: очевидно, что первоначальным посредником в этих контактах была летописная *пермь*, коми, ибо русское наименование восходит к коми *jegra*, обозначению манси [Фасмер, 4: 527], ср. [Напольских 2006]. Характерно предполагаемое присутствие групп манси в Приуралье, в контактной зоне [Хелимский 1982: 59]⁹.

⁹ См. о Прикамье как контактной зоне [Иванов 2004].

Показательно в связи с этим и омонимичное древнерусское и праславянское обозначение венгров — *угра*, *угры*: оно восходит к тюркско-болгарскому обозначению союза племен *оногур* («десять стрел»), ср. [Агеева 1990: 65—66; Фасмер, 4: 147; Напольских 2005]. Замечательно, что совпадают не только названия Югры, Угры и угров, данные им «извне» славянами, но и самоназвания этих народов [Попов 1973: 132—133]: самоназвание венгров *мадьяр* родственно самоназванию обских угров — *манси*¹⁰. Угры-венгры в IX в. еще кочевали в причерноморских степях, будучи вассалами хазар и собирая дань со славян; их культура была схожа с хазарской, недаром греки (Константин Багрянородный) именовали их турками. Памятники восточноевропейских венгров в степи выделяются по преимуществу по их связям с архаичной культурой венгров на новой дунайской Родине и предполагаемой культурой прародины в Прикамье — регионе, примыкающем к летописной Югре (металлические погребальные маски и шумящие коньковые привески) [Михеев 1982], ср. [Супруненко и др. 1999].

Миграция и походы венгров на запад во многом предопределяли продвижение варяжской руси по рекам Восточной Европы в IX в., прежде всего — по Днепру (через пороги). Это было известно летописцу, который прямо увязывал водворение Олега в Киеве в 882 г. с продвижением венгров-угров под Киевом, где их вежи стояли на урочище Угорском. Заметим, что венгры с союзными хазарскими племенами (каварами) совершили рейд в Центральную Европу к Вене тогда же, в 882 г. (Бертинские анналы). Летописец пристально интересовался событиями в Центральной Европе и описал под 898 г. вторжение туда угров, достигших Солуни — Фессалоник; это позволило ему хоть и анахронистически, но ввести в исторический контекст рассказ о миссии солунских братьев — Константина и Мефодия. Текстологическая загадка этого рассказа заключается в том, что летописец знал, когда жил Константин, умерший почти за 20 лет до обретения уграми новой Родины. Тем не менее он перенес рассказ о славянской миссии из времени призвания варяжских князей (860-е гг.) во время княжения Олега. Для этого у него были вполне определенные документальные исторические основания: ему стал известен письменный договор, составленный после похода Олега на греков в 911 г. и заключенный «от рода русского» Карлом, Инегельдом, Фарлофом и другими дружинниками, носившими явно неславянские — варяжские — имена.

¹⁰ Угорская общность (венгры, ханты и манси) существовала задолго до выделения венгров, ср. формулировку проблемы [Хелимский 1982: 59—61; Хайду 1985: 191 и сл.].

Но сам договор был составлен на русском языке, которым пользовался летописец и который был словенским — созданным Константином и Мефодием. Это заставило летописца прибегнуть к той исторической конструкции, которая увязывала историю Руси Олега с историей моравской миссии солунских братьев при посредстве миграции угров из Приднепровья в Моравию [Петрухин 2007а].

27. Русь из Пруссии:

РЕАНИМАЦИЯ ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОГО МИФА

Подводя итоги советской историографии «норманского вопроса», исследователи, положившие немало сил на борьбу с норманизмом как с течением буржуазной историографии (Д. А. Авдусин, И. П. Шаскольский), констатировали бесперспективность традиционного направления антинорманистского дискурса, ориентированного на отрицание роли норманнов — варягов в русской истории и произвольные поиски альтернативы летописной концепции происхождения имени *русь*. Представления о конце традиционного антинорманизма Геденова — Иловайского были связаны со значительно расширившейся в 1960-е — 1980-е гг. источниковой базой (прежде всего, в области археологии), проясняющей роль норманнов в начальной русской истории, ср. [Шаскольский 1983].

Констатация оказалась преждевременной, ибо на наших глазах реанимируются историографические схемы, относящиеся, по крайней мере, к XVIII в. (см. [Клейн 2009]), а по сути — к средневековой историографии. Сами по себе эти опыты не представляют научного интереса, но исторический контекст, способствующий процессам реанимации, показателен и проясняет нужду в застарелых схемах — обращение к официозному средневековому «Сказанию о князьях владимирских» (начало XVI в.) и более поздним имперским и историографическим конструкциям. Там Рюрик — потомок Августа через эпонимического персонажа — Пруса помещается в Пруссию, оттуда его призывает в Новгород легендарный Гостомысл.

Предполагают (ср. [Гольдберг 1976; Пашуто 1982: 58 и сл.]), что возведение варяжских князей к «немцам» и Прусу относится к краткому времени сближения Московской Руси с Орденом при Василии III (договор 1517 г. с «прусским маистром», ср. [ПСРЛ, XIII: 25]).

А. Л. Гольдберг [Гольдберг 1976: 208] заметил, что предметом переговоров было возвращение магистру городов, которые отошли Ягеллонам по Торуньскому миру 1466 г.: то были «Гданеск, Торунь, Марборок, Хвойница». В «Сказании о князьях владимирских» Август наделяет своего сродника Пруса городами на Висле: «Марборок, и Турн (Торунь), и Хвоини (Хвойница), и пресловы (в Хронографе 1512 г. — Преславы — Преслав) Гданеск, и ины многи грады по реку, впадшую в море» [БЛДР, 9: 282].

Позднесредневековые основания подобных конструкций, равно как и «Сказания о князьях владимирских» с возведением Рюрика к Прусу и т. п., были продемонстрированы уже историками XVIII в., начиная с Г. З. Байера, писавшего, что эта «баснь» была «достойна тогдашнего (средневекового) ума», и В. Н. Татищева, показавшего, что «в старых крониках сего, чтоб род Рюриков от прусов и от цесарей римских пошел, нет» и предположившего заимствование легенды из польско-литовской традиции, ср. [Татищев, 1: 291, 293], см. об этих истоках [Флоря 2008]. Еще Герберштейн относил эти конструкции к «бахвальству» русских властей, а П. Петрей [Петрей 1997: 219] констатировал, что Иван Грозный не мог ничем доказать своего происхождения от Августа, ср. [Мыльников 1996: 216]¹. Тем парадоксальнее выглядит попытка современных историографов — эпигонов любителя русской истории С. А. Гедеонова — представить вслед за ним эту конструкцию в инвертированном виде: якобы варяжская легенда начальной летописи восходит к прусской легенде, а не наоборот (см. вводную статью к переизданию [Гедеонов 2004: 27]), лишь бы варягов можно было объявить (поморскими) славянами. Дело доходит до прямых мистификаций: так, Ипатьевской летописи приписывается фраза, повествующая о неких сербских князьях «съ кашуб, от помория Варязскаго, от Старога града за Кгданьском» [Там же: 142]. Ничего подобного в Ипатьевской летописи нет, да и упоминание побережья Варязского моря

¹ Разоблачением «басен» российской официозной историографии были озабочены уже польские дипломаты XVI в., указывавшие, что никакого Пруса, брата Августа, не существовало [Ерусалимский 2009].

Скептицизм в отношении прусской легенды, равно как и в отношении легенды о призвании варягов, высказывал в XVII в. Юрий Крижанич, но для его идей славянского единства неприемлемо было любое «чужезластие», присутствие иноземцев, особенно «немцев», см. [Крижанич 1997: 197 и сл.]. Рассказ «немца» Петрея о слезной мольбе новгородцев о князьях он считал хулой на славянский народ, проявлением «глупости и собачьей злости». Имя Гостомысла и сам сюжет призвания он считал вымыслом «тогдашнего льстеца». Имена первых князей-варягов и Ладоги Крижанич признавал, впрочем, литовскими [Там же: 375—378], ср. [Мыльников 1999: 270—271].

не дает никаких оснований считать лужицких сербов или кашубов варягами. Эпигонам Гедеонова остается та же «метода» — мистифицировать читателя: В. В. Фомин, несмотря на то что во время дискуссии на эрмитажной конференции в мае 2007 г. указывалось на подлог, продолжает настаивать, что «согласно летописи, варяги прибыли на Русь из Балтийского Поморья» [Фомин 2009: 111]².

Показательно, что историческая роль Пруссии в начальной истории Руси актуализируется в середине XVIII в., когда вновь конфликтной оказывается ситуация вокруг Пруссии. Тогда М. В. Ломоносов обращается к прусскому происхождению начальной руси, предлагая свою кабинетную этимологию — связь названия Пруссия («Поруссия») с Русью, а пруссов с *руссам* или *россами* (хотя нигде в древних источниках нет такой формы имени *русь*)³. Его современные последователи готовы объявить Ломоносова «гением русской истории», игнорируя совершенно иные оценки С. М. Соловьева и В. О. Ключевского и уничтожительную, но справедливую характеристику В. Г. Белинского, согласно которой Ломоносов занялся не своим делом, сведя все к «пустой риторике» [ПСС, 9: 196]; ср. современный взгляд [Формозов 2005: 142 и сл.]. Впрочем, риторика как раз и была главным для официозной «науки» — Ломоносова и его современных эпигонов.

Наконец, Пруссия вновь становится конфликтным регионом после распада СССР. Прусское происхождение Рюрика и славянское происхождение руси призвано дать окончательный ответ на вопрос о том, «кто был первым в Прибалтике» (по формулировке А. Г. Кузьмина) во все времена. А. Н. Сахаров в газетной публикации («Известия» от 17 января 2004 г.) реконструировал и сухопутный маршрут Рюрика из Пруссии в Новгород через Латвию (чтобы не было сомнений в том,

² Полемика с подобными конструкциями не представляет научного интереса: бессмысленно объяснять, что нельзя вырывать из контекста летописные фразы, если в этом и заключается подход к историческому источнику и истории «новых» антинорманистов. К таковым лишенным контекста и подлинного содержания фразам относится излюбленное всеми представителями «антинорманистского», что направления утверждение «Сказания о начале словенской грамоты» «словенский язык и русский одно есть...»; продолжение «от варягъ бо прозвашася Русью, а первое бѣша словене» [ПВЛ: 16] неудобно для мистификации, ибо варяги противопоставлены здесь славянам.

³ Очевидно, что распространенный термин *русс* восходит к немецкоязычной традиции (Г. З. Байер), от которой в прямом смысле «отталкивался» Ломоносов; при этом Байер исправил тенденциозную трактовку М. Претория, считавшего пруссов славянами, справедливо указав на принадлежность их языка балтской семье, ср. [Татищев, 1: 292—293]; впрочем, это указание Ломоносов проигнорировал.

«кто был первым»). И здесь не обошлось без мистификаций: чтобы придать этим конструкциям вид ученой традиции, Сахаров [Сахаров 2003: 16—17] приписывает В. Н. Татищеву «исследование» происхождения варягов с опорой на неведомые источники, в то время как русский историк прямо ссылаясь на средневековую этимологическую конструкцию (М. Стрыйковский и др.), отождествлявшую по созвучию варягов и полабское племя вагров [Татищев, 1: 290]⁴. Адептами этой конструкции стали Ломоносов и его современные последователи (Сахаров, Фомин и др.).

Современных эпигонов традиционного антинорманизма вдохновляют не только средневековые этимологии: не меньше простора для квазипатриотического воображения дают старые генеалогии. Впрочем, и эти генеалогии основываются на средневековом этимологическом методе отождествления объектов по созвучию — вагры/варяги, вандалы/венды и т. п. А уж совпадение личных имен различных исторических персонажей, вроде первого русского князя Рюрика и Рерика Фрисландского или вождя полабских славян Гостимысла и легендарного новгородского старейшины Гостомысла, дает ощущение полной свободы в праве переписывать историю в соответствии с собственными предрассудками или представлениями о древнем «фольклоре» и т. п. Генеалогические конструкции начала XVIII в. всерьез воспринимаются как «источник по варяго-русской проблеме» (В. Меркулов и др.) современными эпигонами⁵, да и задача у них одна — услужить властям предрежающим в эпоху связей русского императорского дома с мекленбургской династией и поддержать рухнувшую номенклатурную антинорманистскую традицию. Конъюнктурное возведение немецкой мекленбургской династии к древним славянским — вендским корням представляется современным продолжателям этих тенденций естественным; впрочем, отдельные изыски вызывают сомнение даже у них: обозначение в поэтическом высоком стиле жителей России как «рифейских ободритов» — славян, обитающих на Оби, кажется им чрезмерным для прямых исторических построений. Немецкие составители генеалогий не могли толком прочесть имена русский князей (они звучали у них как Рурик, Сивар и Трувар), которых возводили к

⁴ Татищев следовал в этой кабинетной этимологии Байеру, ср. [Байер, 1: 303], который сопоставлял термин *варяг* с древнескандинавским словом *vargr* 'волк, изгой, разбойник'; этот «волчий» эпитет ассоциировался с именем полабских вильцев («волков») и т. п. В современной филологии принято значение термина *варяг* как обозначение воина, давшего клятву верности *vár*, см. [Мельникова, Петрухин 1994].

⁵ При том, что существует современный научный анализ мифических генеалогий [Мыльников 1996; 1999].

«двадцать восьмому королю вендов и ободритов Вицлаву», вдобавок женатому на дочери князя Руси и Литвы. Эта генеалогическая конструкция обнаруживает истоки всей схемы — она соотносится с польско-литовской, но не древнерусской традицией. Тем не менее для трех братьев А. Г. Кузьмин и его последователи изобрели славянские генеалогии, умножив и без того немалое количество фантомов: Трувар оказался связан с Триглавом, полабским божеством, а Сивар и вовсе с неведомой «варяжской» (?) богиней *Сива*, каковым именем этимолог XVIII в., видимо, обозначил персонаж, упомянутый в хронике Гельмольда, — в реконструкции имя этой полабской богини звучит как Жива, ср. [Меркулов 2003: 141; Кузьмин 1986]. Уже основатель российской научной историографии, ошельмованный и новыми антинорманистами академик Г. З. Байер (его Кузьмин сравнивал с идеологами нацизма)⁶, указывал на очевидную искусственность мекленбургской генеалогии. Более того, он разоблачал тенденциозность подобных конструкций и средневековые методы их воспроизведения, в частности, возведение географического названия Ливонии к имени римского флотоводца у Кромера, Стрыйковского и др. адептов античной древности прибалтийских традиций основывалось на чистом созвучии имени Публия Либона и земли ливов в Прибалтике, ср. [Татищев, 1: 214—215; Ерусалимский 2009: 280]. Имя генеалогического предка литовцев Палемон возникло в результате «стяжения» имени Публий Либон [Мыльников 1996: 207]. Для Пруса, как предка Рюрика, у русских генеалогов не находилось источников даже для подобных конструкций, что вызывало недоверие их более «ученых» собратьев на закате средневековой науки, но не лишило энтузиазма новых мифотворцев⁷.

Историческая география и пространства смущают реаниматоров старых мифов еще меньше, чем филология. Рюрик свободно перемещается из Фрисландии в Пруссию и в Новгород, в зависимости от «места назначения» в той или иной конструкции. Те же операции с перемещением в пространстве и времени проводятся и в отношении Гостомысла (если учесть, что полабский вождь погиб в 844 г.). Хуже дело с пруссами, каковых трудно изобразить славянами даже новым антинорманистам. Впрочем, сторонники исконных славянских древ-

⁶ Байер восставал против попыток средневековых авторов преувеличить «древнюю россиян грубость», ср. [Татищев, 1: 223].

⁷ Трогательной может представляться наивность Ивана IV, который отстаивал историчность Пруса ссылкой на методы средневековой этимологии: «...коли уж Пруса на сем свете не было, почему ныне называется Прусская земля, от ково она то прозвище взяла?» [Ерусалимский 2009: 291].

ностей в Пруссии попытались использовать и археологический материал, правда некорректно «заимствовав» его из неопубликованных отчетов автора раскопок Е. В. Каменецкой. Проблемам археологических источников по русско-прусским раннесредневековым связям посвящена специальная статья [Петрухин, Каменецкая 2008].

Между тем прусские древности и прусский язык действительно представляют особый интерес в связи с проблемой роли скандинавов в Восточной Европе. Значительный пласт скандинавских древностей известен из материалов раскопок в Пруссии, что и естественно: побережье всей Прибалтики было колонизовано на протяжении эпохи викингов и предшествующей вендельской эпохи (ср. недавние обзоры [Кулаков 2009; Duzcko 1997; 2000]). Это не могло не отразиться на лексике прусского языка. Одно из упоминавшихся заимствований относится к обозначению высшего слоя прусского общества — *витингам*, которое отражает скандинавское название участников морского похода — викинг, как и древнее славянское *vitędzь, др.-рус. *витязь*, «герой», «дружинник». Это заимствование распространилось в Польше и на Руси при посредстве балтийских славян, имевших дело с викингами, но термин «витязь» не стал распространенным обозначением дружинника на Руси. Таковыми стали термины *русь*, *русин*: «вся русь» легенды о призвании варяжских князей, равно как и «вся русь», что была под рукой Олега согласно договору с греками 911 г., — обозначение дружины. Почему термин викинг, распространенный на побережье Балтики, остался маргинальным в Восточной Европе? Очевидно, дело в способе передвижения дружин: в Восточную Европу скандинавы не могли ходить «в викинг» на морских кораблях, они должны были передвигаться по рекам на гребных судах, ходить «в русь», гребной поход (по скандинавской терминологии: см. III.8). Недаром вещей Олег и в походе на Царьград взял откуп «на ключ» — уключину, на каждого гребца.

28. О «РАССЕЯНИИ» МОРАВАН:
ИЗ КОММЕНТАРИЯ К НОВОМУ ИЗДАНИЮ ТРАКТАТА
КОНСТАНТИНА БАГРЯНОРОДНОГО
«ОБ УПРАВЛЕНИИ ИМПЕРИЕЙ»

Одна из актуальных «международных» тем — «кирилло-мефодиевская миссия и Русь» в контексте связей Восточной и Центральной Европы [Назаренко 2001: 51 и сл.]. Первый русский летописец, которого принято именовать Нестором, получил доказательство того, что дохристианской Руси известен был письменный язык, созданный для моравских славян Константином и Мефодием в IX в.: он включил в летопись договор Олега с греками, составленный по-славянски в 911 г. Очевидно, что это открытие заставило летописца перенести информацию о кирилло-мефодиевской миссии из повествования, связанного с царствованием Михаила III, в анахронистический контекст угорских завоеваний в Моравии и на Балканах (898 г.) — во времена княжения Олега (см. VIII.26). Мотив переселения угров давал возможность увязать историю Руси с моравским «Сказанием о преложении книг на словенский язык», тем более что под Киевом располагалось урочище Угорское, где, по летописи, стояли вежами угры [ПВЛ: 15], идущие на запад, и эта этимологическая конструкция демонстрировала естественность киево-моравских связей.

Связи Среднего Поднепровья и шире — восточноевропейской лесостепи с дунайским регионом установились в эпоху славянского расселения: об этом свидетельствуют, в первую очередь, традиции прикладного искусства, фибулы, серьги, поясные наборы дунайских (византийских) образцов, распространившиеся в левобережье Днестра в VI—VII вв. и названные А. А. Спицыным (1928) (без специального обоснования этнической атрибуции) «древностями антов». Ремеслен-

ным центром, где производились изделия по этим образцам и обитали выходцы из Подунавья, считается Пастырское городище в Правобережье Днепра. Развитие культурных традиций первого периода славянского расселения было прервано в VIII в. вторжением хазар (что предполагала еще Г. Ф. Корзухина): они разорили и Пастырское городище, ср. [Артамонов 2002: 301; Приходнюк 2005: 98] (несколько более ранние датировки предлагаются А. В. Комаром [Комар 2005а]). Существенно, что трансформация культуры охватывает и Верхнее Поднепровье [Гавритухин 2005: 416, 421].

А. В. Назаренко (вслед за Х. Ловмянским и др.) обратил внимание на то, что «Баварский географ», памятник, дающий описание народов к востоку от франков, делится на две части: перечень народов, обитающих возле франкских границ, и перечень, включающий русь (Ruzzi), хазар (Caziri) и венгров (Ungare) [Назаренко 2001: 54—60]. Венгры в этом списке отделяют русь и другие народы от вислян (вишлян) — контекст, близкий летописному «Сказанию о преложении книг», где севшие по Висле ляхи, в том числе поляне, оказались причастными распространению славянской грамоты [ПВЛ: 15]. Традиционно считается, что венгры стали контролировать земли к западу от Хазарии и ее осевой магистрали — Дона — с середины IX в., свидетельством чему было строительство Саркела на Дону ок. 840 г.: крепость должна была сдерживать русь или венгров, ср. [Артамонов 2002: 306 и сл.] (а также комментарий в [Константин Багрянородный: 401]). Эпоха хазарского господства в Среднем Поднепровье увязывается в распространением там в VIII — первой трети IX в. т. н. волынцевской культуры, синтезировавшей характеристики хазарской салтово-маяцкой культуры и славянской культуры, близкой славянской — роменской, ср. [Петрухин 2005: 73 и сл.; Комар 2005: 122 и сл.; Гавритухин 2005: 418—419]. Она сменила волынцевскую в первой половине IX в. и приписывается северянам (платившим дань хазарам по летописи). Существенно, что левобережная волынцевская культура имела правобережный анклав — в киевском Приднепровье: древнейшее киевское городище увязывается с волынцевскими древностями [Комар 2005: 125 и сл.] (киевские поляне также платили дань хазарам)¹.

Несмотря на очевидную переориентацию культурных связей Среднего Поднепровья на восток (Хазарию) в волынцевское время,

¹ Существенно, что памятники волынцевской культуры известны и в бассейне Оки — то есть ареал культуры охватывал земли всех летописных данников хазар, включая вятичей. А. В. Комар [Комар 2005а] относит вторжение хазар в земли северян, радимичей и вятичей уже к VII в., в начале VIII в. они оказываются в киевском Правобережье.

традиционные связи с Подунавьем и Моравией не прекратились, о чем свидетельствуют, в частности, находка каменной формы для отливки моравского височного кольца; на пригородном киевском поселении Монастырек обнаружены серьги моравского «нитранского» типа со щитком в форме лунницы. Существенно, что металл этих серег по составу сходен с металлом других киевских изделий, возможно, и сырье для них поступало из Моравии [Енисосова, Сарачева 2005: 14]; ср. о мораво-дунайских традициях в волынцевской и роменской культурах [Григорьев 1990]: в Среднее Поднепровье в эту эпоху не поступало восточное серебро. Связи с Моравией и Подунавьем не прерывались в роменское и древнерусское время: мечта Святослава о столице на Дунае учитывала появление там новых насельников — князь желал получать в своем Переяславце «из Угор серебро и комо-ни» [ПВЛ: 32].

Эта устойчивость связей Поднепровья с Центральной Европой провоцировали исследователей на исторические реконструкции, не учитывающие хронологический контекст «моравских» древностей: С. С. Ширинский (вслед за Б. А. Рыбаковым) попытался увязать традицию безынвентарных трупоположений в Среднем Поднепровье с воздействием моравской христианской обрядности IX в. [Ширинский 1978], однако оснований для датировки IX в. и даже первой половиной X в. не существует, сходные погребальные традиции, действительно связанные с процессами христианизации, распространяются в X—XI вв. повсюду в Восточной и Северной Европе. Очевидно, из Моравии происходят каролингская шпора и скоба для подвешивания меча в «позднеаварском стиле» [Ширинский 1997], вызывающие (из-за монеты-привески императора Феофила, датируемой 838 г.) романтические ассоциации погребенного в гнёздовском кургане Л-47 с посольством руси в Царьград и Ингельгейм в 838—839 г.²; курган датируется X в. [Каинов 2001], хотя моравские (и византийские) «сувениры» напоминают о направлении трансконтинентальных связей, важных, в частности, и для Гнёздова в Верхнем Поднепровье.

Передвижения руси в Приднепровье, как и угров, очевидно взаимосвязанные с 830-х гг., видимо, привели к упадку волынцевской культуры и связей с Хазарией. Появление венгров на Дунае ок. 834 и посольства руси «от рода свеонов» в Европе в 838—839 гг. (по данным Бертинских анналов), очередной поход венгров на Дунай (в Моравию) в 862 г. (согласно тем же Бертинским анналам) и водворение

² Ту же монету-подвеску Г. С. Лебедев использовал для обоснования ранней даты пути аи варяг в греки, указывая на находку монеты-подвески, чеканенной тем же императором в Бирке [Лебедев 1985: 233].

варяжской руси в Киеве накануне первого похода на Царьград в 860 г. задают некий «алгоритм» трансконтинентальных связей в IX в. Константин Багрянородный (гл. 41) повествует о полном разгроме Моравии венграми («турками») в конце IX в.: «остатки населения рассеялись, перебежав к соседним народам, булгарам (дунайским. — В. П.), туркам, хорватам и прочим народам» [Константин Багрянородный: 399]. В. П. Шушарин в комментарии к этому фрагменту указал, что мотив запустения Моравии был общим местом в раннесредневековой историографии и что представления о полном разорении Моравии не соответствуют действительности: моравские города продолжили существование в X в.

Слова Константина о «рассеянии» населения Моравии следует признать преувеличением («фигурой речи»), но свидетельства продолжения моравских традиций обнаружены в двух регионах Поднепровья — в Верхнем (Гнёздово) и Среднем (северянское Левобережье) — в X в. [Петрухин 2001: 117—118]. Константин не упомянул *Росии* среди земель, куда бежали моравяне, ведь она была отделена от Моравии венграми и печенегами. Вероятно, упоминавшиеся две части Баварского географа связаны с началом этого разделения, миграцией венгров в Моравию. Поскольку продолжение моравских производственных традиций (как в области производства гончарной керамики — в Гнёздове, так и в области ювелирного искусства) требовало профессиональных навыков, есть основания предполагать миграцию групп мастеров из Моравии в узловые регионы становления Русского государства (как ранее выходцы с Дуная оказались на Пастырском городище)³.

³ Сеть пунктов, связанных с моравскими ремесленными традициями, будет, безусловно, расширяться по мере расширения археологических следований, пока отметим, вслед за В. Дучко [Duchko 2003], литейную форму из Старой Ладogi, указывающую на связь традиций Ладogi, Бирки и Хелебю с ремеслом Великой Моравии и — шире — центральноевропейского региона.

29. ХАЗАРСКАЯ ДАНЬ И СЛАВЯНЕ: К ИСТОРИИ ТЮРКО-СЛАВЯНСКИХ ОТНОШЕНИЙ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ В IX в.

История Русского государства в «Повести временных лет» начинается (под 859 г.) с рассказа о дани, которую брали с народов Восточной Европы варяги и хазары: «Имаху дань варязи из заморья на чюди и на словѣнѣх, на мери и на всѣх кривичѣх. А козари имажу на полянѣх, и на сѣверѣх, и на вятичѣхъ» [ПВЛ: 12]. Затем в Новгород были призваны править «по ряду» — договору — варяжские князья, и Рюрик, сделавшись единовластцем, распространил свою власть на «всех кривичей» в верховьях Волги и Западной Двины, а также на мурому на Оке. Археологи фиксируют концентрацию скандинавских древностей первой половины IX в. в Юго-Восточной Прибалтике, Поволховье и на Верхней Волге, то есть там, где действительно жили чудь, словене, кривичи и меря.

О дани же, получаемой хазарами, подробно сообщает хазарский «царь» Иосиф в своем ответе на письмо кордовского сановника Хасдая Ибн Шапрута. Эта «еврейско-хазарская переписка» относится к началу 960 гг., но повествует о более раннем периоде истории Хазарского каганата. В пространной редакции письма царь перечисляет подвластные ему «многочисленные народы» у реки Итиль (Волги), называя их имена: это Бур-т-с, Бул-г-р, С-вар, Арису, Ц-р-мис, В-н-н-тит, С-в-р, С-л-виюн. Далее в описании Иосифа граница его государства поворачивает к «Хуваризму» — Хорезму, государству в Приаралье, а на юге включает С-м-н-д-р и поворачивает к каспийским «Воротам» (Баб-ал-Абвабу) и горам, см. [Коковцов 1932: 98 и сл.]. Далее граница Хазарии идет к «морю Кустандины» — «Константинопольскому», т. е. Черному, где Хазария включает местности Ш-р-кил (Саркел на Дону), С-м-к-р-ц (Таматарха — Тматорокань), К-р-ц (Керчь) и др. От-

туда граница поворачивает на север к племени Б-ц-р-а, которые кочуют до границ области Х-г-риим.

Многие имена народов, которые, по Иосифу, платят дань хазарам, достаточно надежно восстанавливаются и имеют соответствия в других источниках. Первое из них — *буртасы* (Бур-т-с), имя которых иногда сопоставляется с этником «морденс» (*мордва*), упомянутым Иорданом. Однако в древнерусском «Слове о погибели Русской земли» (XIII в.) приводится поразительно близкий список народов, подвластных уже Руси, где буртасы упомянуты наряду с мордвой: границы Руси простираются «от моря до болгарь, от болгарь до буртась, от буртась до чермись, от чермись до морьдвы» [ПЛДР. XIII в.: 130]. В контексте письма Иосифа этот этникон очевидно привязан к Поволжью, где за буртасами следуют болгары (в списке Иосифа — Бул-г-р), а далее — С-вар, название, которое увязывается с городом Сувар в Волжской Болгарии. Следующий этникон *арису* сопоставляется с самоназванием этнографической группы мордвы *эрзя* (соответственно в буртасах иногда видят другую группу мордвы — *мокичу*). Имя Ц-р-м-с перекликается с *чермис* древнерусского источника — это *черемисы*, средневековое название марийцев, финноязычного народа в Среднем Поволжье. Описываемая ситуация, очевидно, восходит к эпохе расцвета каганата в первой половине IX в.: в 60-е гг. X в., когда составлялось письмо царя Иосифа, едва ли была возможна какая бы то ни было зависимость народов Среднего Поволжья, прежде всего — принявших ислам болгар, от гибнущего каганата. За черемисью следует список славянских данников.

В этниконе *В-н-н-тит* видят имя *вятичей/вентичей*, которые жили по Оке (сближаемые с вятичами славяне — носители боршевской культуры в верховьях Дона). Следующий этникон — *С-в-р* — означает *северян*, живущих на Десне. Термин *С-л-вион*, завершающий эту часть списка данников [Коковцов 1932: 98], относится к общему названию славян — здесь можно подразумевать всю совокупность славянских данников, включая левобережных *радимичей* и правобережных киевских *полян* (радимичей упоминает как данников хазар летопись под 885 г. [ПВЛ: 14]). Задача не сводится, однако, к выявлению соответствий между еврейскими документами и начальной русской летописью. Списки данников в краткой и пространной редакциях письма Иосифа различаются: список славянских данников в краткой редакции опущен, как и упоминание Б-ц-р-а, там говорится, что народы степи заселяют ее до границы Хин-диим. П. К. Коковцов, предлагая конъектуру Х-г-риим [Коковцов 1932: 83], принимает версию А. Я. Гаркави, согласно которой *Х-г-риим* передает имя «угров или венгерцев». Действительно, в летописи термин *угра* — омоним, относящийся и к уральским уграм и к центральноевропейским уграм/венграм (см. VIII.26).

Существенно, что список данников завершают Б-ц-р-а — *печенеги*, которые действительно кочевали в степи до границы венгров, каковых и следует понимать под этником *Х-г-рим*. В X в. ни печенеги, ни тем более венгры не могли быть данниками хазар, как это должно следовать из письма Иосифа. На какую-то власть над ними каганат еще мог претендовать, по данным Константина Багрянородного [Константин Багрянородный. Гл. 38], в середине IX в.

Еще сложнее дело обстоит с конкретным историко-археологическим приурочением тех или иных «реалий» письменных текстов. Наибольшую полемику в литературе вызвала локализация города «Вантит». Этот город (*мадина*) арабских источников, упоминаемый в разных огласовках (Ва.ит, Вабнит) на окраине славянских земель, вызывает ассоциации с *В-н-н-тит* письма Иосифа. Хотя хазарский царь имеет в виду народ данников, а арабские авторы — город, контекст упоминания этих «реалий» практически идентичен: Вантит город в крайних пределах славян где-то у границ печенегов и/или венгров, отсюда разброс в локализации города между востоком и юго-западом восточнославянского ареала — между вятичами и древнерусским городом Витичевым на Днепре (по версии Д. Е. Мишина [Мишин 2002: 54—58], ср. [Калинина 2003: 207 и сл.]). Как мы видели, письмо Иосифа помещает народ *В-н-н-тит* рядом с народами Поволжья; еще Б. А. Рыбаков [Рыбаков 1969], опираясь на поздние данные ал-Идрисы (XII в.), предположил, что Вантит расположен на пути из Киева в Болгар. Рыбакова впечатлил комплекс «роменско-боршевских» памятников на правом берегу р. Воронеж к северу от города, прежде всего — городище «Михайловский кордон» (9 га), и воронежские исследователи обозначили этот комплекс именем «Вантит» (ср. [Пряхин и др. 1997/1; Винников 1995: 69—72]), подчеркивая условность наименования и необходимость создания охранной зоны и комплексного исследования памятников¹. Без систематического исследования невозможно представить себе историческое место этого действительно уникального комплекса, в том числе и в отношении проблемы даннической зависимости от Хазарии. Еще в XIX в. краеведы обратили внимание на название одного из городищ — «Козарское», что вызывало ассоциации с летописным обозначением хазар (*козары*) и хазарским присутствием в регионе, см. [Пряхин и др. 1997/1: 3]². Материалы

¹ Автор искренне благодарен А. З. Винникову и М. В. Цыбину за возможность ознакомиться с этими памятниками.

² Заметим, что в славянской топонимике топонимы (вплоть до Польши) с основой *козар* весьма многочисленны, но не свидетельствуют о хазарском расселении, а восходят к обозначению пастуха коз [Altbauer 1991: 13—14].

раскопок немногочисленны: на городище Белогорское-1 обнаружена типично славянская «боршевская» керамика вместе с керамикой «смешанного славяно-салтовского облика» и собственно салтовская посуда; есть она и на городище Михайловский кордон [Пряхин и др. 1997/2: 25], ср. [Винников 1995: 81—84; Винников, Синюк 2003: 175]. Бассейн Дона испытывал влияние кочевой степи со скифо-сарматской эпохи; характерно открытие юртообразного жилища на одном из поселений верхнего Дона гуннского времени [Обломский 2006]. А. З. Винников [Винников 1995: 128—148] рассматривает славяно-хазарские отношения на Дону в широком контексте этнокультурного взаимодействия славянской и салтово-маяцкой культуры, включая проблему керамического производства, взаимовлияния в сфере домостроительства, торговли, отмечая, что сходные проблемы археологические источники позволяют ставить и в отношении Среднеднепровского региона. Действительно, на воронежских памятниках встречается волынцевская керамика [Винников, Синюк 2003: 224], характерная для той среднеднепровской культуры, которая развивалась в VIII — начале IX в. под непосредственным воздействием салтовской. Давно отмечена близость боршевской и роменской культур (ср. принятое в советской литературе наименование «роменско-боршевская культура»), равно как и близость роменской и волынцевской³, близки были и судьбы славян в пограничье Хазарского каганата, хотя разным было воздействие «салтовцев» на эти судьбы.

Воронежские археологи показали, что проникновение носителей салтово-маяцкой культуры на славянские поселения бассейна р. Воронеж относится к первой половине X в. и связано с печенежской угрозой донским регионам Хазарии, в том числе Маяцкому городищу, но традиционные связи славянского и хазарского ареалов, в том числе в распределении восточного серебра, напоминают о хазарской дани летописного рассказа [Там же: 220 и сл.]. Еще А. Л. Монгайт обратил внимание на значение салтовской «могилы всадника» у Арцыбашева на Верхнем Дону: она отражала власть степняков в этом районе лесостепи, как и схожие комплексы в Среднем Поднепровье [Монгайт 1961: 82—85]. Могила воина (без конского снаряжения.

³ Наименование носителей этих культур «русами», равно как отнесение их к населению неизвестного источника Русского каганата с центром в Киеве В. В. Седовым безосновательно. Представления о раннем центре в Киеве основаны на неверной (данной вслед за С. С. Ширинским) датировке ремненной гарнитуры киевского погребения № 120 второй четвертью IX в. [Седов 2002: 293—294], в то время как погребение (и гарнитура, имеющая венгерские и др. аналогии) относится ко второй половине X в. [Мурашова 2000: 117].

но с саблей) обнаружена и на Маяцком селище ([Винников, Синюк 2003: 214 и сл.]. В некрополе известен также всаднический комплекс [Винников, Плетнева 1998: 204]) — погребение было парным: в той же камере была похоронена женщина с многочисленным инвентарем, включающим шумящую подвеску в виде коня, характерную для финского населения Оки. Типичным для этих воинских погребений оружием был палаш или сабля — рубящее оружие всадников, заточенное с одной стороны. Об этом оружии помнили во времена составления «Повести временных лет»: по летописной легенде, хазары добились дани со славян оружием, заточенным с одной стороны, славяне же имели обоюдоострые мечи [ПВЛ: 12]⁴. В целом археологическая характеристика славянских культур Среднего Поднепровья, а также верховьев Дона и Оки соответствует данным письменных источников — русской летописи и письма Иосифа о даннических отношениях между славянами и Хазарией (см. обзор литературы [Тортика 2006: 365 и сл.]). Культуры славянских данников Хазарии как в Среднем Поднепровье, так и в бассейнах Верхнего Дона и Оки оказываются связанными едиными этнокультурными импульсами, как внутренними, так и внешними (салтовскими — хазарскими). На севере развитие культур варяжских данников также было взаимосвязанным: словене (культура сопок) и кривичи (культура длинх курганов) расселялись с ориентацией на разные ландшафтные зоны, связанные с племенными традициями землепользования [Янин 2007: 206—207].

В современной историографии повторяются попытки пересмотреть летописную историю, в том числе в отношении хазарской и варяжской дани со славян. О. Прицак, опираясь на произвольную интерпретацию письма киевской еврейско-хазарской общины как на свидетельство власти хазар над Киевом до 30-х гг. X в., отрицал достоверность летописного повествования о правлении в Киеве Вещего Олега [Голб, Прицак 2003]; К. Цукерман [Цукерман 2007], отметив отсутствие варяжских (скандинавских) IX в. древностей в Киеве, перенес эпизод призвания варяжских князей из 860-х гг. в начало X в.; В. В. Седов в последней работе [Седов 2002: 295] настаивал на том, что Олег в

⁴ Проблема распространения могил воинов-всадников в связи с хазарской данью требует специального рассмотрения: ср., в частности, комплекс (с монетами) у оз. Челкар в Урало-Волжском регионе ([Максимов 1969], атрибутируется огузам, пребывавшим на службе у хазар в X в. [Круглов 2003: 59]), комплексы, включающие палаш и саблю, на территории Мордвы [Циркин 1969]. Комплекс из Арцыбышева находит близкие аналогии в ранних болгарских памятниках Восточного Приазовья [Атавин 1996]. См. также о ситуации в бассейне Дона и Северского Донца в связи с распространением «протоболгарских» могил всадников [Аксенов, Тортика 2001].

880-е гг. захватил Киев как древний центр Русского каганата и т. п. Пока историки создавали свои конструкции и реконструкции русской истории, в Киеве раскопками М. Сагайдака на Подоле были открыты древнейшие городские кварталы, ориентированные на речной путь и обслуживание проходящих днепровским путем ладей. Планировка этих кварталов повторяла планировку, характерную для балтийских «вигов» и поселений на пути из варяг в греки: схожую планировку, имели прибрежные кварталы Ладоги и Гнёздовского поселения [Сагайдак и др. 2008]. На киевской «горе» не было древнего города, там и в X в. располагался некрополь и княжеский двор (предшествовавший городу Владимира): эту топографическую ситуацию отражает скандинавские наименование Киева — Koenugardr, «лодочный двор (гард)» [Джаксон 2001: 86]. Остается неясным место в предгородской или городской истории остатков укреплений — городища волынцевского времени на Старокиевской горе: дожил ли это поселок до X в. и представлял ли он собой «киевскую крепость Самватас», упомянутую Константином Багрянородным — возможное место обитания еврейско-хазарской общины, давшей крепости свое наименование [Константин Багрянородный. Гл. 9] (см. также недавнюю дискуссию о происхождении Киева [Комар 2005: 127]).

Источником, уточняющим известия письма Иосифа о данниках хазар, является «Повесть временных лет». Там, в космографическом введении рассказывается о дани, которую потребовали хазары со славянского племени полян по смерти легендарных основателей Киева, братьев Кия, Щека и Хорива. Оказавшись без правителей, поляне были «обидимы» жителями Правобережья Днепра, в том числе с древлянами. Видимо, это облегчило становление даннических отношений с хазарами. По летописной легенде, как уже говорилось, поляне дали хазарам «от дыма меч», и хазарские старцы усмотрели в этом недобрый знак — ведь хазары «доискались» власти при помощи оружия, заточенного с одной стороны.

Этому предшествует другой летописный сюжет — о Кие и значении Киева на пути из варяг в греки: якобы Кия принимал в Царьграде сам царь. Этот мотив приводится в летописи как антитеза преданию о Кие, как о «перевознике» через Днепр: это топонимическое предание связано как раз с историческими реалиями начального Киева. Киев, точнее, памятники на территории, где возник город, были «форпостом» левобережной волынцевской культуры VIII — первой трети IX вв. на Правобережье Днепра. Славянская в основе, волынцевская культура включает элементы салтово-маяцкой культуры Хазарского каганата: на некоторых поселениях отмечены и прямые свидетельства пребывания степняков — следы юртообразных жилищ; в левобереж-

ном ареале обнаружены два богатейших комплекса, связываемых с кочевым миром — у Малой Перещепины и Новых Сенжар, ср. [Флёров 1996: 68—69] (об отношениях с хазарами — [Аксенов, Михеев 2006: 186—187]). Волынцевская культура характеризует тот ареал приднепровских славянских племен, с которых брали дань хазары, Днепр считался западной границей Хазарии, ср. [Гадло 2004: 184].

Мотив перевоза существен и для понимания названия «киевской крепости» *Самватас*, упомянутой в середине X в. Константином Багрянородным. Это «субботнее» название Киева специально анализировал А. А. Архипов: он продемонстрировал распространенность такой ономастики на окраинах еврейской диаспоры — название *Самватас*, *Самбатин* и т. п. ассоциировались с именем «субботней» реки талмудических легенд; за ней обретались потерянные десять колен Израилевых, которые не могли до наступления последних времен форсировать реку — поток оружия или камней, покоящуюся только в субботу. Ассоциация Днепра с легендарной рекой была естественной для еврейско-хазарской общины Киева, обретающейся на краю ойкумены [Архипов 1995: 71 и сл.], см. V.16.

В эпоху формирования перечисленных комплексов и культур, в VII—X вв. происходит интенсивная славянская колонизация лесостепной зоны. М. И. Артамонов [Артамонов 1990: 277] полагал, что «поскольку... славяне овладели Средним Поднепровьем с согласия хазар и при их содействии, то, поселившись здесь, они оказались данниками Хазарского каганата». В. О. Ключевский [Ключевский 1987: 139—140] считал, в соответствии со своей «торговой теорией», что «хазарское иго» не было особенно тяжелым, но способствовало экономическому расцвету — ведь для послушных данников хазар были открыты речные дороги к черноморскому и каспийскому рынкам.

Ключевский опирался на суммарные представления его времени об обращении восточного серебра в Европе с VIII в. Но как раз речные торговые дороги были перекрыты для славян — в IX в. в киевском Поднепровье нет монетных кладов. Исследователи отмечают, однако, что группа кладов IX в. концентрируется в Левобережье Днепра по Десне и Сейму (исключая киевское Поднепровье, ср. [Кропоткин 1978: 113—114; Нунан 1983: 273 и сл.; Енуков 2007: 19—21]) — на границе Хазарского каганата, в ареале северян и радимичей. Разрозненные монеты поступают и со Среднего Дона на Верхний, включая р. Воронеж [Винников, Седюк 2003: 173—174]. Хазары должны были оплачивать продукцию хозяйства славян (хлеб, пушнина, рабы), поступавшую не только в виде дани, но и в виде товаров на международные рынки, ср. [Ляпушкин 1958: 222—223; Григорьев 2000: 180 и сл.; Тортика 2006: 365 и сл.]. Очевидно, запасы серебра у радимичей в

левобережье Днепра и вятичей на Оке достигли таких размеров, что они в состоянии были платить хазарам дань серебряной монетой «по щяльгу от рала» [ПВЛ: 14, 31]. Танаис (Дон) в арабской географической традиции назывался «Рекой Славян» (см. из последних работ [Джаксон и др. 2007]), но контролировалась эта река хазарскими крепостями. Система крепостей на Дону и в бассейне Северского Донца, видимо, призвана была контролировать эти важные для Хазарии регионы, в том числе донских (боршевских) «вятичей» и роменских северян в Левобережье Днепра, а одновременно — и южные степные районы, где также стали селиться славяне. Показательно, в частности, и в связи с летописным мотивом Кия — перевозчика, что хазарские крепости в Верхнем Салтове (на Северском Донце) и в районе Саркела (сам Саркел и Правобережная Цимлянская крепость) призваны были контролировать брод и оба берега реки, Маяцкая крепость — регион впадения Тихой Сосны в Дон.

Первоначальный раздел сфер влияния в Восточной Европе проходил в бассейне Оки: словене, кривичи в верховьях Волги и территория муромы были подконтрольны руси — мужам Рюрика, вятичи платили дань хазарам. Характерно, что именно этот окский участок торгового пути, аккумулирует значительную часть монетного серебра, поступающего через Хазарию на север, в Верхнее Поволжье, Новгородскую землю и Скандинавию. Очевидно, что русские купцы должны были делиться частью своей прибыли с местным населением — вятичами, платить пошину — десятину — хазарскому кагану (о чем сообщает Ибн Хордадбех в IX в.) и искать более доходные пути в обход Хазарии.

Исторические моменты, избранные для утверждения в Среднем Поднепровье предводителями русских дружин, весьма показательны. Активность в этот период демонстрировала не только русь, но и венгры (см. VIII.24). Появление венгров на дунайской границе Византии в 836 г. предшествует посольству руси в Константинополь и в Ингельгейм. Очередной «всплеск» венгерской активности приходится на 862 г.: согласно тем же Бертинским анналам, в этом году венгры впервые вторглись в Восточно-Франкское королевство. Исследователи давно предполагали, что венгерский поход связан не только с распрями в Хазарии, но и с «давлением» на венгров формирующегося Русского государства (ср. VIII.25). В это время Киев и Днепровский путь, видимо, оказались свободными. Вероятно, руси удалось утвердиться в Киеве к 860 г. и совершить поход на Царьград в период венгеро-печенежского конфликта, но Левобережье Днепра еще оставалось под номинальной властью Хазарии (и союзных ей венгров). Аскольд и Дир, по летописи, не претендовали на хазарскую дань со славян в Левобережье.

К началу 880-х гг., видимо, относится восстание венгров с примкнувшими к ним каварами против власти хазар, во всяком случае, совместный поход венгров и каваров на Запад, вплоть до Вены, датируется 881 г., ср. [Цукерман 1998: 674—679].

Этим обстоятельством воспользовался Олег, наследник Рюрика, явившийся в Киев из Новгорода в 882 г. С пришедшим в Киев Олегом было войско из *варягов и словен*, которое прозвалось *русью*.

Присвоение русским князем хазарской дани с северян и радимичей и формирование на подвластной Хазарии территории днепровских славян Русской земли — домена киевского князя привело к конфликту с Хазарией и к торговой блокаде Восточной (и Северной) Европы: в последней четверти IX в. наблюдается кризис в поступлении туда восточного серебра [Нунан 1985]. Это поступление возобновляется в 910-е гг., но через Болгарию Волжско-Камскую из державы Саманидов, минуя Хазарию: тогда же поток восточного серебра достигает Киева [Нунан 1987: 394].

30. К ДИСКУССИИ О ЕВРЕЯХ В ДРЕВНЕЙ РУСИ: НАЦИОНАЛЬНЫЙ РОМАНТИЗМ И «УЛЫБКА ЧЕШИРСКОГО КОТА»

Редакция журнала «Ab Imperio» предложила автору отреагировать на дискуссию, которую вызвала книга А. И. Пересветова-Мората об антииудейской полемике в литературе древней Руси. Автор не случайно обозначил тематику книги, отослав читателя к «улыбке чеширского кота» у Кэрролла, — антииудейская полемика характерна для древнерусской литературы при отсутствии еврейского населения на Руси [Pereswetoff-Morath 2000].

Сложность задачи заключалась в том, что ее разрешение связано, во-первых, с тем очевидным для любой научной проблемы фактом, что «предмет» требует новых исследований: достаточно сказать, что неисследованным и даже неизданным должным образом остается главный и самый обширный текст, содержащий антииудейскую полемiku — Толковая палея (последнее издание основывается не на самом раннем списке) [Толковая Палея]. Во-вторых (и здесь сложность, пожалуй, сочетается с деликатностью самой проблемы), сам «национальный вопрос», в особенности «еврейский вопрос», естественно возникший в постсоветской науке, ибо в советской он поставлен быть не мог, связан с теми тенденциями «национального романтизма», при которых освободившиеся национальные чувства начинают преобладать над научным *ratio*.

Можно сказать, что в этих традициях национального романтизма выдержана и публицистическая статья Д. Йоффе [Йоффе 2003].

и книга А. И. Солженицына «200 лет вместе». Следует заметить, что А. Пересветов-Морат отчасти «спровоцировал» такую реакцию своего оппонента, сравнив «виртуальное» присутствие иудеев в русской книжности с улыбкой чеширского кота. Ситуация в средневековой Руси безусловно была серьезнее любых литературных изысков — ведь в начале XVI в. обвиненные в «жидовском мудрствовании» еретики попали на костер.

Этот страшный и одновременно «прогностический» эпизод русской средневековой истории — борьба с ересью жидовствующих — остается одним из главных в современной полемике о роли евреев в истории Руси. Кажется, сейчас никто не может претендовать на вынесение окончательного «вердикта» об участии или неучастии евреев в сложении ереси. Но «историческая справедливость» требует все-таки некоторых уточнений по поводу позиций самих ученых полемистов, прежде всего таких авторитетных исследователей, как Я. С. Лурье и Ш. Эттингер. Д. Йоффе присоединился к проф. Эттингеру в его толковании позиции Лурье в отношении «жидовствующих»: эта позиция якобы формировалась под влиянием недавно пережитых сталинских процессов¹. Источниковед заметил бы разительное сходство между материалами средневековых русских соборов и сталинских судебных процессов: в них отсутствовала какая-либо конкретная информация о содержании «ереси», чтобы, не дай Бог, наивные люди не научились дурному (для этого новгородский архиепископ Геннадий требовал, чтобы процесс над еретиками был закрытым). Государственная репрессивная машина действительно имела древнюю традицию. Дело, однако, не только в этом поверх-

¹ Я. С. Лурье попал под машину репрессий на излете сталинщины — в эпоху борьбы с космополитизмом, когда ученый в 1949 г. был уволен с работы и отстранен от преподавания. В 1953 ученый смог устроиться в Музей истории религии и атеизма, где подготовил с Н. А. Казаковой классическую работу «Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в.» (М.; Л., 1955), см. [Ганелина 1997]. Риторическое (антифеодальное) заглавие камуфлировало исследование по истории идеологических течений, в том числе ереси жидовствующих: подобная проблематика была запретна в официальной советской науке. Книга Казаковой и Лурье стала провозвестницей грядущей «оттепели».

Гонениям в советскую эпоху подвергались не только люди, но и сами источники: отечественный востоковед А. И. Новосельцев рассказывал автору, что подготовленные им для университетской хрестоматии документы «еврейско-хазарской» переписки были вырваны цензурой из «чистых листов» сверстанной книги уже накануне перестройки в 1985 г. Тексты еврейских источников были включены в хрестоматию лишь в 2009 г. (Древняя Русь в свете зарубежных источников [Хрестоматия: 167—249]).

ностном наблюдении: Д. Йоффе именует Я. С. Лурье «советским» исследователем, по традиции отрицавшим значение евреев для русской истории. Но в отношении «советскости» ситуация здесь представляется как раз обратной: историк-марксист Ш. Эттингер, хорошо понимавший, что «нет дыма без огня» и ереси без евреев, не оценил наблюдений одного из самых замечательных отечественных источниковедов². А смысл этих наблюдений заключался в том, что открывшему ересь архиепископу Геннадию неизвестны были имена евреев, якобы занесших традиции иудаизма в Новгород в 1471 г.³, и эти имена из неведомого источника стали известны лишь Иосифу Волоцкому в разгар борьбы с ересью через 30 лет после декларируемого появления евреев в Новгороде... Откуда взял эти имена Иосиф — неизвестно, зато понятно, зачем они были нужны ему к соборному процессу: Иосиф настаивал на том, что его оппоненты перестали быть еретиками — они стали вероотступниками и подлежат казни. Доказать же их вероотступничество, при том что еретики не были обрезаны (по свидетельству самого Иосифа), можно было, лишь опираясь на новые «факты».

Если вернуться к проблеме «дыма и огня», которые, увы, материализовались в виде инквизиционных костров после собора 1504 г., то следует признать тот факт, что сам великий князь Иван III какое-то время покровительствовал ереси, но затем «сдал» еретиков. Едва ли, однако, есть какие-либо основания заподозрить Ивана в склонности к иудаизму. Дело, видимо, в другом. Среди обвинений, предъявленных еретикам, есть одно, которое представляется действительно актуальным для той эпохи: по христианскому летоисчислению в 1492 г. наступал 7000 год от сотворения мира, и следовало ожидать конца света. Архиепископ Геннадий писал, что «лета украли у нас еретицы жидовскими числы» — ведь по еврейскому календарю до конца седьмого тысячелетия было еще далеко. Мы можем предположить, почему государь всея Руси разделял интерес еретиков к «жидовским числам» — строителю Российского централизованного государства конец света был некстати, ср. [Алексеев 2010: 148]. Этот интерес, очевидно, и обусловил распространение переводов с еврейского в средневековой Руси — как и во всей христианской Европе (включая

² В недавнем историографическом обзоре Г. Зеленина [Зеленина 2009: 110] даже сблизил позиции сторонников историчности еврейских миссионеров — тайных распространителей ереси — с позициями следователей инквизиции, выявлявших «криптоиудеев».

³ Это наблюдение по традиции игнорируют А. И. Алексеев и М. Таубе, ср. [Алексеев 2010: 95; Таубе 2010: 371].

Англию, где так же не было условий для жизни еврейских общин, как и на Руси). С этой точки зрения появление или не появление в Новгороде еврейского книжника и астронома Схариин вряд ли определяло культурную ситуацию.

«Вспышки» этого интереса к иудейской традиции вообще характерны и естественны для христианского мира, особенно в кризисные периоды: не случайно и к 1666 г. Европу и Русь волновали слухи о «еврейском мессии» Саббатае Цви, а появление Толковой палеи связывают с иудейскими мессианскими движениями XIII в. Понятно, почему христиан волновали эти слухи: ведь иудейский мессия был для христиан антихристом, и его появление знаменовало приближение конца света.

Но даже на этом общехристианском фоне культурная ситуация на Руси выглядит парадоксальной. Как бы мы ни относились к упоминанию отдельных евреев в русской средневековой истории — «скептически», как к экзотическим фигурам, или «романтически», как к «вершинам айсбергов» еврейской восточноевропейской диаспоры, давно бросается в глаза (это замечал еще Г. П. Федотов), что древнерусская литература — будь то «Слово о законе и благодати» или летописная «Речь Философа» — начинается с антииудейской полемики. Эта полемика может сравниться лишь с обличениями «язычников», и простейшим (с точки зрения «дыма и огня») решением этой проблемы оказывается, казалось бы, признание реальной иудейской (resp. хазарской) угрозы, которая может сравниться разве что с угрозой языческой реакции в недавно крещеной Русской земле.

Но древнерусская книжность (и книжники), как мы видели даже на примере борьбы с жидовствующими, не поддается «прямолинейной» интерпретации. У нас нет никаких свидетельств хоть какой-нибудь активности еврейских общин на Руси, кроме летописного разоблачения «миссии» хазарских иудеев к князю Владимиру. Открытие письма еврейско-хазарской общины Киева, вызвавшее немалый энтузиазм искателей обширной диаспоры в Восточной Европе, свидетельствует, скорее, о ее несчастном положении, чем об активности: община не смогла собрать и 100 монет, чтобы защитить своего члена от кредиторов (только в самом Киеве и в однихкладах были найдены тысячи монет). Община Киева, очевидно, с полным основанием считала себя заброшенной на край ойкумены: по данным середины X в. (Константин Багрянородный) киевская крепость именовалась Самбатас — по имени реки Самбатсион, текущей на краю заселенного мира (см. V.16). Судьбы этой общины, однако, оказались зависимыми от судеб диаспоры в христианском мире: на рубеже XI и XII в. в русской

книжности (Киево-Печерский патерик) сформировался сюжет, связанный с религиозным наветом — еврей-работорговец из Херсонеса обвинялся там в распятии на христианскую Пасху инока, уведенного в плен из Киево-Печерской лавры. Схожие наветы распространились в Европе и были связаны с началом крестовых походов. Результатом такого рода сочинений и движений были погромы. Погром случился и в Киеве в 1113 г., и после него мы ничего не знаем о судьбах еврейской общины в древней Руси. Вениамин Тудельский, совершивший свое путешествие в последней трети XII в. и упомянувший все известные ему еврейские общины, не знает о евреях на Руси и лишь на краю Половецкой земли (Кедар) обнаруживает неких «еретиков», которые ничего не слышали о Талмуде. Речь может идти, скорее, не об «айсберге», а о «льдинках» еврейско-хазарской диаспоры, которые «таяли» в океане Северной Евразии.

Ориентация на канонический образец характерна и для древнерусских правовых текстов. Запреты на брачные связи с «жидами и басурманами» были восприняты русскими княжескими уставами из византийского законодательства и не могут считаться показателем широкого присутствия еврейских (и мусульманских) общин на Руси. Сравните канонические ответы киевского митрополита Иоанна II (1080—1089) Якову черноризцу, содержавшие требования не продавать христианина в рабство «ни жидовину, ни еретику». Совершивший такой проступок есть «беззаконник не только по отношению к законодателю, но и к Богу». Нарушитель христианского закона есть еретик и государственный преступник, подобный иудеям. Характерно метафорическое наименование одного из убийц князя Андрея Боголюбского (1174 г.), облагодетельствованного им осетина («родом Ясина») Анбала, «жидом» и «еретиком» за предательское («иудино») поведение по отношению к князю⁴.

С кем же тогда полемизировали русские книжники? Ответ дает состав самой русской (и славянской в целом) книжности. После крещения наиболее актуальными для нее были сочинения отцов церкви, направленные против иудеев и язычников и написанные за несколько столетий до христианизации славянских стран. В Римской империи и

⁴ Исследователи не оставляют попыток определить еврейское этническое происхождение Анбала — «родом Ясина», ссылаясь даже на смутные известия Кембриджского анонима (X в.!) об иудаизме части алан (ясов), оказавшихся под властью хазар: при этом игнорируется контекст летописного известия, объявляющего убийцу еще и «еретиком» (ср. [История еврейского народа: 193—195]), хотя сочетание «жидовин/еретик» является характерным для всего русского средневековья.

те и другие действительно были соперниками христианства. На Руси ни общины разгромленной Хазарии, ни родоплеменные культы не в состоянии были противостоять государственной религии. Иудейская угроза, равно как и пресловутое христианско-языческое «двоеверие», стали историографическими фантомами, порожденными ригоризмом русских средневековых книжников, которые опирались на древнюю святоотеческую традицию.

Но, как и в «процессе жидовствующих», это лишь одна сторона медали. Другая сторона самым парадоксальным образом являет нам воздействие на древнерусскую литературу (и культуру в целом) тех сюжетов средневековой словесности, которые имеют как раз иудейское происхождение. Речь идет даже не о текстах православного Священного писания, таких как книга Эсфири, а о мидрашах и псевдоэпиграфах (вроде Малого Бытия или Книги Иосиппон), сюжеты которых попали в ту же Толковую палею и Речь Философа — антииудейские полемические тексты. Конечно, можно предполагать и здесь греческое (византийское) посредство, но конкретное происхождение этих «переводных» сюжетов, часть которых (к примеру, «Соломон и Китоврас») стала «бродячими» во всем средневековом мире, конечно, нуждается в дальнейшем исследовании. Сейчас можно заметить, что эти сюжеты в русской раннесредневековой книжности замещали практически отсутствующую «светскую» литературу: здесь опять-таки очевиден отбор сюжетов, проводившийся теми ортодоксальными книжниками, для которых фольклор и сюжеты эллинской — языческой — литературы были кощунственными, а апокрифы оказывались благочестивыми.

Очевидно, что «книжность», тем более средневековая, не равна «реальности»: антииудейская полемика свойственна всей средневековой литературе, но власти, в том числе церковные, в то же время давали «привилегии» иудеям, с тем чтобы еврейские общины могли существовать на правовой основе в средневековых городах. В древнерусских правовых текстах ни о каких привилегиях иудеям речи нет: канонические правила содержат лишь запреты на любые контакты с ними. Распространенные в историографии представления о том, что князь Святополк покровительствовал еврейским ростовщикам в Киеве (что якобы и привело к погрому 1113 г.), основаны лишь на позднейшей «реконструкции» В. Н. Татищева, явно использовавшего для этой реконструкции известную ему ситуацию в Речи Посполитой XVII в. В остальном — от знаменитой отповеди Грозного польскому королю, чтоб не смел поминать в своих посланиях «жидов», до не менее знаменитой резолюции о еврейских купцах Елизаветы Петровны, не желавшей «интересной прибыли от врагов

Христовых», — и светские власти России придерживались православного ригоризма.

Таким образом, в «хронометрическом» смысле евреи и русские действительно «200 лет вместе». Другое дело, что понять эти 200 лет без учета, по крайней мере, предшествующего тысячелетия, невозможно.

IX. ДОХРИСТИАНСКОЕ ИСКУССТВО В ЕВРАЗИЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

31. ПОДВИГИ ГЕРАКЛА И СВЯЩЕННЫЙ БРАК: К ИСТОРИИ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХ СЮЖЕТОВ «ВАРВАРСКОГО ИСКУССТВА» В 1 ТЫС. Н. Э.

Геракл — римский Геркулес — популярная фигура искусства античной эпохи как в пределах античного мира, так и на «варварской периферии». Популярность главного героя античной мифологии у «варваров» естественна: Геракл совершал свои подвиги на периферии, очищая края ойкумены от чудовищ первобытного хаоса, эти подвиги были понятны носителям «варварского» героического эпоса. «Варвары» присвоили себе Геракла, и сами греки признавали очевидное сходство варварских героев и с эллинским полубогом¹.

Первое свидетельство такого отождествления приводит Геродот в «скифском логосе»: скифы считали своим прародителем первого человека Таргитая, рожденного от брака неба (Геродот называет его греческим именем Зевс) и земных вод (дочери реки Борисфена); эллины — жители Понта без труда отождествили Таргитая с Гераклом, ибо и он был сыном Зевса и земной женщины. В эллинской версии Геракл оказался в будущей скифской земле возле Понта, когда гнал от Океана быков Гериона, в пустыне он встретил полудеву — полужмею, похитившую его коней, когда герой спал и выпряг их из колесницы. Исследователи сюжета обратили внимание на то, что здесь Геракл заменяет другого героя — колесничего, ибо сам он передвигался пешком [Толстой 1996: 233—234]. Отождествление этого скифского (?) героя-колесничего с Гераклом у Геродота можно считать естественным, ибо Геракл гнал похищенное стадо от края ойкумены (океана), сам оказался жертвой похитителя стад (девы-полужмеи) в пустыне, то есть вел жизнь «варвара»-скотовода. Похитительница — хтоническое

¹ См. о культе Геракла [Рабаджиев 2002: 86—94].

существо — заставила Геракла вступить с ней в брак в обмен на копей, родила ему трех сыновей, младший из которых — Скиф — стал родоначальником народа степных скотоводов. Геракл заповедал матери передать его власть тому, кто сможет натянуть его лук и застегнуть пояс. Это удалось лишь Скифу, который и стал обладателем лука и пояса с привешенной к нему золотой чашей [Геродот. История IV: 8—10].

Драгоценные чаши известны по находкам из скифских курганов, но многофигурные композиции на них не включают изображения античного героя (хотя чаши изготавливались в греческих мастерских) — на сосудах изображены скифы в традиционной одежде степняков, занятые обычными для них делами: на электровом сосуде из кургана Куль-оба один скиф натягивает лук, другой вырывает у товарища больной зуб, третий перебинтовывает раненому ногу.

Российский скифолог Д. С. Раевский смог понять смысл этих сцен, опираясь на «скифский рассказ» Геродота. Какое к этому рассказу отношение могла иметь «скифская поликлиника»? Дело в том, что при неудачной попытке согнуть лук и натянуть тетиву обычными травмами оказываются как раз ранение челюсти и ноги. Греческий художник нашел способ (возможно, подсказанный ему скифским фольклором) изобразить неудачу двух старших братьев — родоначальников.

Естественно, на одном сосуде невозможно было передать все сюжеты скифского эпоса — изобразительное повествование должно было стать «многосерийным». Следующая «серия» была обнаружена на фризе серебряного сосуда, найденного в одном из Воронежских Частых курганов. На нем бородатый скиф говорит что-то двум другим бородачам, а безбородому юноше передает лук. Здесь Таргитай отсылает старших сыновей — один из них отправляется в поход с двумя копьями, младшему же передает инсигнии своей власти².

В этой увлекательной странице античного искусства для историка культуры важны два обстоятельства. Во-первых, античные мастера не только принимали заказы скифской знати — они *понимали*, что от них требуется, знали содержание скифского мифологического эпоса. Во-вторых, этот эпос был «переводим» — образ скифского культурного героя Таргитая был понятен грекам, потому что напоминал им собственного героя — Геракла, а образ Геракла, в свою очередь, был понятен скифам. Культ античного Героя был широко распространен по всей варварской периферии античного мира, включая Северное Причерноморье и западную (германскую) периферию римского мира

² См. собрание трудов [Раевский 2006].

[Зубарь 2004], что и понятно — ведь Геракл не был греческим «национальным» героем, он очищал в своих странствиях весь мир от чудовищ. Естественно, что в собственно античной традиции, в полисах Северного Причерноморья, образ Геракла передавался в круглой скульптуре, «варвары» же использовали более примитивные знаки почитания Геракла — у германцев популярны были амулеты в виде палицы, сближающиеся по символике с амулетами, передающими оружие бога-громовержца (Донара-Тора у германцев), и распространенные вплоть до того же Причерноморья (в Крымской Готии) [Werner 1964]. Представление об общих предках — богах и героях — у эллинов и варваров была явным признаком эллинизации варваров в античную эпоху, ср. [Видаль-Накэ 2001: 211; Маразов 2006: 44 и сл.; Карсавин 2003: 220—221]. Недаром и фракийские династы Боспора возводили свой род к Гераклу [Ростовцев 2002: 110].

Но для превращения героя в первопредка необходимо было ведение в его деяния традиционного для архаической мифологии мотива — священного брака. Этот мотив в скифской традиции проанализирован Раевским — женский персонаж с зеркалом (символом брака) в руке с предстоящим скифом, держащим питьевой рог. Натуралистично сцена соития героя-драконоборца с освобожденной невестой (?) выполнена на фракийской аппликации из Летницы, ср. [Раевский 2006: 113 и сл.; Маразов 2006: 61]. Во фракийском искусстве, в отличие от скифского, существовали созданные греческими мастерами образы самого Геракла: драгоценные сосуды из Рогозенского сокровища несут сцены встречи Геракла с девой Авгой (вариант сакрального брака) и битвы с амазонками³. Многофигурные сюжетные изображения характерны для варварского искусства в эпоху интенсивного взаимодействия с античной цивилизацией: эпоха великого переселения народов и кризис античной цивилизации обусловили по преимуществу неиконический тип изобразительной культуры. Геометрические («геральдические») мотивы, также зачастую имеющие римско-византийское происхождение, стали господствовать в декоративном искусстве, геометризация охватила и звериный стиль.

Тем интереснее те уникальные находки, которые продолжают древние традиции античного искусства, многофигурные композиции, подразумевающие некий мифозпический сюжет. К уникальным предметам прикладного искусства относится бронзовая ажурная оковка ножен меча первых веков н. э. из могильника пшеворской культуры Гринев в верховьях Днестра с чеканными фигурными изображениями (рис. 10): в пяти прямоугольных рамках помещаются сцены терзания

³ См. о Геракле во фракийском искусстве [Маразов 1996; Рабаджиев 1997].



Рис. 10. Оковка ножен из Гриньева. Приднестровье. Бронза

зверем змеи, грифон, целующиеся мужская и женская фигурки — мотив священного брака, животное среди растительных символов, всадник с копьем и щитом. Точных аналогий этому изделию нет, хотя известны параллели в германском, кельтском и провинциальном римском искусстве [Kozak 1982]. Ближайшие аналогии, в первую очередь — сочетание мотивов, известны в искусстве германцев. Среди многочисленных варварских подражаний римским монетам и медальонам выделяется медальон из Вика (Норвегия, V в., рис. 11) [Näsman 1998: 116. Fig. 6; Vierck 1981]. На одной стороне медальона традиционный мотив германского искусства: конный воин с копьем и щитом, на другой — мотив священного брака, встреча героя и женщины, держащих деревце (универсальный свадебный символ); в другой руке героя — кольцо (атрибут героя в германской традиции и императора — в римской), у женщины — стержень, возможно, веретено (символ судьбы, атрибут германской девы судьбы — дисы, валькирии).



Рис. 11. Медальон из Вика (Норвегия)

Ближайшая аналогия композиции на оковке из Гринева относится, однако, не к германской традиции. Это литой бронзовый ажурный наконечник пояса из Долне Дунаевице (Моравия, рис. 12). Наконечник — изделие, характерное для аварского искусства, и несет ряд изобразительных мотивов, свойственных этому искусству. В верхнем ярусе — вепрь, ниже — пара, соприкасающаяся носами (священный брак), ниже — борьба героя с кентавром, на конце — герой с палицей и львиной шкурой. Ян Декан справедливо усматривает в композиции возрождение распространенных античных мотивов — подвигов Геракла. Действительно, эриманфский вепрь — четвертый подвиг Геракла, ниже — сцены борьбы героя с царицей амазонок Ипполитой,



Рис. 12. Наконечник пояса из Долне Дунаевице (Моравия). Бронза

ниже — с чудовищем (кентавром Нессом?)⁴, наконец, сам герой с характерными атрибутами — львиной шкурой и палицей [Dekan 1980. Pl. 65]. Сходные мотивы воспроизведены на аварском наконечнике пояса из могильника в Панчево (Македония) [Benda 1966. Tab. 14]. Впрочем, Геракл, как герой-праотец, вступал в брак не только в землях амазонок и скифов — наиболее известен сюжет его служения лидийской царице Омфале (в Азии). От нее герой также имел трех сыновей, с ней он менялся одеяниями (и поясами). Геракл и Омфала изображены на византийской фибуле из Кестхей-Фенекпуста (Венгрия) — памятника, относящегося к раннеаварскому периоду [Дайм 2002: 345. Табл. 5. Рис. 6]. Действительно, в раннесредневековой Центральной Европе в аварский и великоморавский периоды сохранялись традиции поздней античности, во многом благодаря непрерывающимся связям с Восточной Римской империей (Византией) [Dekan 1966]. Античные мотивы сохранялись на украшениях аварских поясов [Mavrodinov 1943: 112—114; Erdélyi 1966; Deim 2000]: грифоны, цирковые сцены тиражировались на наконечниках поясов и др. Известна и натуралистическая передача мотива священного брака на наконечнике пояса из Линц-Цицлау в раннеаварском стиле (рис. 13) [Deim 1996; каталог: 5. 232]. Византийские традиции интерпретировались в аварском искусстве в соответствии с представлениями его носителей: вепрь был популярен в искусстве авар, и на наконечнике из Долне Дунаевице он не связан с подвигом Геракла.

Заметим, что сходство между аварским наконечником пояса и германским украшением ножен формальное. Германское искусство использовало собственную мифологическую традицию, ориентированную на культ копыеносца Одина (Вотана) и его героев, вступавших в брачную связь с валькириями (см. IX.32). Мифологические мотивы украшали оружие и пояса — атрибуты воинской элиты и самих эпических героев, вспомним пояс Геракла в скифской легенде⁵. Девятый подвиг Геракла в античной традиции — добывание для дочери царя Эврисфея пояса царицы амазонок Ипполиты (этот золотой пояс⁶ принадлежал некогда прародителю амазонок богу войны Аресу). Согласно мифу, Ипполита сама, плененная мощью Геракла, предложила

⁴ Герой душил четырехлапое чудовище, которое может быть немейским львом — кентавров Геракл истреблял, стреляя из лука [Аполлодор, II: 7, 6].

⁵ См. о символике поясов и ее связи с эпосом [Погребова, Раевский 1997].

⁶ Заметим, что бронзовый наконечник аварского пояса позолочен.

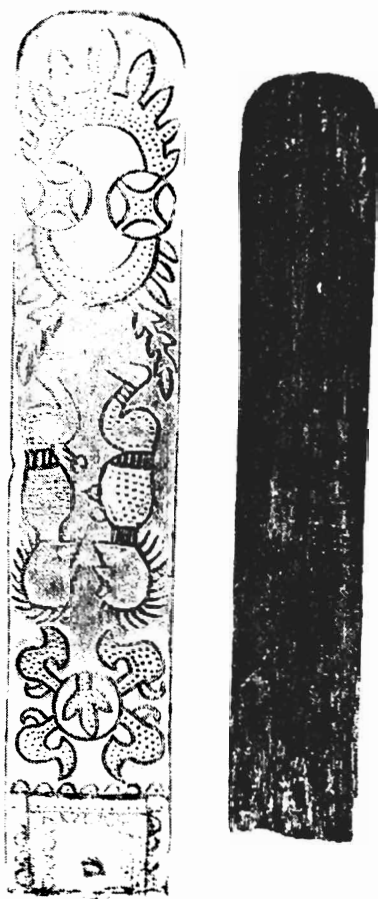


Рис. 13. Наконечник пояса из Линц-Цицлау

ему пояс как знак любви [Аполлодор, II: 5, 9; Грейвс 1992: 364 и сл.] (очевидно, эта сцена и изображена на аварском наконечнике). Можно отметить, возвращаясь к скифской легенде о Геракле/Таргитае (и его поясе), что амазонки обитали, согласно античной традиции, в бассейне Танаиса, в пределах Скифии.

Аварский наконечник, несущий мотивы подвигов Геракла, оказывается уникальным свидетельством живучести и популярности этих сюжетов античного искусства и эпоса в варварском мире: очередной этап тиражирования этих сюжетов относится уже к средневековью —

подвиги Геракла вписываются в христианскую парадигму и символизируют жизненный подвиг Христа, сокрушающего дьявола, отсюда популярность сюжетов борьбы с чудовищами в «светском» искусстве византийского круга, равно как и в декоративном убранстве романских и древнерусских храмов и т. п. [Даркевич 1972: 106—124]⁷.

⁷ На упомянутых византийских фибулах культуры Кестхей наряду с античными мотивами (Геракл, триумф императора) имеются христианские — святой всадник, поражающий змея, архангел [Дайм 2002. Табл. 5].

32. О СКАНДИНАВСКИХ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХ ТРАДИЦИЯХ В ДРЕВНЕРУССКОМ ИСКУССТВЕ

Г. Ф. Корзухина специально обращала внимание на скандинавские традиции в древнерусском искусстве не только в связи со стилистическими особенностями искусства эпохи викингов, но и в связи с сюжетами, основанными на мотивах скандинавской мифологии и эпоса. К таким стилистически не связанным со скандинавскими традициями памятникам декоративного искусства Г. Ф. Корзухина относилась, в частности, камские кресала X — начала XI вв. с симметричной композицией — бородатый человек между двумя хищными птицами (см. каталог находок — [Крыласова 2006]). Она же конкретизировала изобразительные параллели этой композиции — на круглых серебряных или бронзовых привесках из Бирки (762), Гнёздова, Васильков и др. памятников X в. изображен бородатый персонаж, обнимающий двух птиц (см. рис. 14: [Корзухина 1976]).

Симметричные композиции — универсальный прием в декоративном искусстве — уже в силу своей универсальности позволяют мультиплицировать интерпретации сюжета. Показательно, что и рукояти камских кресал украшались симметричными композициями, по преимуществу лишенными изобразительных мотивов (см. рис. 15: [Финно-угры и балты: 302]). Мотив человека меж двух птиц воспринимается в историографии как воспроизведение «бродячего сюжета» «Александрии», об Александре Македонском, поднимаемом на небо грифонами, мотив человека между двумя кошачьими хищниками — как воспроизведение библейского сюжета «Даниил во рву со львами» (И. Вернер и др.)¹

¹ Эта интерпретация распространяется и на парных симметричных «хищников» вообще, в том числе на «диких зверей» из Мартыновскогоклада, композиция фигурок которого передает тот же сюжет Даниила, ср. [Щеглова

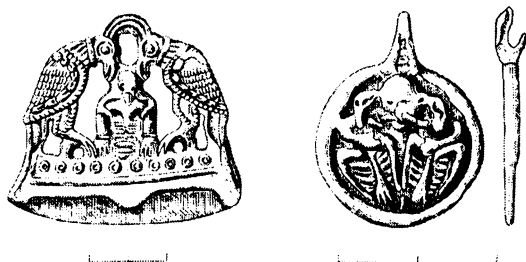


Рис. 14. Антропоморфный персонаж между двумя птицами на кресале из Прикамья и подвеске из с. Васильки Владимирской обл. (по Г. Ф. Корзухиной)

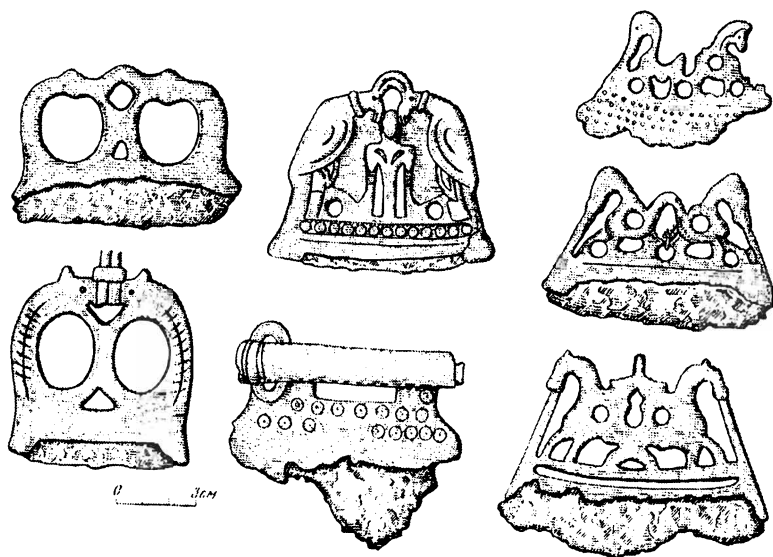


Рис. 15. Прикамские кресала [Финно-угры и балты: 302]

2006: 52]. Звериные фигурки Мартыновского клада натуралистически разделились по традиции на «коней» и «бегемотов», в зависимости от массы тела; как показали исследования звериного стиля, «натуралистический» подход неприменим для интерпретации изображений (ср. [Переводчикова 1994]): декоративные элементы в разных сочетаниях могут превратить хищника в травоядное и т. п. «Когти» мартыновских зверей — не признак их хищной природы, а декоративный элемент окончания лап в зверином стиле эпохи переселения народов. Оскаленные морды мартыновских зверей в той же мере могут характеризовать сражающихся жеребцов (мотив известный и германской, и иранской культурам), что и «хищников».

и т. д. Г. Ф. Корзухина (вслед за Э. Юнгом) предположила, что изобразительный мотив человека между двумя птицами отражает эддический мотив Одина меж двух воронов — Хугина и Мунина, который также оказывался «бродячим», если его отражение было известно в предметах декоративного искусства от Прикамья и Поволжья до Скандинавии и Балтики. Исследовательница при этом хорошо осознавала, что такая интерпретация встречает вполне определенные иконографические проблемы, связанные, прежде всего, с образом самого Одина: он асимметричен, одноглаз, в то время как на кресалах и подвесках очевидна полная симметрия образа — видны оба глаза. Не меньше проблем с иконографией «воронов»: еще Т. Арне [Arne 1914: 164—165] отмечал, что фланкирующие человека существа могут представлять орлов или даже драконов и т. п. (ср. один из наиболее проработанных — поздний вариант мотива с драконами [Roesdahl, Wilson 1992: 388. Fig. 605a])². В скандинавском литейном искусстве действительно известна композиция, чрезвычайно близкая камским кресалам, — это бронзовое навершие дуги с Готланда (случайная находка, датируемая IX в., ср. [Наследие варягов: 25; Thunmark-Nylen 1998. Tab. 3], см. рис. 16), где две птицы сидят на плечах антропоморфного персонажа³. Однако подобные симметричные композиции широко распространены в искусстве германских народов с эпохи Великого переселения, причем наличие центрального элемента — собственно маски меж двух птиц и т. п. не обязательно: ср. [Böhner 1969: 173 и сл.; László 1970. Tab. 40; Ворсо 1861. № 429; Щукин 2005: 187—188; Кулаков 1995 и др.]⁴.

² Соответственно сама симметричная схема — человек между двумя терiomорфными существами, может возводиться к более архаичным, чем германские, восточным традициям и т. п., ср. [Jansson 1988: 580—581].

³ Ажурные навершия дуг упряжи в Скандинавии напоминают рукояти кресал и по принципам декоративной композиции: элементарная в основе декоративная композиция может обогащаться изобразительными мотивами, декором — плетенкой и т. п. (Рис. 3: [Thunmark-Nylen 1998. Tab. 268]). Композиционно близкая готландской дуге литая фигурка (X в.) обнаружена в Гудме (Дания) — [Roesdahl, Wilson 1992. Fig. 188] и интерпретируется то как фрагмент распятия, то как языческий амулет; лицо фигурки симметрично, и не может принадлежать Одну.

⁴ Стереотипы интерпретаций остаются, однако, самодовлеющими, и изображение парных львов в окружении змей на вестготской пряжке соотносится с сюжетом Даниила во рву, хотя антропоморфная маска помещена не между хищниками, а сбоку от симметричной композиции: львы терзают некое чудовище, подобное дракону и симметрично развернутое (имеющее две головы — [Diesner 1976. Tab. 120]). В. И. Кулаков (1995, ср. [Кулаков 2003]) вслед за Г. Ф. Корзухиной стремится усмотреть в этих симметричных композициях «иконаграфию Одина и воронов», несмотря на очевидную и для него несо-



Рис. 16. Навершия дуг упряжи (Готланд, по Л. Тунмарк-Нюлен)

Наконец, на известном рейнском надгробии (VIII в.) из Гондорфа персонаж, на плечах которого сидят птицы, вероятно, воплощает образ Христа с голубями [Diesner 1976. Tab. 108], четыре зверя, симметрично по углам окаймляющие композицию, едва ли могут быть привязаны к сюжету Даниила; ср. схожие христианские мотивы — Давид меж двух птиц и т. п. [Смирнова 2000: 326—327].

Если предполагать пути проникновения образа Одина с воронами в Прикамье, то связи Прикамья со Скандинавией действительно прослеживаются в эпоху викингов и даже в предшествующий период, в частности, локусом контактов могла быть Ладога (ср. из последних

образность: приводимые им антропоморфные маски скандинавского декора симметричны (имеют два глаза) и не могут принадлежать одноглазому Одину. Заметим, что сходные же симметричные композиции с протомами и т. п. воспроизводят практически все мотивы германского звериного стиля, его исследователи справедливо указывали на бесперспективность поисков буквальных соответствий сюжетам «Эдды», отмечая связь симметричных композиций с универсальной схемой мирового дерева, ср. [Веймарн, Амброс 1980: 258—259]. Несообразным представляется и соотнесение Кулаковым фигурок с питьевым рогом с образом Перуна: неясно, почему рог считается атрибутом громовника. Уникальная на Руси находка — сидячий божок из Черной могилы — передает, скорее всего, образ громовержца Тора: он держится за бороду — атрибут и характерный жест громовержца в индоевропейской традиции, ср. [Пушкина 1984].

находок [Кирпичников, Сакса 2002: 136]⁵). Но если говорить о конкретных истоках композиции на прикамских кресалах, то как раз для прикамского искусства VI—X вв. характерны симметричные ажурные бляхи, где центральный персонаж фланкирован существами зооантропоморфной природы, головы которых могут быть оформлены как в виде лосиных, так и в виде орлиных головок или уборов. Прорезь широко распространенных в Восточной Европе прикамских коньковых привесок также имеет антропоморфные очертания, ср. [Оборин, Чагин 1988: 141 и сл.]. Увязать эти симметричные композиции с каким-либо конкретным мифологическим сюжетом затруднительно, хотя Н. Б. Крыласова [Крыласова 2006] предположила обско-угорский мифологический мотив о Мир-сусне-хуме как разорителе гнезд в качестве основы композиции на кресалах. На взгляд автора, речь может идти об универсальных мотивах (евразийско-американский миф о разорителе гнезд — один из них), связанных с шаманским путешествием к небесам по мировому древу и т. п. Собственно, вариантами этих мифологических мотивов можно считать и мотив Одина с воронами, и мотив Александра с грифонами. Столь же затруднительно соотнесение с Одином других изображений с симметричным птичьим мотивом — в том числе мужчины в рогатом шлеме с птичьими головками (из Ладogi и Эланда: ср. [Roesdahl, Wilson 1992: 150. Fig. 7]; ср. fig. 185; мотив воина в рогатом шлеме известен в северно-германском искусстве с VII в. — [Duczko 2002: 181—182]). Кажется, единственная находка традиционно увязываемая с Одином, — случайно обнаруженная бронзовая статуэтка из Линдбю, Сконе, где можно подозревать, что персонаж — одноглазый, ср. [Мурашева 2005. Рис. 2, 3]. С Одином традиционно соотносится и одноглазый персонаж на средневековом ковре из Северной Швеции (Skogk: [Roesdahl 1991: 297]), но его атрибут на ковре — топор, что затрудняет однозначную идентификацию.

Определенные стереотипы сложились в историографии и в отношении женских образов в скандинавском искусстве эпохи викингов: привески-амулеты в виде профильных женских фигурок (русские находки из Гнёздова, «Рюрикова городища», литейная форма из Ла-

⁵ Известен и обломок камского кресала с «ажурной» рукоятью, лишенной изобразительных мотивов [Петренко 1984. Рис. 2, 9]. А. Н. Кирпичников и А. И. Сакса относят к финским изделиям ладожский топорик, украшенный бронзовым литьем, который Г. Ф. Корзухина [Корзухина 1966] приписала шведским мастерам. Авторы справедливо отмечают, что в Швеции нет точных аналогов топорiku, но неизвестны они и в Финляндии. Можно заметить, что мотивы литья воспроизводят распространенные образцы, свойственные как Востоку в широком смысле, так и романскому западу.

доги) в длинном платье традиционно ассоциируются с валькириями (рис. 6). Интересной представляется попытка дифференцировать содержание образов по атрибутам [Плохов 2004]. Фигурки, изображенные держащими питьевой рог, убедительно трактуются как валькирии на основе распространенного поэтического тропа («вином валькирии вождя встречают») и в силу того, что тот же мотив женщины с рогом включен в композиции встречи героя на готландских и шведских рунических камнях⁶. Фигуркам без рога в руках свойствен иногда иной атрибут — ожерелье. Если это «ожерелье Брисингов», то перед нами его владелица — богиня Фрейя, самый известный женский персонаж скандинавского пантеона. Впрочем, интерпретация здесь зависит, по преимуществу, от исследовательского «дискурса»: если исследователь ориентирован на поиск соответствий в мифопоэтической традиции, то он склонен видеть в женских образах с ожерельем Фрейю (ср. [Arthenius 2001: 306; Плохов 2004: 212—213]), если его больше интересует культ, то он может видеть в женском образе прорицательницу-вельву и т. п., ср. [Price 2002: 158]. Дело доходит до своеобразного языческого «кошунства» (в духе эддической «Перебранки Локи»), особенно в отношении уникальной подвески из погребения в Аске (ок. 800), когда женская фигурка поддерживающая руками живот трактуется как беременная Фрейя, ср. [Плохов 2004: 212]. Натуралистическая трактовка произведений декоративного искусства представляется в принципе неправомерной, тем более когда она не находит соответствий в мифологических мотивах. Более продуктивным кажется поиск иконографических параллелей, и Ульф Несман ([Näsman 1998: 117], рис. 17) находит их в позднееримской — византийской традициях изображения знатных дам. Возможности включения мотивов женских образов в чисто декоративный контекст демонстрирует, в частности, серебряная чаша из музея в Копенгагене ([Ворсо 1861. № 458], рис. 18), где при желании можно разглядеть и ожерелье, и птичий хвост (волшебное оперение — иной атрибут Фрейи), но образ явно «тиражируется» как декоративный элемент чаши, украшающий ее симметрично с четырех сторон. Существенно при этом, что в собственно

⁶ Впрочем, стилистически сходные фигурки, держащие в руках неясные предметы, вытканы на ковре из Осеберга: они располагаются рядом с изображениями повешенного на древе и шествующего воина с мечом, то есть в контексте культа Одина, ср. [Price 2002: 159]. Более того, на одном из готландских камней (Barhaldershed) женщина с питьевым рогом встречает другую даму, едушую на повозке; на другом позднем камне с христианской надписью (Levide kyrka), напротив, дама, едушая в повозке держит рог [Eilmers 1986. Fig. 16, 23], ср. [Kreutzer 1988: 18—20].

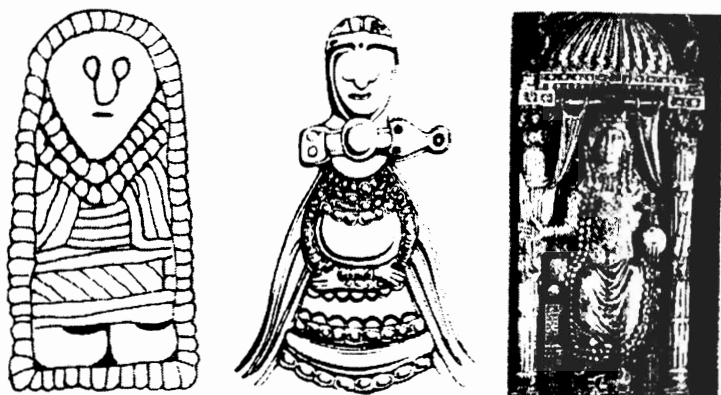


Рис. 17. Подвеска из Аски и изображения женщин в позднеримской традиции (по У. Несману)



Рис. 18. Серебряная чаша из музея в Копенгагене (по Ворсо)

скандинавской традиции не существовало четкого разделения по категориям женских мифологических персонажей — дис, норн и валькирий, и сама Фрейя могла именоваться «дисой ванов» [Strøm 1954].

В большей мере увязывается со скандинавскими мифоэпическими сюжетами другой мотив древнерусского искусства, исследованный еще И. Паульсенom: на лезвии т. н. топорика Андрея Боголюбского, помимо симметричного мотива двух птиц у древа с одной стороны, на другой стороне изображен дракон, пораженный мечом. Композиция, по некоторым предположениям, образует буквицу А. (ср. [Корзухина 1966: 94], см. рис. 19), но имеет полное соответствие в композициях



Рис. 19. Изображение пронзенного змея
на «топорике Андрея Боголюбского»

на рунических камнях XI в. и в резьбе норвежских деревянных церквей, передающих сцену убийства Сигурдом дракона Фафнира. При этом на лезвии отсутствует изображение собственно Сигурда. Это означает, что сам изобразительный мотив десемантизируется в русской традиции, становится декоративным.

Зато образ Сигурда с мечом обнаруживается в уникальных «фигурках викинга» из Даугмале и Верхнего Днепра (Новый Быхов, рис. 20). Точных аналогий бронзовым фигуркам в Скандинавии (и в других регионах) нет, но мотив воинов, несущих в руке кольцо, характерен для скандинавского искусства, особенно для готландских памятных камней. Культовые сюжеты композиций на готландских памятных стелах (их дата — ок. 800—1000 гг.), передающие сцену триумфального вступления павшего героя с кольцом в Вальхаллу, восходят к римским образцам — изображениям триумфаторов с венками (а те повторяют более ранние ахеменидские изобразительные мотивы, ср. [Vierck 1981: 71—80] (рис. 21). Героя встречает валькирия с питьевым рогом — изображения на камнях стилистически близки литым фигуркам «валькирий». В собственно скандинавской традиции, однако, кольца — сакральный предмет, символ нерушимой клятвенной связи («обручения») с вождем, в сценах вступления в Вальхаллу — с владыкой этого воинского рая Одином: он собирает в своем загробном чертоге дружину павших в бою героев. Этот религиозно-правовой мотив известен и древней Руси — в договоре с греками 944 г. «некрещеная Русь полагають щиты своя и мечѣ свои наги, *обручѣ* свои и прочаа оружья, да кленутся о всемь» [ПВЛ: 26].



Рис. 20. «Фигурка викинга» из Даугмале

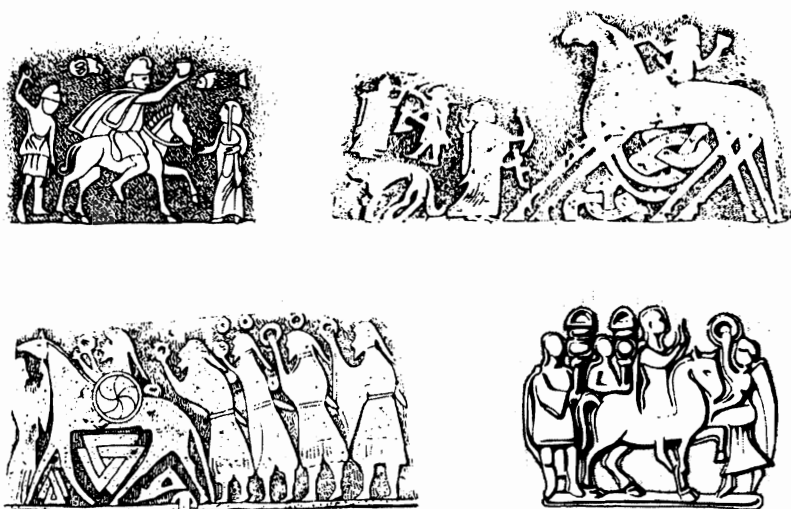


Рис. 21. Мотивы встречи Сигурда и Брюнхильд на скандинавских рунических камнях (по К. Дювелю)

Вместе с тем восточноевропейские «фигурки викинга», помимо готландских аналогий, имеют в древнескандинавском искусстве более точные параллели и в стилистическом, и в хронологическом отношении. Аналогии мечу (близкого типу Z) на поясе «викингов» обнаруживаются в изображениях на рунических камнях первой половины XI в. в Рамсунде и Гёке (Сёдерманланд, Швеция). В одну группу изобразительных сюжетов (мотив Сигурда) с ними входят рунические камни из Древле (Уппланд, Швеция) и др. [Düwel 2005] (см. рис. 22) —

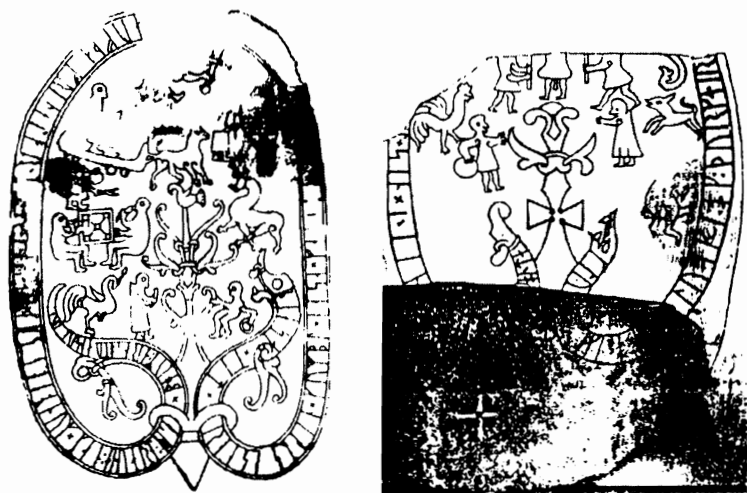


Рис. 22. Брактеат из Викена и аналогичные римские композиции (по Х. Фирку)

их объединяет мотив главного героического деяния Сигурда, пронзающего своим мечом Грамом змея Фафнира. В центре композиции — процветший крест, над которым и совершает свой подвиг Сигурд, а по сторонам верхнего отростка — бегущий человек с протянутой левой рукой и кольцом в правой и женщина с питьевым рогом.

Традиционно считалось, что персонаж с кольцом — это карлик Андвари, первый владелец золота Нифлунгов: коварный бог Локи вынудил его отдать все богатство, которое карлик спрятал в скале, включая и волшебное кольцо, которым Андвари особенно дорожил — оно, как и кольцо Одина Драупнир, могло возвратить карлику богатство. Андвари заклил свое богатство. Однако композиция на упомянутом руническом камне из Дрекле явно связана с самим Сигурдом — новым владельцем кольца и клада, которые он получил, пронзив мечом стерегущего их змея, а не с Андвари. «Викинг» также помимо кольца имеет на поясе атрибут Сигурда — меч. Сигурд — самый популярный герой не только германского эпоса, но и изобразительного искусства. Показательно, как мотив с кольцом тиражируется не только на рунических камнях, но и в мелкой пластике.

Сцена встречи героя с кольцом женщиной с ритоном на руническом камне связана и с последующими деяниями Сигурда: он дважды овладевает валькирией Брюнхильд, второй раз — приняв облик сватающегося к ней жениха, Гуннара. «Наутро [...] он дал Брюнхильд

свадебный дар — то золотое кольцо, что Локи отнял у Андвари, а у нее взял на память другое кольцо» (Младшая Эдда). В более поздней «Саге о Вёлсунгах» (гл. XXI), где кольцо Андвари оказывается уже не браслетом, а обручальным перстнем, Брюнхильд и Сигурд обмениваются кольцами и выпивают вместе кубок, чтобы герой запомнил этот день и познал тайные руны — очевидно, эта сцена и изображена на руническом камне из Древле (ср. сходные композиции на готландских камнях — см. рис. 23).

Мотив женщины, встречающей с ритонем героя, известен не только скандинавскому изобразительному искусству — тем же готландским камням, но и эддической поэзии (и поэзии скальдов): «вином валькирии вождя встречают» («Речи Эйрика») — сцена, также относящаяся к явлению героя в Вальхаллу. Протянутые руки персонажа на руническом камне из Древле и «викингов» с Днепра и Даугавы как бы готовы принять кубок.

Композиция встречи героя на руническом камне из Уппланда и готландских камнях (рис. 6: III.11) имеет аналогии в раннем скандинавском прикладном искусстве VI—IX вв. — это votivные золотые пластинки с тисненым изображением встречающихся и обнимающихся пар, среди которых наиболее близки нашему сюжету сцены, где женщина держит в руке ветвь (но не ритон). Эти сцены передают сюжет сакрального брака (*hieros gamos*), один из универсальных мифо-ритуальных сюжетов, эпическим вариантом которого можно считать и брак героя (в том числе Сигурда) с валькирией. Ранним вариантом такой композиции оказывается сцена на золотом брактеате V в. из Вика (Норвегия), где держащая ветвь (или деревце: ср. процветший крест на камне из Древле) женщина стоит лицом к мужчине, держащим сзади кольцо (см. рис. 11). Герой на другой стороне брактеата изображен едущим на коне с копьем (?) и щитом; и хотя изображения на брактеате традиционно относятся к тем же сценам, воспроизводящим римские и даже более архаичные традиции — *imitatio imperii* [Vierck 1981: 71—74; Näsman 1998: 115; Bonfante 1999], но положение кольца указывает на иной, вероятно германский, эпический сюжет.

Любопытно, что те же мотивы священного брака и всадника со щитом воспроизведены на уникальном памятнике восточноевропейского изобразительного искусства — накладке на ножны меча из Гринева (под Львовом), относящейся к пшеворскому времени. Отдельные мотивы, представленные на брактеате и накладке могут отражать некий эпический сюжет: композиция включает всадника в нижнем регистре, четвероногое животное у древа (или с процветшим хвостом), «священный брак в центре композиции, выше — грифона и животное,



Drävle (U 1163)



Ockelbo (Gs 19)



Ramsjö (U 1175)



Öster-Färnebo (Gs 2)



Årsunda (Gs 9)



Рис. 23. Герой с кольцом и героиня с кубком.
Композиция на готландских камнях (по К. Дювелю)

топчущее змею [Kozak 1982] (см. рис. 10)⁷. В целом отдельные и, казалось бы, изолированные фигурки-амулеты (“викинги” и “валькирии”, обнаруженные на разных археологических памятниках Восточной Европы) вписываются (благодаря скандинавским аналогиям) в единую сюжетную» схему.

При этом женский персонаж на брактеате из Вика держит в руке предмет, который должен был восприниматься как символ не менее значимый, чем кольцо в руке мужского партнера: можно предположить, что это — веретено, характерный атрибут божеств (духов) судьбы, скандинавских норн, дис и *валькирий*, каковой была Сигрдрива (Брюнхильд) в эпическом сюжете о Вёлсунгах — Нибелунгах.

⁷ Д. Н. Козак [Kozak 1982] обнаруживает античные, фракийские и кельтские стилистические параллели мотивам накладки. Ближайшая, хотя и поздняя параллель, свидетельствующая о живучести героических мотивов в искусстве Центральной Европы, — поясная накладка из Великой Моравии: в нижнем регистре — Геракл с палицей, выше герой убивает кентавра, выше борьба Геракла с царицей амазонок (вариант священного брака), вверху — вепрь, убитый Гераклом — см. IX.31.

33. БОЛГАРСКИЕ АМУЛЕТЫ В ВИДЕ КОННИКОВ: ЕВРАЗИЙСКИЙ КОНТЕКСТ

Болгарские амулеты-привески в виде конников считаются воплощением болгарских дохристианских верований: при практическом отсутствии мифологических текстов, связанных с болгарской дохристианской традицией, остается предположительно увязывать эти амулеты с известными у протоболгар и шире — в тюркском мире — формами культа, шаманизмом и культом небесного божества Тенгри¹.

В этой ситуации особое значение для понимания смысла амулетов приобретают аналогии; и если для амулета из района Плиски, схематически передающего изображение собственно всадника, эти аналогии хорошо известны, прежде всего, в аланских древностях Северного Кавказа², то другие болгарские привески из Видина, Пролазницы и Врацы не имеют точных аналогий. «Всадником» на этих привесках оказывается голова, помещенная в седло, с навершием — петлей для привешивания (см. рис. 24); сходный амулет обнаружен в Браничеве (Сербия), но вместо личины на седельном возвышении изображен крест [Чаусидис 1994: 284 и сл.], ср. [Чаусидис 2003, XXV: 11]. Иконографические аналогии личинам указаны В. Бешевлиевым [Бешевлиев 1981: 72]: личина лучника на юртообразном предмете из Девни, личина с заостренной бородой на круглой бляшке (печати?) из Преслава. Можно добавить, вслед за Я. А. Шером и С. В. Ивановым, что трактовка личин с выделенным носом, надбровными дугами и заостренной

¹ См. из последних работ [Овчаров 1984; Аладжов 1999: 16. Обр. 29—31; Бешевлиев 1981: 72—73]. Каталог — [Меламед 1991].

² Ж. Аладжов [Аладжов 1983] со ссылками на работы В. Б. Ковалевской и Г. Е. Афанасьева; см. также из последних работ по аланским амулетам [Ковалевская 1995: 131 и сл.; 2005: 360].

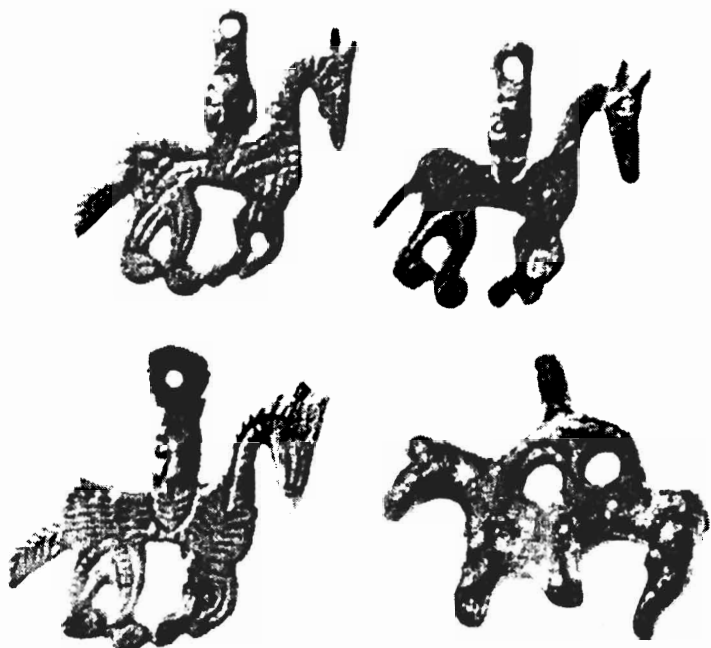


Рис. 24. Болгарские амулеты (Аладжов 1999)

бородой характерна для тюркской традиции вплоть до Хакасии (туктатская культура — рис. 25) [Иванов 1979: 184—185; Кызласов, Король 1990: 127—128]³. Среди древностей Минусинской отловины известны и литые бронзовые амулеты в виде всадников, в том числе с нимбом (рис. 26): они выполнены в согдийской манере, нимб же считается свидетельством буддийского влияния [Худяков, Хаславская 1990: 121—122. Рис. 2, 3]. Личины-привески туктатской культуры IX—X вв. близки привескам в виде личин-конников, известны и салтовские привески-коньки с петельками на месте седла, имеются амулеты с выделенным седлом (см. рис. 27) [Плетнева 2000. Рис. 21; Степи Евразии. Табл. 37. Рис. 51, 52; Габуев 2005. № 112]⁴, в состав позолоченных украшений конской упряжи входят изображения «пляшущих человечков», характерных

³ Из недавних болгарских находок см. личину на сосуде из Царевца [Алексиев 1989: 441], см. также [Тотев 1981: 183—184].

⁴ Для понимания символических функций амулетов в виде коня существенна находка седла в могильнике VIII—IX вв. у с. Даргавс (Северная Осетия): седло украшено золочеными аппликациями в виде мировых деревьев [Габуев 2005. № 124], взнузданный конь призван был перенести умершего на тот свет по



Рис. 25. Тюркские личины (Кызласов, Король 1990)

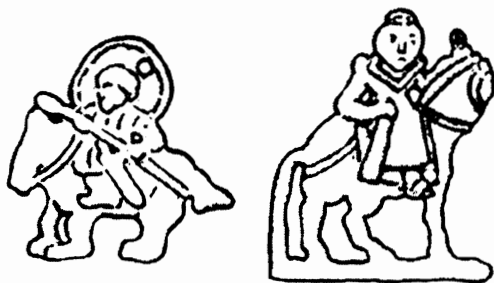


Рис. 26. Амулеты в виде всадников из Минусинской котловины (Худяков, Хаславская 1990)

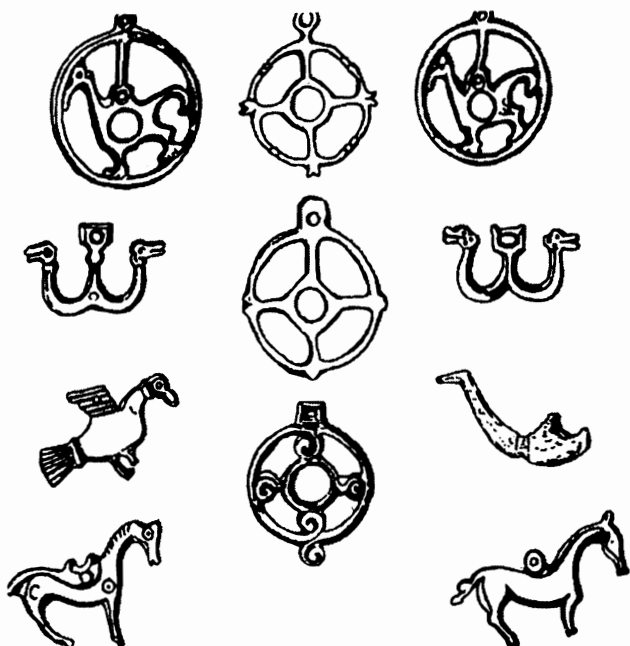


Рис. 27. Салтовские амулеты-коньки (Плетнева 2000)

для аланской раннесредневековой традиции (рис. 28) [Сокровища ойкумены: 66]. Но совмещения мотивов коня и личины на евразийских амулетах не обнаружено.

Интересная параллель, однако, обнаруживается на окраине Евразии, среди петроглифов нижнего Амура: этот регион, заселенный тунгусо-маньчжурскими народами, входящими в ту же алтайскую языковую семью, что и тюрки, развивался в тесном взаимодействии с тюркоязычными соседями. В недавней капитальной монографии по наскальному искусству России Е. Г. Дэвлет и М. А. Дэвлет выделили изобразительный и мифологический мотив «живого черепа», характерный для наскального искусства региона; на скале Сакачи-Алян череп изображен на корпусе коня (рис. 29). В качестве параллели авторы приводят (вслед за А. П. Окладниковым) нанайский миф о живой голове, обитавшей в фанзе и способной передвигаться верхом на коне — голова превращается в сказочного героя. Мотив «живой головы» или говорящего черепа широко распространен в Евразии [Дэвлет 2005: 183—186. Рис. 147]⁵ —

⁵ Дальневосточные мотивы живой головы (по китайским источникам) приводит и К. Меламед [Меламед 1991]. На формальное сходство мотивов коня



Рис. 28. Привеска с изображением «пляшущего человечка»
(Сокровища ойкумены)

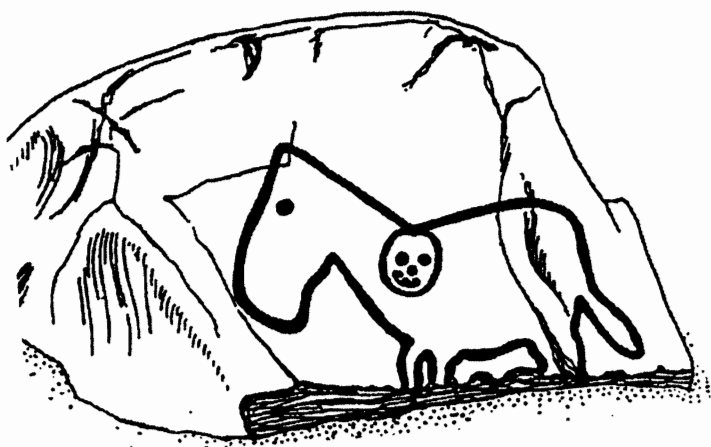


Рис. 29. Наскальное изображение из Сакачи-Алян
(Дэвлет 2005)

и головы (солярного знака) обратил внимание Н. Чаусидис [Чаусидис 2005. Рис. Д 11: 1—6], но конь и личина из Бискупье (Д 11: 5) объединены им произвольно, изображение личин над конями на скандинавских брактесах воспроизводят портреты императоров на римских монетах (Д 11: 3, 6), и сходство с болгарскими амулетами оказывается чисто формальным (ср. ниже).

вплоть до русских былин о Василии Буслаеве, опрометчиво пихающем череп во время паломничества в Святую землю. Показателен собственно тюркский — якутский — мотив живого черепа, который приписывается умершему шаману: считается, что шаманы продолжают камлать в своих могилах, череп же шамана отправляется от могилы по тропинке на водопой. В рассказах о шаманской инициации говорится, как тело будущего шамана расчленяется, голова помещается на полку в юрте или на кол, но не лишается способности видеть и слышать [Алексеев 1980: 194—195]. На Алтае известны и надгробные камни с личинами⁶.

Особые функции головы (черепа) в религиозных представлениях едва ли не универсальны: в тюркских языках (в том числе в древнетюркском) «голова» метафорически связана с представлениями о «верхе» и «верховенстве» [Там же]⁷. Мифологический образ и фигура всадника оказались в центре модели мира региона, который с древних времен синтезировал иранские и тюркские традиции: это обско-угорский регион. Центральным для обско-угорской мифологии был образ всадника Мир-сусне-хума, «Мужчины, наблюдающего за миром». В. Н. Топоров показал, что этот образ у обских угров восходит к иранскому (индоиранскому) культу Митры, как божества, наблюдающего за порядком в мире («не смыкая глаз», он «озирает людей» [Топоров 1981]). Недавнее исследование образа «небесного всадника» в обско-угорской традиции обнаруживает естественные параллели с искусством иранского мира (включая воздействие сасанидской торевтики, произведения которой достигали этого региона Евразии). Фигуры всадников, украшавшие жертвенные покрывала (использовавшиеся, в частности, при жертвоприношении коня!) и ритуальные головные уборы (аппликация из цветной ткани — рис. 30), напоминают аланские амулеты — правда, аланские всадники держат одной рукой узду, другой — круп коня, а у обско-угорских всадников в одной руке часто оказывается сокол (мотив сокольного считается заимствованным из торевтики Волжской Болгарии, ср. обско-угорские амулеты, изображающие всадника на змее — см. рис. 31) [Гемуев, Бауло 2001]⁸. Мотив головы в седле обско-угорской традиции

⁶ См. сравнительный анализ [Дмитриев 1997: 212—219; Ваденская 1980; СГТЯ: 194].

⁷ Следует отличать распространенный мотив добытой героем головы врага от мотива головы-всадника: головы изображались иногда на тюркских каменных бабах [Федоров-Давыдов 1976: 91], их изображения украшали конскую узду и головной убор в Пазырыке, см. [Кляшторный 2006: 378—380].

⁸ В святилищах обских угров обнаруживают и средневековые амулеты, в том числе известна фигурка всадника [Baulo 2002. Fig. 1]. Находка относится

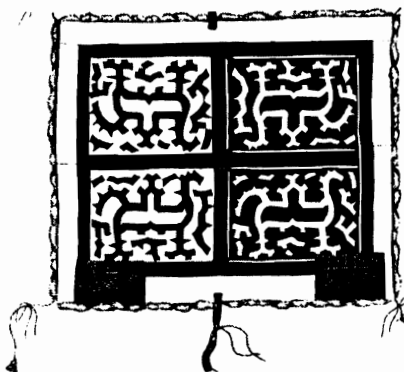


Рис. 30. Мотивы всадника в обско-угорской традиции
(Гемуев, Бауло 2001)

неизвестен, но можно считать показательным употребление именно жертвенных покрывал — «попон» и головных уборов в связи с культом Мир-сусне-хума.

Мотив «головы в седле» известен на другой северной окраине Евразии — в Скандинавии. Скандинавские брактеаты позднеримской эпохи и эпохи миграций считаются подражанием римским монетам, несущим портрет императора: на брактеатах сохраняется мотив венца, складки плаща интерпретировались германскими ювелирами как фигура коня или быка. В недавнем исследовании иконографии брактеатов шведские авторы предположили, что варварская интерпретация не просто трансформировала образ императора, а приспособила его к собственным представлениям о владыке мира и главе скандинавского пантеона — всаднике Одине. Правда, конем Одина был восьминогий жеребец Слейпнир, кони же на брактеатах имеют

к категории амулетов, распространенных от Прикамья до Белоозера у финских племен и условно именуемых «всадница на змее»: конь попирает змея, всадник в отдельных случаях имеет признаки женского пола, см. [Голубева 1979. Табл. 16. Рис. 7].

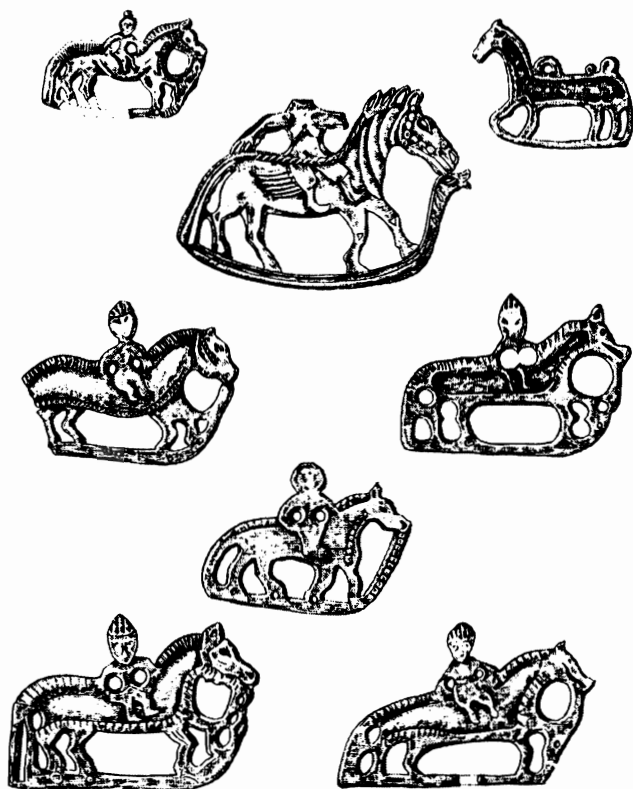


Рис. 31. Всадник на змее. Финно-угорские амулеты (Голубева 1979)

нормальное число конечностей. А. Калифф и О. Сундквист предположили, что на сложение культа Одина у скандинавов повлиял образ всадника Митры, недаром конь в этой изобразительной традиции может быть заменен быком — характерным атрибутом Митры (рис. 32). Культ Митры распространился в римское время на северных (германских) границах империи, но также и на Балканах [Kaliff, Sundqvist 2004]⁹. На изобразительный параллелизм болгарских амулетов и скандинавских брактеатов указал Н. Чаусидис, приведший также солярные мотивы

⁹ Древняя изобразительная параллель к «всаднику-голове» — изображение химеры на одном из фракийских кувшинов из Рогозена (№ 162), см. [Маразов 1992: 40—41. Рис. 15, 21]; голова, однако, принадлежит грифону как химерическому существу, а не является паездником.



Рис. 32. Скандинавские брактеаты с мотивами коня и головы (Kaliff, Sundqvist 2004)

в сочетании с изображениями копытного животного (граффито из Плиски), а также мотивы всадника с «солярной» головой¹⁰.

¹⁰ [Чаусидис 2003, XXV—XXVI; 2005. Рис. Д 11: 1—9]. Всадники, с точки зрения исследователя [Чаусидис 2005, 1: 362 и сл.], персонифицируют солнце, но как раз болгарские амулеты лишены солярных мотивов (если не считать таковым крест на амулете из Браничева). Конечно «космологические образы», в том числе солярные символы, к каковым относится и конь, имеют повсеместное распространение. Среди рассмотренных нами мотивов отметим связь всадника с солярным символом на серебряном блюде с р. Сыня в бассейне Оби. Обнаруживший блюдо среди прочих культов предметов обских угров А. В. Бауло справедливо усматривает во всаднике с трехрогим шлемом образ упоминавшегося Мир-Суснехума [Бауло 2001]. За ним на крупе коня изображена женская фигура — невеста божества, известная по мифологии обских угров, за ней чеканом изображен полумесяц. Светила и черты лиц божественных персонажей позолочены, связь жен-

Прямых оснований увязывать болгарские амулеты с культом Митры нет: у тюрков, в том числе протоболгар, существовал собственный бог-всадник Тангра/Тенгри, надзирающий над миром при помощи двух других всадников — Йол-тенгри, один из которых именовался «бог путей на пегом коне», другой — «бог путей на вороном коне». С. Г. Кляшторный усматривает в известной композиции на (утраченном) валуне из Кудыргэ сцену поклонения Тенгри, воплощением которого представляется «огромная и грозная личина» [Кляшторный 2003: 334—336]. Однако, как справедливо заметила А. А. Гаврилова [Гаврилова 1965: 18—21], личина не связана прямо со сценой поклонения — она относится к «изваянию» типа балбала. Многофигурная композиция расположена на иной плоскости, и ее персонажи поклоняются паре сидящих божеств — богине плодородия Умай и рожденному ею с небесным богом Тенгри кагану (?)¹¹: это два спешившихся всадника (рис. 33); место в композиции намеченной третьей (женской?) фигуры в трехрогом головном уборе и третьего коня внизу композиции неясно. Конечно, усматривать в композиции весь тюркский пантеон было бы рискованно, но расположение ее на антропоморфном изваянии, равно как и иконографическое сходство личины на валуне с упомянутым мотивом бородатой личины в раннетюркском искусстве [Войтов 1996: 107—111]¹², позволяет увязать амулеты с личинами и культ Тенгри.

Евразийский контекст подтверждает вероятность того, что личины на болгарских амулетах связаны с культом Тенгри, взирающего на мир с небесного коня.

ского персонажа с лунарной символикой, а мужского — с солярной относится к мифологическим универсалиям. Другой мастер дополнил композицию фигурой бобра, которую поместил за фигурой невесты: бобер воплощает плодородие в разных мифологиях, напомним, что в иранской традиции, влиявшей на обско-угорскую, он был животным богини плодородия Ардвисуры Анахиты.

¹¹ И. Л. Кызласов обнаружил соответствия композиции из двух божеств на Сулесской писанице и пластине из могильника Сюттю-Булак [Кызласов 1998].

¹² Композиция на валуне из Кудыргэ уникальна для тюркских антропоморфных изваяний, см. [Шер 1966]; аналогично в евразийском контексте представляет, пожалуй, знаменитый славянский Збручский идол с многофигурными композициями, увенчанными четырехликой головой.

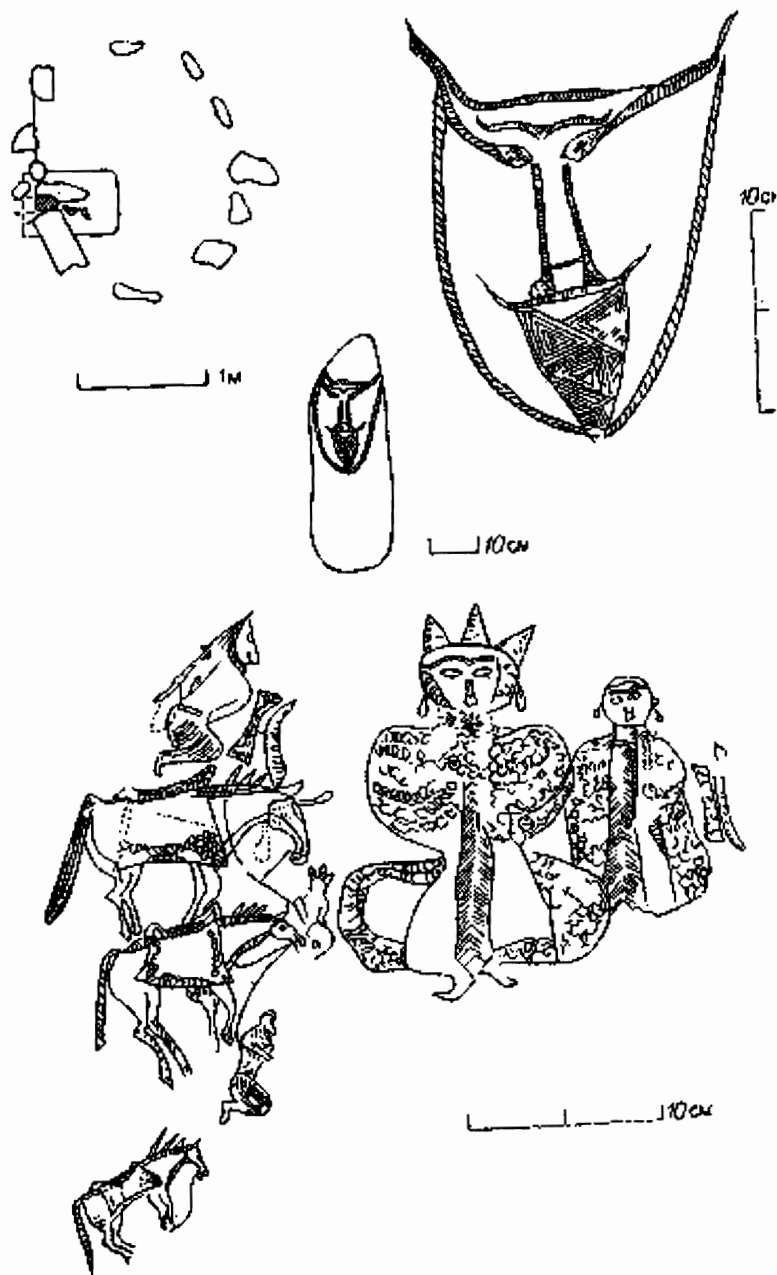


Рис. 33. План погребения и рисунки на валуне из Кудыргэ
(Гаврилова 1966)

Х. ДРЕВНИЕ ТРАДИЦИИ В РУССКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

34. Гостомысл: к истории книжного персонажа

Гостомысл возглавляет список новгородских посадников в Новгородской первой летописи младшего извода, помещенный под 989 г. вслед за списком князей, митрополитов и архиепископов: «А се посадницѣ новгородчьскыи: прѣвыи Гостомыслъ, Коснятинъ, Остромирь» и т. д. вплоть до XV в. [НПЛ: 164]. В. Л. Янин, проанализировавший этот список, отметил отсутствие упоминаний Гостомысла в раннем летописании: «...в летописных сводах XV в. краткое известие о Гостомысле («и посадиша старейшину Гостомысла») оказывается позднейшей вставкой в рассказ «Повести временных лет» о расселении славян и основании Новгорода». Эта вставка, по мысли Янина, была сделана в предшествующий новгородским летописям Новгородско-Софийский свод на основе упоминания Гостомысла в «Полихроне» Фотия 1418 г., а туда имя Гостомысла попало из того же списка посадников [Янин 1962/2003: 46].

Обычно источником известий о Гостомысле считается новгородский фольклор, но фольклорный персонаж должен быть связан с неким сюжетом — а как раз сюжет в ранних упоминаниях Гостомысла отсутствует. Адепт «исторической школы» в эпосоведении С. Н. Азбелев [Азбелев 2007: 68—69] пытается (в соответствии с установками этой школы) удревнить до языческих времен сюжет локальной истории XVII в. («История еже о начале Руския земли») о погребении исторического Гостомысла в сопке на Волотовом поле (насыпанной новгородцами пригоршнями) и надеется на возможность обнаружения могилы Гостомысла в сопке. Еще А. Н. Веселовский [Веселовский 1906: 15] указывал на позднейший характер этого и подобных преданий, соотносящих книжных героев и богатырей с допотопными великанами (волотами). Рассказы о курганах («горах»), насыпанных солдатскими шапками и т. п. бытуют в фолькло-

ре, но никак не соотносятся с древними «реалиями» [Белова, Петрухин 2008б: 97—103].

Сюжет мудрого старейшины развивается в поздних книжных легендах, основанных на «Сказании о князьях Владимирских» (начало XVI в.), где Гостомысл — инициатор призвания варяжских князей. В. Л. Янин верно замечает, что «несмотря на легендарный характер событий, связывавшихся с именем Гостомысла, включение этого имени в список посадников само по себе является исторически значительным фактом [...]». Связывая возникновение посадничества как важнейшего института государственной власти в Новгороде с именем Гостомысла, составитель тем самым возводит историю посадничества к древнейшей поре новгородской истории. Посадничество в глазах составителя старше княжеской власти» [Янин 1962/2003: 46]. Эта ситуация действительно актуальна для XV в., когда Новгород отстаивал свою самостоятельность от притязаний московских князей, причем и тот и другие апеллировали к «старине» — исконности своих прав. Включение Гостомысла в начало списка посадников без попытки «синхронизировать» его с реальными событиями новгородской истории заставляет предполагать, что его место в этой истории было хорошо известно, во всяком случае, носителям самой новгородской традиции.

Однако тот легендарный сюжет, в который был включен Гостомысл «Сказанием о князьях Владимирских», носил как раз антиновгородскую направленность: там «некий воевода новгородьцкий именемъ Гостомыслъ скончеваетъ свое житѣе и созва вся владельца Новагорода и рече имъ: “О мужие новгородьстии, совѣтъ даю вамъ азъ, яко да пошлете в Прусьскую землю мужа мудры и призовете от тамо сущих родов к себѣ владелца”» [Дмитриева 1955: 175, 188—189], ср. [Памятники литературы Древней Руси: 426]. «Сказание» утверждает, что Гостомысл добровольно передает власть князьям, однако и оно не может обойтись без фигуры Гостомысла, правда, названного воеводой, а не посадником. Все это заставляло исследователей искать древнюю летописную основу известий о Гостомысле.

А. А. Шахматов [Шахматов 1908: 233, 311, 611] относил известие о «посаждении» старейшины Гостомысла словенами в Новгороде, содержащееся в Новгородской четвертой, Софийской первой и других летописях, к гипотетическому Новгородскому своду 1167 г. и еще более гипотетическому древнейшему Новгородскому своду 1050 г. Но как бы ни датировать новгородский свод XII в. (вероятно, он составлялся в первой трети столетия, ср. [Гиппиус 1997: 40—41]), и как бы ни относиться к «своду 1050 г.», в построении Шахматова очевидна лакуна: чтобы известия о Гостомысле попали в позднейшие своды,

нужно, чтобы они отразились в Начальном своде конца XI в., но оснований для включения этих известий в Начальный свод у Шахматова не было, ср. [Лурье 1997: 74—75].

Так или иначе, фигура Гостомысла оказывается «привязанной» к исторической реальности XV в. — полемике о первенстве новгородского вечевого или княжеского права, а сюжет о Гостомысле, донесенный Воскресенской и другими более поздними летописями, был заимствован из «Сказания о князьях Владимирских» и «развивал» московскую идею об изначальной законности княжеской власти, признаваемой самими новгородцами. Свидетельства этой полемики в летописании были вскрыты (вслед за Шахматовым) Я. С. Лурье, показавшим, в частности, что новгородская традиция, сохранявшаяся в Новгородско-Софийском своде (в отражающих его Софийской первой и Новгородской четвертой летописи), была последовательно устранена в великокняжеском летописании, где упоминания о том, как новгородцы князю «путь показаша», «выгнаша» и т. п. были заменены на «выеде», «поеде по своей воле» [Лурье 1994: 110, 158]. То же относится и к летописному термину *посадиша*. М. Н. Тихомиров [Тихомиров 1956: 193] писал: «Характерный термин “посадиша” (посадили), так часто впоследствии употребляемый в новгородских летописях, показывает, что в обряд вокняжения вкладывался особый смысл: великий князь не сам занимал княжение по праву наследства, а с согласия людей, сажавших его на стол. Это различие в словах “седе” и “посадиша” было прекрасно усвоено древнерусскими летописями, среди которых имеются такие тексты, где новгородская республиканская терминология заменена великокняжеской».

«Невинная» новгородская вставка в текст «Повести временных лет» о том, как новгородцы «посадиша старейшину Гостомысла», не была изъята составителями великокняжеских сводов, в том числе Русского Хронографа, Никоновской и Воскресенской летописей. Между тем известие о Гостомысле не было простым домыслом, основанным лишь на упоминании Гостомысла как первого новгородского посадника; оно сопровождалось в Софийской I и других летописях еще одним дополнением к Начальной летописи, обнаруживающим общую новгородскую тенденцию: «Словене же *пришедше съ Дууныя* (курсив мой. — В. П.), сѣдоша около езера Илмеря, и прозвашася своимъ именемъ, и здѣлаша градъ и нарекоша Новгородъ, и посадиша и старѣйшиноу Гостомысла» [НІВЛ: 3]. Дополнение призвано продемонстрировать, что новгородские (ильменские) словене самостоятельно — отдельно от прочих славян — пришли с Дуная (кстати, современные исследования подтверждают справедливость этой исторической «реконструкции»). Очевидно, однако, что великокняжеские

книжники сосредоточили полемические усилия на роли Гостомысла в призвании князей, и можно предполагать, что эта полемика была направлена против новгородской версии легенды о призвании. Следует отметить, что в новгородских летописях XV в., упоминающих Гостомысла, ничего не говорится о его роли в призвании князей, но трудно считать фигуру Гостомысла — инициатора призвания — простой конструкцией московских книжников. Даже совет Гостомысла обратиться в Прусскую землю напоминает о новгородских реалиях — «аристократической» Прусской улице — и преданиях о том, что бояре-посадники «из прусов», жителей Прусской улицы, на самом деле происходили из рода прусских князей, ср. [Янин 1962/2003: 373—374; 1981: 136, 148]; ср. позднейшую редакцию легенды о призвании, согласно которой Рюрик и первые князья «избрашася от немец» [НПЛ] — немцами именовались и варяги, и пруссаки.

Этой версии «варяжской легенды» следует и московская Воскресенская летопись, соединяющая сюжет о Гостомысле из «Сказания о князьях Владимирских» с мотивом призвания князей для суда «во правду» из *Немец*. Отметим, что та же летопись расширяет первую вставку о старейшине Гостомысле за счет других «новгородских» мотивов: «О Великом Новеграде и о Руси. И пришедше словене с Дуная и седше у езера Ладожьскаго, и оттоле прииде и седоша около озера Илменя, и прозвашася иным именем, и нарекошася Русь реки ради Руссы, иже впадоша во езеро Илмень; и умножився им, и соделаша град и нарекоша Новград, и посадиша старейшину Гостомысла» [ПСРЛ, 7: 345, 353—354]. Маршрут словен с Дуная до Ладожского озера и далее к Ильменю восходит к упоминавшемуся новгородским летописям (Софийской, НІVЛ) и Ипатьевскому варианту Начальной летописи, где призванный князь Рюрик со своей русью основывает сначала Ладогу, а потом Новгород, тем более что речь в Воскресенской летописи действительно идет о новгородском (от новгородской реки Русы) происхождении руси. Характерное для позднего летописания возведение исторических реалий, в частности имени *русь*, к топонимам еще раз напоминает о Прусской улице Новгорода в связи с «пруским» происхождением Рюрика (впрочем, впоследствии и сама *Пруссия* могла интерпретироваться как *Порусье* и т. п. (см. VIII.27)). Этот новгородский контекст легенды о Гостомысле позволяет предполагать некий новгородский сценарий для его роли в призвании князей, не устраивавший великокняжеских книжников.

Нет оснований считать, что предполагаемая новгородская легенда о Гостомысле носила древний фольклорный характер: само имя *Гостомысл* не имеет прямых аналогов в «живой» антропонимии Новгорода (один раз в берестяных грамотах встречено женское имя

Гостяга), хотя польские и даже балтийско-славянские параллели [ЭССЯ, 7: 66—67] позволяют считать эту двусоставную форму имени естественной для славянских (и праславянского) языков. Значение этого имени — «мыслящий о гостях» — соответствовало новгородскому восприятию княжеской власти, при котором князь — приглашенный извне чужак, чужеземец, каковыми были призванные «от немца» первые князья (ср. реакцию еще Ю. Крижанича на эти книжные конструкции как на вымысел — [Крижанич 1997: 238]). Подобный «промыслитель» известен западнославянской книжной традиции, не повлиявшей прямо на восточнославянскую, но имеющей для нее определенное значение в сравнительном аспекте.

В «Чешской хронике» Козьмы Пражского (XII в. [Козьма Пражский, 1: 4—6]) говорится о доисторическом времени, когда чехами правили мудрые сестры-судьи. Однако чешские мужи не могли перенести того, что их судит женщина, и потребовали себе правителя-мужчину. Судья Либуше указывает им князя — пахаря Пршемысла (что значит «наперед обдумывающий»), — комментирует этот текст Козьма), но перед призванием князя произносит характерную увещательную речь. «Вы добровольно отказываетесь от той свободы, которую ни один добрый человек не отдает иначе, как со своей жизнью, и перед неизбежным рабством добровольно склоняете шею». Далее пространное повествование о гнете княжеской власти представляет собой парафраз из библейской 1-ой книги Царств, где судья пророк Самуил предрекает неразумному народу, требующему себе царя, рабскую зависимость от правителя («сами вы будете ему рабами»), а затем помазует на царство пахаря Саула. Этого мотива «рабства» нет в ранних редакциях легенды о призвании варягов — там князей призывают, чтобы они правили «по ряду, по праву». Зато в Никоновской летописи XVI в. говорится под 864 г. (начало единовластия Рюрика): «Того же лѣта оскорбишася новгородци, глаголюще: “яко быти намъ рабомъ и многа зла всячески пострадати от Рюрика и отъ рода его”. Того же лѣта уби Рюрик Вадима Храброго и иныхъ многихъ изби новгородцев, съвѣтниковъ его» [ПСРЛ, 9: 9].

Мотив рабства совершенно нехарактерен для идеологии московского «самодержавства»; неслучайно в Степенной книге к рассказу о расправе Рюрика над новгородцами добавлено: «аще тогда и нечестиви бяху новгородцы, но обаче по проречению их, паче же благоволением Божиим и доньне непременно царствуют ими от Рюрикова семени благородное изращение», ср. [Там же, 21: 60—62; Лурье 1997: 69—70]. Степенная книга очевидно продолжает общую тенденцию великокняжеского летописания — антиновгородскую полемику. Гос- томysl в этом контексте обрел не роль праведного судьи Самуила, предупреждающего о рабстве под властью царя, каким он должен был

видеться новгородцам, а лишь предшественником законной царской власти. В книжных памятниках XVII в. («Повесть о Словене и Русе») и у Татищева Гостомысл вообще превращается в «славенского князя» (ср. [Лурье 1997: 70 и сл.; Лаврентьев, Турилов 1996], предшественника и даже прародителя Рюрика).

Попытки историзировать Гостомысла связаны с рецидивами уже упоминавшейся «исторической школы», стремящейся реанимировать средневековые методы этимологии и даже генеалогии. Совпадение имен Гостомысла новгородского предания XV в. и Гостомысла — правителя балтийских славян в раннесредневековых латинских хрониках, исчезновение которого в войне с немцами датируется 844 г., позволяет отождествить этих персонажей, наделить Гостомысла королевским титулом и именами не только на Балтике, но и на Новгородчине, см. [Азбелев 2007: 16 и сл.]. Эта эпигонская конструкция возрождает генеалогические конструкции ученых немцев XVIII в., связанные с браком мекленбургского герцога с матерью будущей правительницы России Анны Леопольдовны (1716): апелляция к древним — «вендским» (славянским) истокам династии и древнему родству мекленбургского и российского правящих домов (Рюрику и руси приписывалось балтийско-славянское происхождение) естественна для средневековых генеалогических конструкций. Эти построения были проанализированы А. С. Мыльниковым [Мыльников 1996: 131 и сл.], чей анализ игнорируется Азбелевым и др. любителями средневековых стереотипов восприятия истории: напротив, перемещение Гостомысла «для координации обороны от внешней угрозы» всех славян соотносится с лингвистическими реконструкциями, демонстрирующими влияние западнославянских диалектов на древний новгородский, постулируется переселение на Новгородчину неких волотов/велетов, спасающихся от Каролингов, вместе с балтийско-славянской русью и т. д.

Книжное обозначение допотопных исполинов — волотов (известное, в частности, из «Толковой Палеи» [СДЯ, I: 470]) превращается в имя некоего славянского народа, переселившегося в Новгород. Фольклористу С. Н. Азбелеву должно быть известно, что имя волотов/велетов и связанная с ними топонимика характерна отнюдь не только для Новгородчины, а охватывает белорусский и украинский ареалы (ср. в связи с реконструкцией культа Волоса [Иванов, Топоров 1974: 72]), но задачи прямолинейной увязки с предполагаемыми историческими реалиями оказываются важней.

При том, что данных о массовой балтийско-славянской колонизации Восточной Европы, в том числе Новгородчины, нет, имеются существенные данные о перемещении в Новгородскую землю части

балтийско-славянской элиты. Это камерные гробницы XI — начала XII вв. с вооружением и многочисленным инвентарем, обнаруженные, в частности, в урочище Удрай [Платонова 1998]. Эти комплексы не связаны ни с культурой древних сопок, ни с более ранними камерными гробницами скандинавского происхождения, близкие и синхронные аналогии известны как раз в славянских Мекленбурге и Померании, ср. [Biermann 2008]. Нет оснований искать среди этих комплексов могилу Гостомысла — он остается персонажем позднего книжного предания.

35. В. Н. ТАТИЩЕВ: ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ — ВЫМЫСЕЛ И РЕКОНСТРУКЦИЯ

Проблемы принципов составления историографических текстов неотделимы от проблем их понимания. Естественно, для историка особое значение имеют принципы подачи тех известий, которые не подтверждаются «внешними» источниками и относятся к самостоятельному творчеству историографов, считаются их вымыслом или тенденциозным сочинительством. Они и остаются наиболее интригующими, начиная с древнейших легенд «Повести временных лет» и кончая знаменитыми татищевскими «известиями».

Примером того и другого можно считать легенду начальной летописи о Кие: летописец опровергает фольклорную версию о Кие как перевозчике через Днепр и настаивает на его княжеском достоинстве, почестях, которые тот, как князь, принял от царя и т. п. Тенденция здесь очевидна: летописцу (и князьям — наследникам Олега) нужен был древний и иконный князь в Киеве, чтобы продемонстрировать нелегитимность находников Аскольда и Дира, которые были убиты Олегом, как узурпаторы. Но он отыскал основания для реконструкции похода Кия на Византию, подтверждающего княжеский статус основателя Киева: на Дунае известно было городище Киевцев. Дунай был границей Византии, и поставить там городок можно было лишь с разрешения императора: стало быть, Кий должен был принять эту честь от царя. Очевидно, что мы имеем здесь дело не с *вымыслом*, а с *ученой реконструкцией* летописца, подкрепленной традиционной для средних веков исторической методикой — этимологией: имя Кий выведено из хоронимов Киев (и Киевцев). Для средневекового московского летописца византийские реалии были уже неактуальны: в Никоновской летописи XVI в. Кий пытается обосновать

ваться на Дунае не приняв честь от царя, а явившись туда «с силою ратью» (ср. V.16.)¹.

Для В. Н. Татищева, продолжившего древнерусскую летописную традицию в XVIII в., ясны были основания летописной конструкции — Кий должен был совершить такой же поход на Царьград, как Аскольд, Олег и другие князья (Т. I. С. 96), но как раз Татищев почитал сюжет Кия за «вымысел»: будучи последователем академика Байера и разоблачая этимологические конструкции средневековья, он сам не избег кабинетной этимологии, считая, что Киев прозвался не от Кия, а от сарматского «киви» — горы, ср. [Татищев, 1: 352; 4: 391]². Перед нами, однако, не вымысел, а историческая реконструкция, произведенная на доступном историку, не порвавшему со средневековыми традициями, «этимологическом» научном уровне.

Самого Татищева давно принято обвинять в вымыслах и мистификациях, хотя анализ источников его истории далеко не завершен³. Так, анализ редакций статьи 1113 г. о погроме и изгнании евреев обнаруживает общую тенденцию, направление которой было задано историку его источниками. Очевидно, что эти источники не отражали собственно древнерусских реалий: из домонгольских памятников о еврейском засилье в Русской земле (даже если понимать ее в узком смысле — как Среднее Поднепровье), в том числе о «продаже» (незаконных поборах, ростовщичестве) и «отъятии» торговыми евреями ничего неизвестно.

Еще И. Берлин [Берлин 1919: 160—161] предположил, что «известие, приводимое Татищевым об изгнании евреев из Киева, есть позднейшее свидетельство какого-нибудь хронографа или хроники

¹ Позднесредневековую традицию продолжили Киевский синопсис 1674 г., ставший первым учебником истории (см. новейшее переиздание с характерным заголовком — Мечта о русском единстве: Киевский синопсис (1674) [Киевский синопсис: 64]: там предлагается дата основания Киева — 431 г.), и официальная советская историография, связанная с празднованием 1500-летнего юбилея Киева. Придуманный юбилей призван был смирить другой, неудобный для советских властей, — грядущее тысячелетие крещения Руси. Тогда Кий был объявлен первым историческим князем, ходившим походом на Византию, Киев — древнейшим славянским городом и т. д.

² «Сарматские» этимологии и мотивы были популярны в польской (и украинской) позднесредневековой историографии [Лескинен 2002].

³ См. последнюю монографию [Толочко 2005]; ср. скепсис в отношении «разоблачительного пафоса» А. П. Толочко [Майоров 2006]. Следует отметить, что при обсуждении конкретных построений Татищева, в частности касающихся его известий о походе русских князей на чехов в 1076 г., А. П. Толочко предпочитает говорить о конструкциях историка [Толочко 2005: 480], но не о вымысле.

XVII в., автор которого желал показать своим современникам, как поступил с «нечестивыми жидами» лучший из древнерусских князей и как теперь следует поступать с ними». Действительно, мотивы еврейского засилья, равно как и мотивы свращения христиан в иудаизм и попытки отсидеться в осаде в ожидании помощи от властей⁴, характерны для источников XVII в. Мещанство Киева, Переяслава (древнего Переяславля — отчины Мономаха), Черниговской и Северской земель постоянно обращалось с жалобами к властям Речи Посполитой о притеснении, чинимом евреями христианам⁵.

Основываясь на этих источниках, Татищев продолжил ту тенденцию, которой следовали его предшественники-летописцы: он стремился обосновать легитимность вокняжения Мономаха в Киеве. Мотивация вокняжения Мономаха совпадает у Татищева с другим сюжетом, породившим немало домыслов в современной историографии — сюжетом христианства Ярополка Святославича, ср. [Назаренко 2001: 435; Свердлов 2003: 246—247] (о сходных историографических конструкциях Пискаревского летописца). Сравните тексты «Истории Российской»: евреи «при Святополке имели великую свободу и власть, через что многие купцы и ремесленники разорились» [Татищев, 2: 129]; согласно «Иоакимовской летописи», «Ярополк нелюбим есть у людей, зане христианом даде волю велику» [Татищев, 1: 112], ср. [Там же: 291]⁶. Этим недовольством воспользовался Владимир Святославич. Параллелизм в составлении «Иоакимовской летописи» и собственно Истории Российской Татищевым уловлен А. П. Толочко (известия «летописи» дополняли данные Истории): заметим, что в первой редакции татищевской Истории не обнаруживается мотив засилья христиан при Ярополке (хотя и говорится о любви к ним князя), напротив, констатируется, что «граждане любили князя, не бе лзя убити его» [Татищев, 4: 134]. Равным образом Святополк не обвинялся там в покровительстве евреям. Тенденция к демонстрации конфликта вер характерна именно для Иоакимовской летописи: Аскольд

⁴ Описание Татищевым [Татищев, 2: 129] того как евреи, «собрался к их синагоге, огорожаясь, оборонялись, елико могли, прося времени до прихода Владимира», воспринималось И. И. Смирновым, как свидетельство того, что описание не было домыслом историка, в силу своей «конкретности» и «необычности» [Смирнов 1963: 257—260], и свидетельствует об использовании Татищевым аутентичных источников. Этот мотив, однако, характерен для эпохи Хмельницкого, когда евреи пытались обороняться от восставших казаков в городах, ожидая подхода коронных войск, ср. [Еврейские хроники XVII столетия: 20].

⁵ См. характеристику источников о положении евреев на Украине в XVII в. [Эттингер 1993: 64 и сл.; Jews, Cossacks, Poles].

⁶ См. о редактировании Татищевым этого известия [Моргайло 1963: 261].

изображен там сыном или пасынком Рюрика, который принял крещение после похода на Царьград (конструкция Никоновской летописи), за что был предан язычниками-киевлянами и убит Олегом. В Истории Татищев следует начальной летописи: Аскольд — дружинник Игоря, убитый, как узурпатор княжеской власти, мотив христианства Аскольда отсутствует. Иоакиму приписывается и рассказ о стремлении упорствующего язычника Святослава расправиться христианами и уничтожить их храмы по возвращении в Киев (чему препятствует его гибель): мотив, отсутствующий в краткой редакции Истории. Происхождение легенды о крещении Новгорода «огнем и мечом» той же Иоакимовской летописи продолжает вызывать споры: при этом мотив крещения Новгорода в самой Истории опущен. Работа над Историей не была завершена: очевидно, Татищев намеревался следовать конструкциям «Иоакимовской летописи», ориентированным на историю христианства, при доработке своей Истории (как это могло быть сделано в связи с событиями 1113 г.).

Наибольший интерес исследователей и самого Татищева, естественно, вызвало подробное описание крещения Новгорода, отсутствующее в раннем летописании, — его свидетелем и должен был быть Аким Корсунянин, первый новгородский епископ. А. А. Шахматов обходил проблему «Иоакимовской летописи», ссылаясь на то, что не занимался ею специально, хотя его явно смущала краткость древних летописных известий о крещении Новгорода — это явно препятствовало реконструкциям начального новгородского летописания XI в., ср. [Шахматов 2003: 52; 2002: 339]. Конечно, было бы рискованно находить прямое подтверждение известиям «Иоакима» в данных новгородской археологии, тем более — воспринимать «Иоакимовскую летопись» как «фиксацию устного рассказа» [Азбелев 2002: 385—386]⁷: пожар в слоях 989 г. не может прямо подтвердить знаменитой поговорки о крещении Новгорода огнем и мечом, тем более что сама она имеет очевидные латинские истоки (*Ferro et igni*, «железом и огнем»). Но гипотеза Л. В. Черепнина и др. о том, что «летопись» относится к кругу исторических сочинений XVII в. и составлена в годы патриаршества Иоакима (с использованием «Синописа» Иннокентия Гизеля, 1674) не может быть сброшена со счетов [Черепнин 1945; Шамбинаго 1947: 260; Янин 2004: 138—139; Толочко 2005: 198—199]. В. Л. Янин отмечает то парадоксальный факт, что сам Иоаким в «его» летописи не упоминается среди крестителей

⁷ Тот же автор, опираясь на археологические данные, приводимые В. Л. Яниным, стремится охарактеризовать Иоакимовскую летопись уже как один из реконструируемых Шахматовым сводов, предшествующих ПВЛ [Азбелев 2003].

новгородцев, где главными героями оказываются Путята и Добрыня, крестивших «мечом и огнем» [Янин 2004: 139]. Заметим, однако, что при описании конфликта между крестителями и сторонниками язычества автор делит новгородцев на крестителей и язычников, что стояли на Софийской стороне со жрецами и Богомилом: «Мы же, — продолжает автор, — стоим на торговой стране» [Татищев, 1: 112]. Автор («Иоаким») отождествляет здесь себя с крестителями, поэтому не эксплицирует себя как самостоятельную фигуру повествования о крещении.

Историографическая тенденция, которой следовал Татищев, в целом очевидна — это Никоновский свод XVI в., где говорится об убийстве «от болгар Осколдова сына», христианской миссии дунайских болгар при крещении Руси, Михаиле как первом митрополите и т. д. В рассказе же о крещении Руси Татищев следует начальной летописи (болгары у него — «веры бахмити» и т. д.). В. Л. Янин обратил внимание на то, что «Иоакимовская летопись» не опирается на Никоновскую в описании крещения новгородцев, хотя и упоминает Михаила, «болгарина сусча» (ибо Владимир у «Иоакима» принял крещение в дунайской Болгарии, а не в Корсуне, как в Начальной летописи и первой редакции Истории), как первого митрополита и его четырех епископов [Янин 2004: 139]; действительно, в Никоновской летописи Михаил — родом Сирий [ПСРЛ, 9: 57], и с ним патриарх Фотий отправляет в Новгород 6 епископов с Добрыней [Там же: 64]. Правда, далее говорится о четырех епископах и Добрыне, которые отправляются с христианской миссией в Ростов, но в «Иоакимовской летописи» история крещения представлена иначе: ростовцы уже крещены и присутствует в дружине христианизаторов [Янин 2004: 139].

Давно отмечено и специфическое имятворчество «Иоакима», отличное от принятого у Татищева: имена персонажей Татищева часто в соответствии со средневековой этимологией выводятся из других антропонимов, хоронимов или топонимов, но имен вроде Соловья, Воробья, Угоняя, как в рассказе о крещении новгородцев, у Татищева практически нет⁸. Редкий случай такого имятворчества у Татищева [Толочко 2005: 486] связан не со специальным измышлением имен,

⁸ Сам Татищев отрицательно относился к обыкновению «имена смыслять» у Иоанна Магнуса, что отличает его от Нестора и Иоакима [Татищев, 1: 115. Прим. 15]. Ср. также [Тихомиров 1994: 51; Моргайло 1963: 263—264; Янин 2004: 140]. Ср. также о конструкции Татищевым жалобы Александра Невского на брата хану (отсутствующей в летописных текстах): для историка было очевидно, что князь не мог занять стол без разрешения хана, см. [Горский 2004: 219—220].

вроде совращающего язычников на мятеж Богомила, «сладкоречия ради нареченного Соловей» (ср. о связи вымышленных имен с вымышленными героями [Ромодановская 1994: 35 и сл.]⁹), а с характерным для летописного жанра топоса — прямой речью послов советников и т. п. персонажей [Толочко 2005: 409 и сл.]. Такой советник введен в Историю Татищевым и наделен именем Громило: он, вопреки грозному звучанию имени, не советует Юрию Долгорукому ввязываться в очередную распрю на юге Руси на стороне племянников, напоминая об угрозе со стороны волжских болгар, которые могут воспользоваться уходом князя на юг. Этот текст нужен был Татищеву, ибо в его летописном источнике [ПСРЛ, 2. Стлб. 363] племянники напоминали Юрию о данном им крестном целовании (мотив значимый и для Татищева). Легитимный «великий князь» не должен был преступать крестное целование — Татищев уже в первой редакции Истории нашел оправдание поступку князя Юрия в ссылке на болгарскую угрозу. Во второй редакции речь Громилы приобрела пространный и риторический характер (Громило говорит уже о возможной угрозе болгар и печенегов!), несвойственный древнерусской литературе, но свойственный стилистике и политическим тенденциям Истории Татищева [Толочко 2005: 409—410]¹⁰. Соответственно Татищев вкладывает в уста Юрию достойный ответ послам племянников (опустив сослагательное наклонение речей Громилы): князь рад бы пойти с ними, но болгары готовят рать («со многим войском готовятся к войне» — во второй редакции [Татищев, 2: 183]).

Вероятно, у автора «Иоакимовской летописи», в отличие от Татищева, улавливается тот переход от ученой *реконструкции* к *вымыслу* («вымышленным событиям»), который исследовала в отношении русской литературы второй половины XVII в. Е. К. Ромодановская [Ромодановская 1994: 63 и сл.]. Текст о крещении Новгорода (в отличие от

⁹ Ср. имена языческих жрецов в трагикомедии Феофана Прокоповича «Владимир» — Жеривол, Пияр, Курояд [Сафронова 1996: 77—80].

¹⁰ Ср. рассуждения об актуальности «политического трактата XII в.» [Рыбаков 1972: 340—345]. Убеждение А. П. Толочко относительно того, что позиция Татищева (и введенного им в русскую историю Громилы) ближе университетским профессорам XIX в., чем русским летописцам [Толочко 2005: 416], как представляется, не вполне учитывает летописные известия: конфликт 1147—1149 гг. между Изяславом Киевским и Юрием Суздальским был в центре интересов летописцев; сам Юрий (без обращения к советникам) избегал открытой войны, ограничиваясь посылкой сыновей на помощь черниговским союзникам; киевское вече отказывало в поддержке Изяславу, если он не будет добиваться мира с Юрием (ср. изложение событий с осторожным обращением к данным Татищева у М. С. Грушевского [Грушевский 1991: 170 и сл.]).

упомянутого текста об изгнании евреев в 1113 г.) относится именно к «вымышленным событиям», этот вымысел был актуален, ибо Начальная летопись не сохранила известий о христианизации Новгородской земли. Сам Татищев, опиравшийся в изложении Истории на летописные источники, по заключению А. П. Толочко, был уже историком «европейского типа мышления»: «Именно напряжение между нарративным типом исторического мышления и анналистической формой изложения и составляет источник татищевских вымыслов, сиречь “татищевских известий”» [Толочко 2005: 262—263]. Собственно Татищев именовал сочинение Иоакима не летописью, а *историей*, замечая, что и там, где Иоаким следует Нестору, дат нет [Татищев, 1: 110]. Первоначально он считал монаха Вениамина «сочинителем истории» Иоакима, на которого ссылался свойственник Татищева Мелхиседек Борщов, но убедился в том, что и он не был автором «истории» [Моргайло 1963: 265—266]. Так или иначе, в случае и «Иоакимовским» текстом мы имеем дело с историей как нарративом, жанром, отличным от летописания, хронографии и анналистики. Сходные древнерусские истории XVII в., в том числе «История еж о начале Руския земли», исследовались в связи с «Иоакимовской летописью»¹¹.

Как нам представляется, проблема источников Татищева, в том числе происхождения и состава Иоакимовской летописи, остается открытой: следует повторить вслед за М. Н. Тихомировым и другими авторами, что эта летопись относится к образцам историографии XVII в. и не может служить источником по древнейшей русской истории [Творогов 1987]. Можно полагать также, что нехватка историографического материала ощущалась в начале новой российской истории не только В. Н. Татищевым: использованные Татищевым «полоцкая» и «смоленская» летописи [Майоров 2006] относятся к истории как раз тех регионов, где не было развитого областного летописания; это была эпоха «изобретения регионального прошлого» [Уо 2006: 357], и сама История Татищева становится источником познания этих позднесредневековых историографических процессов.

¹¹ См. из последних работ [Ромодановская 1994: 63 и сл., 203 и сл.]; см. также о жанрах хронографии и истории в византийской традиции [Бибииков 1998: 80 и сл.].

ХІ. ПЕРЕД СУДОМ БОЖЬИМ

36. О «НЕЧЕСТИВЫХ» НАРОДАХ НА СТРАШНОМ СУДЕ: ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ И ИКОНОГРАФИЧЕСКИЙ МОТИВ

В любой традиционной культуре, базирующейся на принципе этноцентризма и связанных с ним представлениях об избранности «своей» веры, преобладающим является суждение о праведности своей конфессии и греховности чужой (ср. рус., укр. *нехристи* как общее название всех иноземцев; название *права вяра* ‘католичество’ у болгар-католиков Баната, при этом представители всех других конфессий именуются *кривоверци* — [СБНУ 1963/51: 192]). Как свидетельствуют этнографические материалы XIX в., подобная этическая установка оказывала влияние и на отношение к иноземцам: «Всех инородцев (т. е. «не русских» — французов, немцев, греков, цыган) зовут нехристями, их не задевают, но относятся с презрением» (Владимирская губ.; [БВКЗ: 151]). Этот конфессиональный «абсолютизм» народной традиции созвучен зафиксированному в книжной традиции отношению к иноверцам, ярко проявившемуся в раннесредневековых диспутах о выборе веры, см. подробнее [Петрухин 2000: 263—270; Белова 2004: 65—81].

Фактор конфессиональной принадлежности играет в системе ценностей народной культуры определяющую роль. Принадлежность к доминирующей конфессии является для представителя этноса главным условием того, что он является неотъемлемой частью «своего» народа. Именно поэтому в фольклорных представлениях о «своей» вере и «своем» народе признак конфессиональности часто идентифицируется с признаком этничности, а сознание конфессиональной принадлежности перекрывает этническое сознание (сведения из различных традиций см. [Белова 2005: 73—83; Engelking 1996; Фишман 2003: 173—184]).

Этнический компонент является значимым для дефиниции различных конфессий: православие — «греческая», «русская», «серб-

ская», «болгарская» вера; католичество — «польская вера», «римская вера»; протестантизм — «немецкая вера»; мусульманство — «турецкая», «татарская вера»; иудаизм — «жидовская вера», «чухутска вера» [Белова 2005: 76].

«Чужие» вера/этнос определяются различными эмоциональными эпитетами: рус. *поганая вера; немечина хитрая, безверная, басурманская; литва поганая, безбожная, беззаконная*; укр. *бисові жиди*, укр. *недовірок, невіра* ‘еврей, иудей’, пол. *niewiara* ‘москаль’, укр. *Иродове кодло, гаспидська жидова, невірний гірш жида, або турка* (о евреях), болг. *крива вяра* и т. п. [Даль ПРН: 346; Номис 1993: 80].

Параллель эмоционально окрашенным номинативам составляют образы иноземных (иноверных) воинственных противников — *ляхов, панов, литвы, чуди, татар, немцев* и др. — в топонимических легендах и исторических преданиях: представители реальных и мифических народов выступают в роли антагонистов-нехристей, оскверняющих православные святыни и караемых за это слепотой, превращением в камень, потоплением в болоте и т. п. (подробнее о данном фольклорном мотиве см. [Криничная 1987; Березович 2000; СД, 3: 370]).

Пример интересной параллели к образу «чужого» («иноверного») народа в фольклоре и книжности дает древнерусская иконография, а именно изображения Страшного суда. Изображения Страшного суда отражают целый комплекс эсхатологических представлений, которые в народном религиозном сознании славян неразрывно связаны с представлениями космогоническими: «начало» и «конец» времен объединяются в своеобразный «круг творения», см. [Георгиева 1996].

Традиционно в правой части композиции (ошуюю Судии) располагаются изображения «неправедных» народов, которым уготован суд Божий. Среди грешников, идущих на Страшный Суд, присутствуют, помимо представителей нехристианских конфессий (иудеев и «язычников», иудеев и мусульман), также неправославные христиане (католики, протестанты, кальвинисты) и христиане, принадлежащие к эфиопской (коптской) церкви и именуемые «муринами», и приверженцы армянской церкви.

Перечень народов может варьировать:

«жидове и грекове, турци, татаре и армяне, мурины, русь и немци» (икона кон. XV — нач. XVI в., с. Мшанец Старосамборского р-на; Музей украинского искусства, г. Львов. См. [УНМ. № 10], ср. [Покровский 1887: 296; Буслаев 2001: 195—196], см. рис. 34);

«жидове, грекове, ляхове, турци, мурины, татаре, русь, немци» (икона XVI в., костел свв. Козьмы и Дамиана, Луков-Венеция, северо-запад Словакии [Ткаč 1980: 143. № 58, 63], см. рис. 35);

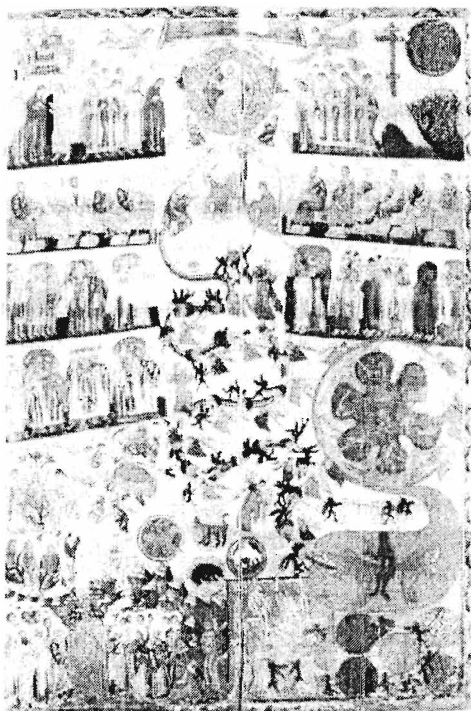


Рис. 34. Страшный суд. Икона кон. XV — нач. XVI в.
с. Мшанец Старосамборского р-на;
Музей украинского искусства, Львов



Рис. 35. Страшный суд. «Нечестивые народы». Икона XVI в.,
костел свв. Козьмы и Дамиана, Луков-Венеция,
северо-запад Словакии (фрагмент) (Ткач 1980)

«жидове и караими, ляхове и немьци, татаре и турьци, мурини» (икона 2-й пол. XVI в., с. Станисла Лвовской обл.; Музей украинского искусства, г. Львов);

«литва, жиди, казылбаши, турци, русь» (икона кон. XVII — нач. XVIII в., Вологодский край; Художественный музей ХМАО-Югра, г. Сыктывкар);

«жиди, раци (австрийцы. — В. П.) и русь, поляки, немьць, калмыки, турци, татаре, арапы, мур(и)ни, угре, кальвене» (икона 1720 г., с. Молдавско Лвовской обл., автор — Марко Домаржицкий Шестакович, Музей украинского искусства, г. Львов. См. [УНМ. № 85]);

«Жида, Литва, Арапы синие, Индияне, Измаильтяне, *Песы главы*, Турки, Сарацины, Немцы, Ляхи, Русь» в Строгановском иконописном подлиннике XVIII в. [Буслаев 2001: 187—188]¹.

«Русь, жиды, ляхи, литва, крымляна (крымские татары), турки, елины (греки), агаряне, колмыки (калмыки), лопляна (лопари/саами), жмоиденя (жмудь/жемайты), кезелбашене (кызылбаши/персы) (миниатюра лицевого сборника последней трети XVII в. Российская национальная библиотека, Отдел рукописей, Софийское собрание, № 1430, л. 14 — [Громов 1961], см. рис. 36).

В перечне народов присутствуют как этнонимы (этниконы) — обозначения фантастических народов (песъеглавцы), так и названия конфессий. При этом очевидно, что список в целом носит по преимуществу конфессиональный, а не этнический характер, поскольку и для средневековой книжности, и для наследовавшей ей в «национальном вопросе» устной народной традиции этничность и конфессиональность выступали как синонимы. Парадоксальным представляется отнесение к языческим народам православных греков и даже русских. Иудеи, в большинстве случаев возглавляющие список «языцев», также не вполне подходят к роли язычников с точки зрения ветхозаветной традиции: Всевышний должен судить народы за их прегрешения перед богоизбранным Израилем (Иоиль, гл. 3—4). В христианской традиции этот эсхатологический мотив был переосмыслен: иудеям напоминали об обличениях пророков, упрекавших свой народ в забвении Завета (см. об иудеях и эллинах, творящих зло — Рим. 2: 9; ср. в еврейской книге Еноха обвинение иудеев в прегрешении против каждой буквы Торы [Тантлевский 2000: 230]); в византийском Житии Василия Нового (древнерусский перевод которого был сделан не позднее начала XII в.) подробное видение Страшного суда включает обличение иудеев, которые именуются не сыновьями Авраама, а

¹ См. также: Давидова // http://www.portal-slovo.ru/art/35909.php?ELEMENT_ID=35909&PAGE_N_2=4; Бережная // <http://drevn.narod.ru/berajnaja.htm>.

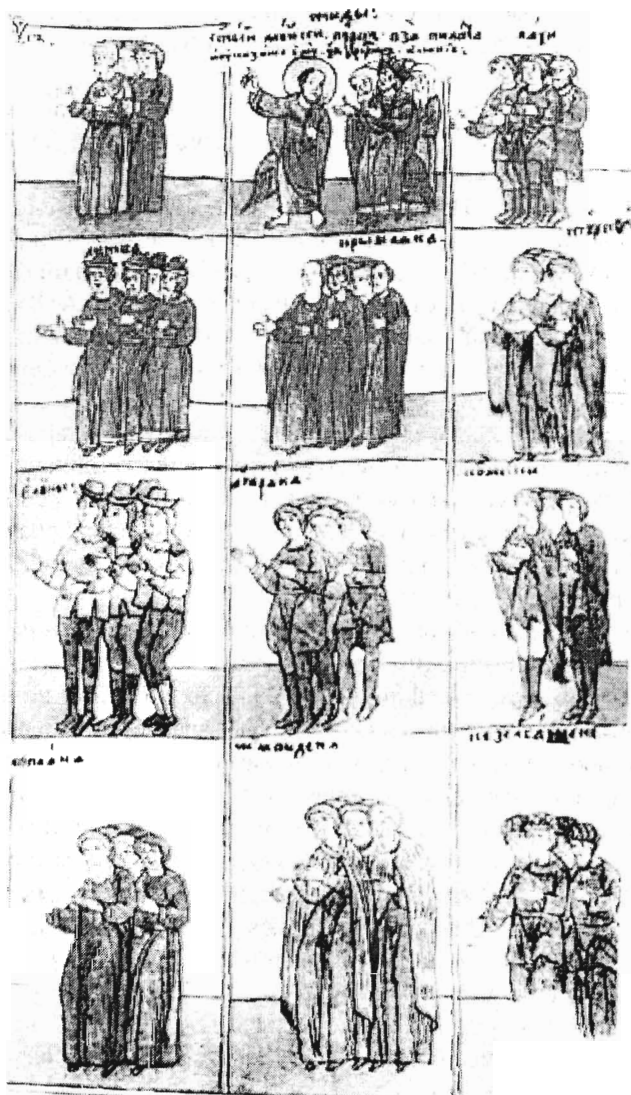


Рис. 36. «Народы» с миниатюры Новгородского лицевого сборника XVII в. (Громов 1961)

потомками дьявола (ср. [Вилинский 1913; Дергачева 2004: 86, 299; Ангелов 2006: 788—790]), то есть лишаются статуса избранников, становятся одним из «языков» (народов). Житие Василия Нового воздействовало на сложение иконографии Страшного суда в Византии

и на Руси, но в нем нет перечисления неправедных народов, за исключением отвергнутых иудеев. В византийской иконографии Страшного суда иудеи, которых попрекает Моисей в непризнании Христа, выделяются в толпе язычников («эллинов» апостольского послания к Римлянам)².

Следует отметить, что архаизация этнических контактов свойственна русской эпической традиции: в былине «Добрыня чудь покорил» из «Сборника Кири Данилова» князь Владимир ищет героя, который очистил бы «дорогу прямоезжую» до любимого тестя «грозного короля Этмануила Этмануиловича» (в Литву, где согласно распространенному сюжету русского эпоса, добывал невесту киевский князь); совершить подвиг вызывается Добрыня, который «вырубил чудь белоглазую, прекратил сорочину долгополую (ср. сарацины в приведенном выше Строгановском подлиннике. — В. П.) и тех черкас петигорских, и тех калмыков с татарами, чукши все с аlyоторами» — «орды немирные», преграждающие путь к свойственникам в Литве (!) [Сб. Кири Данилова: 106—109]. Перечисленные в былине народы населяли окраины Российского государства в XVII в. — к древнерусской архаике относится структура списка, который возглавляет чудь: в этногеографическом введении к Начальной русской летописи (XII в.) чудь также возглавляет список народов, которые платят дань руси, и оказывается обобщающим наименованием неславянских народов см. [Введение; Петрухин 2000: 61 и сл.]. Издатели первого русского фольклорного сборника предполагали, что включение в текст былины чукчей и коряков-аlyоторцев могло отражать «воспоминания сибирских певцов о вооруженных столкновениях с коряками во второй половине XVII в.» [Сб. Кири Данилова: 442, 446]. Скорее, речь может идти о сложении эпической (см. [Адрианова-Перетц 1974: 68]), а не этнографической номенклатуры в русском фольклоре: в исторической песне о русском воеводе начала XVII в. из того же сборника — «Михаил Скопин» — уже Москву (а не былинный Киев) «Литва облегла со все четыре стороны, и с нею сила — сорочина долгополая, и те черкасы пятигорские, еще ли калмыки с татарами, со татарами, со башкирцами, еще чукши с аlyоторцами». Далее этнография превращается в космографию — очищение от врагов четырех сторон света. Скопин, призвавший на помощь в Москву шведов, с войсками

² Ср. композицию Страшного суда в росписи XIX в. из церкви Преображения в Преображенском монастыре (к северу от В. Тырново, Болгария) — Моисей обличает книжников и фарисеев, воплощающих один из грехов, далее следуют не народы, а персонификации грехов — убийцы и т. д. [Чавръков 1974: 149].

«В восточную сторону походом пошли, —
 Они вырубили чудь белоглазую
 И ту сорочину долгополую;
 В полуденную сторону походом пошли —
 Прекростили черкас пятигорских [...] —
 А на северну сторону походом пошли —
 Порубили калмык со башкирцами:
 А на западну сторону и в ночь³ пошли —
 Прирубили чукши с олукотрами» [Сб. Кирши Данилова: 149].

Этнографическая рубрикация свойственна древнерусской иконографии, и Ф. И. Буслаев склонен был относить эту специфику к историческим особенностям начального русского христианства, столкнувшегося со многими народами и верами: он предполагал даже, что грек Философ показывал выбирающему веру князю Владимиру «запону с судищем Господним», на которой и были изображены народы, идущие на суд [Буслаев 2001: 195]. Однако уже использованный самим Буслаевым мотив подлинника свидетельствует, что список народов не может прямо соотноситься с историческими реалиями эпохи начальной Руси: присутствующие в списке «индияне» и песьеглавцы явно указывают на книжное воздействие «Александрии», ср. [Александрия: 120]. Не имеет эта «этнография» и отношения к «двоеверию» (или даже богомилству), с которыми увязывает древнерусскую иконографию Страшного суда В. К. Цодикович [Цодикович 1995: 86 и сл.] (ср. [Буслаев 2001: 196]), при этом датирующий формирование этой иконографии XIV—XV вв. (!)

Действительно, сам список народов (за исключением сохраняющих «каноническое» первое место иудеев) относится ко времени, когда Русь столкнулась с иными «языцами», первым делом — с Литвой, упоминаемой в большинстве списков. К «датирующим» этносам можно отнести и караимов, представителей иудейской секты (недаром в одном из списков они следуют за «жидами»), переселившихся из Крыма в Литву и подвластную ей западную Русь (икона с изображением караимов происходит из Галиции) со служилыми татарами. После татарского нашествия и конфликтов с Литвой, по свидетель-

³ Фольклорная (и средневековая) космография не соотносится прямо с реальными географическими координатами: окраинные народы явно делятся на три группы в соответствии с библейской космографией — чудь оказывается объединенной с мусульманами сарацинами, занимающими Восток средневековой ойкумены, черкасы Северного Кавказа (объединенные в тексте с Малороссией) помещаются на юге, калмыки, башкиры объединяются с «народами Севера» (полючи) чукчами и алукотцами.

ству Галицко-Волынской летописи [ПСРЛ, II. Л. 281 об.], князь Даниил стал призывать в свой город Холм «Немце и Роусь, иноязычники и Ляхы»⁴.

Та же летопись в посмертном панегирике князю Владимиру Васильковичу 1289 г. [Там же. Л. 304] перечисляет оплакивающих смерть владимир-волынского князя: «...плакавшиеся над нимъ все множество Володиречевъ, моужи и жены и дети, Нѣмци и Соурожьцѣ и Новгородци и Жидове плакоуся, аки во взятѣе Иерусалимоу [...] и нищии оубо разнии и чернорисчи и черничи». Традиционно исследователи, игнорируя контекст посмертного панегирика — «малой эсхатологии», стремятся изучать «этнический состав» плакальщиков, присоединяя евреев к скорбящим монахам, ср. [Кулик 2010: 192 и сл.] (см. также выше в разделе VIII.30). Между тем летописный контекст игнорировать нельзя: в посмертном панегирике другому князю — Андрею Боголюбскому — та же летопись [ПСРЛ, II. Л. 208 об.] повествует о том, как видя церковную красоту и «истинное христианство» крестились «и Болгарѣ (волжские болгары — мусульмане) и Жидовѣ и вся погань». Смерть православного князя актуализировала эсхатологические мотивы, перед Страшным судом народы должны были искать спасения — отсюда «этикетное» поминание иноверцев в контексте посмертного панегирика князю Андрею.

Наиболее пространной «этнографической» номенклатурой отличается Новгородский лицевой сборник: символично само число «языков» — двенадцать. Опубликовавший миниатюру этнограф Г. Г. Громов, заинтригованный этой «этнографической» спецификацией, не распознал в миниатюре мотива Страшного суда, хотя миниатюра «находится среди целой серии рисунков, иллюстрирующих рассказ о втором пришествии Христа и Страшном суде» [Громов 1961: 135]. Изображение евреев он относил к «дани церковной традиции», но сюжет с Моисеем считал вымыслом авторов миниатюры; интересно вместе с тем, что среди обличаемых иудеев изображен Понтий Пилат в царской короне. Показательно также упоминание лопарей и жмуди (жемайтов — этнографической группы литовского народа): Громов справедливо отмечает, что они попали в число народов миниатюры благодаря реальным историческим контактам новгородцев. Но здесь этнографический «историцизм» автора, стремящегося увидеть этнографическую специфику в изображении каждого народа, дает сбой — изображение лопарей практически не отличается от изображения руси.

⁴ Правители католической Европы относились к восточным соседям — литве, татарам, пруссам и русским — как к «языцам», среди которых необходимо насадить истинную веру, ср. [Флоря 2007: 217 и сл.].

Этносы в этом конфессиональном контексте получают статус «языков», относятся к «язычеству» (как языческой оказывалась для православных книжников этническая — фольклорная — традиция, см. о «языческом» наследии: [VII.21; Белова, Петрухин 2008: 10—28]), и именно поэтому русь и греки⁵ оказываются среди языков, предстающих перед Судией.

Можно полагать, что широко распространенная иконография Страшного суда, и в частности изображение «нечестивых народов», оказала влияние на русскую заговорную традицию. В заговорах от вражеского оружия встречаются перечни антагонистов, от которых должны защитить магические слова, например: «...от всякаго удару деревяннаго *тотарскаго*, и *черемискаго*, и *чюважскаго*, и *турскаго*, и *черкаскаго*, и *литовскаго*, и *немецкаго*, и *арапскаго*, и от всех нечестивых родов, и от рускаго роду...» (из сборника русских заговоров XVIII в. [Сазонова, Топорков 2002: 274]). Публикаторы отмечают, что помимо народов, «с которыми судьба смогла столкнуть владельца заговорной тетрадки (...) субъект заговора не исключает того, что среди его противников могут оказаться не только иноплеменники, но и русские» [Там же].

Представляется, что подобное заключение остается в рамках упомянутой «историзирующей» тенденции, хотя включение в число антагонистов народов Поволжья действительно указывает на историко-этнографический контекст бытования заговора. Наличие же «русского рода» среди нечестивых родов в списке «антагонистов» отсылает не столько к реальным конфликтам, сколько к давней книжно-иконографической традиции.

*Дополненный вариант статьи,
написанной в соавторстве с О. В. Беловой*

⁵ Греки после падения Константинополя оказались под властью «безбожных турков» [Успенский 1994: 262], как некогда русь оказалась под властью безбожных татар.

37. О ДРЕВНЕРУССКИХ СТЕРЕОТИПАХ В КУЛЬТУРЕ: ОТНОШЕНИЕ К ИНОВЕРЦАМ И ИНОРОДЦАМ

Тема отношения к иноверцам и инородцам исторически глубока, она восходит к родоплеменным (дохристианским) истокам, архаическому противопоставлению «своего» и «чужого», в историческом контексте — к началу православия, к эпохе крещения Руси при князе Владимире. Историки редко обращают внимание на тот факт, что изначальное русское православие обращалось к традиционным, но древним истокам для того, чтобы объяснять свое место в мире и отношение к этому миру. Эти истоки определялись, конечно же, религиозным православным канонам, и в первую очередь трудами отцов церкви, см. [Подскальски 1996]. В древнейшем русском православии чтили трех святителей: Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова. Их проповеди были яркими полемическими произведениями, направленными на то, чтобы определить место христианской религии в мире, определить отношение к господствующему мировоззрению и к иным конфессиям в том мире, в котором жили отцы древней церкви.

Это был мир поздней античности, мир римской империи, когда христианство только становилось государственной религией этой империи. В III—IV вв. главными противниками христианства было, с одной стороны, господствовавшее мировоззрение поздней античности — язычество, которое воплощалось не только в синкретических культах разнообразных племенных богов, но и в великой античной философии, представленной учениями Платона и Аристотеля, неоплатониками. Все это было в значительной мере чуждо христианскому мировоззрению, в центре которого было божество, Бог-творец, но не тот космос, который интересовал античную философию. Поэтому творения отцов церкви были полемически заострены против язычни-

ков, в том числе против «внешней» науки, которую отцы церкви не отрицали целиком, но которая была им чуждой по своей идеологии. Она была «эллинской», а стало быть, языческой (ср. продолжение полемики с «эллинской» и прочими иноверными традициями с позиций монастырской культуры у Иоанна Вишенского — [Панченко 1996: 274—275] и современного православного мыслителя — [Лосев 1993], а также формулы нового отношения в античному наследию и пониманию «аристотелианского» Запада [Аверинцев 1996: 319—328]. С другой стороны, у христианства были сложные отношения с его непосредственным предшественником — иудаизмом, поскольку ранние христиане не могли толком определить для себя, насколько далеко они отошли от традиций иудейского Закона, который считался «Ветхим Заветом» в христианской традиции.

Эти древние полемические сочинения стали тиражироваться на Руси (см., в частности, каталог [Иоанн Златоуст]). На них ориентировались идеологи формирующейся русской церкви. Поэтому в древнерусской литературе гипертрофированное значение имеет антииудейская полемика (ср. [Федотов 2001: 93—94]) и полемика против язычества. Когда исследователи напрямую пытаются интерпретировать эти литературные дидактические сюжеты, то им представляется очевидным, что главными врагами раннего русского христианства были иудеи. И хотя известно, что иудеев в Древней Руси было мало, — мы знаем только одну общину, которая существовала в начале христианской эпохи в Киеве (ср. VIII.30), — историки вспоминают, что до того были хазары, «хазарское иго». Отсюда расхожая конструкция о хазарском наследии, каковое тяготело над русской православной традицией и представляло собой угрозу, с которой нужно было бороться основателям русской христианской церкви [Шнирельман 2005]. Толчком для этой идеи послужило летописное предание о выборе веры князем Владимиром, к которому явились хазарские иудеи, утверждавшие, что они распяли христианского Бога. Князю нужна была вера, которая способствовала бы единству и мощи его государства, и тот задал вопрос о том, где страна, которая принадлежит хазарским иудеям. Вопрос был «провокационным», потому что князь знал: его отец Святослав уничтожил Хазарский каганат. Иудеи вынуждены были признать, что за их грехи Господь рассеял их по странам, Иерусалим же отдал христианам. Владимир возмутился: как евреи могут учить других, если сами отвергнуты Богом? Наверняка, они хотят, чтобы прочие народы разделили их несчастную судьбу. Очевидны византийские истоки этого летописного рассказа: иудеи принимали участие в средневековых диспутах о вере, но не брали на себя вину в распятии — то был мотив византийской антииудейской

полемики. Эту полемику в летописи продолжает явившийся вслед за хазарскими иудеями грек «Философ». Владимир спросил, верно ли, что греки (и немцы) поклоняются Богу, распятому иудеями. Философ подтвердил крестную смерть христианского мессии и обратился к князю с катехизисом — изложением греческой веры и разоблачением иудеев как врагов пророков и самого мессии. Характерным для византийской и последующей древнерусской книжности парадоксом этой летописной «речи Философа» было то, что наряду с обычными мотивами антииудейской полемики составитель «речи» привлек для описания библейского предания не только собственно библейские тексты, но и древний иудейский апокриф — «Книгу Юбилеев» или «Малое Бытие» (см. V.15). Иудеев следовало разоблачать, но обойтись без иудейской традиции было нельзя.

Итак, враги начального христианства (в том числе для средневековых неофитов) — иудеи, иудаизм, с одной стороны, и язычники, язычество, с другой. Древнерусские полемисты-дидактики негодовали, что новые христиане, недавно принявшие крещение, не в состоянии вникнуть в глубины и суть православного вероучения, и продолжают поклоняться «идолам», древним божествам, которым привыкли поклоняться на протяжении столетий господства язычества. Статус «идолов» (дохристианских божеств) приписывается названиям народных праздников — Коляда, Купала, — имеющих византийское (христианское) происхождение (ср. VII.23), но усвоенных фольклором. С иудаизмом ассоциируется любое неканоническое, «еретическое» течение в православии. Все это остается актуальным по сей день, потому что в православной риторике по-прежнему сильна полемическая антииудейская струя, хотя иудаизм в истории России не имел того значения, какое он имел в Римской империи (до Константина Великого). Православная церковь была государственной, и иные конфессии не в состоянии были всерьез угрожать государственной религии.

В не меньшей мере это касается язычников: сейчас, в эпоху «национального романтизма», общественный интерес, особенно у энтузиастов-романтиков, вызывают древние дохристианские языческие традиции. Надо сказать, что сами церковники в первые века христианства постарались истребить все эти традиции. Любой фольклор для церковников был язычеством, что отчасти соответствовало канону, потому что язычество — это национальная, а не универсальная (мировая) традиция. Христианство есть универсальная религия, касающаяся всех людей, всех народов; язычество — это традиция, которая отделяет свой народ от всех остальных (ср. VII.21; XI.36). Христианская церковь боролась с теми традициями, которые отделяли христианский, вновь крещеный народ, от универсальных идей христианской

религии. Язычество было уничтожено в первые же века, если не десятилетия христианства. На Руси у архаических племенных (догосударственных) культов не было социальной основы и средств для распространения идей, не случайно в фольклоре не сохранилось никаких дохристианских мифологических текстов.

В результате ситуация с язычеством сложилась примерно так же, как и ситуация с иудаизмом, — религиозной организации практически не существовало, не могло быть и сильных пережитков язычества. Национальные романтики переживают отсутствие языческой древности в славяно-русской традиции. Отсюда попытки возродить или даже воссоздать эту языческую древность, попытки отыскать, а в случае неудачи — создать некие произведения, которые могли бы сравниться с дохристианскими языческими произведениями других народов мира — Индии, Греции и Рима, Скандинавии. Отсюда появление «древних» текстов вроде Влесовой книги — недавнего творения национальных романтиков. Адепты «неоязычества» не менее радикальны, чем средневековые полемисты: они изображают христианство религией, навязанной славянству извне, инородцами-иудеями (изобретшими христианство как форму «иудаизма для инородцев») и византийскими греками (при том, что греки отнюдь не усердствовали в миссионерстве, ср. [Иванов 2003]). Неоязыческий национальный романтизм, порою питаемый вполне искренними чувствами, во многом оказывается ложным в своих истоках и затуманивает национальное сознание современных людей, так же как и идея о том, что иудеи были вечными, исконными врагами истинной веры, препятствующими Спасению.

Насколько глубоким могло быть проникновение христианских идей в народ в эпоху средневековья? Русская православная культура возникла после крещения Руси в конце X в. при князе Владимире. Для усвоения христианских идей нужно было знать Священное писание, но обучить всех новых христиан грамоте было невозможно (см. из последних работ [Франклин 2010]). Поэтому строились огромные по тем временам храмы — Десятинная церковь в Киеве, соборы Софии в Киеве, Новгороде и Полоцке: они могли вмещать почти всю общину. Новообращенные христиане слушали чтения из Библии, рассматривали фрески и иконы — воспринятые на слух и зрительно мотивы и образы трансформировались в фольклоре. С XI в. известны новгородские берестяные грамоты, традиция писания на бересте широко распространилась в древнерусских городах. Но мы не должны себе представлять дело так, что сразу после крещения Руси образование, грамотность, школы возникли во всех городах и весях. Даже в Новгороде, как недавно выяснилось, грамоты писали довольно немно-

численные писцы по просьбе тех, кто был заинтересован в том, чтобы написать тот или иной документ. Грамотность была на низком уровне. Рассказывают, что когда Владимир, а за ним Ярослав пытались отобрать русских людей для того, чтобы их учили книжной грамоте, то родители этих детей, принадлежавшие, безусловно, к элите русского общества, плакали о них, как о мертвецах. С плачем отпускали детей учиться, потому что понимали, что они лишаются светской карьеры: первым делом они должны будут учиться церковной грамоте, церковной науке и становиться членами церкви, клира, а не дружинниками и администраторами князя. Проблема эта была всегда и осознавалась самой православной церковью: грамотные церковные полемисты сетовали на то, что неграмотные попы постоянно подвергаются воздействию языческих традиций и не в состоянии учить своих прихожан правильно истинной канонической христианской мудрости.

Это, по всей видимости, было действительно так, потому что в фольклоре не сохранилось почти ничего дохристианского. С этим церковь боролась решительно. Но вот неканонические христианские традиции в фольклоре сохранились. Среди них — одно из самых известных преданий о дуалистическом творении, о том, что два творца были равны вначале, в эпоху первотворения, и Богу помогал сатана. Конечно, сатана делал все плохо, а Бог хорошо. Тем не менее этот дуализм, совершенно не свойственный христианской библейской традиции, был широко распространен в Восточной Европе. Возможно, рассказы о том, как Бог призвал себе на помощь младшего брата сатану, распространялись не какими-то захожими миссионерами с Балкан, не обязательно манихеями или богомилами, как об этом писали церковники, а самими малограмотными священнослужителями: им надо было как-то заинтересовать своих прихожан, рассказав доступную из апокрифов историю о сотворении мира, объяснив существование в этом мире зла, ср. [Веселовский 2009]. Проникновенный исследователь русской религиозности Г. П. Федотов считал, что рассказ ПВЛ [ПВЛ: 76—77] о восстании волхвов, которые признавались, что поклоняются Антихристу, пребывающему в бездне и окруженному бесами, и рассказывали миф о творении человека *Сотоной* из ветошки, которой утирался Бог в бане, представляет собой «не объективное описание языческой веры, а сатиру» (пародию) [Федотов 2001: 317—319], ср. [Панченко 1996: 104—105]. Сатира, однако, была чужда книжникам — носителям монастырской культуры, даже рассказ о бане (см. об апостоле Андрее 1.4) — мотив вполне серьезный и для книжности, и для фольклора. После публикации предлагаемых в этой главке материалов в Интернете автор получил немало откликов, в том числе от представителей неортодоксальных христианских течений,

полагавших, что не только зло в мире, но и «злые сюжеты» в Священном писании — дело рук сатаны, Бог есть добро, изначальный библейский текст содержал лишь проповедь добра, избегая «недобрых» эпизодов.

Богомильский дуализм, при посредстве апокрифов, затронул и начальное летописание. Очевидным его воздействием на летописную традицию считается включение мотива с «Сотонаилом» в летописный катехизис — «Речь Философа»: в близкий к каноническому текст Шестоднева после описания четвертого дня творения (небесные светила) включен мотив восстания сатаны: «Видѣвъ же первый ангель, старѣйшина чину ангелску, помысли въ себе, рекъ: “Сниду на землю, и преиму землю, и буду подобенъ Богу, и поставлю престоль свой на облацѣхъ сѣверьскихъ”. И ту абье сверже и с небесе, и по немъ падоша иже бѣша подъ нимъ, чинъ десятый. Бѣ же имя противнику *Сотонаиль* (ср. *сотону* в рассказе о волхвах. — В. П.), в него же мѣсто постави стрѣйшину Михаила» [ПВЛ: 40—41]. Тема архангела Михаила имеет продолжение в ПВЛ в контексте завершающего сюжета об ангелах — покровителях людей и народов: показательно, что летопись повествует при этом, что архангел «со дьяволом тѣла ради Моисея противяся, на князь же перьскіи свободы ради людьски противяся» [Там же: 123]. Мотив борьбы с дьяволом за тело почившего пророка Моисея восходит к «Житию пророка Моисея», включенному в Толковую Палею, ср. [БЛДР, 3: 148].

Эти раннесредневековые тексты, очевидно, составили начало той тенденции, которая сохранилась до конца средневековой эпохи: протопоп Аввакум, считавший никонианские реформы сатанинскими, писал что «выпросил у Бога светлую Росию сатона» [Аввакум 1960: 95]; ср. [Успенский 1994: 263]: «дуалистический характер русской средневековой культуры», в характеристике Б. А. Успенского, не имеет отношения к дуалистическим культам — он связан с ее конфессиональной сущностью, не допускающей «нейтральной» светской сферы (ср. VII.23). Популярным в фольклоре оставался и мотив павших ангелов, от которых произошла нечистая сила на земле, см. [Толстой 1995: 245 и сл.; V.17].

Библейская картина мира далека от повсеместно распространенных в фольклоре (и античной литературе) представлений об эпохе золотого века, закончившегося из-за роковой (ритуальной) ошибки жителей первобытного рая. Главный мотив библейского «мифа о грехопадении» — ответственность человека за свои поступки. Этот сюжет, как и другие библейские сюжеты, обросли апокрифическими фольклорными мотивами, см. [Белова 2004].

Апокрифы и фольклор были в русском средневековье аналогами светской культуры — в то время как памятников «изящной» словесности (собственно литературы) от Древней Руси практически не осталось. За исключением, пожалуй, одного, уникального, о котором не прекращаются споры. Это было «Слово о полку Игореве», древнее произведение русской литературы. Недавно А. А. Зализняк показал, что в основе его лежит некий древний текст XII в., ибо сами грамматические конструкции языка «Слова» восходят к этому веку [Зализняк 2004].

В «Слове о полку Игореве» есть странные фрагменты, выражающие отношение к язычеству, недопустимое в христианстве. В том числе в христианстве, которое получило распространение на Руси, — в русском православии. Русские там называются дажьбожьими внуками, то есть внуками языческого солнечного божества Дажьбога. В православной традиции это было недопустимо. Во всех прочих традициях, например западноевропейских, такие конструкции были закономерны и распространены: народы или правители народов считались потомками богов. То есть боги превращались не в собственно Богов, а в предков реальных правителей или даже реальных народов (ср. о Геракле — IX.31). На Руси традиция, связанная с античным подходом к древности, с подходом, который появился вместе с античным мыслителем-рационалистом Эвгемером, отсутствовала. Никакого эвгемеризма на Руси не было. Исключением является только «Слово о Полку Игореве», что, по всей вероятности, и определило его судьбу (см. VII.21). «Слово» не переписывалось русскими книжниками, которые, видимо, считали его языческим и недостойным того, чтобы тиражировать. Поэтому у нас и не осталось ни одной рукописи этого загадочного памятника, который был в коллекции Мусина-Пушкина и погиб во время московского пожара 1812 года.

Никаких других светских произведений в древнерусской литературе не было. Не было и переводов этих светских произведений. Не мог переводиться, к примеру, Гомер, изучение которого, конечно же, включалось в систему образования в Византии. Несмотря на то что Гомер был языческим поэтом, византийцы-греки привыкли к тому, что у них традиционно существует великая «эллинская» литература, необходимая для школьного образования. На Руси о развлекательном содержании не могло идти речи: аналогом такой литературы здесь были не языческие, греческие или латинские поэты и даже не народный эпос, а переводы благочестивых сочинений. Троянская война была известна на Руси только в христианских пересказах. Популярна была и «Иудейская война» Иосифа Флавия, ведь там (с христианской точки

зрения) рассказывалось о Божьем гневе, который постиг иудеев. Один из парадоксов, как уже говорилось, состоит в том, что на Руси подобные сочинения часто представляли собой переводы древнееврейских текстов: многочисленные апокрифы, или псевдоэпиграфы, ходившие на Руси, имеют свои истоки не только в древнеиудейской традиции, но и в той книжности, которая была совершенно запретной и неприемлемой для всего христианского мира. По Руси ходили некоторые легенды из Талмуда, легенды, связанные с ветхозаветными событиями, относящимися к эпохе Моисея, Иосифа. Популярен был сон Иакова о лестнице, по которой с небес спускались ангелы. Были популярны чудесные сказки о Соломоне и Китоврасе и о том, как кичливость и гордыня Соломона его подводила. Такого рода литература заменяла светское чтение в Древней Руси. Это было благочестивое чтение. Легенды тиражировались — в сборниках-комментариях к ветхозаветной истории, которые назывались «Толковой Палеей», в различных «летописцах», которые приписывались эллинам и римлянам. Но никакого дохристианского фольклора и никакой нехристианской словесности в Древней Руси церковная цензура не допускала.

Все «светское» началось с петровской эпохи. Недаром церковь так нервно реагировала на преобразования. Ни Петр (о котором ходили слухи, что после поездки в Европу царя подменили, в Россию вернулся переодетый немцем инородец, может быть, и сам антихрист из «колена Данова»), ни его «просвещенные» наследники не решились, однако, допустить евреев в Российскую империю: в отношении евреев средневековые продолжалось. И то, что знаменитая греко-латинская академия в Москве возникла под воздействием западнорусской (украинской и белорусской) культуры, было необычным для традиционного православия: ведь латынство и латынь — язык еретиков, схизматиков. Греко-латинская академия не могла возникнуть в традиционной русской культуре. Она могла возникнуть только накануне петровских реформ, когда Русь стала активно, интенсивно питаться той традицией, которая была характерна для западнорусских областей, для тех областей, которые оказались под властью католической Литвы: там русские книжники должны были впитывать некие принципы латинской культуры, чуждые православию на Востоке.

Эти древние, но очень мощные импульсы, растиражированные традицией, оказываются самодовлеющими в истории русской культуры и православной церкви. Все проблемы, которые стояли перед этой церковью в средние века, остаются насущными и сейчас, когда сняты запреты на деятельность православной церкви, когда советская власть рухнула и перед православием встали заново те проблемы, которые стояли перед церковью на протяжении многих столетий: проблема

отношений с сестринскими церквами и иными конфессиями. Самодовлеющая традиция, очевидно, препятствует нормальным отношениям между римско-католической церковью и православной, чего не скрывают и православные иерархи.

Латыняне и православные начиная с эпохи схизмы, с того самого 1054 года, когда Патриарх Константинопольский и Папа Римский прокляли друг друга и церкви разделились на римско-католическую и греко-православную, пребывают в натянутых отношениях друг с другом. Эта сложность отношений остается непреодоленной. Самые радикальные деятели древнерусской церкви относились к латынянам хуже, чем к евреям. Слова, приписываемые основоположнику монастырской жизни на Руси Феодосию Печерскому, говорят, что латыняне хуже евреев, ибо евреи не знали, что творили, когда предавали на казнь Христа, а вот латыняне, которые неканонически относятся к христианской традиции, знают, что делают, они сознательные еретики, они сознательно отказались от истинной христианской идеи. С латынянами не следует делить трапезы, принимающий их постулаты «впадает в чужую веру» — «двоеверие» (Феодосий здесь впервые в древнерусской литературе употребляет этот термин, см. [Понырко 1992: 16—7]). Такой радикальный подход был свойствен, конечно, не всем представителям церковной иерархии. Латинские традиции оказывали иногда самое парадоксальное воздействие на русскую православную традицию там, где возникала необходимость некоего радикализма: русская православная традиция была ригористически, очень остро направлена против иноверцев и инородцев, прежде всего против иудеев и язычников. Одним из парадоксов этой самой русской православной традиции было включение в Киево-Печерский патерик «Слова о Евстратии Постнике», где повествуется о еврее-работоторговце, якобы распявшем пленника Евстратия, попавшего под его власть, на еврейскую Пасху. Это была пародия на евангельское распятие и один из очень ранних религиозных наветов. Киево-Печерский патерик формировался в XIII в., а такого рода наветы возникли несколько ранее в латинской, западноевропейской традиции. Прежде всего вспоминается навет в английском городе Норвиче (1144 г.). Там евреев обвиняли в том, что они распяли младенца, издеваясь над распятием Христа. Но в Норвиче существовали традиции римского права, и шериф не решился преследовать евреев по этому обвинению, справедливо посчитав его выдумкой.

На Руси, хотя в этот момент уже и не существовало еврейских общин, не было евреев, этот сюжет оказался актуальным — заимствованный вместе с теми сюжетами, которые распространялись с погромной волной во время крестовых походов. «Актуальность» эта сохранялась до кризисной эпохи начала XVI в. (процессы «жидов-

ствующих», проведенные по принципам испанской инквизиции) и начала XX в. («дело Бейлиса»), см. [Белова, Петрухин 2008: 169—190, 209—227].

Естественно, заповедь любви к ближнему не была забыта. Тот же Феодосий напоминает в «Послании о вере латинской»: «Аще ли видиши нага, ли голодна, ли зимою, ли бѣдою одѣржима, аще ли будет ли жидовинъ, ли сорочининъ, ли болгаринъ, ли еретикъ, ли латининъ, ли от поганыхъ, — всякого помилуй и от бѣды избави... Поганымъ же и иновернымъ въ семь вѣцѣ попечените от Бога, въ будущемъ же чюжи будутъ добрыя дѣтели» [Понырко 1992: 17]¹.

¹ В списке народов болгарин помещен между мусульманином-сарацином и еретиком, это позволяет предполагать, что речь идет не о волжских болгарх-мусульманах, а о дунайских богомилах — ср. [Подскальски 1996: 306] (см. о народах, лишенных доброго воздаяния на Страшном суде — XI.36).

УКАЗАТЕЛЬ ЭТНОНИМОВ

Авары (обры) 16, 102, 110, 145,
153, 260—262
аланы 102
алюторцы (коряки) 307—308
англы (агняне, англяне) 13—14,
54—55
анты 236
армяне 303

Балто-славянская общность 10,
21, 25—26, 48
балты 24—26, 49, 147, 184
башкиры 307—308
болгары волжско-камские (бул-
гары) 26, 185, 218, 241, 300,
309
болгары дунайские 64, 110, 218
болгары, протоболгары (булга-
ры) 10, 17, 20,
бужане 18
буртасы 241

Вагры 233
варяги 10, 13—16, 20, 54—59,
68, 90—100, 113, 117—118,
139, 146, 147, 231—233, 248
венгры (угры) 10, 17, 19, 63,
105—106, 216—221, 236—
239, 241—242, 247

венды 233
веньдици (венетианцы) 13
весь 13, 18, 223, 225
висляне 237
вису 224; см. также: **весь**
волохи (влахи, волхва) 13—19,
48, 145
вятичи (вентичи) 26, 64, 102, 104,
241, 247

Галичане 13
галлы 212
германцы 26, 258—260
готы 25, 48—50
готы, готе (готландцы) 14, 54
греки (эллины) 16, 26, 64, 109,
162, 217, 302—305, 310
гунны (хунны) 24, 25, 151, 224

Древляне, деревляне (дерева) 18,
148
дреговичи (другувиты) 18

Евреи (иудеи) 10, 185, 249—255,
296—297, 302—305, 309, 312,
318—320

Жмудь (жемайты) 305, 309

Заволочская чудь 13, 223
зимегола (земгалы) 13, 18

Индоиранцы 31—32
иранцы (ираноязычные народы)
195—196

Кавары (кабары) 248
калмыки 15, 305, 307—308
караимы 305, 308
карелы (карело-финны) 27—29
касоги 64
кашубы 231—232
корлязи 13, 16
корсь (курши) 13, 18
кривичи 18, 68, 122, 183—184,
223, 240

Латыши 223
летьгола (латгалы) 13
либь, любовь (ливы) 13, 18, 59, 223,
226, 234
литва (литовцы) 13, 18, 48, 211,
223, 303—305, 308—309
лютичи (лутичи) 18
ляхи (поляки) 13, 18, 20, 54, 190,
237, 303—305, 309

Мавры (мурины) 303
мадьяры (венгры) 217; см. также: угры
мазовшане 18
манси (вогулы) 21
марийцы (мари) 24
меря 13, 16, 18, 59, 122, 240
мокша 241; см. также: мордва
монголо-татары 131
монголы 47
моравы, мораване (моравляне) 20,
104, 236—239
мордва 13, 18, 22—24, 223, 225,
226, 241
морденс 241
мурома 13, 16, 18, 59, 223, 225

Нарцы, норики 12, 14
немцы 13, 16, 17, 302—303, 309,
318
норманны 67—72, 219
норома (нерева, норова) 18

Обские угры 28
огузы 58, 244
оногуры (оногундуры) 218

Пермь (пермские, прикамские финны) 13, 18, 223, 225
персы (кызылбаши) 305
печенегы 63, 143, 217, 220, 242,
300
печера 13, 18, 59, 223, 225
половцы 131, 143—144, 189
поляки 18, 184; см. также: ляхи
поляне 18, 20, 102, 131, 147—
154, 220, 237, 241
поморяне 18
праславяне 48
прусы, прусы 13, 54, 70, 230—
235, 309

Радимичи 241
римляне 13, 16
ромей 13; см. также: византийцы, греки
рос (росы) 17, 144, 175
рус (ар-рус, русы) 73—89, 93—
100, 105, 195
русичи 182—191
русь (русские, русины) 10—15,
17, 19—20, 38, 49, 54, 67—
72, 105, 112, 115—118, 139,
147, 150, 153, 157, 184, 216—
221, 222—223, 230—235,
237—238, 247, 303, 309—
310

Саамы (лопари, лопь) 21, 29, 35,
305, 309
саксы 14—15, 55

самодийские народы, самодийцы (самоеды), самоедь 223—225
 сарацины 185, 207, 305—308
 свеи (свеоны, свие, шведы) 14, 16, 17, 54, 238
 северяне (север) 102, 241
 селькупы 35
 сербы (лужицкие) 232
 скандинавские народы (скандинавы) 40, 244, 247, 251, 263, 266, 274, 285, 286, 296—298, 326, 350, 265—276; см. также: варяги
 скифы 38, 46, 257, 262—263
 славяне (ас-сакалиба) 11, 12, 18, 48—52, 68, 112, 139, 143, 148, 195, 217—218, 225, 240—248; см. также: словене
 словаки 166
 словене 11—14, 16—20, 26, 38, 50, 113, 157, 290—291; см. также: славяне
 словене новгородские 18, 68, 115, 122, 146, 220, 240, 248, 290
 словенцы 12

Татары 15, 191, 303, 307—308
 турки 51, 303
 тюрки (тюркоязычные народы) 46, 148

Угры (венгры) 20, 190, 216—221, 236—239
 урмане (норвежцы, норманны) 14, 16, 54

Финно-угорские народы (финно-угры) 10, 15, 18, 24, 31, 225

фракийцы 33, 258
 франки 13—14, 16, 48, 70
 фряги (фрязи — генуэзцы) 13—14

Хазары (козаре) 10, 60—66, 102, 110, 117—118, 119, 143, 145, 148, 185, 196, 216—218, 237, 240—248, 312

хорваты 104
 хорезмийцы (хвалисы) 185
 хорутане 12

Черемись (черемисы) 18, 225, 241; см. также: марийцы
 черкасы 15, 307
 чехи (чеси) 20
 чудь (чюдь) 11, 13, 15—16, 59, 122, 147, 223, 240, 303, 307
 чукчи 15, 307—308

Эвенки 31, 32
 эрзя 241; см. также: мордва

Югра (Угра, Йура) 10, 13, 222—229, 241

Якуты 35
 ямь (хяме) 13, 18, 223
 ясы 64

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аарон хазарский царь 121
Аввакум протопоп 208, 316
Август 230—231
Авдусин Д. А. 73, 80, 230
Аверинцев С. С. 88, 141, 200—202, 312
Авраам, праотец 142, 305
Агапкина Т. А. 213
Агрикола М. 23
Адам 131, 133, 145, 158, 160, 185
Азбелев С. Н. 287, 293
Айеке (Тиермес) 21, 29
Аладжов Ж. 277—278
Александр Македонский 145, 154, 224, 265
Александр Невский 211
Алексеев А. И. 251
Алексей (Александр) и Исаак Ангелы, имп. 130, 138, 148, 154
Алексей Михайлович 206
Алешковский М. Х. 132—134, 146
Альмгрен О. 80, 86
Аммиан Марцеллин 80
Анбал Ясин 253
Андрей Боголюбский 144, 253, 271, 309
Андрей Первозванный ап. 12, 36—39, 152, 315
Андроник ап. 12, 38
Аничков Е. В. 182, 193—198, 203
Анна кн. 172, 174, 193
Анучин Д. Н. 82
Арбман Х. 80
Аристотель 311
Арне Т. 267
Артамонов М. И. 126, 237, 246
Архипов А. 136, 246
Аскольд и Дир 60, 103, 106, 108, 109, 113, 140, 149—150, 221, 247, 295, 298
Афанасий Никитин 33, 191
Баварский географ 239
Байер Г. З. 231, 234
Бальдр 84, 86, 87
Барац Г. М. 132, 140—141
Барсов Е. В. 198
Бартольд В. В. 125
Бауло А. В. 35, 282—285
Бахтин М. М. 79, 85, 200—208
Бейлис В. М. 103, 108
Бел 198
Белецкий С. В. 226
Белинский В. Г. 232
Белова О. В. 160, 187, 289, 302—310, 316
Бельский М. 198
Березкин Ю. Е. 30, 33

Березович Е. Л. 198
Берлин И. 296
Бешевчиев В. 277
Блифельд Д. И. 86
Богатырев П. Г. 52
 Борис и Глеб 176, 185
 Борис кн. Болгарский 166
 Боян 151, 185
 Брюнхильд 84, 97, 274—276
Буслаев Ф. И. 169, 308

Ван Геннеп А. 49
 Варда Фока 171—172
 Василий I 19, 104, 110
 Василий II 171, 174
 Василий III кн. 230
 Василий Буслаев 282
Васильев М. А. 194, 214
Васильевский В. Г. 155
Васильков Я. В. 23—24
Вейнберг И. П. 142
 Велес 187, 198; см. также Волос
Велецкая Н. Н. 73—89
 Вениамин Тудельский 253
Вернадский Г. В. 123, 221
Веселовский А. Н. 287, 315
Вестберг Ф. 104, 123
 Вильгельм Завоеватель 14
Винников А. З. 255—256, 242—244
Виноградов А. Ю. 37—38
 Владимир Андреевич кн. 43, 150
 Владимир Василькович 309
 Владимир Глебович 189
 Владимир Мономах 66, 143, 145, 155, 297
 Владимир Святославич (Святой), Буладмир 42, 45, 57, 66, 94, 109—112, 114, 137, 143, 151, 158, 162—170, 171—175, 185, 187—188, 192—195, 209—210, 252, 297, 307, 311—313, 315
 Волос 37, 113, 193, 195—198, 293; см. также Велес

Всеволод Ярославич 44, 133, 161
 Всеслав Полоцкий 182, 185, 196
 Вышата 127
 Вятко 183—184

Гаврилова А. А. 286—287
Гавритухин И. О. 237
Гадло А. В. 246
 Галл Аноним 124
Гарипзанов И. 10
Гаркави А. Я. 104, 241
 Ал-Гарнати 224
Гаспаров М. Б. 182, 188—189
Гедеонов С. А. 230—231
 Геннадий архиепископ 203—204, 250—251
 Георгий Амартол 210—214
 Геракл (Геркулес) 256—264, 276, 317
 Гермес 186
 Геродот 17, 46, 256—257
 Гефест 186
Гиндин Л. А. 181
Гиппиус А. А. 129, 131—136, 143—145
Глазырина Г. В. 104
 Гог (Гог и Магог) 138, 185, 224
Гоголь Н. В. 151—152
 Голб Н. 119
Гольдберг А. Л. 230—231
 Гомер 317
 Гостомысл (Гостимысл) 230—232, 234, 287—294
Грабар А. 162—163
Греков Б. Д. 115
 Григорий Богослов 209, 212, 311
Громов Г. Г. 309
Грэнлунд А.-С. 95
 Гудрун 97—98
Гуревич А. Я. 67—68, 77, 80, 206
 Гюрятя Рогович 39, 223

Давыд Игоревич 103
 Дажьбог 182—191, 192, 195—198, 209

- Дайм Ф. 262
 Даниил пророк 145
 Даниил Романович Галицкий 309
 Данилевский И. Н. 137—138, 144—145
 Даркевич В. П. 202—203, 207, 264
 Декан Я. 260
 Джаксон Т. Н. 172—175, 245
 Див 191
 Длугош Ян 199
 Дмитриев Л. А. 43
 Дмитрий Донской 43—46, 150—151
 Добрыня 15, 108, 192—193, 299, 307
 Дудон Сен-Квентинский 71
 Дунай богатырь 52
 Дучко В. 235, 239
 Дьяконов И. М. 97
 Дэвлет Е. Г. 30, 35, 280—281
 Дэвлет М. А. 30, 35, 280—281
- Евстратий Постник** 319
 Екатерина II 207
 Елизавета Петровна 254
 Енисосова Н. В. 238
 Енуков В. В. 62, 66, 246
- Жарнов Ю. Э.** 90
 Жданов И. И. 52
 Живов В. М. 186
 Жульников А. М. 31—32
- Зализняк А. А. 191, 317
 Зевс 256
 Зимин А. А. 116, 184—185
 Зубов Н. И. 192, 197—198
- Иафет** 14, 45, 130—131, 137, 143, 153, 157, 184—185
 Ибн Русте, Ибн Руста 92—93, 95, 101, 103—104, 217
 Ибн Фадлан Ахмед 56—57, 61—62, 73—89, 93—100, 101—111
 Ибн Хаукал 65, 125
 Ибн Хордадбех 195, 247
 Иван III 251
 Иван IV Грозный 12, 200—202, 204, 208, 234
 Иванов Вяч. Вс. 21—23, 195, 198, 214
 Иванов С. А. 38, 163, 172, 202, 313
 Иванов С. В. 277
 Игнатий патриарх 202
 Игорь Рюрикович (Старый) 45, 68, 72, 89, 99, 107, 108, 109, 113—114, 120—126, 146, 149—151, 183, 298
 Игорь Святославич 182, 188—190
 ал-Идриси 242
 Измаил 191
 Изяслав Ярославич 133, 146, 158
 Икмор 108
 Иларион 107, 109, 143—144, 183
 Иловайский Д. И. 230
 Имир 78
 Ингвар 58
 Иоаким 298—301
 Иоанн Вишенский 312
 Иоанн Дамаскин 169
 Иоанн Златоуст 209—210, 311—312
 Иоанн Малала 212—213
 Иоанн Цимисхий 108
 Иоанн Экзарх 106
 Иосиф Волоцкий 251
 Иосиф Флавий 317
 Иосиф хазарский царь 106, 121, 240—245
 Ипполита, царица амазонок 260—262
 Ираклий 218
 Ирина имп. 138
 Истрин В. М. 138, 146
- Йиркап** 27
 Йоффе Д. 249—251

- Каждан А. П.* 2
Калинина Т. М. 94, 104, 114, 242
Калифф А. 284
Каменецкая Е. В. 235
Камилл 212
Карвер М. 179
Карл Великий 111, 169
Карл Простоватый 68
Керемет 24
Кий 38, 50, 106, 129, 135, 147—156, 247, 295—296
Кий, Щек и Хорив 128, 134—136, 147—149, 153, 245
Кирилл (Константин) и Мефодий 140—142, 154, 220, 222, 228—229, 236,
Кирпичников А. Н. 269
Клейн Л. С. 73, 92, 193—195, 211, 231
Ключевский В. О. 113—114, 208, 232, 246
Кляшторный С. Г. 61, 286
Кнут Великий 14
Ковалевский А. П. 61, 73—89, 93—100
Козьма Пражский 211
Коковцов П. К. 241
Коляда 198, 202, 313
Комар А. В. 237, 245
Комарович В. Л. 189
Конаков Н. Д. 35
Коновалова И. Г. 102
Константин VIII 171, 173
Константин Багрянородный 17, 69, 109, 116, 121—122, 136, 172, 217—218, 228, 237, 239, 242, 245—246, 252
Константин Великий 50, 110, 313
Константин (Кирилл) 11, 12, 19, 139, 185
Константин Копроним 202
Корзухина Г. Ф. 237, 265—269, 271
Котлярчук А. С. 206—207
Крижанич Ю. 231
Кропоткин В. В. 62, 173—174, 246
Круглов Е. В. 244
Крыласова Н. Б. 269
Кузьмин А. Г. 102, 232, 234
Кулаков В. И. 235, 267
Кулик А. 309
Купала 198, 201—202, 313
Курта Ф. 17
Кучкин В. А. 115
Кызласов И. Л. 286
Лазарев В. Н. 168
Лану Г. 40, 42
Лебедев Г. С. 84, 116, 238
Лев Диакон 49, 108, 114
Лев имп. 19
Левицкий Т. 104
Лемминкяйнен 27
Леруа-Гуран А. 42
Лидов А. М. 165
Литаврин Г. Г. 10, 99
Лиутпранд 71—72, 120
Лихачев Д. С. 127—128, 137, 141, 182, 200—201, 204, 206
Ловмянский (Ловмянский) Х. 69, 104, 187, 193, 196
Ломоносов М. В. 232
Лосев А. Ф. 312
Лотман Ю. М. 151, 200
Лурье Я. С. 203, 250, 290
Любарский Я. Н. 202
Людовик II 110, 220
Людовик Благочестивый 17
Маврикий имп. 16—17, 202
Магог 14
Мазин А. И. 31
Макаров Н. А. 226
Малий 212
Малуша 94
Мамай 43—46, 183, 185
Мани 162, 164
Мансикка В. Й. 198

- Маразов И.* 33, 258
Марена 201
Маркс К. 69
Мартин Бракарский 12
ал-Масуди 56, 92
Матвеева Г. И. 25—26
Меламед К. 280
Мелетинский Е. М. 39, 78
Мельников-Печерский П. И. 22
Мельникова Е. А. 46, 69—72
Мефодий 11, 12, 19, 139—140, 166
Мир-сусне-хум 28, 33, 269, 282, 285
Митра 32—33, 282, 284
Михаил III 19, 137—140, 153, 202, 236
Михаил, митрополит 299
Михаил (Михалко) Юрьевич 189
Михаил Скопин 307
Михайлов К. А. 114
Михалон Литвин 152
Михеев В. К. 217, 228
Мишин Д. Е. 218, 242
Моисей 132, 136, 142, 307, 316, 318
Мокошь 192, 194—197, 209
Монгайт А. Л. 243, 256,
Морозов И. А. 52
Мосох (Мешех) 14—15
Моця А. П. 62
Мочатова В. В. 208
Мошин В. 123
Мурашева В. В. 269
Мыльников А. С. 231, 234, 293
Мюллер Л. 37
- Назаренко А. В.** 110, 123, 172, 236—239
Напольских В. В. 25, 224, 227
Насонов А. Н. 227
Неклюдов С. Ю. 211
Несман У. 270
Никифор патриарх 98
Никифор Фока 124
- Николаева Т. М.* 191
Никон игумен 64, 127, 196
Новосельцев А. П. 64—65, 84, 103, 104, 120—121, 220, 250
Ной 12—15
Нунан Т. С. 56, 61, 173, 248
Нюлен Э. 71
- Один** 78, 79, 82, 267—270, 272, 283—284
Окладников А. П. 30, 280
Олав Трюггвасон 171—175
Олеарий А. 206
Олег Вещий 19—20, 38, 60, 63, 68, 103, 109, 113—115, 119—126, 146, 149—150, 218, 220—221, 228—229, 235, 244, 248, 295, 298
Олег Древлянский 123
Олег Святославич 123, 176, 182—183, 188
Ольга княгиня 38, 89, 94, 99, 109, 123, 166, 176
Омуртаг 121
Омфала, лидийская царица 262
Орлов Р. С. 195
Оттон I 63
- Павел ап.** 11, 38, 162, 181
Палемон 234
Памфил игумен 201
Панченко А. М. 37, 200, 312—313
Паульсен И. 271
Пашуто В. Т. 112, 230
Переводчикова Е. В. 279
Пересветов-Морат А. И. 262—263, 249—250
Перкель 21, 23
Перкунас 21—23
Перун 21, 113, 187—188, 192—198, 209—215, 226
Перхавко В. Б. 155
Песах 119
Петр I 202, 318

- Петр ап. 162
 Петр Болгарский 49
Пиккио Р. 137, 141
 Пимен архиепископ 203
 Пипин 107
 Пиру 21
 Платон 311
Платонова Н. И. 294
Плетнева С. А. 65—66, 218, 244, 280
Плохов А. В. 270
Подосинов А. В. 40—47
 Позвизд (Похвист) 198
Покровский Н. Н. 207
Полубояринова М. Д. 62
Понырко Н. В. 201—202
Поппэ А. 172, 175
 Предслава 123
Прицак О. 135, 216, 244, 257
 Прокопий Кесарийский 193—194
Пропп В. Я. 152
 Прус 230—234
Пряхин А. Д. 242
 Псевдо-Кесарий 48
 Псевдо-Прокопий 48
 Пурьгине-паз 21—22
Пушкин Н. Б. 202
Пушкина Т. А. 99—100, 268
- Рагнар Лодброк** 98
 Радим 183—184
Раевский Д. С. 46, 257—258
 Разин Степан 53
Райан В. Ф. 205
Рапов О. М. 99
Рашковский Б. Е. 14
 Редвальд 177, 181
 Рерик Фрисландский 233
 Род 189
 Розенкамф А. Г. 70
 Роллон, Рольф 68, 71
 Роман I Лакапин 119—120
Ромодановская Е. К. 300—301
 Ромул (Рим) 154
- Рос, книжный персонаж 138
 Рус, книжный персонаж 183, 293
Русанова И. П. 210
Рыбаков Б. А. 62, 65, 67, 107, 128, 154—155, 180, 194—196, 205, 238, 242
Рыдзевская Е. А. 128
 Рюрик 45, 102, 113, 129, 150, 230, 233—234, 240, 247—248, 291—292, 298
 Рюрик, Синеус и Трувор 128, 184, 233
- Саббатай Цви** 252
Сагайдак М. А. 156, 216, 245
 Саксон Грамматик 83, 98
Самоковасов Д. Я. 180
Сахаров А. Н. 232—233
 Сварог 186—187
 Сварожич 187
 Свенельд 108, 113, 124
Свердлов М. Б. 113—114
 Святополк Изяславич 130, 297
 Святополк моравский кн. 111
 Святополк Окаянный 45—46, 145
 Святослав Всеволодович 184
 Святослав Игоревич 45, 48, 56—57, 60—66, 94, 107—111, 113—115, 124—126, 155, 196, 238, 298
 Святослав Ярославич 44, 133, 189
Седов В. В. 25—26, 102, 243—244
Сендерович С. 129, 141—143
 Серапион Владимирский 178
Серман И. З. 207
 Сигурд 81, 84, 97—98, 272—275
 Сим 14, 44, 54—59, 141
 Сим, Хам, Иафет (Афет) 14, 43—44, 55—59, 132—134, 158—161

- Симаргл (Семаргл) 192, 194—196, 209
 Сиф 131, 133, 145, 157—161
 Слав, Чех и Лех 183
Смилянская Е. Б. 207
 Смирнов С. И. 209
 Снорри Стурлусон 81
Соловьев С. М. 155, 189, 232
 Соломон 137, 144, 193, 318
Спицын А. А. 236
Стальсберг А. 90—92
Сташенков Д. А. 26
 Степан Таронит 171
 Стефан Пермский 186
Страхов А. Б. 202
 Стрибог 185, 187, 189, 192, 209
 Сфангел 108
 Схария 252
 Сыржа 22
 Сэнмурв 196
 Сяхыл-Торум 21
- Т**
 Таргитай 256, 263
Татищев В. Н. 166, 231—234, 254, 293, 295—301
Таубе М. 251
Творогов О. В. 131, 139
 Тенгри (Тангра) 277, 286
Тихомиров М. Н. 115, 150, 186, 188, 290, 301
Токарев С. А. 75, 81
Толочко А. П. 296—297, 299—300
Толстая С. М. 177—179
Толстой Н. И. 160, 187, 209, 316
Томсен В. 70
Топорков А. Л. 310
Топоров В. Н. 21—24, 32, 48, 130, 195—198, 214, 282
Топорова Т. В. 141
 Тор (Донар) 87, 226, 258, 268
Тортика А. А. 244, 257
 Траян (Троян) 50, 187—189, 198
 Триглав 198, 234
Трубецкой Н. С. 190
- Тунмарк-Нюлен Л.* 267
Турилов А. А. 183, 198, 293
- У**
 Укко 21, 23—24
 Умай 286
Унбегаун Б. 186
Успенский Б. А. 191, 200, 316
Успенский Ф. Б. 173, 176—177
- Ф**
 Февралий (Февруарий) 212—213
Федоров-Давыдов Г. А. 282
Федотов Г. П. 141, 252, 312—313
 Феодосий Печерский 319—320
 Феофил имп. 238
 Феофилакт Симокатта 16—17
 Флетчер Дж. 205
Флёров В. С. 178, 219, 246
Флоря Б. Н. 222, 309
Фодор И. 217
Фомин А. В. 63
Фомин В. В. 232
Формозов А. А. 232
 Фотий патриарх 138, 202, 299
Франклин С. 132, 158, 221, 313
Фрейзер (Фрэзер) Дж. Дж. 78, 107, 201, 214
 Фрейр 78, 79, 82, 88
 Фрейя 270—271
Фроянов И. Я. 107
- Х**
Хаавио М. 32
Халанский М. 23
Халиков А. Х. 26, 62
 Хальфдан Черный 78, 88
 Хам 14
 Харальд Прекрасноволосый 77
 Харальд Синезубый 177
Харке Г. 177
 Хасдай Ибн Шапрут (ибн Шафрут) 64, 119, 240
 Хелгу (Хельги) 63, 119—126
Хелимский Е. А. 24, 28, 224, 227

- Хельги, эпический герой 87
 Хенгист и Хорса 184
 Хийси 27—28
 Хорив 135—136
 Хорошев А. С. 36
 Хорс 187, 192, 195, 209
- Цивьян Т. В.** 42, 48—52
Цукерман К. 106, 119—120, 219, 244, 257
- Чаусидис Н.** 33—34, 277, 281, 284—285
Чекин Л. С. 46, 59, 144
Чекова И. 210
Черепнин Л. В. 116, 298
Чернецов А. В. 198
Чхаидзе В. Н. 196
- Шаскольский И. П.** 230
Шахматов А. А. 12, 22, 64, 127—135, 146, 166, 192—193, 222, 289—290, 298
Шепард Дж. 172, 221
Шер Я. А. 277—279, 286
Шетелиг Х. 95
Ширинский С. С. 238
Шмидт С. О. 10
- Шнирельман В. А.** 312
Шушарин В. П. 218—219, 239
- Щеглова О. А.** 265—266
- Эвгемер** 186, 317
Эйнхард 107
Элиаде М. 41, 130
Эллис-Дэвидсон Х. 79
Эттингер Ш. 250—251, 297
- Юрганов А. Л.** 195, 187
Юрий Долгорукий 189, 300
Юшков С. В. 115
- Ядрей воевода** 226
Якушкин П. И. 214
Ян (Янь) Вышатич 113
Янин В. Л. 116, 287—288, 291, 298—299
Янссон И. 90—92
Ярополк Владимирович 176
Ярополк Святославич 297
Ярослав Мудрый (Ярицлейв) 44, 109, 112, 114—115, 130, 133, 140, 151, 153, 160—161, 176, 182, 189, 315
Яхья Антиохийский 124, 171—172

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники

- AB — *Annales Bertiniani* / Rec. G. Waitz. Hannoverae, 1895.
- AM — *Annales Marbacenses qui dicuntur* // MGH. T. 9. Hannoverae, 1907.
- Lewicki 1977 — *Lewicki T. Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny*. T. 2. Cz. 2. Wrocław; Warszawa, 1977.
- Saxo Grammaticus 1980 — *Saxo Grammaticus. History of the Danes*. Vol. I—II. Cambridge, 1980.
- Vanderkam 1989 — *The Book of Jubilees* / Trans. by J. C. Vanderkam. Louvain, 1989.
- ал-Гарнати — Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати / Публ. О. Г. Большакова, А. Л. Монгайта. М., 1971.
- Александрия — Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV века / Подгот. М. Н. Ботвинник, Я. С. Лурье, О. В. Творогов. М.; Л., 1965.
- Аммиан Марцеллин — *Аммиан Марцеллин*. Римская история. СПб., 1994.
- Анна Комнина — Алексиада / Пер. с греч. Я. Н. Любарского. СПб., 1996.
- Апокрифы древних христиан — Апокрифы древних христиан / Пер. и коммент. И. С. Свенцицкой, М. К. Трофимовой. М., 1989.
- Афанасий Никитин — Хожение за три моря Афанасия Никитина / Под ред. Я. С. Лурье. Л., 1986.
- Беда Достопочтенный — *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англов / Пер. с латин., ст. и прим. В. В. Эрлихмана. СПб., 2001.
- Былины — Былины М. С. Крюковой. М., 1939.
- Великая хроника — «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI—XIII вв. М., 1987.

- Ветхозаветные апокрифы — Ветхозаветные апокрифы / Пер. Е. В. Витковского. М., 2001.
- Виноградов 2004 — Деяния апостола Андрея / Предисл., пер. и коммент. А. Ю. Виноградова. М., 2004.
- Вилинский 1913 — *Вилинский С. Г.* Житие св. Василия Нового в русской литературе. Ч. 2: Тексты // Записки Новороссийского ун-та: Историко-филологический ф-т. Вып. 7. Одесса, 1913.
- ВК — Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича / Сост. Ю. Смирнова. М., 1987.
- Вторая песнь о Хельги Убийце Хундинга // Старшая Эдда.
- Галл Аноним. Хроника — *Галл Аноним.* Хроника и деяния князей или правителей польских / Отв. ред. В. Д. Корольюк. М., 1961.
- Гельмольд — *Гельмольд.* Славянская хроника / Отв. ред. В. Д. Корольюк. М., 1963.
- Глазырина 2002 — *Глазырина Г. В.* Сага об Ингваре Путешественнике: Текст. Перевод. Комментарий. М., 2002.
- Голб, Прицак 1997 — *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века / Науч. ред., послесл. и коммент. В. Я. Петрухина. М.; Иерусалим, 1997.
- Голб, Прицак 2003 — *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X в. / Науч. ред., послесл. и коммент. В. Я. Петрухина. 2-е изд., испр. и дополн. М.; Иерусалим, 2003.
- Даль ПРН — Пословицы русского народа: Сб. В. Даля. М., 1957.
- Деревенский 1998 — Иисус Христос в документах истории / Сост. Б. Г. Деревенского. СПб., 1998.
- Джаксон 1993 — *Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе (с древнейших времен до 1000 г.). М., 1993.
- Дмитриева 1955 — *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях Владимирских. М.; Л., 1955.
- Еврейские хроники XVII столетия — Еврейские хроники XVII столетия: Эпоха «хмельничины» / Иссл., пер. и коммент. С. Я. Борового. М.; Иерусалим, 1997.
- Емченко 2000 — *Емченко Е. Б.* Стоглав: Исследование и текст. М, 2000.
- Замовы — Замовы. Мінск, 2000.
- Заходер 1967 — *Заходер Б. Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. II. М., 1967.
- Иоанн Дамаскин 1992 — *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992.
- Иоанн Экзарх — Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция / Изд. подгот. Г. С. Баранкова. М., 1998.
- Исландские саги — Исландские саги / Ред. М. И. Стеблин-Каменского. М., 1956.
- Исторические песни — Исторические песни. Т. II. М.; Л., 1966.

- Истрин 1920 — *Истрин В. М.* «Хроника Георгия Амартола» в древнем славяно-русском переводе. Т. 1. Пг., 1920.
- Истрин 1994 — *Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. М., 1994.
- Кантелетар — Кантелетар: Избранные песни / Пер. с фин. М., 1985.
- Кефалайа — Кефалайа (Главы). Коптский манихейский трактат / Пер. Е. Б. Смагиной. М., 1988. С. 424—243.
- Киевский синопсис — Мечта о русском единстве: Киевский синопсис (1674). М., 2006.
- Киреевский 1977 — Собрание народных песен П. В. Киреевского: Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях. Т. 1. Л., 1977.
- Киреевский 1983 — Собрание народных песен П. В. Киреевского: Записи П. И. Якушкина. Т. 1. Л., 1983.
- Киреевский 1986 — Собрание народных песен П. В. Киреевского: Записи П. И. Якушкина. Т. 2. Л., 1986.
- Книга странствий — Книга странствий / Пер. Н. Горелова. СПб., 2006.
- Ковалевский 1956 — *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 г. Харьков, 1956.
- Козьма Индикоплов — Книга нарицаемая Козьма Индикоплов / Изд. подгот. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М., 1997.
- Козьма Пражский — *Козьма Пражский*. Чешская хроника / Пер. и коммент. Г. Э. Санчука. М., 1962.
- Коковцов 1932 — *Коковцов П. К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932.
- Коновалова 1999 — *Коновалова И. Г.* Восточная Европа в сочинении ал-Идриси. М., 1999.
- Константин Багрянородный — *Константин Багрянородный*. Об управлении империей / Под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1991.
- Коран — Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963.
- Кочкуркина и др. 1990 — *Кочкуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н.* Письменные известия о карелах. Петрозаводск, 1990.
- Краткая песнь о Сигурде // Старшая Эдда.
- Крижанич 1997 — *Крижанич Ю.* Политика / Пер. и коммент. А. Л. Гольдберга. М., 1997.
- Кузари — Рабби Иеѓуда Галеви. Сефер га-кузари / Пер. И. Стрешинского. М., 2009.
- КФНЭ — Карело-финский народный эпос. Т. 1—2. М., 1994.
- Лев Диакон — История / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. М., 1988.
- ЛЕР — Летописец Еллинский и Римский. Т. 1—2 / Изд. подгот. О. В. Твороговым. СПб., 1999—2001.
- Лиутпранд — *Лиутпранд Кремонский*. Антаподосис: V, XV / Изд. подгот. И. В. Дьяконов. М., 2006.

- ЛРС — Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н. П. Колпакова. Л., 1973.
- Лукина 1990 — Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост. Н. В. Лукина. М., 1990.
- Маймонид — *Моше Бен Маймон (Маймонид)*. Путеводитель растерянных / Пер. и коммент. М. А. Шнейдера. М., 2000.
- Максимович 1998 — *Максимович К. А.* Пандекты Никона Черногорца. М., 1998.
- Марийский фольклор — Марийский фольклор: Мифы, легенды и предания / Сост. В. А. Акцорин. Йошкар-Ола, 1991.
- Матвееенко, Щеголева 2000 — *Матвееенко В., Щеголева Л.* Временник Георгия Монаха: Хроника Георгия Амартола. М., 2000.
- МБ — Малое Бытие // Ветхозаветные апокрифы.
- Мельникова 2001 — *Мельникова Е. А.* Скандинавские рунические надписи: Новые находки и интерпретации. М.: Восточная литература, 2001.
- Мещерский 1958 — *Мещерский Н. А.* История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958.
- Минорский 1963 — *Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербенда. М., 1963.
- Миронова 2006 — Эпические песни южной Карелии / Сост. В. П. Миронова. Петрозаводск, 2006.
- Михалон Литвин — *Михалон Литвин*. О нравах татар, литовцев и москвитян / Отв. ред. А. Л. Хорошкевич. М., 1994.
- Младшая Эдда — Младшая Эдда / Изд. подгот. О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.
- НІVЛ — Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Т. IV. Ч. 1.
- НПЛ — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // ПСРЛ. Т. 3. М., 2000/1950.
- Обрядовая поэзия — Обрядовая поэзия / Сост. А. Н. Жекулиной, А. Н. Розова. М., 1989.
- Олеарий — *Олеарий Адам*. Описание путешествия в Московию / Пер. А. М. Ловягина. М., 1996.
- ПВЛ — Повесть временных лет / Под ред. Б. М. Сводлова. 2-е изд. СПб., 1996.
- Перебранка Локи — Перебранка Локи // Старшая Эдда.
- ПЗ — Полесские заговоры (в записях 1970—1990-х гг.) / Сост. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова М., 2003.
- ПКЦ — Памятники Куликовского цикла / Ред. Б. А. Рыбаков, В. А. Кучкин. СПб., 1998.
- ПЛДР 1981 — Памятники литературы Древней Руси: XIV — середина XV в. Л., 1981.
- ПЛДР 1984 — Памятники литературы Древней Руси: Конец XV — первая половина XVI в. Л., 1984.

- Погребальная песнь Краки // Древнесеверные саги и песни скальдов. М., 1903.
- Понырко 1992 — *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие древней Руси. XI—XIII: Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992.
- Порфирьев 1877/2005 — *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. М., 2005.
- Продолжатель Феофана — Жизнеописания византийских царей / Изд. подгот. Я. Н. Любарский. СПб., 1993.
- Прорицание вёльвы — Прорицание вёльвы // Старшая Эдда.
- ПРП — Памятники русского права. Т. 1. М., 1952.
- ПСРЛ — Никоновская летопись. Т. 9. М., 2000.
- Речи Высокого — Речи Высокого // Старшая Эдда.
- Речи Гримнира — Речи Гримнира // Старшая Эдда.
- Речи Хакона — Речи Хакона // Поэзия скальдов / Изд. подгот. С. В. Петров, М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1979.
- РЗЗ — Русские заговоры и заклинания: Мат-лы фольклорных экспедиций 1953—1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина. М., 1998.
- РЛ — Радзивилловская летопись / Отв. ред. М. В. Кукушкина. СПб.; М., 1994.
- Рождественская 2008 — Апокрифы древней Руси / Сост. М. В. Рождественская. СПб., 2008.
- Розен 1883 — *Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца: Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского. СПб., 1983.
- Рыбников — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1—2. Петрозаводск, 1989—1990.
- Сага о Гисли — Сага о Гисли // Исландские саги: Ирландский эпос. М., 1973.
- Сага о людях из Лаксдаля — Сага о людях из Лаксдаля // Исландские саги.
- Сага о Ньяле — Сага о Ньяле // Исландские саги.
- Сага о Хальфдане Черном // Снорри Стурлусон. Круг земной.
- Сага о Харальде Прекрасноволосом. VIII // Снорри Стурлусон. Круг земной.
- Сага об Инглингах // Снорри Стурлусон. Круг земной.
- Сага об Эгиле // Исландские саги.
- Свод — Свод древнейших письменных известий о славянах / Под ред. А. Л. Гиндина, Г. Г. Литаврина. Т. 1. М., 1994.
- Снорри Стурлусон. Круг земной — Снорри Стурлусон. Круг земной / Изд. подгот. А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М., 1980.
- СПИ — Слово о полку Игореве // БЛДР. Т. 4. СПб., 1997.
- Старшая Эдда — Старшая Эдда / Пер. А. И. Корсуна. М.; Л., 1963.
- Тацит 1969 — *Тацит.* Сочинения: В 2 т. / Изд. подгот. А. С. Бобович, Я. М. Боровский, М. Е. Сергеев. Т. 2. Л., 1969.

- Толковая Палея — Толковая Палея / Подгот. др.-рус. текста и пер. А. Камчатнова. М., 2002.
- УС — Украинские сказки: В 2 кн. Кн. 2: Чародейная криница. М., 1993.
- Флетчер 2002 — *Флетчер Дж.* О государстве Русском / Пер. М. А. Оболенского. М., 2002.
- Эйнхард. Жизнь Карла Великого — Эйнхард. Жизнь Карла Великого // Историки эпохи Каролингов / Отв. ред. А. И. Сидоров. М., 1999.

Литература

- Aikhenvald et al. 1979 — *Aikhenvald A., Helimski E., Petrukhin V.* On Earliest Finno-Ugrian Mythologic Beliefs: Comparative and Historical Conciderations for Reconstruction // *Uralic Mythology and Folklore.* Budapest, 1989.
- Almgren 1934 — *Almgren O.* Nordische Felszeichnungen als Religiose Urkunden. Frankfurt a. M., 1934.
- Almgren 1966 — *Almgren B.* The Viking. Gothenburg, 1966. P. 179.
- Altbauer 1991 — *Altbauer M.* O ezyku documentow zwiazanych z samorzadem zydowskim w Polsce // *Zydzy w dawnej Rzeczypospolitej.* Wrocław et al. 1991. S. 13—22.
- Arbman 1941 — *Arbman H.* Birka. Die Graber. Stockholm, 1941.
- Arbman 1961 — *Arbman H.* The Vikings. London, 1961.
- Arkhipov 1999 — *Arkhipov A.* On the Jewish Dimension of Old Russian Culture // *Jews and Slavs.* Vol. 6. Jerusalem. 1999. C. 217—250.
- Arne 1914 — *Arne T.* La Suède et l'Orient. Paris; SPb., 1914.
- Arne 1934 — *Arne T.* Das Bootgraberfeld von Tune in Alsike. Stockholm, 1934.
- Arne, Stolpe 1927 — *Arne T., Stolpe H.* La necropole de Vendel. Stockholm, 1927.
- Arrhenius 2001 — *Arrhenius B.* Beliefs behind the use of polychrome jewelry in the Germanic area // Roman gold and the development of the Early Germanic kingdoms. Konferenser KVHAA 51. Stockholm, 2001.
- Baldwin 1997 — *Baldwin J. W.* The Image of the Jongleur in Northern France around 1200 // *Speculum* (2). July, 1997. 635—663.
- Baulo 2002 — *Baulo A. V.* New finds of ancient metal ware in the Ob-Ugrian sanctuaries // *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia.* 2 (10). 2002.
- Beck 1967 — *Beck J.* Studien zur Erscheinungsform des Heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen. Berlin, 1967. S. 101—109.
- Benda 1966 — *Benda K.* Mittelalterlicher Schmuck. Praha. 1966.
- Bendann 1969 — *Bendann O.* Death customs. London, 1969.
- Bersu, Wilson 1966 — *Bersu S., Wilson D.* Three Viking Graves in the Isle of Man. London, 1966.

- Biermann 2008 — *Biermann F.* Medieval elite burials in eastern Mecklenburg and Pomerania // *Antiquity* 82. 2008. P. 87—98.
- Björkhager 1992 — *Björkhager V.* Kenotafer — Finns de? En undersökning av gravmaterial från Uppland och Södermanland. Uppsala, 1992.
- Boba 1967 — *Boba I.* Nomads, Northmen and Slavs: Eastern Europe in the Ninth Century. The Hague, 1967.
- Böhner 1969 — *Böhner K.* Beziehungen zwischen den Norden und dem Kontinent zur Merowingerzeit // *Sveagold und Wikingerschmuck*. Aus Statens Historiska Museum, Stockholm. Stockholm, 1969.
- Bonfante 1999 — *Bonfante L.* Marriage scenes, sacred and otherwise: the conjugal embrace // *Проблеми на изкуството*. № 4. 1999.
- Bowlus 1995 — *Bowlus Ch. R.* Franks, Moravians and Magyars. Philadelphia, 1995.
- Brenk 1966 — *Brenk B.* Tradition und Neuerung in der Christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichts-bildung // *Wiener byzantinistische Studien*. Bd. III. 1966. S. 19—77.
- Brøndsted 1964 — *Brøndsted J.* The Vikings. London, 1964.
- Bruce-Mitford 1975 — *Bruce-Mitford R.* The Sutton Hoo ship Burial. Vol. 1. London, 1975.
- Carver 1999 — *Carver M.* The Anglo-Saxon Cemetery at Sutton Hoo: An Interim Report // *The Age of Sutton Hoo* / Ed. M. Carver. Woodbridge, 1999.
- Carver 2005 — *The Cross goes North: Processes of Conversion in Northern Europe. AD 300—1300* / Ed. M. Carver. Woodbridge, 2005.
- Chadwick 1950 — *Chadwick N. K.* Þorgerðr Hölgabnǫfr and the *trolla þing*: a note of sources // *The early cultures of North-West Europe*. Cambridge. 1950. P. 395—418.
- Christensen 1981 — *Christensen T.* Gerdrup-graven // *Årbog for Roskilde museum*. 2. 1981. S. 19—28.
- Christiansen 1946 — *Christiansen R.* The Dead and the Living // *Acta Norvegica*. I. Oslo, 1946. P. 28—34.
- Croke 1990 — *Croke B.* Malalas, the man and his work // *Studies in John Malalas* / Ed. by E. Jeffreys, B. Croke, R. Scott. Byzantina Australiensia. 6. Sidney, 1990. P. 1—26.
- Cultural interaction 2009 — *Cultural interaction: Between East and West*. Stockholm, 2007.
- Curta 2001 — *Curta F.* The Making of the Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube. Cambridge, 2001. C. 500—700.
- Curta 2005 — *Curta F.* Frontier Ethnogenesis in Late Antiquity: The Danube, the Tervingi, and the Slavs // *Borders, Barriers and Ethnogenesis* / Ed. by F. Curta. Turnhout, 2005. P. 173—204.
- de Vries 1971 — *de Vries J.* Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. I. Berlin, 1971.
- Deim 1996 — *Reitervölker aus dem Osten: Hunnen + Avarer* / F. Deim (ed.). Eisenstadt, 1996.

- Deim 2000 — Die Awaren am Rand der Byzantinischen Welt / F. Deim (ed.). Innsbruck, 2000.
- Dekan 1966 — *Dekan J.* Die Beziehungen unserer Länder mit dem Spätantiken und byzantinischen Gebiet in der Zeit vor Cyrill und Method // Grossmährische Reich. Praha, 1966. S. 89—102.
- Dekan 1980 — *Dekan J.* Moravia Magna. Bratislava, 1980.
- Dienes 1972 — *Dienes I.* The Hungarians cross the Carpathians. Budapest, 1972.
- Du Chaillu 1889 — *Du Chaillu.* The Viking Age. Vol. II. London, 1889.
- Duczko 2003 — *Duczko W.* The ways things were moving: Staraja Ladoga — Birka — Staré Mesto — Gradešnica // Słowianie i ich sąsiedzi we wczesnym Średniowieczu. Lublin; Warszawa, 2003.
- Dumezil 1973 — *Dumezil G.* Gods of the Ancient Northmen. Berkeley: Los Angeles: London, 1973.
- Düwel 2005 — *Düwel K.* Sigurddarstellung // Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Bd. 28. 2005.
- Duczko 1997 — *Duczko W.* Scandinavians in the Southern Baltic between the 5th and the 10th centuries A. D. // Origins of Central Europe. Warszawa, 1997.
- Duczko 2000 — *Duczko W.* Obecność skandynawska na Pomorzu i Słowiańska w Skandynawii we wczesnym Średniowieczu // Salsa Cholbergensis/ Kołobrzeg w Średniowieczu. Kołobrzeg, 2000.
- Eliade 1958 — *Eliade M.* Patterns in comparative religion. I. London, 1958.
- Ellis 1968 — *Ellis H. R.* The Road to Hel. New York, 1968.
- Ellis-Davidson 1967 — *Ellis-Davidson H. R.* Pagan Scandinavia. London, 1967.
- Ellis-Davidson 1972 — *Ellis-Davidson H. R.* Gods and Myths of Northern Europe. London, 1972.
- Ellis-Davidson 1976 — *Ellis-Davidson H.* The Viking road to Byzantium. Cambridge, 1976.
- Ellis-Davidson 1999 — *Ellis-Davidson H. R.* Human sacrifice in the Late Pagan Period in North West Europe // The Age of Sutton Hoo / Ed. M. Carver. Woodbridge, 1999. P. 331—340.
- Ellmers 1986 — *Ellmers D.* Schiffdarstellungen auf skandinavischen Grabsteinen // Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte / Hrsg. von H. Roth. Sigmaringen, 1986.
- Ellmers s. a. — *Ellmers P.* Zum Trinkgeschirr der Wikingerzeit. Neumünster, s. a.
- Engelking 1996 — *Engelking A.* Kaйда nacja swoju wiero ma // Polska Sztuka Ludowa — Konteksty. № 3—4. 1996. S. 177—183.
- Engster 1970 — *Engster H.* Das Problem des Witwenselbstmordes bei den Germanen. Göttingen, 1970.
- Erdélyi 1966 — *Erdélyi I.* The Art of the Avars. Budapest, 1966.
- Ernits 2001 — *Ernits E.* Folktales of Meandash, the Mythic Sami Reindeer. Part 2 // Folklore. Vol. 13. 2001.

- Evans 1989 — *Evans A. C.* The Sutton Hoo Ship burial. London, 1989.
- Felmy 1995 — *Felmy K.* Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen göttlichen Liturgie und Ihre Folgen // Литургия, архитектура и искусство византийского мира. СПб., 1995. С. 39—49.
- Foot, Wilson 1970 — *Foot P. C., Wilson D. M.* The Viking achievement. London, 1970.
- Franklin 1985 — *Franklin S.* Some apocryphal sources of Kievan Russian Historiography // Oxford Slavonic papers. Vol. 15. 1982.
- Franklin, Shepard 1996 — *Franklin S., Shepard J.* The emergence of Rus. 750—1200. London; New York, 1996.
- Frazer 1933—1936 — *Frazer J.* The Fear of Dead. Vol. I—III. London, 1933—1936.
- Garipzanov 2006 — *Garipzanov I.* The Annals of St. Bertin (839) and Chacanus of the Rhos // Ruthenica. T. V. K., 2006.
- Garrison 2000 — *Garrison M.* The Franks as the new Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne // The Uses of the past in the Early Middle Ages. Cambridge, 2000.
- Geary 2002 — *Geary P.* The Myth of Nations: the Medieval origins of Europe. Princeton; Oxford, 2002.
- Gjessing 1951 — *Gjessing G.* The Viking ship finds. Oslo, 1951.
- Glob 1970 — *Glob P. V.* The Bog people. New York, 1970.
- Glob 1971 — *Glob P. V.* Danish Prehistoric Monuments. London, 1971.
- Göckenjan, Zimonyi 2001 — *Göckenjan H., Zimonyi I.* Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zentralasiens im Mittelalter: Die Ġayhānī-Tradition. Weisbaden, 2001.
- Goldfrank 1995 — *Goldfrank D. M.* Who Put the Snake on the Icon and the Tollbooths on the Snake?: A Problem of Last Judgement Iconography // Harvard Ukrainian Studies. Vol. XIX. 1995.
- Grabar 1980 — *Grabar A.* Christian Iconography: A Study of Its Origins. Princetone, 1980.
- Gräslund 1980 — *Gräslund A.-S.* The burial customs. Birka IV. Stockholm, 1980.
- Grinzell 1941 — *Grinzell L.* The Boat of Dead in the Bronze Age // Antiquity. V. XV. London, 1941.
- Haavio 1959 — *Haavio M.* Karjalan jumalat: Uskontotieteellinen tutkimus. Porvoo; Helsinki, 1959.
- Haavio 1979 — *Haavio M.* Mitologia fińska. Warszawa, 1979.
- Hammarberg et al. 1989 — *Hammarberg I. et al.* Byzantine coins, found in Sweden. London, 1989.
- Holmboe 1869 — *Holmboe C.* Ibn-Fozlan og nordiske begravelesskikke. 1869.
- Horák 1956 — Slovenské ľudové balady / Zozbieral J. Horák. Bratislava, 1956.

- Hougen 1940 — *Hougen B. Osebergfunnets Billedev* // Viking. 4. Oslo, 1940.
- Ivanov 1992 — *Ivanov S. A. Slavic Jesters and the Byzantine Hippodrome* // *Dumbarton Oaks papers*. № 46. 1992. P. 129—132.
- Jankuhn 1963 — *Jankuhn G. Haithabu*. Neumünster, 1963.
- Jansson 1987 — *Jansson I. Communications between Scandinavia and Eastern Europe in the Viking Age* // *Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa*. Teil IV: Der Handel der Karolinger- und Wikingerzeit. Göttingen, 1987. P. 773—807.
- Jansson 1988 — *Jansson I. Wikingerzeitlichen orientalischer Import in Skandinavien* // Oldenburg — Wolin — Staraja Ladoga — Novgorod — Kiev. Frankfurt a. M., 1988.
- Jesch 1991 — *Jesch J. Women in the Viking age*. Woodbridge. 1991.
- Jews, Cossacks, Poles — *Jews, Cossacks, Poles and Peasants in 1648 Ukraine* // *Jewish History*. Vol. 17. № 2. 2003.
- Jones 1968 — *Jones Q. History of the Vikings*. London, 1968.
- K I — *Suomen kansan vanhat runot*. I. Helsinki, 1903.
- Kaliff, Sundqvist 2004 — *Kaliff A., Sundqvist O. Oden och Mitraskulten*. Uppsala, 2004.
- Karras 1990 — *Karras R. M. Concubinage and slavery in the Viking Age* // *Scandinavian studies*. Vol. 62. 1990. P. 141—162.
- Kjellström 1991 — *Kjellström R. Traditional Saami Hunting in Relation to Drum Motifs of Animals and Hunting* // *The Saami Shaman Drum*. Åbo; Stockholm, 1991.
- Klare 1933 — *Klare G. J. Die Toten in der altnordischen Literatur* // *Acta Philologica Scandinavica*. Vol. VIII. 1933.
- Kmietowicz 1978 — *Kmietowicz F. Die Titel der Slawenherrscher in der sog. «Anonimen Mitteilung» einer orientalischen Quelle* // *Folia Orientalia*. Vol. 19. 1978.
- Kozak 1982 — *Kozak D. N. Eine Bestattung aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert am Oberlauf des Dniestr* // *Germania*. 60. 1982.
- Kreutzer 1988 — *Kreutzer G. Schiffe für Linkshänder und achtbeinige Pferde* // *Gotland: Tausend Jahre Kultrur- und Wirtschaftsgechichte im Ostsee raum* / Bearb. R. Bohn. Sigmaringen, 1988.
- László 1970 — *László G. Steppenvölker und Germanen: Kunst der Völkerwanderungszeit*. Berlin, 1971.
- Lewicki 1955 — *Lewicki T. Obrzedy pogrzebowe poganskich Slowian w opisach podroznikow i pisarzy arabskich* // *Archeologia*. V. 1955.
- Lewicki 1967 — *Lewicki T. Uwagi o niektórych wczesnośredniowiecznych węgierskich drogach handlowych* // *Slavia Antiqua*. T. XIV. 1967.
- Lincoln 1991 — *Lincoln B. Death, War, and Sacrifice*. Chicago, 1991.
- Lindqvist 1941 — *Lindqvist S. Gotlands Bildsteine*. Bd. 1—2. Stockholm, 1941.

- Sørensen 1997 — *Sørensen A. Ch. Ladby: Ship, Cemetery and Settlement // Burial & Society: The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data / Aarhus. 1997. P. 165—169.*
- SSSL — *Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. 1: Kosmos. Lublin, 1999.*
- Stender-Petersen 1953 — *Stender-Petersen A. Varangica. Aarhus, 1953.*
- Stevenson 1999 — *Stevenson J. Christianity in the Sixth- and Seventh-Century Southumbria // The Age of Sutton Hoo / Ed. M. Carver. Woodbridge, 1999.*
- Strøm 1954 — *Strøm F. Diser, nornor, valkyrior. Stockholm, 1954.*
- Téra 2005 — *Téra M. Etymologické souvislosti jmenstaroruských pohanských božstev // Slavia: Časopis pro slovanskou filologii. Ročník 74. Sešit 1. 2005. S. 1—24.*
- Thorvaldsen 1961 — *Thorvaldsen K. The Viking Ship of Ladby. Copenhagen, 1961.*
- Thulin 1979 — *Thulin A. The third tribe of Rus // Slavia Antiqua. T. XXV. 1978. Warszawa; Poznań, 1979.*
- Thunmark-Nylen 1998 — *Thunmark-Nylen L. Die Wikingerzeit Gotlands. Bd. II. Stockholm, 1998.*
- Tkáč 1980 — *Tkáč Št. Ikony zo 16—19: Storočia na Severovýchodnom Slovensku. Bratislava, 1980.*
- Turville-Petre 1951 — *Turville-Petre G. The Heroic Age of Scandinavia. London, 1951.*
- Unbegaun 1938 — *Unbegaun B. O. Les Rusiči/Rusici au Slovo d'Igor: Revue des études slaves. T. 18. Paris, 1938. P. 79—80.*
- Vanagas 1966 — *Vanagas A. Dėl Lietuvos upių vardų Dunojus ir Dniepras kilmės // Lietuvių kalbos leksikos raida: Lietuvių kalbotyros klausimai VIII. Vilnius, 1966.*
- Varangian problems — *Varangian problems. Copenhagen, 1970.*
- Vendeltid — *Vendeltid. Stockholm, 1980.*
- Vierck 1972 — *Vierck H. Redwalds Asche. Zum Rgabbrauch in Sutton Hoo // Offa. Bd. 29. 1972. S. 20—49.*
- Vierck 1981 — *Vierck H. Imitatio imperii und interpretatio Germanica vor der Wikingerzeit // Les pays du Nord et Byzance. Uppsala, 1981. S. 64—116.*
- Werner 1964 — *Werner J. Herkuleskeule und Donar-Amulett // Jahrbuch des Romisch-Germanische Zentralmuseums Mainz. 11. Jahrgang, 1964.*
- Wilson 1967 — *Wilson D. Vikings and their origins. London, 1967. P. 131.*
- Wilson, Foot 1971 — *Wilson D., Foot D. The Viking Achievement. London, 1971.*
- Wood 2001 — *Wood I. The missionary life: Saints and evangelisation of Europe, 400—1050. Harlow, 2001.*
- Zimonyi 1999 — *Zimonyi I. Préhistoire hongroise: méthode de recherche et vue d'ensemble // Les Hongroise et l'Europe conquête et integration: Institut Hongroise de Paris. Paris; Czedged, 1999.*

- Аввакум 1960 — Житие протопопа Аввакума, им написанное и другие его сочинения / Под общ. ред. Н. К. Гудзия. М., 1960.
- Авдусин 1951 — *Авдусин Д. А.* Раскопки в Гнёздове // КСИИМК 38. М.; Л., 1951.
- Авдусин 1974 — *Авдусин Д. А.* Скандинавские погребения в Гнёздове // Вестник Московского университета: История. № 1. 1974. С. 74—86.
- Аверинцев 1970 — *Аверинцев С. С.* Эсхатология // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970.
- Аверинцев 1970а — *Аверинцев С. С.* Язычество // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970.
- Аверинцев 1977 — *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
- Аверинцев 1993 — *Аверинцев С. С.* Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе: Сб. в честь 70-летия Е. М. Мелетинского. М., 1993. С. 341—345.
- Аверинцев 1996 — *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996.
- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Агеева 1990 — *Агеева Р. А.* Страны и народы: Происхождение названий. М., 1990.
- Адрианова-Перетц 1974 — *Адрианова-Перетц В. П.* Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974.
- Адрианова-Перетц 1977 — *Адрианова-Перетц В. П.* (подготовка текстов). Русская демократическая сатира XVII в. М., 1977.
- Азбелев 2002 — *Азбелев С. Н.* Исторические связи новгородских и балтийских славян в фольклоре // XIII Междунар. съезд славистов: Литература, культура и фольклор славянских народов. М., 2002.
- Азбелев 2003 — *Азбелев С. Н.* К изучению Иоакимовской летописи // НИС. 9 (19). СПб., 2003. С. 5—27.
- Азбелев 2007 — *Азбелев С. Н.* Устная история в памятниках Новгорода и новгородской земли. СПб., 2007.
- Айналов 1908 — *Айналов Д. В.* Два примечания к летописному Исповеданию веры // Сб. ст., посвящ. почитателями акад. и засл. проф. В. И. Ламанскому. Ч. 2. СПб., 1908.
- Айхенвальд и др. 1982 — *Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982.
- Акимова 2009 — *Акимова Л. И.* Всадник, собака и птица: О смысле одной изобразительной формулы // Переходы. Перемены. Превращения: Балканские чтения. X. Тез. и мат.-лы. М., 2009. С. 22—28.
- Аксенов 1998 — *Аксенов В. С.* Новые находки коньковых подвесок в салтовских захоронениях на Харьковщине // Finno-Ugrica. № 1 (2). 1998.

- Аксенов 2006 — *Аксенов В. С.* К вопросу о существовании памятников этнических хазар в верхнем течении Северского Донца // *Хазары: Тр. Междунар. Коллоквиума / Jews and Slavs. Vol. 16.* Иерусалим; М., 2005.
- Аксенов, Лаптев 2009 — *Аксенов В. С., Лаптев А. А.* К вопросу о славяно-салтовских контактах // *Древности. 2009.* Харьков, 2009.
- Аксенов, Михеев 2006 — *Аксенов В. С., Михеев В. К.* Население Хазарского каганата в памятниках истории и культуры: «Сухомольшанский могильник VIII—X вв.» // *Хазарский альманах. Т. 5.* Харьков, 2006.
- Аксенов, Тортика 2001 — *Аксенов В. С., Тортика А. А.* Протоболгарские погребения Подонья и Придонечья VIII—X вв.: Проблема поливариантности обряда и этноисторической интерпретации // *Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 2.* Донецк, 2001. С. 191—218.
- Аксенов, Юрченко 2002 — *Христианский мир и Великая монгольская империя: Мат-лы францисканской миссии 1245 г. / Изд. С. В. Аксенов, А. Г. Юрченко.* СПб., 2002.
- Аладжов 1983 — *Аладжов Ж.* Култови фигурки от района Плиска // *Преслав. 3 сборник.* Варна, 1983.
- Аладжов 1999 — *Аладжов Ж.* Памятники на прабългарското езичество. София, 1999.
- Алексеев 1980 — *Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 194—195.
- Алексеев 2010 — *Алексеев А. И.* Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480—1510-х гг. СПб., 2010.
- Алексиев 1989 — *Алексиев Й.* Изображение на шаман върхусредновековед съд от Царевец във Велико Търново // *Пролблеми на прабългарската история и култура.* София, 1989.
- Алешковский 1969 — *Алешковский М. Х.* Первая редакция «Повести временных лет» // *Археографический ежегодник за 1967 г. М., 1969.*
- Алешковский 1971 — *Алешковский М. Х.* Повесть временных лет. М., 1971.
- Амброз 1982 — *Амброз А. К.* О Вознесенском комплексе VIII в. на Днепре — вопрос интерпретации // *Древности эпохи великого переселения народов V—VIII вв. М., 1982.* С. 204—221.
- Ангелов 2006 — *Ангелов П.* Представата за евреите в средновековната българска книжнина // *ТАНГРА: Сб. в чест на 70-годовщината на акад. В. Гюзелев.* София, 2006.
- Аничков 1914/2009 — *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914/ М., 2009.
- Аничков 2002 — *Народная словесность / Под ред. Е. В. Аничкова и др.* М., 2002.
- Анучин 1890 — *Анучин Д. Н.* Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда // *Древности. XIV. М., 1890.*

- Артамонов 1962/2002 — *Артамонов М. И.* История хазар. Л., 1962. СПб., 2002.
- Артамонов 1966 — *Артамонов М. И.* Воевода Свенельд // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 30—35.
- Артамонов 1990 — *Артамонов М. И.* Первые страницы русской истории в археологическом освещении // СА. № 3. 1990. С. 271—290.
- Архипов 1995 — *Архипов А.* По ту сторону Самбатииона. Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X—XVI вв. Berkeley, 1995.
- Арциховский 1940 — *Арциховский А. В.* Введение в археологию. М., 1940. С. 135—136.
- Арьес 1992 — *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992.
- Атавин 1996 — *Атавин А. Г.* Погребения VII — начала VIII вв. из Восточного Приазовья // Культуры евразийских степей второй половины I тыс. н. э. Самара, 1996. С. 208—264.
- Афиногенов 1991 — *Афиногенов Д. Е.* Композиция Хроники Георгия Амартола // ВВ. Вып. 52. 1991. С. 102—112.
- Бадаланова-Покровска, Плеханова 1993 — *Бадаланова-Покровска Ф., Плеханова М.* Средневековая символика власти в *Slavia Orthodoxa* // Годишник на Софийския ун-т «св. Климент Охридски». Ф-т по славянски филологии. Кн. 2: Литературознание. Т. 86. 1993.
- Барац 1924 — *Барац Г. М.* Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Берлин; Париж, Т. 1. 1924.
- Бартольд 1966 — *Бартольд В. В.* Халиф и султан // Сочинения. Т. 6. 1966.
- Барулин 1996 — *Барулин А. Н.* Мыслию по древу: Перевод темного места в «Слове о полку Игореве» // Московский лингвистический журнал. № 3. 1996. С. 46—69.
- Бауло 2001 — *Бауло А. В.* Богатырь и невеста (серебряное блюдо с реки Сыня) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2 (6). 2001.
- Бауло 2004 — *Бауло А. В.* Атрибутика и миф: Металл в обрядах обских угров. Новосибирск, 2004.
- Бахтин 1965 — *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья. М., 1965.
- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Авт.-сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993.
- Беговатов 1999 — *Беговатов Е. А.* Абу Райхан ал-Бируни о Волжской Булгарии, стране ису и йура // *Finno-Ugrica*. № 1 (3). Казань, 1999.
- Безуглов 2002 — *Безуглов С. И.* К характеристике некоторых таманских подражаний византийскому серебру X—XI вв. // Донская археология. № 1—2. 2002.

- Бейлис 1992 — *Бейлис В. М.* Ибн Фадлан о «двоевластии» у русов в 20-е гг. X в. // Образование древнерусского государства: Спорные проблемы. Тез. докл. М., 1992. С. 3—5.
- Белецкий 2004 — *Белецкий С. В.* Подвески с изображением древнерусских княжеских знаков // Ладога и Глеб Лебедев: Восьмые чтения памяти Анны Мачинской. СПб., 2004. С. 243—319.
- Белова 2004 — «Народная библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. О. В. Белова. М., 2004.
- Белова 2005 — *Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Белова, Петрухин 2008 — *Белова О. В., Петрухин В. Я.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М., 2008.
- Белова, Петрухин 2008а — *Белова О. В., Петрухин В. Я.* Живой огонь в свете сравнительной мифологии // Кирпичики: Фольклористика и культурная антропология сегодня. Сб. ст. в честь 65-летия С. Ю. Неклюдова. М.: РГГУ. 2008. С. 24—28.
- Белова, Петрухин 2008б — *Белова О. В., Петрухин В. Я.* Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии. М., 2008.
- Белова, Петрухин 2009 — *Белова О. В., Петрухин В. Я.* «Время творения»: Дуалистическая космогония в свете фольклорной текстологии // История — миф — фольклор в еврейской и славянской культурной традиции. М., 2009. С. 313—323.
- Бельтинг 2002 — *Бельтинг Х.* Образ и культ: История образа до эпохи искусства. М., 2002.
- Бережная — *Бережная Л. А.* «Одесную» и «Ошуюю»: Русские и русинские православные иконы «Страшного Суда» на рубеже эпох // <http://drevn.narod.ru/berejnaja.htm>.
- Березович 2000 — *Березович Е. Л.* Чужаки в зеркале фольклорной ремотивации топонимов // Живая старина. № 3. 2000. С. 2—5.
- Березович 2007 — *Березович Е. Л.* Топонимия народная // Славяноведение. № 6. С. 100—108. 2007.
- Берлин 1919 — *Берлин И.* Исторические судьбы еврейского народа на территории Русского государства. Пг., 1919.
- Бешевлиев 1981 — *Бешевлиев В.* Първобългарите: Бит и култура. София, 1981.
- Бибииков 1998 — *Бибииков М. В.* Историческая литература Византии. СПб., 1998.
- Бибииков и др. 2000 — *Бибииков М. В., Мельникова Е. А., Петрухин В. Я.* Ранние этапы русско-византийских отношений в свете исторической ономастики // ВВ. 59 (84). 2000. С. 35—39.
- БЛДР — Библиотека литературы древней Руси. Т. 1—10. СПб., 1997—2000.
- Блифельд 1954 — *Блифельд Д. И.* К исторической оценке дружинных погребений в срубных гробницах // СА. XX. М., 1954. С. 155.

- Блифельд 1977 — *Блифельд Д. І.* Давньоруськи пам'ятки Шестовці. Киев, 1977.
- БМ — Беларуская міфалогія. Мінск, 2004.
- Бобров 2004 — *Бобров А. Г.* Древнерусская «мовь» // ТОДРЛ. LXVI. СПб., 2004. С. 94—120.
- Богатырев 2006 — *Богатырев П. Г.* Функционально-структуральное изучение фольклора. М., 2006.
- Богуславский 1995 — *Богуславский О. И.* Об одном круге древностей Юго-Восточного Приладожья: К проблеме распространения христианства на Северо-западе Руси // Церковная археология: Мат-лы Первой Всероссийской конференции. Ч. 1. СПб.; Псков, 1995. С. 90—94.
- БСИ — Балто-славянские исследования. 1988—1996. М., 1997.
- Буланин, Турилов 1998 — *Буланин Д. М., Турилов А. А.* Сказание о Словене и Руссе // СККДР. XVII в. Ч. 3. СПб., 1998.
- Булкин и др. 1972 — *Булкин В. А., Назаренко В. А., Носов Е. Н.* О работах Староладожского отряда // АО. 1971. М., 1972.
- Буслаев 2001 — *Буслаев Ф. И.* Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001.
- Вадецкая 1980 — *Вадецкая Э. Б.* О культе головы по древним погребениям Минусинской степи // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980.
- Валентинова, Кореньков 2001 — *Валентинова О. И., Кореньков А. В.* Стиль «Плетение словес» в контексте истории русского литературного языка и литературы Древней Руси. М., 2001.
- Ван Геннеп 1999 — *Ван Геннеп А.* Обряды перехода. М., 1999.
- Васильев 1999 — *Васильев М. А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси. М., 1999.
- Васильева 1994 — *Васильева Т. М.* *Traditio legis* и иконография алтарной преграды Св. Софии Константинопольской // Восточнохристианский храм: Литургия и искусство. М., 1994. С. 121—141.
- Васильков 1998 — *Васильков Я. В.* Индоевропейская поэтическая формула в мордовском обрядовом тексте // ПОЛУТРОПОН: К 70-летию В. Н. Топорова. М., 1998.
- Веймарн, Амброз 1980 — *Веймарн Е. В., Амброз А. К.* Большая пряжка из Скалистинского могильника // СА. № 3. 1980.
- Вейнберг 1993 — *Вейнберг И. П.* Рождение истории. М., 1993. С. 282 и сл., там же литература.
- Велецкая 1968 — *Велецкая Н. Н.* О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. М., 1968.
- Велинов 2004 — *Велинов А.* Византийските мимове: Аспекти в отношението на централната власт и църкова към тях (края на IV — средата на IX в.) // *Civitas divino-humana*: В чест на професор Г. Бакалов. София, 2004.

- Вернадский 1996 — *Вернадский Г. В.* Древняя Русь. Тверь; М., 1996.
- Вернадский 1996а — *Вернадский Г. В.* Киевская Русь. Тверь; М., 1996.
- Вернер 1972 — *Вернер И.* К происхождению и распространению антов и склавенов // СА. № 4. 1972.
- Веселовский 1889 — *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 11—17. СПб., 1889.
- Веселовский 1906 — *Веселовский А. Н.* Русские и вильтины в саге о Тидреке Бернском. СПб., 1906.
- Веселовский 2009 — *Веселовский А. Н.* Избранное: Традиционная духовная культура. М., 2009.
- Вестберг 1908 — *Вестберг Ф.* К анализу восточных источников о Восточной Европе // ЖМНП: Новая сер. Ч. XIV. 1908. Март.
- Вестберг 1910 — *Вестберг Ф.* Записка готского топарха // ВВ. Т. XV. Вып. 2—3. 1910.
- Видадь-Накэ 2006 — *Видадь-Накэ П.* Черный охотник. М., 2001. С. 211.
- Виденгрен 2001 — *Виденгрен Г.* Мани и манихейство. СПб., 2001.
- Вилкул 2007 — *Вилкул Т.* Толковая Палея и «Повесть временных лет»: Сюжет «о раздѣлении языкъ»// Ruthenica. Т. VI. Київ, 2007. С. 37—85.
- Вилкул 2009 — *Вилкул Т. Л.* Люди и князь в древнерусских летописях середины XI—XIII вв. М., 2009.
- Винников 1995 — *Винников А. З.* Славяне лесостепного Дона в раннем средневековье VIII — начало XI в. Воронеж, 1995.
- Винников 1998 — *Винников А. З.* Донские славяне и Хазарский каганат // Скифы. Хазары. Славяне. Древняя Русь: Междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рожд. М. И. Артамонова. Тез. докл. СПб., 1998. С. 108—110.
- Винников, Плетнева 1998 — *Винников А. З., Плетнева С. А.* На Северных рубежах Хазарского каганата: Маяцкое поселение. Воронеж, 1998.
- Винников, Синюк 2003 — *Винников А. З., Синюк А. Т.* Дорогами тысячелетий. Воронеж, 2003.
- Виноградова 1982 — *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная обрядовая поэзия западных и восточных славян. М., 1982.
- Власова 1998 — *Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Водолазкин 2006 — *Водолазкин Е. Г.* Краткая Хронографическая Палея (текст) // ТОДРЛ. Т. LVII. СПб., 2006. С. 981—915.
- Водолазкин 2008 — *Водолазкин Е. Г.* Всемирная история в литературе древней Руси. СПб., 2008.
- Войтов 1996 — *Войтов В. Е.* Древнетюркский пантеон и модель мироздания. М., 1996.
- Вольфрам 2003 — *Вольфрам Х.* Готы. СПб., 2003.

- Ворсо 1861 — *Ворсо И. И. А.* Северные древности королевского музея в Копенгагене. СПб., 1861.
- Габуев 2005 — *Габуев Т. А.* Аланский всадник: сокровища князей I—XII вв. М., № 112. 2005.
- Гаврилова 1965 — *Гаврилова А. А.* Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.; Л., 1965.
- Гаврилюк 2001 — *Гаврилюк П.* История катехизации в древней церкви. М., 2001.
- Гавритухин 2005 — *Гавритухин И. О.* Хронология эпохи становления Хазарского каганата // *Хазары // Jews and Slavs. Vol. 16.* Иерусалим; М., 2005.
- Гавритухин, Обломский 1996 — *Гавритухин И. О., Обломский А. М.* Гапоновский клад и его культурно-исторический контекст. М., 1996.
- Гадло 2004 — *Гадло А. В.* Предыстория Приазовской Руси: Очерки истории русского княжения на Северном Кавказе. СПб., 2004.
- Гальковский 2000 — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. М., 2000.
- Ганелина 1997 — *Ганелина И. Е. Я. С. Лурье: История жизни // In memoriam: Сб. пам. Я. С. Лурье.* СПб., 1997.
- Ганина 2002 — *Ганина Н. А.* Оплакивание в древнегерманском погребальном обряде // Представления о смерти и локализации иного мира у древних кельтов и германцев. М., 2002.
- Гаспаров 2000 — *Гаспаров Б. М.* Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2000.
- Гемуев, Бауло 2001 — *Гемуев И. Н., Бауло А. В.* Небесный всадник: жертвенные покрывала манси и хантов. Новосибирск, 2001.
- Гене 2002 — *Гене Б.* История и историческая культура средневекового Запада / Под ред. И. И. Соколовой. М., 2002.
- Георгиева 1996 — *Георгиева А.* «Началото» и «краят» на историята в българския фолклор // Проблеми на изкуството. № 4. 1996. С. 39—44.
- Гиляров 1878 — *Гиляров Ф.* Предания русской начальной летописи. М., 1878.
- Гиндин 1990 — *Гиндин Л. А.* Обряд погребения Атиллы (Iord. XLIX, 256—258) и «тризна» Ольги по Игорю (ПВЛ, 6453 г.) // Советское славяноведение. № 2. 1990. С. 66.
- Гиппиус 1994 — *Гиппиус А. А.* Ярославичи и сыновья Ноя в «Повести временных лет» // Балканские чтения. 3. М., 1994. С. 136—141.
- Гиппиус 1997 — *Гиппиус А. А.* К истории сложения текста Новгородской первой летописи // НИС. Вып. 6 (16). СПб., 1997. С. 3—73.
- Гиппиус 2000 — *Гиппиус А. А.* «Повесть временных лет»: О возможном происхождении и значении названия // Из истории русской культуры. Т. 1. М., 2000.

- Гиппиус 2001 — *Гиппиус А. А.* «Рекоша дружина Игореві...»: К лингвотекстологической стратификации Начальной летописи // *Russian Linguistics*. Vol. 25. 2001.
- Гиппиус 2002 — *Гиппиус А. А.* О критике текста и новом переводе-реконструкции «Повести временных лет» // *Russian Linguistics*. Vol. 26. 2002.
- Гиппиус 2002a — *Гиппиус А. А.* 6700 год от сотворения мира // *Родина*. № 11—12. 2002. С. 102—106.
- Голубева 1979 — *Голубева Л. А.* Зооморфные украшения финно-угров. М., 1979.
- Голубинский 1997 — *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. 1. М., 1997.
- Гольдберг 1976 — *Гольдберг А. Л.* К истории рассказа о потомках Августа // *ТОДРЛ*. Т. XXX. Л., 1976.
- Горский 2004 — *Горский А. А.* Русь от славянского расселения до Московского царства. М., 2004.
- Горский и др. 2008 — *Горский А. А., Кучкин В. А., Лукин П. В., Стефанович П. С.* Древняя Русь: Очерки политического и социального строя М., 2008.
- Грабар 2000 — *Грабар А.* Император в византийском искусстве. М., 2000.
- Грейвс 1992 — *Грейвс Р.* Мифы древней Греции. М., 1992.
- Грейвс, Патай 2002 — *Грейвс Р., Патай Р.* Иудейские мифы: Книга Бытия. М., 2002.
- Греков 1959 — *Греков Б. Д.* Избранные труды. Т. 2. М., 1959.
- Григорьев 1990 — *Григорьев А. В.* Некоторые замечания по поводу украшений роменской культуры // *Проблемы археологии южной Руси*. Киев, 1990.
- Григорьев 2000 — *Григорьев А. В.* Северская земля в VIII — начале XI в. по археологическим данным. Тула, 2000.
- Громов 1961 — *Громов Г. Г.* Древнейшие в России этнографические рисунки (Таблица из рукописного сборника XVII в.) // *СЭ*. № 1. 1961. С. 134—139.
- Грушевський 1991 — *Грушевський М. С.* Нарис Історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV сторіччя. Київ, 1991.
- ГТЯ — Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Лексика. М., 2001.
- Гуревич 1966 — *Гуревич А. Я.* Походы викингов. М., 1966.
- Гуревич 1972 — *Гуревич А. Я.* История и сага. М., 1972.
- Гуревич 1972a — *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Гуревич 1985 — *Гуревич А. Я.* Праздник, календарный обряд и обычай в странах зарубежной Европы // *СЭ*. 1985. № 3.
- Давидова — *Давидова М. Г.* Иконы «Страшного суда» XVI—XVII вв. Пространство художественного текста // http://www.portal-slovo.ru/art/35909.php?ELEMENT_ID=35909&PAGEN_2=4.

- Дайм 2002 — Дайм Ф. История и археология авар // МАИЭТ. Т. IX. Симферополь, 2002.
- Данилевский 1995 — Данилевский И. Н. Замысел и название «Повести временных лет» // Отечественная история. № 5. 1995.
- Данилевский 1998 — Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков. М., 1998.
- Данилевский 1998а — Данилевский И. Н. Потоп и Русская земля: К вопросу об исторических взглядах древнерусского летописца // От Бытия к Исходу: Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998.
- Данилевский 2004 — Данилевский И. Н. «Повесть временных лет»: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004.
- Даркевич 1972 — Даркевич В. П. Путиями средневековых мастеров. М., 1972.
- Даркевич 1988 — Даркевич В. П. Народная культура средневековья. М., 1988.
- Дергачева 2004 — Дергачева И. В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004.
- Джаксон 2000 — Джаксон Т. Н. Четыре норвежских конунга на Руси. М., 2000.
- Джаксон 2000а — Джаксон Т. Н. Норвежский конунг Олав Трюггвасон — «апостол русских»? // Славяноведение. № 4. 2000. С. 46—49.
- Джаксон 2001 — Джаксон Т. Н. Austr i Gördum. Древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках. М., 2001.
- Джаксон и др. 2007 — Джаксон Т. Н. и др. «Русская река»: речные пути Восточной Европы в античной и средневековой географии. М., 2007.
- Джонс 2003 — Джонс Г. Викинги: Потомки Одина и Тора. М., 2003.
- Дмитриев 1997 — Дмитриев С. В. Тема отрубленной головы и политическая культура народов Центральной Азии // Стратум: Структуры или катастрофы. СПб., 1997.
- Досева 2003 — Досева И. Колоните в «възли»: Опыт за интерпретация // Проблеми на изкуството. № 2. 2003. С. 15—19.
- Древняя Русь 1999 — Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е. А. Мельниковой. М., 1999.
- Дубов, Седых 1992 — Дубов И. В., Седых В. Н. Новые исследования Тимеровского могильника // Древности славян и финно-угров. СПб., 1992. С. 115—124.
- Дуглас 2003 — Дуглас Д. Ч. Норманны: От завоеваний к достижениям. СПб., 2003. С. 46 и сл.
- Дьяконов 1990 — Дьяконов М. М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
- Дьяконов 1992 — Дьяконов И. М. «Праотец Адам» // Восток. № 1. 1992. С. 51—58.

- Дэвлет 2005 — *Дэвлет Е. Г., Дэвлет М. А.* Мифы в камне: мир наскального искусства России. М., 2005.
- Дюби 2002 — *Дюби Ж.* Время соборов. М., 2002.
- Ланковић 2007 — *Ланковић Ђ.* Српско Поморје од 7. до 10. столећа. Београд, 2007.
- Ениосова, Сарачева 2005 — *Ениосова Н. В., Сарачева Т. Г.* «От Грек злато... из Чех же, из Угорь серебро»: Пути поступления ювелирного сырья на Север и Юг древней Руси в IX—XI вв. // *Русь в IX—XIV вв. взаимодействие Севера и Юга.* М., 2005.
- Енуков 2005 — *Енуков В. В.* Курский край: славяне до Рюриковичей. Т. III. Курск, 2005.
- Енуков 2007 — *Енуков В. В.* История Посемья — Курской волости на рубеже эпох (IX—XI вв.) // АДД. Воронеж, 2007.
- Ерусалимский 2009 — *Ерусалимский К. Ю.* Прус и «Прусский вопрос» в дипломатических отношениях России и Речи Посполитой 1560-х — начала 1580-х гг.: Хорошие дни Пам. А. С. Хорошева. Великий Новгород; СПб.; М., 2009.
- Жарнов 1991 — *Жарнов Ю. Э.* Женские скандинавские погребения в Гнездове // Смоленск и Гнездово. М., 1991. С. 200—225.
- Жданов 1895 — *Жданов И.* Русский былевой эпос. Исследования и материалы. I—V. СПб., 1895.
- Живов 1993 — *Живов В. М.* Двоеверие и особый характер русской культурной истории // *Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого.* М., 1993. С. 50—60.
- Журавлев 2005 — *Журавлев А. Ф.* Язык и миф: Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.
- Завадская 1990 — *Завадская С. В.* Возможности источниковедческого изучения «праздников» — «пиров» князя Владимира в Летописных записях 996 г. // ВЕДС. 1990.
- Зализняк 2004 — *Зализняк А. А.* «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста. М., 2004.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленина 2009 — *Зеленина Г.* От мифа заражения к теории заговора: Идеологизация памяти о жидовствующих в различных дискурсах // История — миф — фольклор в еврейской и славянской культурной традиции / Отв. ред. О. В. Белова. М., 2009.
- Зоценко 2003 — *Зоценко В.* Скандинавские древности и топография Киева «дружинного периода» // *Ruthenica.* Т. II. Киев, 2003. С. 26—52.
- Зубарь 2004 — *Зубарь В. М.* О характере культа Геракла в Херсонесском государстве в эллинистический период // Боспорский феномен. Т. II. 2004.

- Зубов 1995 — *Зубов Н. И.* Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина. № 3 (7). 1995. С. 46—48.
- Зубов 2004 — *Зубов М. І.* Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва. Одеса, 2004.
- Иванов 1971 — *Иванов С. В.* Старинный якутский обряд, связанный с рождением ребенка // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Л., 1971.
- Иванов 1979 — *Иванов С. В.* Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979.
- Иванов 1994 — *Иванов С. А.* Византийское юродство. М., 1994.
- Иванов 1999 — *Иванов В. А.* Древние угры-мадьяры в Восточной Европе. Уфа, 1999.
- Иванов 2002 — *Иванов С. А.* Византийская религиозная миссия VIII—XI вв. с точки зрения византийцев // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 10—11.
- Иванов 2003 — *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003.
- Иванов 2004 — *Иванов В.* О роли прикамских племен в формировании древнебулгарского и древнемадьярского этносов // *Finn-Ugrica*. № 1 (7—8). 2003—2004. С. 17—26.
- Иванов, Топоров 1965 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. М., 1965.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов, Топоров 1984 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К истокам славянской социальной терминологии // Славянское и балканское языкознание. М. С. 87—98.
- Иванов, Топоров 2000 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* О древних славянских этнонимах // Из истории русской культуры. Т. 1: Древняя Русь. М., 2000.
- Измайлов 1999 — *Измайлов И.* «Русы» в Среднем Поволжье: Этапы булгаро-скандинавских этно-социальных контактов и их влияние на становление городов и государств // Международные связи, торговые пути и города Среднего Поволжья IX—XI вв. Казань, 1999. С. 94—100.
- Иоанн Златоуст — Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI—XVI вв.: Каталог гомилий / Сост. Е. Э. Гранстрем, О. В. Творогов, А. Валевицус. СПб., 1998.
- История еврейского народа — История еврейского народа в России / Ред. А. Кулик. Т. 1. Иерусалим; М., 2010.
- Истрин 1897 — *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах // ЧОИДР. Кн. 2. М., 1897.

- Истрин 1923 — *Истрин В. М.* Замечания о начале русского летописания // ИОРЯС. 1921. Т. 23. 1923.
- Йоффе 2003 — *Йоффе Д.* Еврейство и Русь на rendez vous межэтнического политеизма: О некоторых примечательных казусах современной историографии (на материале раннесредневековой Руси) // *Ab Imperio*. 4/2003. С. 581—602.
- Кагаров 1936 — *Кагаров Е. Г.* Венчание покойников у немцев Поволжья // СЭ. № 1. 1936.
- Каждан 2000 — *Каждан А. П.* Смеялись ли византийцы? // Другие средние века: К 75-летию А. Я. Гуревича. М., 2000. С. 185—197.
- Казаков 1998 — *Казаков Е. П.* Коминтерновский II могильник в системе древностей тюркских каганатов // *Культуры евразийских степей второй половины I тысячелетия н. э.: Вопросы хронологии*. Самара, 1998.
- Казакова, Лурье 1955 — *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955.
- Казанский 1999 — *Казанский М. М.* О балтах в лесной зоне России в эпоху Великого переселения народов // *Археологические вести*. № 6. СПб., 1999. С. 404—419.
- Каинов 2001 — *Каинов С. Ю.* Еще раз о датировке гнёздовского кургана с мечом из раскопок М. Ф. Кусцинского // *Археологический сборник: Гнёздово. 125-летие исследования памятника*. М., 2001.
- Каинов, Щавелев 2005 — *Каинов С. Ю., Щавелев А. С.* Изображение креста на наконечнике копья из Черной могилы: Технология и семантика // ДГ. 2003. М., 2005. С. 83—90.
- Калинина 1976 — *Калинина Т. М.* Сведения Ибн Хаукаля о походах Руси времен Святослава // ДГ. 1975. М., 1976. С. 90—101.
- Калинина 1995 — *Калинина Т. М.* Термин «люди дома» («ахл ад-байт») по отношению к обществу русов у Ибн Фадлана // ДГ. 1992—1993. М., 1995. С. 134—139.
- Калинина 2003 — *Калинина Т. М.* Интерпретация некоторых известий о славянах в «Анонимной записке» // ДГ. 2001. М., 2003. С. 204—217.
- Калинина 2004 — *Калинина Т. М.* Генеалогии восточноевропейских народов в историческом сознании средневековых арабских писателей // *Древнейшие государства Восточной Европы*. 2002. М., 2004. С. 102—113.
- Каргер 1958 — *Каргер М. К.* Древний Киев. Т. 1. М.; Л., 1958.
- Карпов 1997 — *Карпов А. Ю.* Владимир Святой. М., 1997.
- Карпов 2002 — *Карпов А. Ю.* Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI — начале XII века // *Отечественная история*. № 2. 2002.
- Карсавин 2003 — *Карсавин Л. П.* Римская империя, христианство и варвары. СПб., 2003.

- Картамышева 2008 — *Картамышева Е. П.* «Неблагополучные» умершие в славянской и скандинавской традициях: «Заложные» покойники и «оживающие мертвецы» // *Славяноведение*. № 2. 2008. С. 55—61.
- Карьялайнен 1995 — *Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов. Т. 2. Томск, 1995.
- Кирпичников, Сакса 2002 — *Кирпичников А. Н., Сакса А. И.* Финское население в составе северорусских средневековых городов // *Старая Ладога и проблемы археологии Северной Руси*. СПб., 2002.
- Кистерев 2003 — *Кистерев С. Н.* Вехи в историографии русского летописания // *Очерки феодальной России*. Вып. 7. М., 2003.
- Клейн 1985 — *Клейн Л. С.* Похороны бога и святочные игры с умруном // Конференция «Балто-славянские этнокультурные связи и погребальный обряд»: Тез. докл. М., 1985. С. 48—49.
- Клейн 2004 — *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.
- Клейн 2009 — *Клейн Л. С.* Спор о варягах. СПб., 2009.
- Клейн и др. 1970 — *Клейн Л. С., Лебедев Г. С., Назаренко В. А.* Норманские древности Киевской Руси на современном этапе археологического изучения // *Исторические связи Скандинавии и России*. Л., 1970.
- Ключевский 1987 — *Ключевский В. О.* Сочинения: В 9 т. М., 1987.
- Кляшторный 2003 — *Кляшторный С. Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003.
- Кляшторный 2006 — *Кляшторный С. Г.* Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб., 2006.
- Ковалевская 1995 — *Ковалевская В. Б.* Хронология древностей северокавказских алан // *Аланы: история и культура*. Владикавказ, 1995.
- Ковалевская 2005 — *Ковалевская В. Б.* Кавказ — скифы, сарматы, аланы. М., 2005.
- Комар 2005 — *Комар А.* К дискуссии о происхождении и ранних фазах истории Киева // *Ruthenica*. Т. IV. Київ, 2005. С. 115—137.
- Комар 2005а — *Комар А. В.* Исторические предпосылки возникновения легенды о полянской дани хазарам по археологическим данным // *Хазары // Jews and Slavs*. Vol. 16. Иерусалим; М., 2005.
- Комарович 1960 — *Комарович В. А.* Культ рода и земли в княжеской среде XI—XII вв. // *ТОДРЛ*. Вып. XVI. 1960. С. 84—104.
- Конаков 1990 — *Конаков Н. Д.* Промысловый календарь в мировоззрении древних коми // *Мировоззрение финно-угорских народов*. Новосибирск, 1990.
- Коновалова 1999 — *Коновалова И. Г.* Восточные источники // *Древняя Русь* 1999. С. 169—258.

- Коновалова 2001 — *Коновалова И. Г.* О возможных источниках заимствования титула «каган» в древней Руси // Славяне и их соседи. Вып. 10: Славяне и кочевой мир. М., 2001. С. 108—135.
- Коновалова, Перхавко 2000 — *Коновалова И. Г., Перхавко В. Б.* Древняя Русь и Нижнее Подунавье. М., 2000.
- Корзухина 1966 — *Корзухина Г. Ф.* Ладожский топорик // Культура средневековой Руси. М., 1966.
- Корзухина 1971 — *Корзухина Г. Ф.* Курган в урочище Плакун под Ладогой // КСИА. Вып. 125. 1971. С. 59—64.
- Корзухина 1976 — *Корзухина Г. Ф.* Об Одине и кресалах Прикамья // Средневековая Русь. М., 1976.
- Корзухина, Давидан 1969 — *Корзухина Г. Ф., Давидан О. И.* Раскопки на Урочище Плакун близ Старой Ладogi // АО. 1968. М., 1969.
- Корш 1908 — *Корш Ф.* Владимировы боги. Харьков, 1908 (отд. оттиск).
- Костомаров 1995 — *Костомаров Н.* Славянская мифология. М., 1995.
- Котляревский 1868/2010 — *Котляревский А. А.* Погребальные обычаи языческих славян. М., 1868/2010.
- Котлярчук 2001 — *Котлярчук А. С.* Праздничная культура в городах России и Белоруссии XVII вв. СПб., 2001.
- Кочуркина 1969 — *Кочуркина С. И.* Курганные группы Юго-Восточного Приладожья // КСИА. Вып. 120. М., 1969.
- Кримський 1927 — *Кримський Е. А.* «Волосова борода»: З учено-кабинетної мітології // Юбілейний збірник на пошану акад. Д. І. Багалія. Київ, 1927. С. 74—91.
- Криничная 1987 — *Криничная Н. А.* Русская народная историческая проза. Л., 1987.
- Кропоткин 1962 — *Кропоткин В. В.* Клады византийских монет на территории СССР. М., 1962.
- Кропоткин 1973 — *Кропоткин В. В.* Караванные пути в Восточной Европе // Кавказ и Восточная Европа в древности. М., 1973. С. 226—230.
- Кропоткин 1978 — *Кропоткин В. В.* К топографии кладов куфических монет IX в. в Восточной Европе // Древняя Русь и славяне. М., 1978. С. 111—117.
- Круглов 2003 — *Круглов Е. В.* Печенеги и Огузы: Некоторые проблемы археологических источников // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 3. Донецк, 2003. С. 13—82.
- Крыласова 1995 — *Крыласова Н. Б.* Привеска со знаком Рюриковичей из Рождественского могильника // РА. № 4. 1995. С. 192—197.
- Крыласова 2006 — *Крыласова Н. В.* Об интерпретации кресал с сюжетом, известным в историографии как «Один и вороны» // РА. № 4. 2006.
- КСПЗ — Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья (IV—XIII вв.). М., 2003.

- Куза 1981 — Куза А. В. Большое городище у с. Горналь // Древнерусские города. М., 1981.
- Кузьмин 1974 — Кузьмин А. Г. Сказание об апостоле Андрее и его место в Начальной летописи // Летописи и хроники. 1973. М., 1974. С. 37—47.
- Кузьмин 1986 — Кузьмин А. Г. Древнерусские имена и их параллели // Откуда есть пошла Русская земля. Кн. 2. М., 1986.
- Кулаков 1995 — Кулаков В. И. Варианты иконографии Одина и Тора V—XI вв. // Древняя Русь: новые исследования. Вып. 2. СПб., 1995.
- Кулаков 2003 — Кулаков В. И. Варианты иконографии Одина и Перуна/Перкуно // РА. № 1. 2003.
- Кулаков 2009 — Кулаков В. И. Юго-восточная Балтия в IX веке // Сложение русской государственности в контексте раннесредневековой истории Старого света: Мат-лы Междунар. конф., сост. 14—18 мая 2007 г. в Гос. Эрмитаже. Тр. Гос. Эрмитажа. XLIX. СПб., 2009.
- Кулик 2010 — Кулик А. Евреи древней Руси: источники и историческая реконструкция // История еврейского народа в России: От древности до раннего средневековья. М., 2010. С. 189—213.
- Курта 2008 — Курта Ф. Археология идентичностей в Восточной Европе (VI — первая половина VII в.) // SSBP. № 2 (4). 2008. С. 133—154.
- Кызласов 1998 — Кызласов И. Л. Изображение Тенгри и Умай на Сулекской писанице // Этнографическое обозрение. № 2. 1998. С. 39—53.
- Кызласов, Король 1990 — Кызласов Л. Р., Король Г. Г. Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник. М., 1990.
- Кюмон 2000 — Кюмон Ф. Мистерии Митры. СПб., 2000.
- Лаврентьев, Турилов 1996 — Лаврентьев А. В., Турилов А. А. «Повесть о Словене и Русе» («Сказание о великом Словенске»): О происхождении и ранней истории славян и Руси // Славяне и их соседи. Тез. XV конф. М., 1996. С. 19—25.
- Лазарев 1971 — Лазарев В. Н. Византийская живопись. М., 1971.
- Лану 2000 — Лану Г. Пространство, память, мысль: Охотничьи группы, племена, государство // Пространство; Память; Мысль. М., 2000. С. 52—59.
- Ле Гофф 1992 — Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
- Ле Гофф 2007 — Ле Гофф Ж. Рождение Европы. М., 2007.
- Лебедев 1972 — Лебедев Г. С. Погребальный обряд скандинавов эпохи викингов: Автореф. канд. дисс. Л., 1972.
- Лебедев 1985 — Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе. Л., 1985.

- Лебедев 1987 — *Лебедев Г. С.* Комментарий к статье I Русской правды Краткой редакции // Генезис и развитие феодализма в России. 1987. С. 78—84.
- Лебедев, Зорин 2009 — *Лебедев В. П., Зорин А. В.* Денежное обращение на территории курских северян в IX—X вв. // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 7. Донецк, 2009.
- Лебек 1993 — *Лебек С.* Происхождение франков. V—IX века. Т. 1. М., 1993.
- Лев Диакон — История / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. М., 1988.
- Леви-Брюль 1930 — *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930. С. 268—272.
- Левина 1996 — *Левина Л. М.* Этнокультурная история Восточного Приаралья. М., 1996.
- Левицкий 1978 — *Левицкий Т.* «Магьяры» у средневековых арабских и персидских географов // ВЕДС. М., 1978.
- Лескинен 2002 — *Лескинен М. В.* Мифы и образы сарматизма: Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М., 2002.
- Лидов 2000 — *Лидов А. М.* Иконостас: Итоги и перспективы исследования // Иконостас: Происхождение — развитие — символика. М., 2000.
- Лимеров 2008 — *Лимеров П. Ф.* Образ Стефана Пермского в письменной традиции и фольклоре народа коми. М., 2008.
- Литаврин 1981 — *Литаврин Г. Г.* Путешествие русской княгини Ольги в Константинополь: Проблема источников // ВВ. Вып. 12. 1981. С. 35—48.
- Литаврин 1999 — *Литаврин Г. Г.* Византия и славяне. СПб., 1999.
- Литаврин 2000 — *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XI в.). М., 2000.
- Лифшиц и др. 2004 — *Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю.* Монументальная живопись Великого Новгорода. Конец XI — первая четверть XII века. СПб., 2004.
- Лихачев 1978 — *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978.
- Лихачев 1986 — *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986.
- Лихачев и др. 1973 — *Лихачев Д. С., Янин В. Л., Лурье Я. С.* Подлинные и мнимые вопросы методологии изучения русских летописей // ВИ. 1973. № 8. С. 194—203.
- Лихачев и др. 1984 — *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В.* Смех в древней Руси. Л., 1984.
- Ловмянский 1985 — *Ловмянский Х.* Русь и норманны. М., 1985.
- Ловмянский 2003 — *Ловмянский Г.* Религия славян и ее упадок. СПб., 2003.
- Лома 1998 — *Лома А.* Древние славянские божества у сербов // Живая старина. № 1. 1998.

- Ломоносов 2003 — Михаил Ломоносов. Записки о русской истории. М., 2003.
- Лопатин 2008 — Лопатин Г. И. Из народной демонологии белорусско-брянского пограничья: доброхожие, невидимые и др. // *Palaeoslavica*. XVI/1. 2008. С. 187—188.
- Лопухин — Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. писания Ветхого и Нового Завета. Т. 3. Пб.
- Лосев 1993 — Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1933.
- Лотман 1988 — Лотман Ю. М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. М., 1988.
- Лотман, Успенский 1977 — Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Новые аспекты изучения культуры древней Руси // Вопросы литературы. № 3. 1977.
- Лурье 1972 — Лурье Я. С. К изучению летописного жанра // ТОДРЛ. Вып. XXVII. Л., 1972. С. 76—93.
- Лурье 1994 — Лурье Я. С. Две истории Руси XV века. СПб., 1994.
- Лурье 1997 — Лурье Я. С. Россия древняя и Россия новая. СПб., 1997.
- Лучицкая 2001 — Лучицкая С. И. Образ другого: Мусульмане в хрониках крестовых походов. М., 2001.
- Любарский 1989 — Любарский Я. Н. Царь-мим // Византия и Русь. М., 1989.
- Ляпушкин 1958 — Ляпушкин И. И. Городище Новотроицкое. МИА. № 74. М.; Л., 1958.
- Мазин 1984 — Мазин А. И. Традиционные верования и обряды звенков-орочонов. Новосибирск, 1984.
- Майоров 2006 — Майоров А. В. О Полоцкой летописи В. Н. Татищева // ТОДРЛ. Т. VII. СПб., 2006.
- Макарий — Макарий, митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. Кн. 2. М., 1995.
- Макаров 1993 — Макаров Н. А. Русский север: Таинственное средневековье. М., 1993.
- Максимов 1969 — Максимов Е. К. Позднекочевнические погребения Урало-Волжского региона // Древности Восточной Европы. М., 1969. С. 130—138.
- Максимов 2000 — Максимов Е. В. Славяне, германцы и другие племена Юго-Восточной Европы на рубеже нашей эры // Давня и середньовісна історія України. Кам'янець-Подільський, 2000.
- Мансикка 2005 — Мансикка В. Й. Религия восточных славян. М., 2005.
- Маразов 1987 — Маразов И. Шествието на фантастични животни (№ 165 от Рогозенското съкровище) // Изкуство. № 5. 1987.
- Маразов 1996 — Маразов И. Р. Рогозенското съкровище. София, 1996.

- Маразов 2006 — *Маразов И. Р.* Иконография древней Фракии. СПб., 2006.
- Маркс 1989 — *Маркс К.* Разоблачение дипломатической истории XVIII в. // ВИ. № 2. 1989.
- Маршак 1996 — *Маршак Б.* Сокровища Приобья. СПб., 1996. С. 164.
- Маскаев 1964 — *Маскаев А. И.* Мордовская народная эпическая песня. Саранск, 1964.
- Матвеева 1998 — *Матвеева Г. И.* Памятники Лбищенского типа — ранний этап именьковской культуры // Культуры евразийских степей второй половины I тысячелетия н. э.: Вопросы хронологии. Самара, 1998.
- Матвеева 2004 — *Матвеева Г. И.* Среднее Поволжье в IV—VII вв.: Именьковская культура. Самара, 2004.
- Меламед 1991 — *Меламед К.* Амулети-коне, яздени от мъжка глава // Проблеми на прабългарската история и култура. 2. София, 1991. С. 219—231.
- Мелетинский 1971 — *Мелетинский Е. М.* Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 96—97.
- Мелетинский 1998 — *Мелетинский Е. М.* Миф и сказка // *Мелетинский Е. М.* Избранные статьи: Воспоминания. М., 1998. С. 284—296.
- Мельников 1981 — *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* Очерки мордвы. Саранск, 1981.
- Мельникова 1998 — *Мельникова Е. А.* Образ мира: Географические представления в Западной и Северной Европе V—XIV века. М., 1998.
- Мельникова 2003 — *Мельникова Е. А.* Историческая память в устной и письменной традициях: «Повесть временных лет» и Сага об Инглингах // ДГ. 2001. М., 2003.
- Мельникова 2008 — *Мельникова Е. А.* Укрощение неукротимых: Договоры с норманнами как способ их интегрирования в инокультурных обществах // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2 (32) июнь 2008. С. 12—26.
- Мельникова 2009 — *Мельникова Е. А.* Возникновение Древнерусского государства и скандинавские политические образования в Западной Европе // Сложение русской государственности в контексте раннесредневековой истории Старого света: Мат-лы Междунар. конф., состоявшейся 14—18 мая 2007 г. в Гос. Эрмитаже. Тр. Гос. Эрмитажа XLIX. СПб., 2009. С. 89—100.
- Мельникова, Петрухин 1989 — *Мельникова Е. А., Петрухин В. Я.* Название «Русь» в этнокультурной истории Древнерусского государства // ВИ. № 8. 1989. С. 24—38.
- Мельникова, Петрухин 1991 — *Мельникова Е. А., Петрухин В. Я.* «Ряд» легенды о призвании варягов в контексте раннесредневековой дипломатии // ДГ. 1990. М., 1991. С. 219—229.

- Мельникова, Петрухин 1994 — Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. Скандинавы на Руси и в Византии в X—XI вв.: к истории названия «варяг» // Славяноведение. № 2. 1994.
- Меркулов 2003 — Меркулов В. И. Немецкие генеалогии как источник по варяго-русской проблеме // Антиномизм: Сб. рус. ист. общ. Т. 8. М., 2003.
- Милютенко 2008 — Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. СПб., 2008.
- Мифология манси — Мифология манси: Энциклопедия уральских мифологий. Т. II / Глав. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск, 2001.
- Мифология селькупов — Мифология селькупов: Энциклопедия уральских мифологий. Томск, 2004.
- Мифология хантов — Мифология хантов: Энциклопедия уральских мифологий. Т. III. Томск, 2000.
- Михайлов 1994 — Михайлов К. А. О формировании всаднической субкультуры в Древней Руси // Новгород и Новгородская земля. Вып. 8. Новгород, 1994.
- Михеев 1982 — Михеев В. К. Коньковые подвески из могильника Сухая Гомольша // СА. № 2. 1982.
- Михеев 1985 — Михеев В. К. Подонье в составе хазарского каганата. Киев, 1985.
- Мишин 2002 — Мишин Д. Е. Сакалиба: славяне в исламском мире. М., 2002.
- Моисеева 1987 — Моисеева Г. Н. Кто они — «внуци Всеслави» в «Слове о полку Игореве» // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 154—158.
- Молдован 2000 — Молдован А. М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.
- Монгайт 1961 — Монгайт А. Л. Рязанская Земля. М., 1961.
- Моргайло 1963 — Моргайло В. М. Работа В. Н. Татищева над текстом Иоакимовской летописи // Археографический ежегодник за 1962 г. М., 1963.
- Морозов 1998 — Морозов И. А. Женитьба добра молодца. М., 1998.
- Моця, Халиков 1997 — Моця А. П., Халиков А. Х. Булгар — Киев: Пути, связи судьбы. Киев, 1997.
- Мочалова 1985 — Мочалова В. В. Мир наизнанку: Народно-городская культура Польши XVI—XVII вв. М., 1985.
- Мошин 1938 — Мошин В. А. Хельгу хазарского документа // Slavia. Ročn. T. XV. 1938.
- МС — Мифологический словарь / Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991.
- Мурашева 2000 — Мурашева В. В. Древнерусские ременные наборные украшения (X—XIII вв.). М., 2000.
- Мурашева 2005 — Мурашева В. В. «Идол» из Гнёздова // РА. № 1. 2005.

- Мурашева 2008 — *Мурашева В. В.* Супрутский клад: Из раскопок 1969 г. М., 2008.
- Мухаметшин 2000 — *Мухаметшин Дж.* Источниковедческая база изучения денежного обращения Поволжья в VI—XI вв. // Средневековая Казань. Казань, 2000.
- Мыльников 1996 — *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы: Этногенетические легенды, догадки, прото-гипотезы XVI — начала XVIII в. СПб., 1996.
- Мыльников 1999 — *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: Взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI — начала XVIII в. СПб., 1999.
- Мюллер 1974 — *Мюллер Л.* Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Летописи и хроники. 1973. М., 1974. С. 48—63.
- Назаренко 1985 — *Назаренко В. А.* Могильник в урочище Плакун // Средневековая Ладога. Л., 1985. С. 156—169.
- Назаренко 1996 — *Назаренко А. В.* Некоторые соображения о договоре руси с греками 944 г. в связи с политической структурой Древнерусского государства // ВЕДС. Политическая структура Древнерусского государства: Тез. докл. М., 1996. С. 58—63.
- Назаренко 2001 — *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях. М., 2001.
- Наймушин 2003 — *Наймушин Б.* Хазараский каганат и Источна Европа: Сблъсъци между «номадите на степта» и «номадите на реките» // Българи и хазари през ранното средновековие. София, 2003.
- НАК — Новое в археологии Киева. Киев, 1982.
- Напольских 2001 — *Напольских В. В.* «Угро-самодийцы» в Восточной Европе // Археология, этнография и антропология Евразии. № 1 (5). Новосибирск, 2001. С. 113—126.
- Напольских 2005 — *Напольских В. В.* Йогра: Ранние обско-угорско-пермские контакты и этнонимия // Антропологический форум. № 3. СПб., 2005. С. 240—268.
- Напольских 2006 — *Напольских В. В.* Вятка, Джулман, Югра и Сибирь в арабском источнике первой половины XIV в. // Вопросы ономастики. № 3. 2006. С. 65—75.
- Напольских 2006а — *Напольских В. В.* Балто-славянский языковой компонент в Нижнем Прикамье в середине I тыс. н. э. // Славяноведение. № 2. 2006. С. 3—19.
- Наследие варягов — Наследие варягов. Диалог культур. Стокгольм, 1996.
- Насонов 1951/2002 — *Насонов А. Н.* «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства. М., 1951/2002.
- Недошивина 1983 — *Недошивина Н. Г.* Средневековые крестовидные привески из листового серебра // СА. № 4. 1983. С. 222—225.

- Неразик 2000 — *Неразик Е. Е.* Хорезм в IX — начале XIII в. // В низовьях Окса и Яксарта: Образы древнего Приаралья. М., 2000.
- Николаева 1997 — *Николаева Т. М.* Слово о полку Игореве: Поэтика и лингвистика текста; «Слово о полку Игореве» и пушкинские тексты. М., 1997.
- Никольский 1930 — *Никольский Н. К.* «Повесть временных лет» как источник для начального периода русской письменности и культуры. Л., 1930.
- Новик, Шевченко 1995 — *Новик Т. Г., Шевченко Ю. Ю.* Княжеская династия Чернигова и киевские Рюриковичи // Деснинские древности. Брянск. 1995. С. 96—99.
- Новосельцев 1965 — *Новосельцев А. П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси VI—IX вв. // *Новосельцев А. П. и др.* Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 355—419.
- Новосельцев 1982 — *Новосельцев А. П.* К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя // История СССР. № 4. 1982. С. 150—159.
- Новосельцев 1990 — *Новосельцев А. П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.
- Новосельцев 1991 — *Новосельцев А. П.* Древнерусское государство и его первый правитель // ВИ. № 2—3. 1991. С. 3—20.
- Новосельцев и др. — *Новосельцев А. П., Пашуто В. П., Черепнин Л. В., Шушарин В. П., Щапов Я. Н.* Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965.
- Номис 1993 — Українські приказки, прислів'я і таке інше / Уклад М. Номис. Київ, 1993.
- Нунан 2004 — *Нунан Т. С.* Торговля Волжской Болгарии с Саманидской Средней Азией в X в. // Археология, история, нумизматика, этнография Восточной Европы: Сб. ст. памяти проф. И. В. Дубова. СПб., 2004.
- Обломский 2006 — *Обломский А. М.* Юртообразная постройка V в. н. э. на территории Верхнего Подонья // Средневековая археология евразийских степей. М., Йошкар-ола. С. 40—53.
- Оборин, Чагин 1988 — *Оборин В. А., Чагин Г. Н.* Искусство Прикамья. Пермь, 1988.
- Овсянников 1994 — *Овсянников О. В.* Средневековая Арктика: Археологические открытия последних лет // Археологические Вести. № 3. 1994.
- Овчаров 1984 — *Овчаров Д.* За смисъла и значението на един вид ранносредновековни амулети // Сб. в памет на проф. С. Ваклинов. София, 1984.
- Окладников 1950 — *Окладников А. П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья // МИА. № 18. М.; Л., 1950.

- Орлов 1998 — Орлов Р. С. Про функціональне призначення київського капища 1908 р. // Історія Русі — України. Київ, 1998. С. 193—208.
- ОЧ — Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. / Отв. ред. А. А. Тугрилов, А. Л. Топорков. М., 2002.
- Панченко 1987 — Панченко А. М. Летописный рассказ об Андрее Первозванном и флагелланство // Иссл. по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 172—177.
- Панченко 1996 — Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры (XVII — начало XVIII в.). Т. III. М., 1966. С. 8—264.
- Пархоменко 1924 — Пархоменко В. А. У истоков русской государственности. Л., 1924.
- Пашуто 1982 — Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982.
- Переводчикова 1994 — Переводчикова Е. В. Язык звериных образов. М., 1994.
- Перени 1974 — Перени Й. Угры в «Повести временных лет» // Летописи и хроники. 1973. М., 1974.
- Петрей 1997 — Петрей П. История о великом княжестве Московском // О начале войн и смут в Московии. М., 1997.
- Петренко 1984 — Петренко В. П. Финно-угорские элементы в культуре средневековой Ладоги // Новое в археологии СССР и Финляндии. Л., 1984.
- Петрухин 1975 — Петрухин В. Я. К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов // СЭ. № 1. 1975.
- Петрухин 1995 — Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX—XI вв. М.; Смоленск, 1995.
- Петрухин 1998 — Петрухин В. Я. Большие курганы Руси и Северной Европы: К проблеме этнокультурных связей в раннесредневековый период // Историческая археология: Традиции и перспективы. М., 1998. С. 360—369.
- Петрухин 1998а — Петрухин В. Я. Город и сакральное пространство: библейский миф в начальном русском летописании // Сакральная топография средневекового города. М., 1998. С. 23—30.
- Петрухин 1998б — Петрухин В. Я. К ранней истории русского летописания: О предисловии к Начальному своду // Слово и культура: Пам. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1998. С. 354—363.
- Петрухин 2000 — Петрухин В. Я. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. I. М., 2000.
- Петрухин 2000а — Петрухин В. Я. «Сага о Волсунгах» на «Восточном пути» // Археологический сб. пам. М. В. Фехнер: Тр. ГИМ. Вып. III. 2000.

- Петрухин 2001 — *Петрухин В. Я.* «Русский каганат», скандинавы и Южная Русь: Средневековая традиция и стереотипы современной историографии // Древнейшие государства Восточной Европы. 1999. М., 2001. С. 127—142.
- Петрухин 2001а — *Петрухин В. Я.* Гнёздово между Киевом, Биркой и Моравией: Некоторые аспекты сравнительного анализа // Археологический сборник: Гнёздово. 125-летие исследования памятника. М., 2001.
- Петрухин 2002 — *Петрухин В. Я.* Христианство на Руси во второй половине X — первой половине XI вв. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 60—132.
- Петрухин 2003 — *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. М., 2003.
- Петрухин 2003а — *Петрухин В. Я.* Никон и Тмуторокань: К проблемам реконструкции начального летописания // ВЕДС. Автор и его текст: XV чтения памяти В. Т. Пашуто. М., 2003. С. 194—198.
- Петрухин 2004 — *Петрухин В. Я.* «Дохристианские» генеалогии: «Слово о полку Игореве» и древнерусская традиция // Древнейшие государства Восточной Европы. 2002. М., 2004. С. 160—174.
- Петрухин 2004а — *Петрухин В. Я.* Русь, венгры и Болгария в IX в.: К характеристике геополитической ситуации // *Civitas divino-humana*: В чест на проф. Г. Бакалов. София, 2004.
- Петрухин 2004б — *Петрухин В. Я.* Кто в Киеве нача первее княжити? // ВЕДС. Время в источнике и время источника: XVI чтения памяти В. Т. Пашуто. Мат-лы конф. М., 2004. С. 147—151.
- Петрухин 2005 — *Петрухин В. Я.* Русь и Хазария: к оценке исторических взаимосвязей // Хазары // *Jews and Slavs*. Vol. 16. Иерусалим; М., 2005.
- Петрухин 2007 — Дохристианское искусство: По данным археологических исследований // История русского искусства. Т. 1 / Отв. ред. А. И. Комеч. М., 2007. С. 39—80.
- Петрухин 2007а — *Петрухин В. Я.* Хронотоп «Сказания о преложении книг на словенский язык» // РЕКАТА НА ВРЕМЕТО: Сб. ст. в памет на проф. Л. Боева. София, 2007. С. 71—77.
- Петрухин 2008 — *Петрухин В. Я.* Сакральная топография Киева в свете славяно-иудейских отношений // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О. В. Белова. М., 2008. С. 60—66.
- Петрухин 2008а — *Петрухин В. Я.* Ярослав Мудрый, Ярославичи и начальное летописание // Ярослав Мудрый и его эпоха / Под ред. И. Н. Данилевского, Е. А. Мельниковой. М., 2008.
- Петрухин 2009 — *Петрухин В. Я.* Становление государств и власть правителя в германо-скандинавских и славянских традициях // Общественная мысль славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 2009. С. 81—150.

- Петрухин 2009а — *Петрухин В. Я.* Русь из Пруссии — реанимация историографического мифа // Сложение русской государственности в контексте раннесредневековой истории Старого Света. СПб., 2009. С. 126—131.
- Петрухин, Каменецкая 2008 — *Петрухин В. Я., Каменецкая Е. В.* Пруссия и Русь: Средневековый миф и новейшая историография // Славяноведение. № 5. 2008.
- Петрухин, Раевский 2004 — *Петрухин В. Я., Раевский Д. С.* Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 2004.
- Петрухин, Хелимский 1982 — *Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* Финно-угорская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Пиккио 2003 — *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa: Литература и язык. М., 2003.
- Платонова 1998 — *Платонова Н. И.* Камерные погребения XI — начала XII в. в Новгородской земле // Тр. VI Междунар. конгр. славянской археологии. Т. 4. 1998. С. 372—380.
- Плетнева 1986 — *Плетнева С. А.* Хазары. М., 1986.
- Плетнева 2000 — *Плетнева С. А.* Очерки хазарской археологии. М.; Иерусалим, 2000.
- Плотникова 2008 — *Плотникова А. А.* Историческое и мифологическое пространство: Славяне в инокультурном окружении // Живая старина. № 2. 2008.
- Плохов 2004 — *Плохов А. В.* Уникальная литейная форма из Старой Ладogi // Археологические вести. 11. СПб., 2004.
- Погребова, Раевский 1997 — *Погребова М. Н., Раевский Д. С.* Закавказские бронзовые пояса с гравированными изображениями. М., 1997.
- Подосинов 1999 — *Подосинов А. В.* Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.
- Подосинов 2002 — *Подосинов А. В.* Восточная Европа в римской картографической традиции. М., 2002.
- Подосинов 1999 — *Подосинов А. В.* Ex Oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.
- Подскальски 1996 — *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237). СПб., 1996.
- Покровский 1887 — *Покровский Н. В.* Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства // Тр. VI Археологического съезда в Одессе. 1884. Т. 3. Одесса, 1887. С. 290—296.
- Покровский 1981 — *Покровский Н. Н.* Документы XVIII в. об отношении синода к народным календарным обрядам // СЭ. № 5. 1981. С. 96—108.
- Полгар 2001 — *Полгар С.* Маршруты между Поволжьем и Карпатским бассейном в X веке // Великий Волжский путь. Казань, 2001.
- Половой 1960 — *Половой Н. Я.* О русско-хазарских отношениях в 40-е гг. X в. // Записки Одесского археологического общества. Т. 1 (34). 1960. С. 343—353.

- Половой 1961 — *Половой Н. Я.* К вопросу о первом походе Игоря против Византии // ВВ. Вып. 18. М., 1961. С. 85—104.
- Полубояринова 1991 — *Полубояринова М. Д.* Украшения из цветных камней Болгара и Золотой Орды. М., 1991.
- Пономарев, Сериков 1995 — *Пономарев А. Л., Сериков Н. И.* 989 (6496) год — год крещения Руси: Филологический анализ текстов, астрология и астронимия // Причерноморье в средние века. Вып. 2. М., 1995.
- Попова 2000 — *Попова О. С.* Византийское искусство в Италии: Мозаики Торчелло // ВВ. 59 (84). М., 2000.
- Поппэ 1989 — *Поппэ А.* Политический фон крещения Руси: Русско-византийские отношения в 986—988 годах // Как была крещена Русь. М., 1989. С. 202—240.
- Потебня 2000 — *Потебня А. А.* Переправа через воду как представление брака // *Потебня А. А.* Символ и миф в народной культуре / Сост. А. Л. Топоркова. М., 2000.
- Пресняков 1993 — *Пресняков А. Е.* Княжое право в Древней Руси: Лекции по русской истории. М., 1993.
- Приймак 2007 — *Приймак В. В.* Путивльське удільне князівство Чернігово-Сіверщини. Полтава, 2007.
- Приймак, Супруненко 1994 — *Приймак В. В., Супруненко А. Б.* Венгерское погребение в кургане у с. Твердохлебы Коблелякского района // Курганы нижнего Поворскля. М.; Полтава, 1994.
- Приходнюк 2005 — *Приходнюк О. М.* Пастирьське городище. Київ; Чернівці, 2005.
- Пропп 1958 — *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М., 1958.
- Пропп 1963 — *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963.
- Пряхин и др. 1997/1 — *Пряхин А. Д., Беседина В. И., Разуваев Ю. Д., Цыбин М. В.* Вантит: Изучение микрорегиона памятников у северной окраины г. Воронежа. Вып. 1. Воронеж, 1997.
- Пуцко 2004 — *Пуцко В. Г.* Княжение Владимира Великого по миниатюрам Радзивилловской летописи // ТОДРЛ. Т. LV. СПб., 2004.
- Пушкина 1972 — *Пушкина Т. А.* О проникновении некоторых украшений скандинавского происхождения на территорию Древней Руси // Вестник МГУ. (Сер. История). № 1. 1972.
- Пушкина 1984 — *Пушкина Т. А.* Бронзовый идол из Черной Могилы // Вестник МГУ. (Сер. История). № 3. 1984.
- Пушкина 2001 — *Пушкина Т. А.* Подвеска-амулет из Гнездова // Норна у источника судьбы: Сб. ст. в честь Е. А. Мельниковой. М., 2001. С. 313—317.
- Рабаджиев 1997 — *Рабаджиев К.* Херакловият образ върху златните съдове от Панагюрското съкровище // Проблеми на изкуството. 3/4. 1997. С. 71—74.
- Рабаджиев 2002 — *Рабаджиев К.* Херакъл — бог или херой: Към интрепектацията на мита, образа и култа // Πίτῳη : Изследования в чест на проф. И. Маразов. София, 2002. С. 86—94.

- Рабинович 1988 — *Рабинович М. Г.* Очерки материальной культуры русского феодального города. М., 1988.
- Раевский 1985 — *Раевский Д. С.* Модель мира скифской культуры. М., 1985.
- Раевский 2006 — *Раевский Д. С.* Мир скифской культуры. М., 2006.
- Райан 2006 — *Райан В. Ф.* Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.
- Рансимен 1998 — *Рансимен С.* Восточная схизма: Византийская теократия. М., 1998.
- Рапов 1998 — *Рапов О. М.* Русская церковь в IX — первой половине XI в.: Принятие христианства. М., 1998.
- Рашковский 2009 — *Рашковский Е. Б.* Книга Иосиппон как источник по истории славян и некоторых других народов Восточной Европы в исследованиях 1940—1990-х гг. // *Славяноведение*. № 2. 2009. С. 3—15.
- Рашковский 2011 — *Рашковский Б. Е.* Хазария и хазары в библейских комментариях Саады Гаона (882—942 гг.) // *Хазары: Миф и история*. М., 2011.
- Резник, Марков 2001 — *Резник Л. И., Марков Д. Б.* Таманские подражания византийским милиарсиям и поиск путей датировки подражательных эмиссий // 9 Всеросс. нумизматическая конф. СПб., 2001. С. 114—116.
- Ромодановская 1994 — *Ромодановская Е. К.* Русская литература на пороге нового времени. Новосибирск, 1994.
- Ростовцев 2002 — *Ростовцев М. И.* Эллинизм и иранство на юге России. М., 2002. С. 110.
- Роздаль 2001 — *Роздаль Э.* Мир викингов. СПб., 2001.
- Русанова, Тимошук 1993 — *Русанова И. П., Тимошук Б. А.* Языческие святилища древних славян. М., 1993.
- Рыбаков 1949 — *Рыбаков Б. А.* Древности Чернигова // *МИА*. № 11. М., 1949.
- Рыбаков 1963 — *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь: Сказания былины, летописи. М., 1963.
- Рыбаков 1969 — *Рыбаков Б. А.* Путь из Булгара в Киев // *Древности Восточной Европы*. М., 1969. С. 189—195.
- Рыбаков 1972 — *Рыбаков Б. А.* Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972.
- Рыбаков 1982 — *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М., 1982.
- Рыбаков 1987 — *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987.
- Рыдзевская 1937 — *Рыдзевская Е. А.* О пережитках матриархата у скандинавов по данным древнесеверной литературы // *СЭ*. № 2—3. 1937.
- Рыдзевская 1976 — *Рыдзевская Е. А.* Древняя Русь и Скандинавия. М., 1976.

- Сагайдак и др. 2008 — *Сагайдак М. А., Мурашева В. В., Петрухин В. Я.* К истории градообразования на территории древней Руси // История русского искусства. Т. 1 / Отв. ред. А. И. Комеч. М., 2008.
- Сазонова, Топорков 2002 — Заговоры от вражеского оружия в сборнике XVIII в. // ОЧ / Публ. Л. И. Сазоновой, А. Л. Топоркова. 2002. С. 267—289.
- Сало 1978 — *Сало У.* Доисторическое прошлое Финляндии и его археологическая картина в свете аналогий, представленных лапландской культурой // *Slovenská archeológia. Ročník. XXVI/1.* 1978.
- Самоковасов 1917 — *Самоковасов Д. Я.* Могилы Русской Земли. М., 1917.
- Сарабьянов 2000 — *Сарабьянов В. Д.* Новгородская алтарная преграда домонгольского периода // Иконостас. 2000. С. 327—335.
- Саука 1986 — *Саука Д.* Литовский фольклор. Вильнюс, 1986.
- Сафронова 1996 — *Сафронова Л. А.* Старинный украинский театр. М., 1996.
- Сахаров 2003 — *Сахаров А. Н.* Рюрик, варяги и судьбы российской государственности // Антинорманизм: Сб. рус. ист. общ. Т. 8. М., 2003.
- Сб. Кириши Данилова — Древние российские стихотворения, собранные Киришей Даниловым / Подгот. А. П. Евгеньева, Б. Н. Путилов. 2-е изд., дополн. М., 1977.
- СБНУ 51 — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. 51. София, 1963.
- Свердлов 1983 — *Свердлов М. Б.* Генезис и структура феодального общества в Древней Руси. Л., 1983.
- Свердлов 2003 — *Свердлов М. Б.* Домонгольская Русь. СПб., 2003.
- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1—4. М., 1995—2009.
- Седов 2002 — *Седов В. В.* Славяне: Историко-археологическое исследование. М., 2002.
- Седых 2001 — *Седых В. Н.* О функциях монет в погребениях Древней Руси // 9-я Всеросс. нумизматическая конф. СПб., 2001. С. 106—108.
- Семенов 1966 — *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. М., 1966.
- Сендерович 1994 — *Сендерович С.* Начало восточнославянской историографии с культурологической точки зрения: «Повесть временных лет» и Священная История евреев // *Jews and Slavs. Vol. 2.* Jerusalem, 1994. P. 21—57.
- Сендерович 1996 — *Сендерович С.* Св. Владимир: К мифопоэзису // ТОДРЛ. Вып. 49. СПб., 1996. С. 301—313.
- Сендерович 2000 — *Сендерович С. Я.* Метод Шахматова, раннее летописание и проблема начала русской историографии // Из истории русской культуры. Т. 1. М., 2000.

- Серман 2003 — *Серман И. З.* Природа смеха по Лихачеву // ТОДРЛ. Т. LIV. СПб., 2003.
- Скабаланович 2004 — *Скабаланович Н. А.* Византийское государство и церковь в XI веке. Т. II. СПб., 2004.
- Скрынников 1995 — *Скрынников Р. Г.* Войны Древней Руси // ВИ. № 11—12. 1995. С. 24—38.
- СлДЯ — *Словарь древнерусского языка XI—XIV вв.* Т. 1—4. М., 1989—.
- СлРЯ — *Словарь русского языка XI—XVII вв.* М., 1977—.
- СМ — *Славянская мифология: Энциклопедический словарь* / Под ред. С. М. Толстой. М., 2002.
- Смилянская 2003 — *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. М., 2003.
- Смирнов 1913 — *Смирнов С.* Древнерусский духовник. СПб., 1913.
- Смирнов 1963 — *Смирнов И. И.* Очерки социально-экономических отношений Руси XII—XIII вв. М.; Л., 1963.
- Смирнов 2000 — *Смирнов И.* Мегаистория. М., 2000.
- Смирнова 2000 — *Смирнова Э. С.* Мотивы тератологического орнамента русских рукописей: «Авторский портрет», «Давид псалмопевец» // Florilegiun: К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000.
- Смолицкий 1965 — *Смолицкий В. Г.* Былина о Дунае // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965.
- Смоляк 1976 — *Смоляк А. В.* Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- СМР — *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Сокровища ойкумены — *Сокровища ойкумены: Великое переселение.* М., 2005. С. 66.
- Сорочан 1995 — *Сорочан С. Б.* Случайность или система? Раннесредневековый византийский «меркантилизм» // Древности: Харьковский историко-археологический ежегодник. 1995. С. 122—132.
- СПИ — *Слово о полку Игореве* // БЛДР. Т. 4. СПб., 1997.
- Спицын 1928 — *Спицын А. А.* Древности антов // Сб. Отд. русского языка словесности АН. Т. 101. № 3. 1928.
- Средневековые латинские новеллы — *Средневековые латинские новеллы XIII в. Л., 1980.*
- Стальсберг 1987 — *Стальсберг А.* Женские вещи скандинавского происхождения на территории Древней Руси // Труды Пятого Междунар. конгр. славянской археологии. Т. III. Вып. 16. 1987. С. 73—79.
- Сташенков 2006 — *Сташенков Д. А.* Об этнокультурных связях населения именьевской культуры // Славяноведение. 2006. С. 20—30. № 2.
- Степанов 2003 — *Степанов Ц.* Света на средновековите българи. София, 2003.

- Степи Евразии — Степи Евразии в эпоху средневековья // Археология СССР. М., 1980.
- Страхов 2003 — *Страхов А. Б.* Ночь перед Рождеством: Народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge/Massachusetts, 2003.
- Супруненко и др. 1999 — *Супруненко А., Кулатова И., Приймак В.* Венгерское погребение с юга Полтавщины // *Finn-Ugrica*. № 1 (3). 1999. С. 24—27.
- Сюч 2002 — *Сюч Е.* Очерк древней истории венгров // Общество востоковедов. Бюллетень 9: *Hungaro-Rossica*. М., 2002.
- Тантлевский 2000 — *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. М.; Иерусалим, 2000.
- Тантлевский 2007 — *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения первого храма. 2-е изд. СПб., 2007.
- Татищев — *Татищев В. Н.* История Российская. Т. 1—4. М., 1994—1995.
- Таубе 2010 — *Таубе М.* Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси // История еврейского народа в России / Ред. А. Кулик. Т. 1. Иерусалим; М., 2010.
- Творогов 1974 — *Творогов О. В.* «Повесть временных лет» и Хронограф по великому изложению // ТОДРЛ. Вып. XXVIII. 1974.
- Творогов 1975 — *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975.
- Творогов 1976 — *Творогов О. В.* «Повесть временных лет» и Начальный свод // ТОДРЛ. Вып. XXX. Л., 1976.
- Творогов 1979 — *Творогов О. В.* Античные мифы в древнерусской литературе XI—XVI вв. // ТОДРЛ. Т. XXXIII. Л., 1979. С. 3—31.
- Творогов 1987 — *Творогов О. В.* Иоаким // СККДР. XI — первая половина XIV в. Л., 1987.
- Творогов 2001 — *Творогов О. В.* Летописей Еллинский и Римский. Т. 2: Комментарий и исследование. СПб., 2001.
- Тихомиров 1947 — *Тихомиров М. Н.* Происхождение названий «Русь» и «Русская земля» // СЭ. Т. VI—VII. М.; Л., 1947.
- Тихомиров 1956 — *Тихомиров М. Н.* Древнерусские города. М., 1956.
- Тихомиров 1968 — *Тихомиров М. Н.* Боян и Троянова земля // *Тихомиров М. Н.* Русская культура X—XVIII в. М., 1968. С. 44—58.
- Тихомиров 1975 — *Тихомиров М. Н.* Древняя Русь. М., 1975.
- Тихомиров 1979 — *Тихомиров М. Н.* Начало русской историографии // *Тихомиров М. Н.* Русское летописание. М., 1979.
- Тихомиров 1994 — *Тихомиров М. Н.* О русских источниках «Истории Российской» // Татищев. Т. 1. 1994.
- Токарев 1964 — *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1964. С. 170—171.
- Токарев 1965 — *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М., 1965. С. 225.

- Толочко 2003 — Толочко П. П. Кочевые народы степей и Киевская Русь. СПб., 2003.
- Толочко 2005 — Толочко А. П. «История Российская» Василия Татищева: Источники и известия. М., 2005.
- Толстая 1998 — Толстая С. М. Обычай «вторичного погребения» в свете археологии и этнографии // Ученые записки Российского Православного ун-та. Вып. 4. М., 1998. С. 118—125.
- Толстая 2004 — Толстая С. М. Праздник // Славянские древности. Т. 3. М., 2004.
- Толстой 1966 — Толстой И. И. Статьи о фольклоре. М., 1966. С. 233—234.
- Толстой 1992 — Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе 1696—1699. М., 1992.
- Толстой 1995 — Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой 1998 — Толстой Н. И. Избранные труды. Т. 2. М., 1998.
- Толстой 2003 — Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. М., 2003.
- Томсен 2002 — Томсен В. Начало Русского государства // Из истории русской культуры. Т. II. М., 2002.
- Топоров 1973/1997 — Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Вып. 6. Тарту. С. 106—150 // Из работ московского семиотического круга / Сост. Т. М. Николаева. М., 1997. С. 138—170.
- Топоров 1981 — Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири Центральной Азии (1—2) // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981.
- Топоров 1984 — Топоров В. Н. Oium Иордана (Getica, 27—38) и готско-славянские связи в Северо-западном Причерноморье // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. М., 1984.
- Топоров 1987 — Топоров В. Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской культуре — *svēt // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
- Топоров 1989 — Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.
- Топоров 1991 — Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. М., 1995. С. 478 и сл.
- Топоров 1991a — Топоров В. Н. Дунай // Мифологический словарь. М., 1991.
- Топоров 1997 — Топоров В. Н. Балтийские следы на верхнем Дону // БСИ. 1988—1996. М., 1997.
- Топоров 1999 — Топоров В. Н. Балтийский элемент в новгородско-псковском ареале: Общий взгляд // Великий Новгород в истории средневековой Европы: К 70-летию В. Л. Янина. М., 1999. С. 276—292.

- Топорова 1994 — *Топорова Т. В.* Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994.
- Тортика 2006 — *Тортика А. А.* Северо-западная Хазария в контексте истории Восточной Европы. Харьков, 2006.
- Тотев 1981 — *Тотев Т.* Прабългарски метални амулети от Преслав // Плиска — Преслав. 2. София, 1981.
- Третьяков 1970 — *Третьяков П. Н.* У истоков древнерусской народности. Л., 1970.
- Тржештик, Достал 1991 — *Тржештик Д., Достал Б.* Великая Моравия и зарождение Чешского государства // Раннефеодальные государства и народности. М., 1991.
- Трубачев 1992 — *Трубачев О. Н.* В поисках единства. М., 1992.
- Трубецкой 1995 — *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. М., 1975.
- Турилов 2005 — *Турилов А. А.* Книга раздачи «поминок» при хиротонии архиепископа Тихона (1489 г.) // Древнерусское и поствизантийское искусство. М., 2005.
- УНМ — Українське народне малярство XIII—XX століть. Київ, 1991.
- Уоллес-Хедрилл 2002 — *Уоллес-Хедрилл Дж.-М.* Варварский запад. СПб., 2002.
- Успенский 1963 — *Успенский Л.* Вопросы иконостаса // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. Вып. 44. Paris, 1963.
- Успенский 1993 — *Успенский Б. А.* Солярно-лунарная символика в облике русского храма // Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 1. Berkeley, 1993. С. 241—251.
- Успенский 1994 — *Успенский Б. А.* Избранные труды. Т. 1: Семиотика истории; Семиотика культуры. М., 1994.
- Успенский 1994а — *Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (IX—XI вв.). М., 1994.
- Успенский 2000 — *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Помазание на царство и семантика монарших ритуалов. М., 2000.
- Успенский 2001 — *Успенский Ф. Б.* Крещение костей Олега и Ярополка в свете русско-скандинавских культурных взаимосвязей // Норна у источника судьбы: Сб. ст. в честь Е. А. Мельниковой. М., 2001. С. 407—414.
- Успенский 2002 — *Успенский Б. Ф.* Скандинавы. Варяги. Русь: Историко-филологические очерки. М., 2002.
- Фасмер 1—4 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986—1987.
- Февр 1991 — *Февр Л.* Бои за историю. М., 1991.
- Федоров-Давыдов 1976 — *Федоров-Давыдов Г. А.* Искусство кочевников и Золотой Орды. М., 1976.
- Федотов 1991 — *Федотов Г.* Русские духовные стихи. М., 1991.
- Федотов 2001 — *Федотов Г. П.* Русская религиозность. Ч. 1: Христианство Киевской Руси. X—XIII вв. // Собрание сочинений: В 12 т. Т. X. М., 2001.

- Филюшкин 2006 — *Филюшкин А. И.* Титулы русских государей. М.; СПб., 2006.
- Финно-угры и балты — Финно-угры и балты в эпоху средневековья // Археология СССР. М., 1987.
- Фишман 2003 — *Фишман О. М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003.
- Флёров 1996 — *Флёров В. С.* Раннесредневековые куртообразные жилища Восточной Европы. М., 1996.
- Флёров 2007 — *Флёров В. С.* «Города» Хазарии: Что это такое? // Проблемы на прабългарската история и култура. Т. 4. Вып. 1. София, 2007.
- Флёров 2007а — *Флёров В. С.* Постпогребальные обряды Центрального Предкавказья в I в. до н. э. — IV в. н. э. и Восточной Европы в IV в. до н. э. — XIV в. н. э. М., 2007.
- Флоря 1985 — *Флоря Б. Н.* Сказание о преложении книг на славянский язык: Источники, время и место написания // *Byzantinoslavica*. Т. 46 (1). 1985. С. 121—130.
- Флоря 2007 — *Флоря Б. Н.* Исследования по истории церкви: Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007.
- Флоря 2008 — *Флоря Б. Н.* Римляне на Балтийском море // Образ Византии: Сб. ст. в честь О. С. Поповой. М., 2009.
- Флоря и др. 2000 — *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000.
- Фодор 1999 — *Фодор И.* Торговые связи Волжской Болгарии с Венгрией // Международные связи, торговые пути и города Среднего Поволжья IX—XII вв. Казань, 1999.
- Фодор 2002 — *Фодор И.* Венгры в Хазарии // Хазары: Второй Междунар. коллоквиум. Тез. М., 2002.
- Фомин 1988 — *Фомин А. В.* Рунические знаки и тамги на подражаниях куфическим монетам X в. // СА. № 4. 1988. С. 187—199.
- Фомин 1996 — *Фомин А. В.* Куфические монеты Гнёздовского клада // ДГ. 1994. М., 1996. С. 187—203.
- Фомин 2005 — *Фомин В. В.* Варяги и варяжская русь: к итогам дискуссии по варяжскому вопросу. М., 2005.
- Фомин 2009 — *Фомин В. В.* Южнобалтийские варяги в Восточной Европе // Сложение русской государственности... 2009. С. 107—125.
- Формозов 2005 — *Формозов А. А.* Человек и наука: из записей археолога. М., 2005.
- Франклин 2010 — *Франклин С.* Письменность, общество и культура в древней Руси. СПб., 2010.
- Франклин, Шепард 2000 — *Франклин С., Шепард Д.* Начало Руси. 750—1200. СПб., 2000.
- Фрейзер 1980 — *Фрейзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.

- Фроянов 1995 — *Фроянов И. Я.* Древняя Русь. СПб., 1995.
- Хагланд 2004 — *Хагланд Я. Р.* Христианизация Норвегии и возможные влияния восточных церквей // ДГ. 2002. М., 2004.
- Хайду 1985 — *Хайду П.* Уральские языки и народы. М., 1985. С. 191 и сл.
- Халанский 1898 — *Халанский М.* Заметки по славянской народной поэзии // Русский филологический вестник. Т. XIX. Варшава, 1898.
- Халиков 1987 — *Халиков А. Х.* Балто-марийские контакты по данным языка и археологии // Этнические и социальные процессы у финно-угров Поволжья (1 тыс. до н. э. — 1 тыс. н. э.). Йошкар-Ола, 1987.
- Хант 2003 — *Хант П.* Личная мифология Ивана IV о собственной царской харизме // НИС. 9 (19). 2—3. СПб., С. 245—289.
- Хелимский 1982 — *Хелимский Е. А.* Древнейшие венгерско-самодийские языковые параллели. М., 1982.
- Хелимский 2000 — *Хелимский Е. А.* Компаративистика, Уралистика: Лекции и статьи. М., 2000.
- Хлобыстин 1992 — *Хлобыстин Л. П.* Святилища острова Вайгач // Древности славян и финно-угров. СПб., 1992. С. 164—169.
- Хомич 1977 — *Хомич Л. В.* Религиозные культы ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.
- Хорн-Праузер 2002 — *Хорн-Праузер О.* Еврейская Библия // От Авраама до современности: Лекции по еврейской истории и литературе. М., 2002. С. 52—78.
- Хорошев 1998 — *Хорошев А. С.* Бани в усадебной застройке Новгорода (по мат-лам Троицкого раскопа) // Историческая археология: Традиции и перспективы. М., 1998. С. 301—306.
- Хрестоматия — Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. Т. III: Восточные источники / Сост. Т. М. Калинина, И. Г. Коновалова, В. Я. Петрухин. М., 2009.
- Хрисимов 2009 — *Хрисимов Н.* Вознесенский комплекс: Проблемы датировки и интерпретации // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 7. Донецк, 2009. С. 9—42.
- Худяков, Хаславская 1990 — *Худяков Ю. С., Хаславская Л. М.* Иранские мотивы в средневековой торевтике Южной Сибири // Семантика древних образов. Новосибирск, 1990.
- Хэгерманн 2003 — *Хэгерманн Д.* Карл Великий. М., 2003.
- Цивьян 1999 — *Цивьян Т. В.* Движение и Путь в балканской модели мира. М., 1999.
- Циркин 1969 — *Циркин А. В.* Меч и сабля из Шокшинского могильника // Древности Восточной Европы. М., 1969. С. 292—295.
- Цодикович 1995 — *Цодикович В. К.* Семантика иконографии «Страшного суда». Ульяновск, 1995.
- Цукерман 1996 — *Цукерман К.* Русь, Византия и Хазария в середине X в.: Проблемы хронологии // Славяне и их соседи: Греческий и

- славянский мир в средние века и раннее новое время. М., 1996. С. 69—80.
- Цукерман 1998 — *Цукерман К.* Венгры в стране Лебедии: Новая держава на границах Византии и Хазарии ок. 836—889 гг. // МАИЭТ. Вып. VI. Симферополь, 1998.
- Цукерман 2002 — *Цукерман К.* О происхождении «двоевластия» у хазар и обстоятельствах их обращения в иудаизм // МАИЭТ. Вып. IX. Симферополь, 2002.
- Цукерман 2007 — *Цукерман К.* Перестройка древнейшей русской истории // У истоков русской государственности. СПб., 2007.
- Чавръков 1974 — *Чавръков Г.* Български манастири. София, 1974.
- Чарнолуцкий 1965 — *Чарнолуцкий В. В.* Легенда об олене-человеке. М., 1965.
- Чаусидис 1994 — *Чаусидис Н.* Митските слики на јужните словени. Скопје, 1994.
- Чаусидис 2003 — *Чаусидис Н.* Дуалистички слики. Т. XXV. 11. Скопје, 2003.
- Чаусидис 2005 — *Чаусидис Н.* Космолошки слики. Т. 1—2. Скопје, 2005.
- Чекин 1999 — *Чекин Л. С.* Картография христианского средневековья. М., 1999.
- Чекин 2000 — *Чекин Л. С.* Безбожные сыны Измаиловы // Из истории русской культуры. Т. 1. М., 2000. С. 691—716.
- Чекова 1994 — *Чекова И.* Фолклорно-епически парадигми в повествованието за княз Олег и основаването на Киевска Рус в староруските летописи // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски»: Ф-т по славянски филологии. Литературознание. Т. 87. Кн. 2. 1994. С. 59—129.
- Черепнин 1945 — *Черепнин Л. В.* «Смута» и историография XVII в. // Исторические записки. Т. 14. М., 1945.
- Черепнин 1965 — *Черепнин Л. В.* Общественно-политические отношения в Древней Руси и Русская правда // *Новосельцев А. П. и др.* Древнерусское государство... 1965. С. 128—278.
- Черный 2004 — *Черный В. Д.* Русская средневековая книжная миниатюра: Направления, проблемы и методы изучения. М., 2004.
- Чичуров 1980 — *Чичуров И. С.* Византийские исторические сочинения. М., 1980.
- Чичуров 1990 — *Чичуров И. С.* «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 7—23.
- Чхаидзе 2007 — *Чхаидзе В. Н.* Хазарская Таматарха: Культурный слой Таманского городища VII—X вв. АКД. М., 2007.
- Шалина 1994 — *Шалина И. А.* Псковские иконы «Сошествие во ад»: О литургической интерпретации иконографических особенно-

- стей // Восточнохристианский храм: Литургия и искусство. М., 1994. С. 230—269.
- Шалина 2000 — *Шалина И. А.* Вход в «Святая святых» и византийская алтарная преграда // Иконостас: Происхождение — развитие — символика. М., 2000.
- Шамбинаго 1947 — *Шамбинаго С. К.* Иоакимовская летопись // Исторические записки. Вып. 21. М., 1947.
- Шаскольский 1965 — *Шаскольский И. П.* Норманская теория в современной буржуазной науке. М.; Л., 1965.
- Шаскольский 1983 — *Шаскольский И. П.* Антинорманизм и его судьбы // Генезис и развитие феодализма в России. Вып. 7. Л., 1983.
- Шахматов 1906 — *Шахматов А. А.* Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906.
- Шахматов 1908 — *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.
- Шахматов 1910 — *Шахматов А. А.* Мордовский этнографический сборник. СПб., 1910.
- Шахматов 1916 — *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Пг., 1916.
- Шахматов 1940 — *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники // Труды отдела древнерусской литературы. Т. IV. 1940. С. 5—150.
- Шахматов 1947 — *Шахматов А. А.* Киевский Начальный свод 1095 г. // Акад. А. А. Шахматов. М.; Л., 1947.
- Шахматов 2003 — *Шахматов А. А.* История русского летописания. Т. 1. Кн. 2. СПб., 2003.
- Шевченко 1999 — *Шевченко И.* Оснащение византийского миссионера по *Житию* Панкратия // *Palaeoslavica*. Vol. 7. 1999.
- Шер 1966 — *Шер Я. А.* Каменные изваяния Семиречья. М.; Л., 1966.
- Шер 1993 — *Шер Я. А.* «Господин коней» на берегу Енисея // Скифы, сарматы, славяне, Русь: Петербургский археологический вестник. 6. СПб., 1993. С. 17—26.
- Шереметева 1936 — *Шереметева М. Е.* Масленица в Калужском крае // СЭ. № 2. 1936. С. 101—121.
- Ширинский 1978 — *Ширинский С. С.* Археологические параллели к истории христианства на Руси и в Великой Моравии // Древняя Русь и славяне. М., 1978.
- Ширинский 1997 — *Ширинский С. С.* О времени кургана 47, раскопанного у д. Гнёздово в 1950 г. // XIII конф. по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии: Тез. докл. М.; Петрозаводск, 1977.
- Ширинский 1999 — *Ширинский С. С.* Кресты-энколпионы с обратной надписью как источник для истории церкви в древней Руси // Тр. VI Междунар. конгр. славянской археологии. Т. 5. М., 1999. С. 131—141.

- Шкаренков 2004 — *Шкаренков П. П.* «Regnum nostrum imitatio vestra est»: Формирование политической концепции королевской власти на рубеже античности и средневековья // Кентавр. *Studia Classica et mediaevalia*. № 1. М., 2004.
- Шнирельман 2005 — *Шнирельман В. А.* «Свирепые хазары» и российские писатели: История взаимоотношений: Заметки о «народном хазароведении» // Хазары // *Jews and Slavs*. Vol. 16. М., 2005. С. 287—309.
- Шушарин 1961 — *Шушарин В. П.* Русско-венгерские отношения в IX в. // Международные связи России. 1961. С. 131—180.
- Шушарин 1997 — *Шушарин В. П.* Ранний этап этнической истории венгров. М., 1997.
- Щеглова 2006 — *Щеглова О. А.* «Тайна пляшущих человечков» и «следы невиданных зверей» // Славяно-русское ювелирное дело и его истоки: Тез. докл. СПб., 2006.
- Щеглова 2009 — *Щеглова О. А.* Волны распространения вещей из Подунавья на северо-восток в VI—VIII вв. как отражение миграций или культурных влияний // Сложение русской государственности ... 2009. С. 39—65.
- Щепкин 1894 — *Щепкин Е. Н.* Скандинавский обряд погребения в корабле // ЖМНП. № 9—10. 1894.
- Щукин 2005 — *Щукин М. Б.* Готский путь. СПб., 2005.
- Эйнхард. Жизнь Карла Великого — Эйнхард. Жизнь Карла Великого // Историки эпохи Каролингов. М., 1999.
- Элиаде 1987 — *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
- ЭСПи — Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 1—5. СПб., 1995.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Вып. 7. М., 1980.
- Этингоф 2000 — *Этингоф О. Е.* Образ богоматери: Очерки византийской иконографии XI—XIII вв. М., 2000.
- Эттингер 1993 — *Эттингер Ш.* Россия и евреи: Сб. ст. М.; Иерусалим, 1993.
- Юдин 2004 — *Юдин А. В.* Иордан и Дунай в восточнославянском магическом фольклоре // Вопросы ономастики. № 1. Екатеринбург, 2004.
- Юрганов 2006 — *Юрганов А. Л.* Убить беса: Путь от средневековья к новому времени. М., 2006.
- Янин 1962/2003 — *Янин В. Л.* Новгородские посадники. М., 1962/2003.
- Янин 1970 — *Янин В. Л.* Актовые печати Древней Руси X—XV вв. Т. 1. М., 1970.
- Янин 1981 — *Янин В. Л.* Новгородская феодальная вотчина. М., 1981.
- Янин 1982 — *Янин В. Л.* Археологический комментарий к Русской правде // Новгородский сборник: 50 лет раскопок Новгорода. М., 1982. С. 139—155.

- Янин 2004 — Янин В. Л. Средневековый Новгород. М., 2004.
- Янин 2007 — Янин В. Л. О начале Новгорода // У истоков русской государственности. СПб., 2007. С. 205—212.
- Янкович 1980 — Янкович М. Мифическое животное на звездном небе // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980.

Сокращения

- FFC — Folklore Fellows Communications. Helsinki
- PRA(RE) — A. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, K. Witte, K. Mittelhaus, K. Ziegler (eds.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*. Stuttgart: J. B. Metzler. 1894—1980
- АО — Археологические открытия. М.
- ВЕДС — Восточная Европа в древности и средневековье
- ВИ — Вопросы истории. М.
- ВВ — Византийский временник. М.
- ДГ — Древнейшие государства на территории СССР (с 1975 по 1993 г.); Древнейшие государства Восточной Европы: Мат-лы и иссл. (с 1994 г.). М.
- ЖМНП — Журнал Министерства Народного Просвещения
- ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб.
- КСИА — Краткие сообщения института Археологии. М.
- МАИЭТ — Материалы по Археологии, Истории и Этнографии Таври. Семфинополь
- МИА — Материалы и исследования по археологии СССР
- НИС — Новгородский исторический сборник. Л.; СПб.
- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
- РА — Российская археология. М.
- СА — Советская археология. М.
- СЭ — Советская этнография. М.
- СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.; СПб.
- ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом)

Владимир Яковлевич Петрухин

«РУСЬ И ВСИ ЯЗЫЦИ»:

АСПЕКТЫ ИСТОРИЧЕСКИХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ

ИСТОРИКО-АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева

Корректор Е. Сметанникова

Художественное оформление переплета С. Жигалкина

Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой

Подписано в печать 23.03.2011. Формат 60 × 90^{1/16}.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Times.
Усл. печ. л. 24. Тираж 1000 экз. Заказ № 4475.

Издательство «Языки славянских культур».

№ государственной регистрации 1037789030641.

Phone: 95-95-260. E-mail: Lrc.phouse@gmail.com

Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

Отпечатано с готовых диапозитивов в ОАО ордена «Знак Почета»
«Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова».
214000, г. Смоленск, проспект им. Ю. Гагарина, 2.

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».

Тел./факс: (499) 255-77-57, тел.: (499) 246-05-48, e-mail: gnosis@pochta.ru

Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).

Адрес: Zubovskiy pr., 2, str. 1

(Метро «Парк Культуры»)



Владимир Яковлевич Петрухин (р. 1950), историк и археолог.

Окончил кафедру археологии исторического факультета МГУ (1972), участник смоленской археологической экспедиции (раскопки в Смоленске и Гнёздове). В 1975 защитил кандидатскую диссертацию «Погребальный культ языческой Скандинавии».

В 1975—1992 — научный редактор в изд-ве «Советская энциклопедия», участник издания энциклопедии «Мифы народов мира» и др. С 1992 — научный сотрудник Института славяноведения РАН, участвует в издании этнолингвистического словаря «Славянские древности», занимается древней историей славян, Руси и народов Европы. Доктор исторических наук (1994; тема диссертации — «Начало этнокультурной истории Руси IX—XI веков», изд.: М., 1995). С 1997 — профессор Историко-архивного института РГГУ (кафедра истории России средневековья и раннего нового времени), читает курсы начальной истории славян и древней Руси; с 2000 — координатор междисциплинарного «Хазарского проекта» (раскопки хазарских поселений на Дону, международные симпозиумы «Хазары» в Иерусалиме и Москве). Книги: «Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье» (с Д. С. Раевским; М., 2004), «Древняя Русь: Народ. Князья. Религия» (Из истории русской культуры. Т. 1. М., 2000), «Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии» (с О. В. Беловой; М., 2008) и др.

ISBN 978-5-9551-0288-7



Библиография: Владимир Яковлевич Петрухин: Биобиблиогр. указ. М.: РГГУ, 2010. (Ученые РГГУ).