

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА»**

На правах рукописи

Андрейчева Марианна Юрьевна

ОБРАЗЫ ИНОВЕРЦЕВ В ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ

Специальность 07.00.09 – Историография, источниковедение
и методы исторического исследования

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
кандидат исторических наук,
доцент Кузенков П.В.

Москва 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
Глава 1. Образы славянского язычества в Повести временных лет.....	23
1.1. «Этнографическое» описание восточных славян в космографическом введении Повести временных лет.....	23
1.1.1. Композиция летописного фрагмента и влияние на него вставки из Хроники Георгия Амартола.....	33
1.1.2. Поляне и их соседи в контексте идей и образов Хроники Георгия Амартола и ее источников.....	41
1.2. Образ идола Перуна в статье 6488.....	61
1.3. Образ изгнания Перуна в статье 6496.....	72
1.3.1. «Повелѣ привязати коневѣ къ хвусту и влещи...»: Повесть временных лет и Житие свят. Стефана Сурожского.....	75
1.3.2. «И привлекше, вринуша и въ Днѣпръ». Повесть временных лет и Житие свят. Климента Римского.....	93
1.3.3. «Извѣрже и вѣтръ на рѣ[н]ь». Повесть временных лет и Житие Херсонесских святых.....	97
Глава 2. Образы мусульман, католиков и иудеев в Повести временных лет.....	106
2.1. Религиозная семантика образа волжских болгар в статье 6493.....	106
2.2. Образы мусульман, католиков и иудеев в летописном рассказе о выборе вер святым Владимиром.....	118
2.2.1. «Вѣруй в закон нашъ и поклонися Бохъмиту...».....	123
2.2.2. «Нѣмьци... от папежа».....	141
2.2.3. «Вѣруем единому Богу Аврамову, Исакову, Яковлю...».....	156
2.2.4. Композиционные оси Сказания об испытании вер.....	160
2.3. Эсхатологические образы иноверцев в статье 6604.....	165
Заключение.....	188
Список сокращений.....	195
Список использованных источников и литературы.....	196

ВВЕДЕНИЕ

Образ – одно из ключевых понятий гуманитарных наук, понимаемое как психическая форма восприятия и отображения реальности в человеческом сознании. В указанной дефиниции уже присутствует бинарная оппозиция «Я» – «Другой», согласно которой «Я» – это субъект, воспринимающий «Другое» – реальность, отличную от «Я». Более того, данная оппозиция служит не только способом постижения «Иного»/«Другого», но коренится в основе нашего самосознания, которое осуществляется через восприятие и осознание себя («Я») как «Я-Другого». Таким образом, дихотомия «Я-Другой» играет ключевую роль на всех этапах психических процессов сознания: начиная с рефлексии, заканчивая отображением внешних явлений.

Человек осознает себя как личность, лишь узнавая других людей. Процесс познания себя и других («своего» и «другого»/«иноного») происходит посредством образов, которые представляют замысловатый пазл из индивидуальных впечатлений, почерпнутых через личный опыт прикосновения с «иным», и навязанных социумом идейных конструктов. Последние, как отмечают исследователи¹, имеют решающее значение в формировании образа, поскольку индивид еще до соприкосновения с «другим» уже, как правило, имеет теоретическое представление о предмете, выражаемое в виде психологических установок, стереотипов, предрассудков (стереотипы с эмоциональной отрицательной окраской) и клише. Эти «составные» части пазла-образа, репрезентуемого в сознании воспринимающего субъекта, находятся в прямой зависимости от его социальной идентификации. Самоотождествление с той или иной социальной

¹ См.: Кон И.С. Социологическая психология. М., 1999. С. 271-272; Липпман У. Общественное мнение. / Пер. с англ. Т.В. Барчуковой. М. 2004. С. 95-108. Поляков О.Ю. Полякова О.А. Имагология: Теоретико-методологические основы. Киров, 2013. С. 93.

группой (начиная с семьи и заканчивая этносом) детерминирует ракурс и содержание восприятия одним субъектом другого.

На прямую зависимость личной идентичности индивида от группы, к которой он принадлежит², указал М. Синирелла. По мнению исследователя, социальные идентичности неоднородны и разнородны, а реализация их отдельных элементов ситуативно обусловлена. Социальной группе свойственно оценивать себя позитивно и стремиться к повышению своего статуса, противопоставляя себя другим. Акцентация объединяющих группу признаков происходит через сравнение с сопоставимыми признаками других социальных групп.

Таким образом, определение «своего» через отграничение его от «другого»/«чужого» лежит в основе как индивидуальной, так и коллективной самоидентификаций.

Проблематика «свой»/«другой» входит в компетенцию имагологии (от «*imago*» – образ и «*logos*» – «слово», «смысл», «суждение») – направления гуманитарной компаративистики, возникшего во французском сравнительно-историческом литературоведении в 1950-е гг. Первоначально задачей имагологии виделось «исследование в литературе образа другой страны, образа инонациональной культуры, объяснение его происхождения и влияния», в том числе и во внелитературных областях³. Довольно скоро имагология вышла за рамки литературоведения, а ее проблематика и методология нашли применение в различных областях гуманитарного знания. В связи с чем, сегодня имагология понимается довольно широко как «сфера исследований в разных гуманитарных дисциплинах, занимающаяся изучением образа «чужого» (чужой страны, народа и т.д.) в общественном,

² Cinirella M. Ethnic and National Stereotypes: A Social Identity Perspective // *Beyond Pug's Tour: National and Ethnic Stereotyping in Theory and Literary Practice*. Amsterdam; Atlanta, 1997. P. 48-49.

³ Mehnert E. *Миры образов – образы мира: Справочник по имагологии (Bilderwelten – Weltbilder: Vademekum der Imagology)*. Волгоград, 2003. С. 28.

культурном и литературном сознании той или иной страны, эпохи»⁴. Необходимо добавить, что указанное определение все-таки неполно отражает исследовательское «поле» имагологии, ограничив его изучением гетерообразов. За скобками дефиниции осталась важная имагологическая задача – анализ аутообразов, как ключевого фактора, диалектически связанного с образом «другого»⁵.

Согласно современной классификации имагология подразделяется на литературоведческую (изучает образы в литературе), лингвистическую (исследует языковые стереотипы), историческую (осуществляет конкретно-исторический анализ коллективных представлений друг о друге). Разделение указанных подобластей имагологии обусловлено спецификой объектов их исследования: будь то памятники художественной литературы, язык или исторические источники. Тем не менее, указанное разграничение сфер имагологии носит условный характер, поскольку любое исследование образа «другого» требует анализа явлений в широком историко-культурном контексте, и по сути осуществляется на стыке целого ряда гуманитарных дисциплин.

В рамках исторической имагологии также наметилось отмежевание новой суботрасли, занимающейся изучением образов власти, – потестарная имагология. Отмеченная тенденция дифференциации внутри имагологического знания свидетельствует о том, что назрела необходимость уточнить предмет ее исследования. Думается, что под таким правильнее понимать гетеро- и аутообразы, воспроизводимые социальными сообществами. Введение «социального сообщества» как субъекта, воспроизводящего образ, позволит расширить круг исследуемых имагологией респондентов, в который естественным образом войдут, помимо

⁴ Ощепков А.Р. Имагология // Знание. Понимание. Умение. 2010. №1. М., С. 251.

⁵ «Ауто- и гетероимиджи... взаимно объясняют друг друга: «свое» определяется из контраста с «другим», «другое» познается как «не свое» или «чужое» // Mehnert E. Указ. соч. С. 60.

культурных и этнических сообществ, религиозные, властные и прочие сообщества. С другой стороны, в таком определении сохраняется принцип «Другости» как специфический исследовательский ракурс, присущий имагологической проблематике.

Тем не менее, необходимо отдавать отчет, что приведенное уточнение неизбежно повлечет усиление тенденции дробления внутри исторической имагологии. В настоящее время помимо ее потестарной «ипостаси», пробивает себе путь в качестве самостоятельной отрасли имагологического знания направление, исследующее как одни религиозные сообщества воспринимали другие. Как справедливо заметил М.А. Бойцов, впервые предложивший термин «потестарная имагология», «пока вещь не названа, она не существует»⁶. Таким образом, назрела необходимость обозначить уже достаточно хорошо разработанную имагологическую сферу исследования, изучающую образы иноверия/иноверцев, как *религиозную имагологию*. Именно в рамках этого направления задумано настоящее исследование.

Определение, бесспорно, первый шаг, за которым должно последовать установление предмета, целей и задач указанного направления.

Для начала обозначим предмет исследования религиозной имагологии. Им будет являться содержание и средства выражения образов иноверцев/иноверия в той или иной религиозной культуре. По поводу потестарной имагологии М.А. Бойцов отметил, что она «отличается от иных отраслей исторического знания только предметом своего интереса, но не задачами и подходами»⁷. То же справедливо сказать и в отношении религиозной имагологии. На наш взгляд, довольно точное определение одной из ее основных задач сформулировал Р.М. Шукуров, который считает, что она должна производить «анализ тех конкретных механизмов, которые

⁶ Бойцов М.А. Что такое потестарная имагология? // Власть и образ [Текст]. Очерки потестарной имагологии. СПб., 2010. С.8.

⁷ Там же. С. 20.

приводят к формированию облика иноверца»⁸. Действительно, первая и самая очевидная задача религиозной имагологии состоит в прослеживании возникновения, развития и смены образов иноверия и иноверцев. В восприятии представителей одного религиозного сообщества членов другого ключевую роль играет взгляд на иноверие, зафиксированный в канонических вероучительных сочинениях. Как правило, при выстраивании образа «Другого» верующий прежде всего обращается к ним, как к текстам, содержащим на данную тему сумму стандартных образов, проверенных временем и одобренных теми или иными религиозными авторитетами.

Выявление стереотипизированных представлений, присущих религиозной группе, поможет прояснить, что в рисуемом реципиентом образе иноверца относится к стандартным представлениям, а что привнесено его индивидуальным восприятием и опытом. Исследуя образ иноверия/иноверцев, необходимо рассматривать его так сказать «в разрезе», в совокупности всех составных частей: образ вероучения и обрядовости, образ поведения иноверцев, образ их внешнего облика.

Важно также учитывать аутообраз того религиозного сообщества, которое воспроизводит исследуемые гетерообразы. Религиозное самовосприятие и самоидентификация – это своего рода «линза», через которую, приобретая свое уникальное преломление, в общине верующих формируются представления об иноверии и иноверцах. Например, ракурс восприятия иноверия и иноверцев (со знаком «плюс», «минус» или нейтральный) будет зависеть от того, считает ли религиозное сообщество свое вероучение единственно истинным (как, например, это присуще монотеистическим религиям и конфессиям) или же полагает, что иные религиозные представления – это своеобразные модификации их собственного (идеи, свойственные политеистическим верованиям). Отсюда и

⁸ Шукуров Р.М. Введение, или предварительные замечания о чуждости в истории // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. М., 1999. С. 27.

будет проистекать отношение к «Другому» как к «Чужому», «Чуждому» и, в конечном счете, «Враждебному» или же как к «Иному».

В разные времена актуализация конфессионального компонента в восприятии «Другого» имела различный накал и акценты. Из всех эпох исследователи выделяют Средневековье, как период наибольшего влияния религии в создании образа «Другого»⁹. С.И. Лучицкая пишет о сакральной сущности средневековой западноевропейской цивилизации, представители которой оценивали все несходные с ней общества, «прежде всего руководствуясь религиозными критериями»¹⁰. Такая особенность восприятия «Других» была присуща и средневековой греко-православной Византии и перенявшей от нее христианство Древней Руси, где «главенствующую роль играли монастырские центры рукописания, которые в духе миссионерской проповеди утверждали высший авторитет христианского закона как для религиозной, так и для светской этики»¹¹. Отсюда и проистекала характерная черта «древнерусской литературы, заключающаяся в «религиозно окрашенном героическом стиле»¹².

С точки зрения религиозно-имагологической проблематики особую ценность представляют образы, отразившиеся в Повести временных лет – первом древнерусском сочинении о начальных веках истории Руси, созданном спустя столетие после ее крещения. Создававшаяся несколькими поколениями монахов, Повесть временных лет отобразила религиозное своеобразие древнейшей литературы на Руси.

Уникальный характер указанного памятника, связанный с временем, местом и коллективным авторством его создания, обусловил **актуальность**

⁹ Лучицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001. С.8; Шукуров Р.М. Указ. соч. С. 27.

¹⁰ Она же. Проблема «своих» и «чужих»: к постановке вопроса // Мы и они. Конформизм и образ «другого»: сб. статей на тему ксенофобии. М., 2007. С. 122

¹¹ Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык: Сб. тр. М., 2003. С. 151.

¹² Он же. Древнерусская литература. М., 2002. С. 56.

диссертационного исследования. Анализ образов иноверцев и иноверия в Повести позволяет воссоздать бытовавшие в среде древнерусских книжников представления об иноверцах и выявить в них как типичные черты, присущие греко-православной общности, так и оригинальные, проистекавшие из своеобразия этнорелигиозной самоидентификации авторов летописи.

В Повести временных лет мы находим отображения славянского и тюркского язычества, ислама, католицизма и иудаизма. Поскольку у составителей летописи не было намерения прямо описать на ее страницах свое отношение к иноверцам и иноверию, то необходимые сведения мы будем черпать из ряда сюжетов, наиболее репрезентативно представляющих точку зрения летописцев на исследуемую тему. К ним мы отнесли так называемое «этнографическое» описание восточных славян и половцев из недатированной части Повести, рассказ об облике идола Перуна, установленного киевским князем Владимиром, и фрагмент с «изгнанием» Перуна – как сюжеты, наиболее содержательно показывающие восприятие язычества авторами летописи. Для анализа образов ислама, католицизма и иудаизма были выбраны летописные фрагменты, повествующие о контактах русских с представителями этих вероучений: рассказ о походе князя Владимира Святославича на волжских болгар и Сказание об испытании вер. Отдельно будет рассмотрен сюжет статьи 6604 г., в которой автор Повести размышляет о судьбе мусульман и тюркских племен в контексте актуальных на тот момент эсхатологических ожиданий.

Источниковая база исследования. В диссертации использовался текст Повести временных лет по спискам Лаврентьевской (XIV в.), Ипатьевской (XV в.), Радзивиловской (XV в.), Московско-академической (XV в.) летописей, Новгородской летописи младшего извода (XV в.), Новгородской 4-ой и Софийской 1-ой летописей, Летописца Переяславля Суздальского (XVI в.), а также Никоновской (XVI в.) и Воскресенской (XVI в.) летописей. По мнению исследователей, Повесть создавалась в период со второй половины XI в. по 10-е гг. XII в. Соответственно, анализ образов иноверцев,

основанный на исследовании списков памятника, отобразит мировоззрение древнерусских книжников, сложившееся к началу XII в.

При анализе содержания Повести временных лет привлекались ее прямые и косвенные источники. К первым относятся книги Священного писания (Ветхого и Нового Заветов) – пожалуй, один из самых цитируемых летописных источников, на историософскую и богословскую традицию которого опирались создатели Повести. Привлечение представленных в библейских текстах описаний иудейского народа и его язычествующих соседей играет большое значение для понимания летописных ауто- и гетерообразов.

Схожую роль выполнял еще один непосредственный источник Повести – византийская *Хроника Георгия Амартола*¹³ (IX в.), появившаяся на Руси в XI в. Для нашей работы значимо, что составитель Повести временных лет неоднократно привлекал Хронику, заимствуя из нее сведения, так или иначе касавшиеся дохристианской истории славян, а также сообщения о мусульманском вероучении. В этой связи есть основания думать, что представления об иноверии/иноверцах, отразившиеся в Хронике, могли оказать существенное влияние на аналогичные воззрения летописцев.

Еще один источник, в котором зафиксированы многочисленные пересечения с Повестью временных лет, – Палея Толковая (XI в.). К сожалению, вопрос о том, какой из двух памятников был создан ранее, до сих пор не решен, что не мешает довольно эффективно привлекать текст Палеи для проверки летописных данных. Особо ценными для нашего исследования являются палейные сообщения об иудаизме и исламе, которые также помогают прояснить точку зрения летописца на указанные религиозные учения.

Одним из немногих сочинений, на которые летописец прямо ссылался в Повести, являлось «Откровение» Мефодия Патарского (VII в.). Картина

¹³ Курсивом отмечены источники, которые в данном исследовании привлекались как в славянском переводе, так и в греческом оригинале.

«кончины времен», обрисованная в нем, позволила создателю летописи истолковать будущность тюркских язычников, а также болгарских и хвалисских мусульман, что в свою очередь дает нам возможность раскрыть эсхатологическую грань восприятия древнерусскими книжниками иноверствующими соседями Руси.

Помимо вышеприведенных источников в исследовании мы привлекали различного вида памятники древнерусской литературы, содержавшие близкие к летописи идеи и образы: агиографические сочинения – «Память и похвала князю русскому Владимиру» Иакова Мниха (XI в.), Жития св. князя Владимира и св. муч. Бориса и Глеба; антилатинские сочинения – «Слово о вере христианской и латинской» Феодосия Печерского (XI в.), «Стязание с Латиною» митрополита киевского Георгия (XI в.), Послание митрополита «Рускаго» Иоанна папе Римскому Клименту III (XI в.), Послание Никифора митрополита киевского к князю Владимиру Мономаху (нач. XII в.); дидактические (учительные) произведения – «Слово о Законе и Благодати» митр. Илариона Киевского, «Вопрошание Кирика» (XII в.), «Моление Даниила Заточника» (кон. XII – нач. XIII вв.); «Беседа трех святителей» (XII-XIII вв.), «Слово св. отца Кирилла архиеп. Кипринского о злых дусех» (XIII в.); юридический сборник Мерило Праведное (кон. XIII – нач. XIV в.) и паломническое сочинение Хождение во Святую землю игумена Даниила (нач. XII в.).

В работе также использовались переводные и оригинальные византийские сочинения: памятники исторической прозы – *Александрия хронографическая* (роман Псевдо-Калисфена (IV в.), переведенный на древнерусский в XI в.), «*О народах Индии и брахманах*» Палладия Еленопольского (кон. IV – нач. V вв.); агиографические сочинения – «*Житие свят. Иоанна Златоуста*» Георгия Александрийского (VII в.), Житие св. Климента Римского (сер. IV – кон. V в.), «*Деяния св. апостолов Андрея и Матфея*» (IV в.), «*Житие св. апостола Андрея*» монаха Епифания (IX в.), Житие херсонесских святых (VII в.), Житие свят. Стефана

Сурожского (кон. X в.); богословско-полемические сочинения – «Восемь Слов против иудеев» и «Беседы на псалмы» свят. Иоанна Златоуста (IV в.), «Против ересей» еп. Феодорита Кирского (V в.), «Диалоги» Псевдо-Кесария (VI в.), «Источник знаний» и «О ста ересьях» Иоанна Дамаскина (VIII в.), сочинение Варфоломея Эдесского «Обличение агарянина» (IX в.), «Против латинян» Никиты Стифата (XI в.), «Окружное послание» патр. Фотия Константинопольского (IX в.), «Сказание о двенадцати апостолах, о латине и о опресноцех» (XI-XII вв.), «О фрязах и латинех» (втор. пол XI в.), «Письмо своей Церкви» святителя Григория Паламы (кон. XIII – пер. пол. XIV вв.), «Против язычников, или мухаммедан» Симеона Фессалоникийского (кон. XIV – пер. пол. XV вв.), «Слово святаго Григорья изобретено в толецах...» (список XIV в.); эсхатологические трактаты – «Сказание о Христе и антихристе» Ипполита Римского (III в.), «Слово на пришествие Господне» св. Ефрема Сирина (IV в.); литургическое толкование «Церковное сказание» патр. Германа Константинопольского (VIII в.), а также «Чин пострижения в монашество» (список XIII в.) и канонический сборник Мазуринская Кормчая (список XIV в.).

В исследовании были также задействованы некоторые арабские источники: Коран и сборник хадисов «Мухтасар Сахих» Аль-Бухари (IX в.).

Степень изученности проблемы. Имагологическая проблематика является одним из перспективных направлений отечественной медиевистики, но, несмотря на это, восприятие иноверия и иноверцев в Древней Руси до сих пор остается малоисследованным. Работы, комплексно раскрывающие тему образов иноверия/иноверцев в Повести временных лет, отсутствуют. Поэтому здесь мы рассмотрим труды, которые в определенной мере претендуют на обобщающий анализ отображения в Начальной летописи тех или иных иноверцев: мусульман, католиков, иудеев и язычников.

Как показал И.Л. Измайлов, анализ эпитетов, примененных по отношению к волжским болгарам в Повести временных лет свидетельствует о том, что данный этноним был практически неотделим от понятия

«мусульманство»¹⁴. К началу XII в. в древнерусской книжности прочно утвердились стереотипные представления о болгарях как об ортодоксальных и воинствующих мусульманах, а об исламе как религии насилия и войны, потворствующей человеческим страстям (прелюбодеянию и жажде наживы) и заставляющей своих адептов совершать разного рода непристойности. Автор предположил, что негативное отношение к волжским болгарам и исламу, зародившееся в церковной среде было связано с идеологией начавшихся крестовых походов.

Рассмотрев сообщения в древнерусском летописании о русско-болгарских контактах XI–XII в., И.Г. Коновалова отметила, что «они очень лаконичны и эмоционально нейтральны по отношению к болгарам»¹⁵ и говорят об отсутствии какого-то специального интереса к Волжской Болгарии. Исключение составили сведения о религии и образе жизни волжских болгар в Сказании об испытании вер князем Владимиром, но здесь отрицательное отношение к исповедуемому болгарями исламу было связано со стремлением летописца показать преимущества православной веры над всеми остальными религиями и конфессиями.

Обратив внимание на упоминание мусульман из Волжской болгарии в летописном Сказании об испытании вер, Е.М. Верещагин заключил, что этноним «болгаре» почти сразу приобретает конфессиональное значение¹⁶. По мнению исследователя, не смотря на случавшиеся послевоенные столкновения с волжскими болгарями, первым свидетельством о «начале

¹⁴ Измайлов И.Л. «Безбожные агаряне»: Волжская Булгария и Булгары глазами русских (X–XIII вв.) // Восточная Европа в древности и средневековье. XI Чтения памяти В.Т. Пашуто (14–16 апр. 1999, мат. конф.). М., 1999. С. 72.

¹⁵ Коновалова И.Г. Древняя Русь и Волжская Булгария: торговля и политика в восприятии древнерусских летописцев // Там же. С. 79.

¹⁶ Верещагин Е.М. Образ волжских болгар «вѣры бохмичѣ» в древнерусской книжности // Славяне и их соседи: Этно-психологический стереотип в Средние века. (Сборник тезисов) М., 1990. С. 25.

конфликта конфессий» можно считать только летописный рассказ о мученике Авраамии Болгарском (XIII в.).

А.С. Демин исследовал сведения о немцах-«латинянах» в Повести временных лет и пришел к выводу, что в летописи они представлены необязательными, расчетливыми, эгоистически рациональными и не желающими себя утруждать в делах веры¹⁷. Такой негативный образ, по мнению автора, обусловил отказ киевского князя Владимира принять католицизм. В целом отношение летописцев к «немцам» Демину видится политичным и осторожным, по той причине, что они были тоже христианами.

На материале летописного Сказания об испытании вер Д.А. Добровольский попытался ответить на вопрос об отношении Древней Руси к странам латинского обряда. Взяв за основу текстологическую стратификацию фрагмента, предложенную в современных исследованиях А.А. Гиппиуса, исследователь определил три этапа в развитии западной тематики Начальной летописи. По мнению автора, древнейшее нарративное ядро Повести уже содержало «осознание религиозных различий между византийской и римской версиями христианства», текстуальные наслоения конца XI в. привнесли «резкое неприятие латинян, вера которых считалась «развращенной»», однако об итоговом этапе составления летописи в 1110-е гг. можно говорить как о времени «относительного примирения и восстановления былого единства»¹⁸.

Анализируя сведения о евреях в древнерусской литературе XI–XIII вв., Л.С. Чекин отметил, что в ней большинство упоминаний «жидов», «иудеев»,

¹⁷ Демин А.С. «Повесть временных лет» // Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996. С. 116-117.

¹⁸ Добровольский Д.А. «И до Рима проиде»: Отношение к Западной Европе в летописании XI – начала XII в. // Проблемы исторической географии и демографии России. Вып. II. М., 2013. С. 134.

«евреев», «сынов Израиля» относится к иудеям и евреям Библии¹⁹. Что касается хазарского иудаизма, то о нем говорить сложно по причине скудости достоверных исторических свидетельств. Чекин предположил, что в единственном летописном известии о хазарском иудействе, когда к Владимиру Святославичу пришли «жидове козарьстии», убеждая принять их веру, речь идет не о хазарах иудеях-прозелитах, а об иудеях из Хазарии. С точки зрения исследователя, это подтверждает эпизод рассказа о выборе веры, где выстраивается ряд – болгары, немцы, жидове и греки, без упоминания Хазарии. В заключении он указал, что отрывочные данные о евреях в древнерусских источниках не свидетельствуют о сколько-нибудь активной роли еврейства в политической, экономической и культурной жизни Древней Руси. Вместе с тем живой интерес киевской литературы к противопоставлению Ветхого и Нового заветов и увлеченность иудейской тематикой говорят о том, что «история идей и представлений об иудеях и иудаизме в древнерусской духовной традиции не сводима к их физическому присутствию»²⁰.

Важную мысль о необходимости различать антииудаизм и антисемитизм высказал М.В. Дмитриев²¹. Исследователь указал на неизбежный противоиудейский характер христианской культуры Древней Руси, который, однако, не доказывает наличие антисемитизма в том облике, какой сложился в нашем историческом сознании из-за трагической истории западноевропейских евреев.

Значимые выводы касательно восприятия тюркского и славянского язычества сделаны в работах, посвященных вопросам древнерусской

¹⁹ Чекин Л.С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI–XIII веков // Славяноведение. №3 (май). М., 1994. С. 35.

²⁰ Там же. С. 40.

²¹ Дмитриев М.В. Антииудаизм и антисемитизм в православных культурах Средних веков и раннего Нового времени (обзор исследований) // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы. М., 2011. С. 32.

самоидентификации. Так, А.В. Лаушкин, изучив на материале Повести историю понятия «хрестьяни» как этнического самоопределения древнерусской народности, пришел к выводу, что указанная конфессиональная самоидентификация актуализировалась прежде всего на том направлении, где имела «место тяжелая кровопролитная борьба с иноверными соседями (торками, затем половцами)»²². Определения, которыми наделяли летописцы кон. XI – нач. XII вв. враждебных им степняков, также имели конфессиональную природу: для древнерусских книжников они были язычниками («поганые»), не знающими Бога («безбожные») и не подчиняющимися нравственным и обрядовым установлениям христианства («беззаконнии»). Аналогичное явление происходило и с некоторыми другими этнонимами, обозначавшими нехристианские народы (к примеру, волжскими болгарами), которые уже в период складывания Повести временных лет приобрели в языке конфессиональный оттенок²³.

Проанализировав тексты древнерусского летописания XI–XIII вв., А.В. Лаушкин пришел к выводу, что «в древнерусской среде была выработана более или менее цельная провиденциальная концепция взаимоотношений Руси и ее соседей-иноплеменников»²⁴. Автор выделил две парадигмы восприятия иноплеменников и их «рати»: пассивную, согласно которой «поганые» являлись «бато́гом» Божиим, посланным христианам за грехи, и активную, в соответствии с которой иноплеменники объявлялись врагами Господа, а борьба с ними – священной. «Оба подхода мирно уживались в

²² Лаушкин А.В. К вопросу о развитии этнического самосознания древнерусской народности («хрестьяни» и «хрестьяньскыи» в памятниках летописания XI–XIII вв.) // Средневековая Русь. М., 2006. Вып.6. С. 36.

²³ Там же. С. 37.

²⁴ Он же. Провиденциальная концепция взаимоотношений Руси и степи в древнерусском летописании XI–XIII вв. // Славяне и их соседи: Славяне и кочевой мир. Средние века – раннее Новое время (сб. тезисов 17 конф. Пам. В.Д. Королюка). М., 1998. С. 75.

сознании летописцев, причем каждый из подходов обладал некоторой самостоятельностью, оказывал влияние на те практические выводы, которые книжники пытались делать из событий, связанных с «нахождением поганых» и, видимо, являлись своеобразной парадигмой общественного сознания»²⁵.

Как считает Д.А. Добровольский, в конфессиональной природе древнерусской самоидентификации проявился общечеловеческий надэтнический характер мировых религий²⁶. В частности, в христианском вероучении надэтническая идея наиболее четко была выражена в послании ап. Павла: «нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос». Исследователь отметил, что чувство групповой солидарности («чувство-мы»), выраженное в Повести временных лет «не всегда распространялось на понятия «Русь» и «русский». В летописи случаи отчуждения «своих» от «русских» наиболее часто встречались, когда речь шла о языческих временах²⁷. Основываясь на ряде примеров из Повести, репрезентирующих противопоставление языческой Руси – христианской, Добровольский настаивал на необходимости выделить отношение авторов летописи «к дохристианской Руси в качестве самостоятельного предмета исследования»²⁸.

И.В. Ведюшкина обратила внимание на то, что в Повести временных лет впервые встречается местоимение «мы» в экскурсе о нравах народов, где оно является подчеркнуто общехристианским: «мы – христиане «всех стран», тем и отличаемся от язычников, имеющих разные (пусть даже иногда и очень

²⁵ Там же. С. 77.

²⁶ Добровольский Д.А. «Якоже и прародители наши погынуша»: к вопросу об этническом самосознании древнерусских летописцев XI – нач. XII в. // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. №7. М., 2010. С. 85.

²⁷ Там же. С. 87.

²⁸ Он же. О самоидентификации древнерусских летописцев XI–XII веков // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. №4. М., 2008. С. 153-154.

хорошие) законы и обычаи, что имеем только один закон»²⁹ (христианский). Проследив употребление местоимений «мы» и «наш» в Повести временных лет, исследовательница пришла к выводу, что большинство из них «непосредственно связано с общехристианской составляющей самоотождествления. Однако обращение к более широкому контексту содержащих эти местоимения высказываний, как правило, выявляет дополнительные оттенки значения: общеславянский, этнополитический и временной (поколение). Религиозная составляющая самоидентификации не перекрывает, а усиливает остальные»³⁰.

Указанные исследования дают повод говорить о своеобразной иерархии значений, присущих древнерусской самоидентификации, среди которых главное место занимало религиозное отождествление, а уже за ним следовали этническое и прочие социальные самоотнесения. Вместе с тем, между конфессионимами и этнонимами не было четких границ, напротив, им было свойственно взаимопроникновение³¹. Отсюда проистекало этноконфессиональное своеобразие аутообраза древнерусских книжников, характер которого сказывался и на восприятии представителей других вероисповеданий.

Поскольку обзор историографии, посвященной исследуемым летописным сюжетам, вынесен в диссертационные подразделы, здесь мы сочли необходимым упомянуть авторов, чьи труды наиболее активно привлекались в настоящей работе. При анализе фрагментов Повести,

²⁹ Ведюшкина И.В. Формы проявления коллективной идентичности Повести временных лет // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. М., 2003. С. 303.

³⁰ Там же. С. 309. См.: Она же. Самоназвание и «чувство-мы»: формы проявления коллективной идентичности в «Повести временных лет» // Культура исторической памяти. Мат-лы науч. конф. (19–22 сент. 2001). Петрозаводск, 2002. С. 18–25.

³¹ См.: Лаушкин А.В. К вопросу о развитии этнического самосознания древнерусской народности... С. 40. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.): Курс лекций. М., 1998. С. 170–181.

отразивших образы восточнославянского и тюркского язычеств, нами использовались работы Е.В. Аничкова, Н.М. Гальковского, Н.К. Никольского, Г.М. Бараца, В.Й. Мансикка, Г. Ловмянского, Б.А. Рыбакова, В.М. Живова, А.М. Ранчина, А.Н. Афанасьева, И. Чековой, В.В. Иванова, В.Н. Топорова, Г.С. Лебедева, В.Я. Петрухина, А.С. Демина, И.Н. Данилевского, И.Я. Фроянова, В.В. Милькова, А.Ю. Дворниченко, Ю.В. Кривошеева, М.А. Васильева, Л.С. Клейна, С.М. Михеева, П.В. Лукина, Е.Б. Грузновой, С.С. Петряшина, И.В. Гарькавого, Л.С. Чекина, Д.А. Добровольского, А.В. Лаушкина и других.

В изучении летописных образов мусульман, католиков и иудеев мы опирались на исследования Н.М. Карамзина, К.Н. Бестужева-Рюмина, В.О. Ключевского, Д.И. Иловайского, А.А. Шахматова, В.М. Истрина, И.А. Линниченко, Е.Е. Голубинского, Ф.И. Успенского, О.М. Рапова, В.В. Мавродина, П.В. Голубовского, А. Х. Халикова, С.П. Толстова, Б.Д. Грекова, А.В. Курбатова, А.В. Карташева, В.Н. Калиновской, Д.Ю. Арапова, В.М. Успенского, М. Арранца, И.Н. Данилевского, А.Ф. Литвиной, Ф.Б. Успенского, К.А. Соловьева, Г.С. Баранковой, А.Ю. Карпова, А. Попова, В.М. Кириллина, игумена Тихона (Полянского), Дж. Эриксона, А.С. Павлова, Н.В. Поньрко, В.П. Адриановой-Перетц, Д.С. Лихачева, А.А. Шайкина, В.И. Ведюшкиной, Ш.Д. Гойтейна и других.

Анализ текстологии исследуемых фрагментов Повести временных лет базировался на трудах А.А. Шахматова, В.М. Истрина, М.Д. Приселкова, Д.С. Лихачева, А.Н. Насонова, Л.В. Черепнина, М.Н. Тихомирова, Н.К. Никольского, А.Г. Кузьмина, Я.С. Лурье, М.Х. Алешковского, Д.А. Баловнева, С.А. Бугославского, В.Я. Петрухина, А.А. Гиппиуса, С.М. Михеева, А. Поппэ, Т.Л. Вилкул, В.Н. Русинова, А. Тимберлейка, Л. Мюллера.

Состояние историографии по исследуемой нами проблеме определяет в большой степени *научную новизну* настоящего *исследования*, которая заключается в комплексном изучении представлений древнерусских

книжников об иноверцах (язычниках, мусульманах, католиках и иудеях), опирающемся на анализ Повести временных лет, ее прямых и косвенных источников, и других памятников, позволяющих пролить свет на исследуемое нами явление в более широком историко-культурном и религиозном контексте. Впервые в науке дается целостная характеристика отображения иноверия и иноверцев с учетом семантики всех деталей рисуемых в летописи образов (описания вероучения, культа, нравов, обычаев и облика иноверцев).

Цель предпринятого **исследования** состояла в реконструкции представлений древнерусских летописцев об иноверцах: язычниках (преимущественно славянских и в отдельных случаях – тюркских), мусульманах, католиках и иудеях, – и, как следствие, воссоздании формируемого через их восприятие этнорелигиозного аутообраза.

В соответствии с поставленной целью, исследование делится на несколько этапов, которым соответствуют следующие исследовательские задачи:

1. Установить и интерпретировать тексты Повести и ее источников, содержащих оценочные характеристики *восточнославянских и тюркских язычников*.

1.1. Осуществить поиск прямых и косвенных источников летописных представлений об указанных язычниках;

1.2. Выявить литературные и риторические приемы, примененные летописцем при создании образов язычества;

1.3 Реконструировать основные детали отображения язычников и интерпретация их семантики в контексте Повести, ее источников и историко-культурных и религиозных представлений эпохи;

1.4. Воссоздать образы древнерусской этнорелигиозной самоидентификации в их корреляции с гетерообразами восточнославянского и тюркского язычеств и интерпретация обозначенных в них смыслов.

2. Установить и интерпретировать тексты Повести и ее источников, содержащих оценочные характеристики *мусульман, католиков и иудеев*.

2.1. Осуществить поиск прямых и косвенных источников летописных представлений о мусульманах, католиках и иудеях;

2.2. Выявить литературные и риторические приемы, примененные летописцем при отображении ислама, католицизма и иудаизма;

2.3. Реконструировать основные детали образов мусульман, католиков и иудеев и интерпретация их семантики в контексте Повести, ее источников и историко-культурных и религиозных представлений эпохи;

2.4. Воссоздать образы древнерусской этнорелигиозной самоидентификации в их корреляции с гетерообразами ислама, католицизма и иудаизма и интерпретация, обозначенных в них смыслов.

В данном исследовании *объектом изучения* являются летописные своды, представляющие ранние списки Повести временных лет: Лаврентьевская, Радзивилловская, Ипатьевская летописи, Новгородская I летопись младшего извода, сохранившие основные редакции памятника, а также некоторые другие летописи (Новгородская 4-я и Софийская 1-я), в составе которых содержатся следы ранних летописных сводов.

Предметом исследования является семантика сведений Повести о славянских и тюркских язычниках, мусульманах, католиках, иудеях: их вероучении и культуре. Древнерусским книжникам свойственно было оценивать этнические факторы того или иного этноса сквозь призму его вероисповедной принадлежности. По этой причине в сферу нашего анализа будут попадать нравы, обычаи и даже внешний облик иноверцев, как этнические категории, оценивавшиеся летописцем с позиции религиозного мировосприятия.

Отображая представителей других религий, летописец согласно собственному замыслу дает рисуемым образам ценностно-окрашенные характеристики, выделяет наиболее типичные для иноверцев черты или же, напротив, приписывает им несвойственные и даже фантастические качества.

Понимание смыслов, вкладываемых в описываемые гетерообразы, тесно связано с выстраиваемыми на их фоне этническими и религиозными аутообразами. Поэтому их анализ также будет вписываться в рамки нашего исследования.

В качестве *методологической основы* в работе применялись универсальный метод комплексного источниковедческого анализа, текстологический метод анализа списков Повести временных лет и ее источников. В качестве основного метода интерпретации образов иноверия/иноверцев применялся герменевтический анализ текста.

Приведенные задачи определили *структуру работы*. В первой главе на примере отдельных летописных сюжетов (описании восточнославянских племен в недатированной части Повести, летописных сообщениях о постановке князем Владимиром Святославичем идола Перуна и об его последующем изгнании) исследуется семантика образов восточнославянского язычества. Во второй главе анализируется летописное изображение мусульман (рассказ о походе князя Владимира на волжских болгар, Сказание об испытании вер, эсхатология статьи 6604 г.), а также католиков и иудеев (Сказание об испытании вер). Добавим также, что как в первой (в связи с «этнографическим» сюжетом в недатированной части Повести), так и во второй (в связи с сообщениями статьи 6604 г.) главах рассматриваются образы тюркских язычников, частичный анализ которых в данной работе обусловлен спецификой содержания изучаемых летописных сюжетов.

ГЛАВА 1.

Образы славянского язычества в Повести временных лет

1.1. «Этнографическое» описание восточных славян в космографическом введении Повести временных лет

Первый сюжет, который мы рассмотрим, будет касаться образов славянских и тюркских язычников, представленных в недатированной части Повести временных лет (далее – ПВЛ) – в так называемом космографическом введении³². Начиная с рассказа о расселении сыновей Ноя во введении прослеживались древнейшие судьбы славянства (преимущественно – восточного) до основания Киева тремя братьями-полянами и истории о хазарской дани. В нем содержалось описание нравов и обычаев, бытовавших в старину у восточнославянских племен³³ (полян, древлян, радимичей, кривичей, северян, вятичей), а также упоминались традиции половцев – современных летописцу соседей Древней Руси:

«Имяху бо обычаи свои и законъ отецъ своих и преданья кождо свои нравъ. Поляне бо своих отецъ обычаи имуть кротокъ и тихъ и стыдѣние къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ, къ матерямъ и к родителямъ своимъ, къ свекровемъ и къ деверемъ велико стыдѣние имѣху. Брачныи обычаи имяху: не хожеше зять по невѣсту, но приводяху вечеръ, а завѣтра приношаху по неи что владуче.

³² Предшествующая датированной части ПВЛ неразделенная на годы часть.

³³ Термин «племя» принят в историографии, но в ПВЛ не встречается. Как отмечает П.В. Лукин, «на вопрос, кто такие вятичи, кривичи, древляне и т.п. летописи ответа не дают». В отношении указанных общностей летописец теоретически мог использовать «этнические» термины: на пример, «язык» или «род». (Лукин П.В. Восточнославянские «племена» и их князья: конструирование истории в Древней Руси // Предания и мифы о происхождении власти эпохи Средневековья и раннего Нового времени. Материалы конференции. (Славяне и их соседи. Мат. XXV конференции, Москва, место проведения, 2010 г.). М., 2010. С. 84.

А древляне живяху звѣриньскимъ образомъ, живоуще скотьски. Оубиваху друг друга, ядяху вся нечисто и брака оу нихъ не бываше, но оумыкиваху оу воды девица. И Радимичи, и Вятичи, и Сѣверъ одинъ обычаи имяху. Живяху в лѣсѣ, якоже всякий звѣрь ядуще все нечисто. Срамословье в нихъ предъ отъци и предъ снохами. Браци не бываху в нихъ и игрища межю селы схожахуся на игрища на плясанье и на вся бѣсовская игрища и ту оумыкаху жены собѣ, с нею же кто съвѣщашесе. Имяху же по двѣ и по три жены. Аще кто уомряше творяху к[р]яду³⁴ велику и възложяхуть на к[р]яду мертвеца, сожъжаху и посемень, собравше кости, вложяху в судину малу и поставяху на столпѣ на путехъ, еже творять Вятичи и нынѣ. Си же творяху обычаи Кривичи [и] прочии погании, не вѣдуще закона Божия, но творяще сами собѣ законъ»³⁵. [далее в ПВЛ следует цитата из Хроники Георгия Амартола (далее – ХГА) о нравах различных народов]³⁶

«Якоже се и при нас нынѣ Половци законъ держать отецъ своихъ: кровь проливати, а хваляще о сихъ, ядуще мерьтвечину и всю нечистоту: хомѣки и сусолы. Поимають мачехи своя, ятрови и ины обычаи отецъ своихъ.

Мы же христяне елико земль, иже вѣрують в Святую Троицю, въ едино крещенье, в едину вѣру, законъ имамъ единъ: елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся»³⁷.

Генетика данного фрагмента рассматривалась текстологами в контексте происхождения космографического введения в целом. Знаменитый историк А.А. Шахматов, заложивший в своих трудах основы текстологического изучения древнерусского летописания, полагал, что Введение было включено в летопись лишь на этапе создания первой

³⁴ В Лаврентьевском списке приводится ошибочное чтение – «кладу». Восстановлено по Радзивиловскому списку (далее – РА). См.: Лаврентьевская летопись (Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ)). Т.1. М., 2001. Стб. 14.

³⁵ Там же. Стб. 13-14.

³⁶ Там же. Стб. 14-16.

³⁷ Там же. Стб. 16.

редакции Повести временных лет³⁸ в 1110-х гг., поскольку оно отсутствовало в предшествующем ПВЛ Начальном своде 1090-х г.³⁹ (представлен в Новгородской I летописи младшего извода (далее – НПЛмл). Гипотеза Шахматова была поддержана в работах других историков – исследователей ПВЛ: М.Д. Приселкова⁴⁰, Д.С. Лихачева⁴¹, А.Н. Насонова⁴², Л.В. Черепнина⁴³, М.Н. Тихомирова⁴⁴.

³⁸ А.А. Шахматов указывал на существование четырех летописных сводов, предшествующих первой редакции ПВЛ. Первый – Древнейший Киевский свод, предположительно составленный при основанной в 1037 г. киевской митрополии, был создан к 1039 г. На его основе к 1050 г. возник древнейший Новгородский свод. К 1073 г. был завершен свод, составленный в Киево-Печерском монастыре его игуменом Никоном, и являвшийся также продолжением Древнейшего свода 1039 г. В свою очередь Киево-Печерский свод был продолжен до 1093 г., а в середине 1090-х г. восполнен Новгородским сводом 1050 г. и отредактирован. Так был составлен, согласно Шахматову, Начальный свод 1090-х гг. – непосредственный предшественник ПВЛ.

³⁹ Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. М., 2001. С. 14, 282. Вместо пространного космографического введения в НПЛмл читается краткая «этнографическая» справка: «И бѣша мужи мудри и смысленѣ, нарѣчахуся Поляне, и до сего дне от них же суть Кыянѣ; бяху же поганѣ, жруще озером и кладязем и рощениемъ, якоже прочии погани» (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов (ПСРЛ. Т. 3). М., 2000. С. 105). А.А. Шахматов считал, что составитель Начального свода 1090-х гг. XI в. позаимствовал данное описание языческих нравов полян из Речи Философа. (Там же. С. 77).

⁴⁰ Приселков М.Д. История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 75-76.

⁴¹ Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.-Л., 1947. С. 36-43, 152-155.

⁴² Насонов А.Н. История русского летописания XI–нач. XVIII вв.: Очерки и исследования. М., 1969. С. 13-14.

⁴³ Черепнин Л.В. «Повесть временных лет», ее редакции и предшествовавшие ей летописные своды // Исторические записки. Вып. 25. 1948. С. 321-122.

⁴⁴ Тихомиров М.Н. Начало русской историографии // Вопросы истории. №5 (май). М., 1960. С. 42-43, 45.

Критика этого положения была в основном связана с пересмотром как шахматовской идеи о Начальном своде 1090-х гг., так и всей предлагаемой им стратиграфии ПВЛ. В.М. Истрин, несмотря на неприятие предлагаемой А.А. Шахматовым истории создания ПВЛ⁴⁵, соглашался с его тезисом о том, что космографическое введение было вставлено в летопись преп. Нестором в начале второго десятилетия XII в.⁴⁶

Н.К. Никольский обратил внимание на сведения о полянах (их родство, общность грамоты и единство веры с придунайскими славянами), присутствующие во Введении, и пришел к выводу, что они восходят к древнейшему сказанию о «поляно-руси», созданному в X в. под влиянием мораво-паннонских хроник⁴⁷. К этому гипотетическому сказанию исследователь отнес и «этнографическое» описание восточнославянских племен.

⁴⁵ С точки зрения В.М. Истрина, русская летопись существовала первоначально как продолжение греческого хронографа. Он полагал, что это был так называемый Хронограф по великому изложению – русская переработка Хроники Георгия Амартола с прибавлением из других источников. Появление Хронографа с присоединенными русскими известиями исследователь относил к правлению князя Ярослава Мудрого. В конце 1050-х гг. «русская история была оторвана от греческой». Так появилась первая редакция ПВЛ, «дальнейшая история которой во все продолжение XI в. состояла в простом продолжении последующих событий». В начале 1110-х гг. первоначальная редакция ПВЛ была доведена преп. Нестором до смерти князя Святополка. К ней было добавлено обширное введение с привлечением полного списка ХГА и ряда вставок из других источников. (Истрин В.М. Замечания о начале русского летописания: по поводу исследований А.А. Шахматова // Известия отделения русского языка и словесности. Т. XXVII. Л., 1924. С. 248-251).

⁴⁶ Там же. С. 251.

⁴⁷ Никольский Н.К. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры: К вопросу о древнейшем русском летописании. Вып. 1. Л., 1930 (оттиск из «Сборника по русскому языку и словесности Академии наук СССР», т. II, вып. 1). С. 29-30, 85-101.

Основываясь на предположениях Никольского, А.Г. Кузьмин попытался выделить древнейшее ядро недатированной части ПВЛ и обозначить позднейшие редакторские наслоения⁴⁸. Исследователь отнес отрывок, изображающий «кротких и тихих» полян и живущих «скотьски» древлян к некоему «древнейшему источнику о полянах», который датировал приблизительно X в. По его мнению, эти сведения привлекли летописцы Десятиной церкви, работавшие с кон. X по 80-е гг. XI в.⁴⁹, дополнив их сообщением о языческих обычаях радимичей, вятичей, северян, половцев и похвалой христианам. Позднее летописный редактор 1120-х гг. включил в этот текст сообщение о нравах кривичей и «этнографический» пассаж из ХГА.

М.Х. Алешковский посчитал отсутствие в НПЛмл космографического введения результатом сокращения, осуществленного новгородским летописцем в 1220-е гг.⁵⁰ Исследователь пересмотрел идею Шахматова о Начальном своде 1090-х гг. как об отдельном этапе создания летописи, предшествующем появлению ПВЛ. По его мнению, летописание с 1090-х гг. по 1115 г. велось непрерывно одним автором, который использовал в своем труде Хронограф по великому изложению⁵¹. Завершенная в 1115 г. летопись была первой редакцией ПВЛ, после чего в 1116 г. ее переписал игумен

⁴⁸ Кузьмин А.Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 298-325. (См. также критику концепции А.Г. Кузьмина: Лурье Я.С. О возможности и необходимости при исследовании летописей // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXXVI. Л. 1981. С. 13-36).

⁴⁹ Автор не уточняет, в какой момент из этого продолжительного периода летописец Десятиной церкви вставляет в свой труд сведения из «древнейшего источника о полянах».

⁵⁰ Алешковский М. Х. Повесть временных лет. Судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971. С. 29-30, 71-83.

⁵¹ А.А. Шахматов полагал, что вставки из Хронографа принадлежали составителю Начального свода, тогда как фрагменты из ХГА появились в летописи на этапе создания ПВЛ. (Шахматов А.А. Указ. соч. С. 282; Он же. «Повесть временных лет» и ее источники // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. IV. М., Л. 1940. С. 60).

Выдубицкого монастыря Сильвестр (вторая редакция ПВЛ), а уже в 1119 г. появился третий редакторский вариант летописи. К ней исследователь и относил появление в летописном тексте вставок из ХГА. Поскольку в летописи «этнографическое» описание восточнославянских племен тесно связано с амартоловской цитатой, Алешковский посчитал исследуемый нами фрагмент вкраплением, сделанным на этапе создания третьей редакции ПВЛ⁵².

В.Я. Петрухин вслед за Алешковским предположил, что «Начальный свод имел космографическое введение». Оно не сохранилось в НПЛмл, поскольку было сокращено в ходе позднейшей редакции, проведенной новгородским летописцем⁵³. На взгляд исследователя, вставка из ХГА, включенная в летописное «этнографическое обозрение», свидетельствовала о том, что оно появилось в ПВЛ на последнем этапе ее создания⁵⁴.

Сложную многоступенчатую историю текста Введения на нескольких этапах создания ПВЛ представил в своих текстологических работах А.А. Гиппиус. Он предположил, что космографическое введение уже присутствовало в своде 1060-х гг.⁵⁵ (ранее автор писал о Киево-Печерском

⁵² Алешковский М.Х. Указ. соч. С. 47. Он же. Первая редакция Повести временных лет // Археографический ежегодник за 1967 г. М., 1969. С. 20.

⁵³ Петрухин В.Я. Как начиналась Начальная летопись? // Труды Отдела древнерусской литературы. №57. СПб., 2006. С. 36-37; Он же. Пространство и время киевской легенды // Древнейшие государства Восточной Европы. 2006 год: Пространство и время в средневековых текстах. М., 2010. С. 385-386. Также см.: Он же. Киевская легенда и историческое пространство // Восточная Европа в Древности и Средневековье: XVIII Чтения памяти В.Т. Пашуто. Москва, 17–19 апреля 2006 г.: Материалы конференции. М., 2006. С. 149-153.

⁵⁴ Там же. С. 41.

⁵⁵ Гиппиус А.А. К реконструкции древнейших этапов истории русского летописания // В кн.: Древняя Русь и средневековая Европа: возникновение государств. Материалы конференции. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2012. С. 61.

своде 1070 гг.⁵⁶ – М.А.), но затем было отброшено и заменено на краткое Предисловие в Начальном своде 1090-х гг. Позднее, в ходе составления первой редакции ПВЛ, оно было восстановлено и расширено. Гиппиус пришел к выводу, что фрагмент с «рассуждением о нравах и обычаях диких народов, основанным на цитате из Амартола», был добавлен в летописный текст составителем ПВЛ⁵⁷. Выдвинутые им идеи стратификации летописного текста в своем исследовании поддержал С.М. Михеев⁵⁸.

Приведенный историографический обзор работ, касавшихся текстологии исследуемого летописного фрагмента, показал, что большинство историков приписывало его составителю ПВЛ 1110-х гг. Основным датирующим признаком считалось наличие в тексте цитаты из ХГА, которая, по мнению исследователей, могла быть включена в ПВЛ только на последнем этапе ее создания. Признавалось, что в обозначенных границах летописный отрывок не содержал идейных противоречий и разновременных текстовых вкраплений, а, следовательно, мог принадлежать одному автору⁵⁹.

К летописным сведениям о нравах и обычаях восточнославянских племен исследователи, как правило, подходили избирательно: благочестие полян считали плодом патриотических чувств летописца-киевлянина⁶⁰ и воспринимали со скепсисом, а к неприглядным языческим порядкам других племен, напротив, относились с доверием⁶¹.

Исходя из буквального понимания текста, считалось, что летописец в «этнографическом обзрении» преследовал две задачи: выделить полян, как

⁵⁶ Он же. Два начала начальной летописи: к истории композиции Повести временных лет // Вереница литер. Сб. к 60-летию В.М. Живова. М., 2006. С. 73.

⁵⁷ Там же. С. 86.

⁵⁸ Михеев С.М. Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011. С.101-102. (Славяно-германские исследования. Т. 6).

⁵⁹ Исключение составляло слабо аргументированное мнение А.Г. Кузьмина о гетерогенности летописного фрагмента.

⁶⁰ См.: Лихачев Д.С. Указ. соч. С. 155; Насонов А.Н. Указ. соч. С. 76.

⁶¹ Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 243.

будущих проводников христианизации восточнославянских племен, и противопоставить языческий закон, как человеческое изобретение, – христианскому закону, как порядку, ниспосланному свыше⁶².

Вместе с тем исследователи пробовали рассмотреть фрагмент в контексте всех летописных сообщений о славянах, выявить его композиционные особенности, проанализировать включенные в него цитаты, а также оценить достоверность его «этнографических» сведений, сравнив их с археологическими данными по восточнославянской территории. Так Н.К. Никольский обратил внимание, что в летописи говорилось о происхождении полян от придунайских славян (мораво-паннонцев). Он связал эту информацию с летописным упоминанием о миссии апостола Павла среди славян и пришел к выводу, что указание на «тихость» и «кротость» полян свидетельствовало о том, что летописец считал их христианами⁶³.

И.Н. Данилевский внес весомый вклад в понимание семантики летописного текста, определив библейские цитаты, раскрывающие его ключевую мысль о превосходстве «христианского закона» над языческими обычаями⁶⁴.

Г.С. Лебедев, в свою очередь, выделил в летописных характеристиках славян Восточной Европы аспекты, указывающие на «связную и строгую систему оценок» создателя ПВЛ⁶⁵. К ним автор отнес сведения о происхождении и способе расселения племен (миграция или автохтонное проживание), их языковой принадлежности, политической организации, а

⁶² Мирзоев В.Г. Былины и летописи. Памятники русской исторической мысли. М., 1979. С. 187; Лихачев Д.С. Великое наследие. Классические произведения Литературы Древней Руси. СПб., 2014. С. 120. Данилевский И.Н. Повесть временных лет. Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004. С. 148-150. Шайкин А.А. «Повесть временных лет» о язычестве на Руси // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 55. СПб., 2004. С. 31.

⁶³ Никольский Н.К. Указ. соч. С. 88.

⁶⁴ Данилевский И.Н. Указ. соч. С. 149.

⁶⁵ Лебедев Г.С. Эпоха викингов в северной Европе и на Руси. СПб., 2005. С. 417-420.

также нравах и обычаях. По мнению Лебедева, основу этногеографической карты ПВЛ составили славянские племена-мигранты, которые управлялись князьями и имели в летописи положительную или нейтральную характеристику. К ним он отнес полян, дреговичей, словен-полочан и словен-новгородцев, чьи четыре княжества протянулись с юга на север вдоль пути из «варяг в греки». Древлян, бужан и волынян исследователь оценил как периферийные княжества типологически близкие вышеприведенной группе. Кривичей же, вятичей и радимичей он определил как «более или менее самостоятельные образования, не связанные тесными узами с основной совокупностью «княжений»»⁶⁶.

Б.А. Рыбаков сопоставил летописные характеристики быта восточнославянских племен с археологическими данными о местах их расселения в перв. пол. I тыс. По мнению исследователя, упоминаемая в ПВЛ земля полян находилась в одной из основных областей богатой и развитой черняховской культуры, тогда как их лесные соседи древляне и радимичи проживали на территории примитивной позднезарубинецкой культуры. Отсюда автор пришел к выводу, что Нестор верно охарактеризовал лесостепные (поляне) и лесные славянские племена, как резко различные по уровню своего развития⁶⁷.

Со скепсисом отнесся И.Н. Данилевский к попыткам привязать летописные свидетельства о территориях расселения тех или иных восточнославянских племен к археологическому материалу. С точки зрения исследователя, «достаточные основания для установления более или менее жестких связей между носителями конкретной археологической культуры и «племени» отсутствуют», а, следовательно, «летописные упоминания о более или менее компактно проживающих «полянах», «северянах», «древлянах» и прочих «племенах» – скорее, летописная легенда, нежели описание реальных

⁶⁶ Там же. С. 419.

⁶⁷ Рыбаков Б.А. Нестор о славянских обычаях // Древние славяне и их соседи. (Отв. ред. Ю.В. Кухаренко). М., 1970. С. 41.

восточнославянских сообществ»⁶⁸. Данилевский предложил внимательнее отнестись к наблюдениям П.Й. Шафарика⁶⁹ и М.П. Погодина⁷⁰ о том, что упоминаемые в ПВЛ названия восточнославянских племен имели параллели у других славянских народов. Это, по мнению исследователя, заставляет задуматься над тем, соприкасаемся ли мы в летописи с некими реалиями, «либо с неким пластом общеславянских преданий, отголоски которых прослеживаются в ранней письменной истории славянских народов»⁷¹.

В.М. Живов обратил внимание на то, что летописец позаимствовал схему, описания нравов и обычаев восточных славян из амартоловского «этнографического экскурса»⁷². В соответствии с ней, поляне в летописи были соотнесены с «брахманами». Последним в ХГА приписывалось природное благочестие, проявлявшееся в сугубо аскетических качествах, что разнилось с летописным описанием полян, обычаи которых не содержали никаких аномалий. Отсюда, на взгляд исследователя, оставался неясным и статус полянского «природного благочестия – с точки зрения того универсального христианского закона», нормативность которого утверждал сам летописец.

Мнение Живова оспорил А.М. Ранчин, который предположил, что образцом для летописной характеристики полян могли послужить не «брахмане», а добронравные «сирии», также упоминавшиеся в

⁶⁸ Данилевский И.Н. Восточнославянские «племенные союзы»: реальность или летописная легенда? // Книга картины Земли. Сб. ст. в честь И.Г. Коноваловой. М., 2014. С. 70-71.

⁶⁹ Шафарик П.Й. Славянские древности / Пер. с чеш. О. Бодянского. М., 1847. Часть историческая. Т. 2. Кн. 1. С. 77-78.

⁷⁰ Погодин М.М. Исследования, замечания и лекции М. Погодина о русской истории. Изданы Императорским Московским Обществом Истории и Древностей Российских. М., 1946. Т.2 Происхождение Варягов-Руси. О славянах. С. 386-387.

⁷¹ Данилевский И.Н. Указ. соч. С. 75.

⁷² Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 175-177.

«этнографическом обозрении» ХГА⁷³. Автор посчитал, что справедливость такой аналогии доказывает амартоловское описание «сириев», в котором «соблюдение нравственного закона представлено именно как следование закону, писанному в сердце».

В указанных трудах рассматривались лишь отдельные стороны содержания летописного фрагмента, однако ни в одном из них не был проведен комплексный анализ текста. В данном разделе мы попробуем его осуществить. Вначале будут изучены принципы, по которым был выстроен аутентичный текст летописи, затем определена его зависимость от композиции и содержания вставки из ХГА. Поскольку «этнографическое» описание в ХГА также являлось компиляцией, мы попытаемся установить ее источник и выяснить, присутствуют ли в летописи признаки, говорящие о том, что летописец был с ним знаком. После этого мы рассмотрим «этнографические» сведения Амартола в общем контексте ХГА и оценим его влияние на летописные характеристики восточных славян. Комплексное исследование летописного фрагмента поможет определить методику работы автора с «этнографическим» материалом, выявить смыслы, заложенные летописцем в описание языческих нравов восточных славян и половцев, а также оценить степень реалистичности, представленных в нем данных.

1.1.1. Композиция летописного фрагмента и влияние на него вставки из Хроники Георгия Амартола

Вначале попробуем выделить в аутентичном летописном тексте ключевые признаки, легшие в основу образов восточнославянских племен и половцев. Очевидно, к ним относились: нрав, пищевые предпочтения, отношение к родственникам, брачный обычай и способ погребения.

⁷³ Ранчин А.М. Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007. С. 391.

Представим летописные характеристики племен в виде таблицы, распределив «этнографические» данные в согласии с выделенными признаками.

Племя	Нрав	Пища	Отношение к родственникам	Брак	Погребение
поляне	кроток и тихъ		стыдѣние къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ, къ матерямъ и к родителемъ своимъ, къ свекровемъ и къ деверемъ велико стыдѣние имѣху	брачныи обычаи имяху: не хожеше зять по невѣсту, но приводяху вечеръ, а завѣтра приношаху по неи что вдадуче	
древляне	живяху звѣриньскимъ образомъ, живоуще скотьски. Оубиваху друг друга	ядяху вся нечисто		брака оу нихъ не бываше, но оумыкиваху оу воды девица	
радимичи вятичи северяне кривичи	живяху в лѣсѣ, якоже всякии звѣрь	ядуще все нечисто	срамословье в них предъ отци и предъ снохами	браци не бываху в них и игрища межю селы схожахуся на игрища на плясанье и на вся бѣсовская игрища и ту оумыкаху жены собѣ, с нею же кто съвѣщашеся. Имяху же по двѣ и по три жены.	Аще кто уомряше творяху к[р]яду велику и възложахуть на к[р]яду мертвеца, сожьжаху и посемень, собравше кости, вложяху в судину малу и поставяху на столпѣ на путех
половцы	законъ держать... кровь проливати, а хваляще о сих	ядуще мертвечину и всю нечистоту: хомѣки и сусолы		Поимають мачехи своя, ятрови	

По таблице видно, что не все описания племен имели одинаковую структуру. В соответствии с выделенными критериями в летописи наиболее полно были представлены радимичи, вятичи, северяне и кривичи, тогда как в

описаниях полян, древлян и половцев те или иные характеристики отсутствовали. Такую особенность структуры летописных образов поможет раскрыть анализ их содержания. В первую очередь обратим внимание на изображение полян. В их описании летописец обращает внимание на кроткое и тихое поведение, почтительное отношение к близким родственникам и упорядоченный брачный обычай. Автор описывает их нравы с явной симпатией, выделяя полян среди прочих восточнославянских племен.

Характеристики древлян лишь немногими чертами отличаются от «законов» радимичей, вятичей, северян и кривичей. Древляне живут «зверинским образом» и указанные племена «живяху в лѣсѣ, якоже всякии звѣрь», что может свидетельствовать не только о лесной локализации радимичей и их соседей, но и об их диких нравах, подобных древлянским. Сразу за этими описаниями, как их своеобразное подтверждение, следует сообщение о том, что древляне, радимичи и прочие племена «ядуще все нечисто». Летописец пишет, что все перечисленные племена вместо брачного обычая практиковали умыкание женщин: древляне «у воды», радимичи и другие «погании» – на «бесовских игрищах». Мы видим в таблице, что деталь, отличавшая древлян от прочих язычников, – кровожадность («убиваху друг друга»), тогда как к характеристикам радимичей, вятичей, северян и кривичей летописец добавляет непочтительность к родственникам, многоженство и отдельно упоминает особенности погребения.

Сходство обычаев древлян с обычаями прочих восточнославянских племен позволяет нам объединить их описания в один блок негативных языческих характеристик, которые предстают в летописи своеобразной антитезой положительным свойствам полян: «кротости и тихости» противопоставлены «зверинская» жизнь и кровожадность, почтению к родственникам – сквернословие перед ними, брачному договору – беспорядочные половые связи и полигамия.

Описания древлян, радимичей, северян, вятичей и кривичей близки сведениям о половцах. Как и древляне, тюркские язычники были

привержены к кровопролитию. Развернутый рассказ о том, что половцы употребляли в пищу «мерьтвечину и всю нечистоту: хомѣки и сусолы», похоже, пояснял аналогичное, но более краткое сообщение о «нечистом ядении» восточнославянских племен⁷⁴. Несмотря на то, что летописец, все же признавал супружество у половцев, чем отличал их от «безбрачных» восточных славян, матримониальные обычаи и тех, и других оценивались в летописи негативно. Если древляне, радимичи, вятичи и прочие племена представляли в летописи своеобразными антиподами полян, то половцы, как следует из концовки исследуемого отрывка, противопоставлялись христианам «елико земля, иже вѣрують в Святую Троицю».

Обратим теперь внимание на общую композицию фрагмента. В ПВЛ «этнографическое обозрение» было разбито вставкой из ХГА на две части. В первой говорилось о полянах и их соседях, то есть отображались древнерусские архаичные времена, тогда как во второй автор ПВЛ повествовал уже о современной ему христианской Руси и живущих вблизи нее половцах. Таким образом, летописное описание обрисовывало своего рода ретроспективную картину древнерусского прошлого и настоящего, которая в контексте летописных сведений о полянах и их ключевой роли в христианизации восточнославянских племен могла быть расшифрована следующим образом: в старину в суровом и диком окружении жили благочестивые поляне, которые благодаря «кроткому и тихому» нраву смогли воспринять христианство; через них христианство распространилось на древлян, радимичей, северян, вятичей и кривичей; все эти племена, будучи ранее языческой периферией, теперь вошли в число христианских земель. Соответственно, в современном летописцу мире роль языческой окраины перешла к половцам.

⁷⁴ Отметим, что, с точки зрения древнерусского книжника, пищевая девиация была значимой характеристикой в образе язычников. Она приписывалась в летописи не только восточнославянским племенам и половцам, но и была свойственна мифическим «нечистым» народам «Гог и Магог». (См.: ПСРЛ. Т.1. М., 2001. Стб. 235).

В.М. Живов и А.М. Ранчин обратили внимание на семантические и композиционные связи между летописным «этнографическим обзором» и вставкой из Хроники Амартола, но, к сожалению, эта тема в их трудах была рассмотрена частично⁷⁵. Тем не менее, детальное сравнение обоих фрагментов представляется целесообразным, поскольку позволяет оценить степень влияния хроники на ПВЛ:

ПВЛ по Лаврентьевскому списку	Цитата ХГА из ПВЛ
<p>«Имяху бо обычаи свои и законъ отецъ своих и преданья кождо свои нравъ. Поляне бо своих отецъ обычаи имуть кротокъ и тихъ и стыдѣние къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ, къ матерямъ и к родителямъ своимъ, къ свекровемъ и къ деверемъ велико стыдѣние имѣху. Брачныи обычаи имяху: не хожеше зять по невѣсту, но приводяху вечеръ, а завѣтра приношаху по неи что владуче.</p> <p>А древляне живяху</p>	<p>«Глаголет Георгий в лѣтописаньи: “Ибо комуждо языку овѣмъ исписанъ законъ есть, другимъ же обычаи, зане [законъ]⁷⁷ безаконникомъ отечьствие мнится. От нихже первие Сирии, жиоуще на конецъ земля, законъ имуть от своих обычаи: не любодѣяти и прелюбодѣяти, ни красти, ни оклеветати ли оубити, ли злодѣяти весьма. Законъ же и у Ктирианъ, глаголеми Врахманеи островници, еже от прадѣдъ показаньемъ и благочестьемъ мяс не ядуще, ни вина пьюще, ни блуда творяще, никакая же злобы творяще страха ради многа [и Божия вѣры]⁷⁸,</p> <p>ибо явѣ таче прилежащим к</p>

⁷⁵См.: Живов В.М. Указ. соч. С. 175; Ранчин А.М. Указ. соч. С. 389-391.

<p>звѣриньскимъ образомъ, живоуще скотьски⁷⁶. <i>Оубиваху друг друга, ядяху вся нечисто и брака оу нихъ не бываше, но оумыкиваху оу воды девица.</i></p> <p>И Радимичи, и Вятичи, и Сѣверь одинъ обычаи имяху. Живяху в лѣсѣ, якоже всякии звѣрь ядуще все нечисто. Срамословье в нихъ предъ отьци и предъ снохами. <u>Браци не бываху в них и игрища межю селы схожахуся на игрища на плясанье и на вся бѣсовская игрища и ту оумыкаху жены собѣ, с нею же кто свѣщащеся. Имяху же по двѣ и по три жены.</u> Аще кто уомряше творяху к[р]аду велику и възложяхуть на к[р]аду мертвеца, сожьжаху и посемь, собравше кости, вложяху в судину малу и</p>	<p>ним [Индиом]⁷⁹ <i>оубиистводѣици, сквернотворяще, гнѣвливи и паче естества ли нутрѣнѣшимъ странѣ ихъ человекъ ядуще и страньствующихъ оубиваху, паче же ядятъ яко пси.</i></p> <p>Етеръ же законъ Халдѣемъ [и]⁸⁰ Вавилоняемъ: <u>матери поимати, съ братними чады блудъ дѣяти и оубивати. Всякое бо студеное дѣянье яко дѣтелье мняста дѣюще любо далече страны своя будуть.</u></p> <p>Инъ же законъ Гилиомъ: жены в них орют, зижють храми, мужская дѣла творять, но любви творять елико хоцеть, не въздержаеми от мужии своихъ весьма ли зрят [ни зазрят]⁸¹. В нихъ же суть храброя жены ловити звѣрь крѣпко. Владѣють же жены мужи своими, ни добляють ими.</p> <p>Во Врѣтаньи же мнози мужи съ</p>
--	---

⁷⁷ Дополнено по ХГА. Матвеевко В.А. Книги временные и образные Георгия Монаха: В 2 т. Т.1. Ч.1. Интерпретированный текст Троицкой рукописи. М., 2006. С. 143.

⁷⁸ Дополнено по ХГА. Там же.

⁷⁶ Жирным шрифтом, курсивом, подчеркиванием и разрядкой выделены семантически близкие фрагменты.

⁷⁹ Восстановлено по РА. См.: ПСРЛ. Т.1. Стб.15.

⁸⁰ РА. Там же.

⁸¹ РА. Там же.

<p>поставяху на столпѣ на путех, еже творять Вятичи и нынѣ. Си же творяху обычаи Кривичи [и] прочии поганин, не вѣдуще закона Божия, но творяще сами собѣ законъ...</p> <p>Якоже се и при нас нынѣ Половци законъ держать отецъ своих: <u>кровь проливати, а хваляще о сих, ядуще мерьтвечину и всю нечистоту: хомѣки и сусолы. Поимають мачехи своя, ятрови</u> и ины обычаи отецъ своих».</p>	<p>едино женою спясть и [многы]⁸² жены съ единымъ мужемъ похотѣствуютъ, незаконная [яко]⁸³ законъ отецъ творять независтно ни въздержанно.</p> <p>Амазоне же мужа не имуть, но и аки скоть бесловесныи, но единою лѣтомъ къ <u>вечнымъ [вешнимъ]⁸⁴ днемъ оземьствени будутъ и сочтаются съ окрестных и въ мужи яко [нѣкоторое]⁸⁵ имъ торжество и велико празденство время тѣ мнѣять. От них заченшимъ въ чревѣ паки разбѣгнутся отсюду вси во время же хотящихъ родити, аще родится отроча – погубят, аще дѣвоческъ поль, то въздоять прилѣжне, възпитають»⁸⁶.</u></p>
---	--

В Хронике, как и в летописи, текст выстроен по единому принципу: вначале упоминаются народы с положительными характеристиками – «сирии» (они же китайцы)⁸⁷ и «брахманы»⁸⁸, затем следует описание

⁸² Добавлено по ХГА. Матвеевко В.А. Указ. соч. С. 143.

⁸³ Добавлено по ХГА. Там же.

⁸⁴ РА. См.: ПСРЛ. Т.1. Стб. 16.

⁸⁵ Исправлено по РА. Там же.

⁸⁶ Там же. Стб. 14-16.

⁸⁷ «Сирии» или «серы» («Ζῆρες»), упоминаемые в трактате, – одно из наименований китайцев у античных авторов (Матвеевко В.А., Щеголева Л.И. Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. М., 2000. С. 359). Подробнее см.: Древний восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия). М., 2007. С. 569-571. Берзин Э.О. Юго-восточная Азия с древнейших времен до XIII в. М., 1995. С. 22-23.

неприглядных или причудливых обычаев их соседей – индийцев, халдеев и вавилонян и прочих народов – «гилиов», жителей «Врѣтаньи» и амазонок. Это говорит о том, что летописец заимствовал композицию изложения своего материала у Амартола.

В таблице можно увидеть, что в характеристиках некоторых народностей обнаруживается ряд семантических пересечений ХГА и ПВЛ. Жители Индии у Амартола, так же, как летописные древляне, были склонны к убийствам. Только индийцам в ХГА приписывалась пищевая девиантность, выражавшаяся в том, что они могли отведать человечину и, вообще, ели «яко пси». Такого рода отклонения сближали их с «нечисто ядущими» древлянами и прочими восточнославянскими племенами. Рассказ о «блудных вылазках» амазонок имел схожие черты с описанием «бесовских игрищ» радимичей, вятичей, северян и кривичей. И в том и другом случае указанное действие имело вид праздника, на котором по обоюдному уговору мужчины и женщины вступали в интимные связи. Соответственно, сообщение о полигамии, распространенной среди жителей «Врѣтаньи», перекликалось с данными о многоженстве радимичей, вятичей, северян и кривичей.

Описание халдеев и вавилонян типологически было близким к описанию половцев. И тем, и другим приписывались блудные связи с близкими родственниками (у халдеев и вавилонян – с матерью и с детьми брата, у половцев – с женою отца и с женою брата) и склонность к убийствам. Перекликались также сообщение Хроники о том, что халдеи и вавилоняне почитают добродетелью свои богопротивные деяния, совершая их даже за пределами своей страны, и наблюдение летописца об обычае половцев хвалиться своими скверными делами. Половцы имели общие черты и с индийцами, поскольку были также кровожадны и питались «нечистой»

⁸⁸ В древности индийскую касту брахман считали отдельной этнической общностью. (См.: Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI– середина XV вв.): Источниковедческие проблемы. М. 1988. С. 225-233).

пищей, с той лишь разницей, что, в отличие от жителей «внутренней Индии», ели трупы животных («мертвечину»), а не людей.

Указанные пересечения свидетельствуют о том, что летописец опирался на текст ХГА как на типологический образец, откуда черпал композиционные идеи и прообразы. Было бы неверным думать, что создатель ПВЛ прямо копировал «этнографические» характеристики из ХГА. Он, скорее, находил и проводил аналогии между обычаями восточнославянских племен и половцев и диковинными порядками народов Хроники. Отсюда в сознании читателя летописи могли возникнуть своеобразные ассоциативные ряды: древляне – индийцы; радимичи и их соседи – индийцы, амазонки и отчасти жители «Врѣтаньи»; половцы – халдеи, вавилоняне и индийцы. Эти ассоциации вряд ли были созданы исключительно с литературно-художественной целью показать сходство грубых языческих нравов летописных племен с теми или иными чертами этносов их ХГА. По-видимому, мы сможем приблизиться к пониманию смысла указанных сопоставлений, подробно рассмотрев ассоциативные связи, проводимые летописцем между положительными персонажами своего рассказа.

1.1.2. Поляне и их соседи в контексте идей и образов Хроники Георгия Амартола и ее источников

На первый взгляд, уподобление между полянами и «сириями» и «брахманами» возможно лишь через известное обобщение: «кротость и тихость» первых схожа с незлобивостью последних. Вместе с тем, амартоловское описание указанных племен было насыщено иными качественными характеристиками, чем летописный образ полян: перечень «законов» «сириев» едва ли не дословно следовал перечню Десяти заповедей («не любодѣяти и прелюбодѣяти, ни красти, ни оклеветати ли оубити»), а про «брахманов» говорилось, что они придерживаются аскетического правила не вкушать мясо и вино и соблюдают целомудрие.

Для понимания того, в чем заключался смысл сопоставления полян с «брахманами» и «сириями» целесообразно обратиться к сочинению, из которого Георгий Амартол почерпнул данные для своего «этнографического обзора». В ХГА указывалась прямая ссылка на этот источник: «Кесарии, брат великого Григория... вѣщаваесть»⁸⁹. Речь шла о приписываемых Кесарию (жил в IV в.), брату свят. Григория Богослова, «Диалогах» – памятнике середины VI в., который содержал 220 вопросов и ответов на богословские и естественно-научные темы⁹⁰.

⁸⁹ Матвеев В.А. Указ. соч. С. 142. Подробнее об указанной отсылке ХГА см.: Шестаков С.П. О происхождении и составе хроники Георгия Монаха // Ученые записки императорского Казанского университета. Т. 58. Кн. 3 (май–июнь). Казань, 1891. С. 107-108; Матвеев В.А., Щеголева Л.И. Указ. соч. С. 359.

⁹⁰ См.: Иванов С.А. Псевдо-Кесарий // Свод Древнейших письменных известий о славянах. Т. 1 (I–VI вв.). М., 1994. С. 251. Трактат Псевдо-Кесария сохранился в шестнадцати греческих списках, в заглавии которых автором значился Кесарий. Наиболее аутентичными из них являются списки, дошедшие до нас в составе Московской синодальной рукописи №113 (X в.) и Патмосских рукописях №103 (XIII в.) и №161 (880-930 гг.) (См.: Riedinger R. Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage, München 1969. S. 13-228). Р. Ридингер осуществил критическое издание греческого текста по Московскому списку, приведя разночтения по Патмосским рукописям. (См.: Idem. Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis. Berlin. 1989). В славянском переводе памятника, представленном исключительно русскими списками XV–XVII вв., заглавие и первые 36 вопросов и ответов были утрачены, а в названии вопросы приписывались св. Сильвестру, а ответы – преп. Антонию. Языковые особенности славянского текста свидетельствуют о том, что перевод относился к преславской школе первой четверти X в. (Леонид (Кавелин) архим. Четыре беседы Кесария или вопросы святого Сильвестра и ответы преподобного Антония: Текст по рукописи XV в, принадлежащей Московской Духовной Академии. М., 1890. С. XII; Милтенов Я. Диалогите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006. С. 102; Корогодина М.В. Неизвестный отрывок славянского перевода Диалогов Псевдо-Кесария // Palaeobulgarica / Староболгаристика. XXXVII (2013). 2. София, 2013. С. 23). Исследователи полагают, что староболгарский перевод памятника прямо восходил к архетипу византийского оригинала. (Riedinger R. Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte... S. 188. Милтенов Я. Op.cit. С. 101-102) Наилучшим

Георгий Амартол скомпилировал «этнографические» сведения из 109⁹¹ вопроса «Диалогов». Этот вопрос и следующий за ним 110-й содержали антиастрологическую полемику⁹². 109 диалог представлял «этнографическое обозрение» с доводами против того, что характер народов зависит от звезд, под которыми они обитают. В 110 диалоге опровергалось мнение о том, что звезды определяют нравы этносов согласно их проживанию в семи климатических зонах.

Амартол подошел к тексту Псевдо-Кесария избирательно. Он опустил антиастрологические выпады и подверг частичной редакции «этнографические» описания. Для начала обратим внимание на содержащиеся в «Диалогах» сведения о соседях «брахманов» – индийцах:

«индийцы совершают убийства»⁹³, возбуждаются вином и как дикие вепри или свиньи блудят с женщинами и предаются грехам. В западных же пределах, во внутренней Индии некоторые странников едят и пришельца, убив, съедают»...«индийцы же умерших своих сжигают огнем, а с ними и их сожигательниц»⁹⁴.

образом этот перевод отразил русский список по рукописи МДА №156, который впервые был опубликован архим. Леонидом (Кавелиным). (Леонид (Кавелин) архим. Указ. соч.). Новейшее критическое издание этого списка осуществил Я. Милтенев. (Милтенев Я. Op.cit.). Считается, что преславский перевод «Диалогов» послужил одним из источников Толковой Палеи. (См.: *Idem*. Эксцерптите от Диалозите на Псевдо-Кесарий в Тълковната Палея // Известия на Научен център «Св. Дазий Доростолски». Кн. 2. Силистра, 2007. С. 183–196).

⁹¹ Нумерация приводится по изданию Миня (S. Caesarius, B. Gregorii Frater. Dialogi quatuor // Migne J.-P. Patrologiae cursus completes. Series Graeca Prior. T. XXXVIII. Paris, 1862. P. 851-1190).

⁹² Подробнее см.: Иванов С.А. Указ. соч. С. 251-252

⁹³ Курсивом отмечены фрагменты, вошедшие в ХГА.

⁹⁴ «...καίτοι τῶν παρακειμένων αὐτοῖς Ἰνδῶν μαιφονούντων καὶ οἰνοφλυγούντων καὶ μονιῶν ἀγρίων ἢ συῶν δίκην θηλυμανούντων καὶ τῷ πάθει κραδαινομένων. ἐν δὲ τοῖς ἐσπερίοις κλίμασιν ἐνδοτέρῳ τῶν ἐκεῖσε Ἰνδῶν ξενοβόροι τινές ὑπάρχοντες τοὺς ἐπὶ πλῆθος ἀναιροῦντες ἐσθίουσιν... Ἰνδοὶ δὲ τοὺς νεκροὺς ἐαυτῶν τεφροποιοῦσιν πυρί, μεθ' ὧν καταφλέγουσιν τινῶν

Как уже отмечалось выше, рассказ о нравах индийцев послужил основным типологическим образцом при создании летописного описания древлян, радимичей, вятичей, северян и кривичей. У Псевдо-Кесария мы встречаем упоминание о сожжении покойников у индийцев, которое не вошло в ХГА, но имело очевидную перекличку со сведениями ПВЛ об обычае восточнославянских племен кремировать умерших⁹⁵. Обращает на себя внимание и семантическая близость речевого оборота, примененного в «Диалогах» по отношению к индийцам («яко вепрем дивииим или свиньямъ»), в котором упоминались близкородственные зверь и скот, и летописной оценки древлян: «живяху звѣриньскимъ образомъ, живоуще скотьски».

Важную для понимания текста летописи характеристику содержал и фрагмент из 110 раздела «Диалогов», который неоднократно привлекал внимание исследователей-славистов⁹⁶, поскольку в нем описывались древнейшие обычаи славян:

«...А как же [могло бы случиться, что] находящиеся в другом поясе⁹⁷ склавины и фисониты, называемые также данувиями, – первые с удовольствием поедают женские груди, когда [они] наполнены молоком, а грудные младенцы [при этом] разбиваются о камни, подобно мышам, в то время как вторые воздерживаются даже от общепринятого и безупречного

τὰς συμβίους». (Riedinger R. Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis. P.84). Ср.: «Цѣ и присѣдящим ихъ Индомъ оубиество творящемъ и виномъ раждизаемом и якы вепрем дивииимъ или свиньямъ съ женами блоудящимъ и грѣхы колеблющем ся. Въ западныхъ же предѣлахъ, въ ютрныхъ Индахъ странники ядоуще нѣции суть и пришелца оубивающе изѣдают... Индяне же мертвеца своя съжигают огнем, с ними же оужизают нѣкым соужительница» (Милтенов Я. Op.cit. С. 382, 384)

⁹⁵ Любопытно, что, как отмечал Б.Н. Заходер, у восточных авторов IX–X вв. писавших о погребальных обычаях славян и русов, традиция трупосожжения непосредственно ассоциировалась с тем же обычаем у индусов. (Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. II. М., 1967. С. 103-104).

⁹⁶ См.: Иванов С.А. Указ. соч. С. 254-255.

⁹⁷ Речь идет об одной из семи климатических зон.

мясоедения? Первые живут в строптивости, своенравии, безначалии, сплошь и рядом убивая, [будь то] за совместной трапезой или в совместном путешествии, своего предводителя и начальника, питаюсь лисами, и лесными кошками, и кабанами, перекликаясь же волчьим воем. Вторые же воздерживаются от обжорства, а подчиняются и повинуются всякому»⁹⁸.

Как отмечал С.А. Иванов, образ благочестивых фисонитов в отрывке «лишен конкретности и весь обрисован "от противного" (в противовес образу славян). Знаменательно, что оба раза, когда Псевдо-Кесарий говорит о них, он упоминает о пищевых пристрастиях: этот мотив неизменно входил в ту схему, по которой "астрологическая этнография" характеризовала народы. Вегетарианство считалось в античности признаком особого статуса человека. Псевдо-Кесарий наделил им фисонитов, видимо, по аналогии с упомянутыми им... брахманами, о вегетарианстве которых было в античности широко известно»⁹⁹. Верно подмеченная исследователем аналогия между «фисонитами» и «брахманами», дополняется тем, что и образ «склавинов» автор трактата выстроил по аналогии с индийцами: в основные характеристики и тех, и других входили поедание человечины и склонность к убийствам.

В довольно скупом описании «фисонитов» вместе с тем упоминалась важная черта: жители Подунавья имеют столь кроткий характер, что «подчиняются и повинуются всякому»¹⁰⁰ (слав. пер. – «и меншинѣ повиноуют ся и покаряются»¹⁰¹). Это свойство прямо роднило их с полянами из летописи, которые имели «кроткий и тихий» нрав,

⁹⁸ Перевод приводится по критическому изданию фрагмента, осуществлённому С.А. Ивановым. (См.: Там же. С. 254).

⁹⁹ Там же. С. 257.

¹⁰⁰ «...καὶ τῶ τυχόντι ὑποταττόμενοι καὶ ὑλείκοντες» (Там же. С. 254).

¹⁰¹ Милтенов Я. Op.cit. С. 386.

выражавшийся в почтении («стыдѣнии»)¹⁰², оказываемом близким родственникам.

Указанные пересечения ПВЛ и «Диалогов» Псевдо-Кесария представляются неслучайными. У нас есть основания предположить, что помимо текста Амартола летописец привлекал и его источник, обращаясь непосредственно к сведениям Псевдо-Кесария при выстраивании образа восточнославянских племен. Как заметил А.Г. Кузьмин, фрагмент ХГА, использованный в летописи, «имеет характер не осуждения чужих нравов, а скорее любопытства»¹⁰³. Действительно, в подаче «этнографического» материала Хроника отличалась от ПВЛ тем, что в тексте Амартола отсутствовала острота противопоставления, присущая летописи. Однако той же оппозиционной особенностью обладало «этнографическое обозрение» «Диалогов» Псевдо-Кесария, в котором автор, приводя антиастрологические доводы, неоднократно прибегал к антитезе¹⁰⁴. Такая черта трактата, может служить дополнительным аргументом в пользу гипотезы об его прямом влиянии на ПВЛ.

Теперь, когда мы выявили следы связи «Диалогов» с ПВЛ, можно говорить о том, что при создании образа полян летописец выстраивал следующую ассоциативную цепочку: поляне – «сирии» и «брахманы» – «фисониты». Поскольку ее центральное звено, по всей видимости, имело

¹⁰² Данная характеристика также иллюстрировалась покорным поведением полян в случае с хазарской данью, который описывался в летописи сразу после «этнографического обзора». (См.: ПСРЛ. Т.1. Стб. 16-17).

¹⁰³ Кузьмин А.Г. Указ. соч. С. 307.

¹⁰⁴ Например, см.: «Да како аще на седмь частии раздѣляется вселенная въ единой части многы и различны законы обретаем и не седмь токмо по звѣздам или двѣ шестии подрѣжащимъ зодия, ни паки тридесятии и шести по десятинамъ, но тмами поминаеми сут законы искони прѣдани. И нынѣ соуще како в тоижде земли человекаядьца инды и от съдушньных и заколения всего въздержашася врахманы пребывающа видим. Како же Вавилонѣне, егда съвокупятся скврньнымъ браком, съ своею сердоболею сквернятся...» (Милтенов Я. Op.cit. С. 385).

смыслообразующее значение, обратим внимание вначале на то, как описывались в «Диалогах» Псевдо-Кесария китайцы-«сирии»:

«... сирии, живущие на краю земли и имеющие законом отеческие обычаи: не восставать друг на друга, не красть, не гневаться и кумирам не кланяться и не молиться бесам. И нет у них ни кумиров, ни блудниц, ни прелюбодеев, ни воров, ни убийц, ни обкрадывающих могилы...»¹⁰⁵

Как показали исследования С.П. Шестакова¹⁰⁶ и С.А. Иванова¹⁰⁷, в указанном фрагменте трактат Псевдо-Кесария опирался на аналогичный отрывок из сочинения Евсевия Кесарийского «Приготовление к Евангелию»¹⁰⁸. Сведения Евсевия Кесарийского в свою очередь восходили к «Книге о законах стран» Бардесана¹⁰⁹ (сирийского автора III в.), который

¹⁰⁵ «Σῆρες οἱ τὸ ἄκρον τῆς χέρσου οἰκοῦντες νόμον ἔχοντες τὸ πατρῶον ἔθος μὴ ἐταιρίζεσθαι μηδὲ σὺλᾶν, μὴ μοιχᾶσθαι, μὴ ξοάνοις προσκυνεῖν ἢ ποτνιεῖσθαι δαίμοσιν, μηδὸλως ἐν αὐτοῖς ὑπάρχειν εἰδῶλον ἢ ἐταῖραν ἢ μοιχάδα, οὐ σὺλώτην, οὐ φονέα, οὐ λωποδύτην». (Riedinger R. Op.cit. P.84). Ср.: «сирие, иже на краи земли живут, законъ имуще отець своих обычаи: на друга не въстаети, не красти, не сварити ся, ни кумиром кланяти ся или молити ся бѣсом. Никакоже в них быти кумиру или хоти (похоти?) или прѣлюбодѣица, ни тати, ни оубиини, ни гробы крадушаго» (Милтенев Я. Op.cit. С. 382).

¹⁰⁶ Шестаков С.П. Указ. соч. С. 107

¹⁰⁷ Иванов С.А. Указ. соч. С. 252.

¹⁰⁸ Ср.: «У сириев есть закон никого не убивать, не заниматься прелюбодейством, не красть и не поклоняться идолам, и в этой огромной стране нельзя ни найти храма, ни женщину, занимающуюся прелюбодействами, ни изменщицу, ни вора, привлекаемого к суду, ни убийцу, ни убитого». («...νόμος ἐστὶ παρὰ Ζήραις μηδένα φονεύειν, μήτε πορνεύειν μήτε κλέπτειν μήτε ξόανα προσκυνεῖν, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ μεγίστῃ χώρᾳ οὐ ναὸν ἔστιν ἰδεῖν, οὐ γυναῖκα πορνικὴν, οὐ μοιχαλίδα ὀνομαζομένην, οὐ κλέπτην ἐλκόμενον ἐπὶ δίκην, οὐκ ἀνδροφόνον, οὐ πεφονευμένον». (Dindorfius G. Eusebii Caesariensis opera. Vol. I. Praeparationis Evangelicae (Libri I–X). Lipsiae. 1867. P.316)).

¹⁰⁹ Ср. со сведениями о китайцах («серах») у Бардесана: «У серов закон запрещает убийство, проституцию, кражу и поклонение идолам. Во всей Стране серов не встретишь ни идола, ни проститутки, ни неверной жены, ни вора, которого тащит стражник, ни убийцы, ни жертвы убийцы». (Берзин Э.О. Указ. соч. С. 27).

позаимствовал свои данные из несохранившегося прототекста¹¹⁰. По этому поводу Э.О. Берзин отмечал, что сообщения об «исключительно высоком моральном облике и мудрости» китайцев-«сириев» появляются только у позднеантичных авторов¹¹¹. В более ранних древнегреческих сочинениях о благородных нравах «сириев» упоминалось очень скупо¹¹².

Таким образом, летописец мог познакомиться с обычаями этого народа лишь из кратких описаний Амартола и его источника – «Диалогов» Псевдо-Кесария. Примечательно, что в последнем трактате упоминалось о том, что у «сириев» отсутствовали идолопоклонство и моление «бесам». Эти сведения не вошли в ХГА, но, тем не менее, именно они могли быть истолкованы летописцем как своеобразная причина добрых «законов» «сириев».

Рассмотрим теперь характеристики, приписываемые в «Диалогах» «брахманам»:

«Закон же и у бактрийцев, называемых брахманами, которые имеют от прадедов наставление: не вкушать мясо, вина и хмельных напитков не пить, **боясь моего Господа**»¹¹³.

¹¹⁰ Доводы С.А. Иванова касательно несохранившегося протографа сочинения Бардесана см.: С.А. Иванов. Указ. соч. С. 252.

¹¹¹ Там же.

¹¹² Например, Гай Плиний Секунд (I в. н.э.) говорил о том, что «серы – мирные». (Древний восток... С. 102). Помпоний Мела в «Хорографии» (I в. н.э.) характеризовал их как «народ очень справедливый». (Берзин Э.О. Указ. соч. С. 249). Плиний Старший (I в. н.э.) писал, что «серы учтивы», хотя и, «подражая в этом самым диким дикарям», избегают общества иностранцев. (Там же. С. 249, 250).

¹¹³ «Νόμος δὲ καὶ παρὰ Βακτριανοῖς ἤτοι Βραχμάνοις ἢ ἐκ προγόνων παιδεία, μὴ θύειν μηδ' ἐνψύχων ἀπογεύεσθαι, οὐκ οἴνου ἀπλοῦ ἢ νόθου μετέχειν, θεὸν τὸν ἐμὸν δεδοικόντας. (Riedinger R. Op.cit. P.84). Ср.: «законъ же и въ актианѣх рекше брахманех, еже от прадѣдъ наказание не закалати ни от съдушньныхъ вѣкоушати, не вина просто, ни оловины приимати, Господа моего боящем ся». (Милтенев Я. Op.cit. С. 382).

Обратим внимание на то, что Псевдо-Кесарий довольно ясно намекает на христианское вероисповедание «брахманов», указывая на него как на причину их благочестия.

В ходе редакции, осуществленной Георгием Амартолом, вышеприведенный фрагмент претерпел некоторые изменения: хронист добавил в него сведение об отсутствии «блуда» у «брахманов» и заменил прежнюю концовку, пояснявшую истоки их добродетели, на расплывчатое выражение: «страха ради многа и Божия вѣры»¹¹⁴.

Причины этой замены станут ясными, после того как мы рассмотрим все имеющиеся в ХГА сведения о «брахманах» которые, как мы убедимся, весьма занимали создателя Хроники. Дело в том, что прямо перед исследуемым «этнографическим» фрагментом в ХГА помещался обширный рассказ о жизни «брахманов», позаимствованный Амартолом из так называемой «Палладиевой статьи» «О народах Индии и брахманах» – сочинения, приписываемого Палладию Еленопольскому (IV в.)¹¹⁵. В «этнографическом экскурсе» ХГА именно ему отводилась ключевая роль, тогда как отрывок из «Диалогов» служил его продолжением и, судя по ремарке Амартола, был интересен лишь поскольку «Кесарий... *ο ταύτην* (ο «брахманах» – *Μ.Α.*) вѣщаваешь».

В указанной компиляции из «Палладиевой статьи» Амартол приводил сведения о долгожителях, живших на большом «врахманском» острове,

¹¹⁴ Матвеев В.А. Указ. соч. С. 143. В подлиннике ХГА это место выглядит так: «διὰ κολὸν φόβον θεοῦ καὶ πίστιν» («...из-за великого страха и веры в Бога») (Муральт Э. фон. «Хронограф» Георгия Амартола. Греч. подлинник, приготовленный к изданию Э.П. фон-Муральтом по списку Моск. Синод. Библиотеки, открытому Оболенским с вариантами // Ученые записки II отделения Императорской Академии наук. Кн. VI. СПб., 1861. С. 27). Можно было бы предположить, что Амартол, работал со списком «Диалогов» отличным от того, что издал Р. Ридингер. Но, вероятнее всего, мы имеем дело с очередной редакционной правкой Амартола, который, как было уже показано выше, при случае правил компилируемый материал.

¹¹⁵ См.: Древний восток... С. 290.

окруженном «великой рекой Окияном». «Брахманы» вели сугубо аскетическую жизнь: ходили нагими, не строили жилищ, не разводили скот, не занимались земледелием и ремеслом, а также не имели «злата и серебра». Они пили простую воду и питались растительной пищей. Благодаря здоровому климату и телесному воздержанию возраст долгожителей достигал ста пятидесяти лет. Женщины-«брахманы» жили отдельно от мужчин «обонъполь соуть рѣкы Гала (Ганг – М.А.), текущи въ Окиянь къ странѣ Индиистѣи». Мужчины переправлялись к своим женам в июле и августе и проводили у них 40 дней. После рождения двух детей муж больше не приходил к жене, которая также к другому мужчине не приближалась, живя в строгом воздержании. В ХГА пояснялось, что нестяжательные «брахманы» «вѣроуютъ искрѣно Богу» «всея твари» «и беспрестани молятся» и такой образ жизни унаследовали от особой «Божией судьбы»¹¹⁶.

Таким образом, упоминаемые в ХГА сообщения об особой судьбе «брахманов», их вере в Бога и молитвенности отражали прежде всего, точку зрения «Паладиевой статьи» и «Диалогов» Псевдо-Кесария. Однако, позиция Амартола, расходилась с мнением его источников. Последний раз хронист упомянет «брахманов» в своих рассуждениях о пользе монашеской аскезы, где, говоря о воздержании, присущем от природы некоторым язычникам, напишет: «создавъ бо человеческого рода Богъ вложи естъствомъ благаго и злаго разума, иже и показуяи языки и оуча человеку разумѣти, сего ради не точю Сѣкратъ и Платонъ и инии от елинъ неправеднаго жития отвергоша, но и мнози от варваръ и... врахманы и в лѣсѣхъ живущемъ листвиемъ тѣло покрывающе и паче человекъ постящемся...»¹¹⁷. Таким образом, автор ХГА был склонен рационализировать причины аскетической жизни индийских долгожителей, считая их естественными проявлениями человеческой

¹¹⁶ Матвеевко В.А. Указ. соч. С.140-142.

¹¹⁷ Там же. С. 393.

природы, заложенной Богом¹¹⁸. Он полагал, что в добровольном выборе «брахманов» идти по пути добродетели и проявлялась их «Божья судьба». Следуя этой идее, Амартол, по-видимому, скорректировал как упоминавшуюся концовку рассказа о «брахманах» из трактата Псевдо-Кесария, так и начальную часть статьи Палладия:

«Палладиева статья»	ХГА
<p>«...οἱ Βραχμᾶνες ἔθνος ἐστὶν οὐ προαιρέσει ἀποτασσόμενον ὡς οἱ μοναχοί, ἀλλ' ἔλαχον τὸν κλῆρον τοῦτον ἄνωθεν καὶ ἐκ θεοῦ κριμάτων, τὴν τοῦ ποταμοῦ παροικίαν, φυσικῶς ἐν γυμνότητι διαζῶντες»¹¹⁹</p> <p>«Брагманы – это народ, не по своей воле обособившийся, как монахи, но им выпал этот жребий свыше, по решениям Бога. Они проводят жизнь у реки по-природному нагими»¹²⁰</p>	<p>«Οἱ τοίνυν Βραχμᾶνες ἔθνος ἐστὶν εὐσεβέστατον καὶ βίον ἀκτήμονα σφόδρα κεκτῆμενοι καὶ τὸν κλῆρον τοῦτον ἐκ τῶν τοῦ θεοῦ κριμάτων κρησάμενοι, καὶ τὴν τοῦ ποταμοῦ παροικίαν ἐν γυμνότητι φυσικῇ διαζῶσιν, ἀεὶ τὸν θεὸν δοζάζουσι»¹²¹</p> <p>«Брахманы же народ благочестивый и ведущий очень нестяжательную жизнь. И, унаследовав по Божьему решению такое наследие – местожительство вблизи реки, в наготе естественной</p>

¹¹⁸ Вероятно, взгляды Георгия Амартола испытали влияние следующих рассуждений ап. Павла: «ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, она сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствуют совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую». (Рим. 2 14-15).

¹¹⁹ Palladius de gentibus Indiae et bragmanibus / Hsg. W. Berghoff. Meisenheim am Glan, 1967. S.8.

¹²⁰ Перевод приводится по критическому изданию Палладиевой статьи, осуществлённому Г.А. Тароньяном. (Древний Восток... С. 292).

	живут, все время прославляя Бога» ¹²²
--	--

Сопоставление двух фрагментов показывает, что создатель ХГА постарался, по возможности лишить мистической окраски пояснение Палладия об особом «жребии» «брахманов». Поэтому в варианте Амартола «Божье решение» о «брахманах» проявляется не в их обособленном монашеском образе жизни, как указывалось в «Палладиевой статье», а в местожительстве у реки, в обычае ходить нагими и в постоянном прославлении Бога.

Несмотря на стремление Амартола затушевать формулировки своих источников, сделать их менее определенными и, таким образом, более соответствующими его рационалистическим суждениям, образ «брахманов» в ХГА сохранил противоречивость, обусловленную его сложным компилятивным происхождением.

Отсюда у нас возникают два варианта понимания смысла, заложенного летописцем в соотнесение полян с «брахманами»: он мог признавать, подражая Амартолу, благочестие полянского племени естественным проявлением человеческой природы, предполагая в этом его «Божью судьбу», или же, намекать на связь полян с христианством через аналогию с образом «брахманов» в «Диалогах» Псевдо-Кесария и фрагментах «Палладиевой статьи» в ХГА. В поисках ответа на этот вопрос, по-видимому, имеет смысл обратить более пристальное внимание на «Палладиеву статью» и историю ее бытования в Древней Руси, поскольку именно благодаря этому памятнику «брахманы» прочно утвердились «в сознании средневекового

¹²¹ Муральт Э. фон. Указ. соч. С. 23.

¹²² Матвеев В.А., Щеголева Л.И. Указ. соч. С. 52-53

русского книжника как основной компонент... всей древнеиндийской культуры»¹²³.

Древнерусский извод «Палладиевой статьи» был тесно связан с Александрией Хронографической¹²⁴, и имел с ней общую литературную историю. В.М. Истрин предполагал, что первоначально статья представляла самостоятельный текст, шедший в соединении с Александрией¹²⁵. Исследователь не высказал соображений касательно того, в какой момент она появилась на Руси и стала исполнять роль «конвоя» романа об Александре Македонском. По этому поводу Т.Л. Вилкул указала, что «определить сколько-нибудь точно время присоединения статьи к Александрии невозможно». Вместе с тем, тот факт, что «она присутствует уже в списках Александрии 1-й редакции и в некоторых списках Псевдо-Каллисфена», говорит о том, что «многие писцы находили нужным связывать оба произведения»¹²⁶. Таким образом, можно предположить, что оба памятника

¹²³ Бонгард-Левин Г.М., Шохин В.К. Греческий рассказ Палладия о брахманах на Руси // Феодализм в России. Сб. ст. и воспоминаний, посвященный памяти акад. Л.В. Черепнина. М., 1987. С. 274.

¹²⁴ Переведенный с греческого роман Псевдо-Каллисфена об Александре Македонском (сложился к IV в.). В Древней Руси встречался только в составе хронографических сводов. (Подробнее см.: Творогов О.В. Александрия Хронографическая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI – первая половина XIV вв.). Л., 1987. С. 35-37.

¹²⁵ В таком виде выделенная В.М. Истриным Александрия 1-й ред. представлена в составе Елинского летописца первой редакции. (Истрин В.М. Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893. С. 121) Позднее, в сер. XIII в., обширный фрагмент из Палладиевой статьи был интерполирован в аутентичный эпизод Александрии, повествовавший о знакомстве Македонского царя с брахманами. Такая версия Александрии дошла до нас в составе Архивского и Виленского хронографов (Там же. Исследование. С.121, 126-127, 129).

¹²⁶ Вилкул Т.Л. О хронографических источниках Киевского летописного свода // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. LXI. СПб., 2010. С. 390.

были переведены и получили распространение в одно время: в XI – нач. XII вв.¹²⁷

«Палладиева статья» состояла из двух частей: в первой рассказывалось о месте и образе жизни «брахманов», во второй содержался философский диалог Александра Македонского с «брахманским» учителем Дандамом. Г.М. Бонгард-Левин отмечал, что Палладий придал своему сочинению христианский характер, включив «специфические христианские понятия, термины, установки в ткань рассказа»¹²⁸. В древнерусском переводе памятника в полной мере отразилась тенденция к христианизации образа «брахманов»¹²⁹. В этой связи особенно показательна заключительная реплика Дандама, обращенная к Александру:

¹²⁷ Подробнее о дате появления Александрии на Руси см.: Истрин В.М. Указ. соч. С. 139. Он же. Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т.2: Греческий текст «Продолжения Амартола». Исследование. Петроград, 1922. С. 308-309. Вилкул Т.Л. «Литредакция» летописи (о вставках из Александрии Хронографической в Киевском своде XII в.) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 13. М., 2008. С. 425-426. Она же. Заимствования из Хроники Иоанна Малалы и Александрии Хронографической в Повести временных лет // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. №3(33). М., 2008. С. 15-16).

¹²⁸ Бонгард-Левин Г.М. Палладий о брахманах и диспуте Александра // Культурное наследие Востока: Проблемы, поиски, суждения. Л., 1985. С. 69.

¹²⁹ Приведем некоторые фрагменты, свидетельствующие об этом: «<Брахмане> чтоуще Бога и разоумъ же имуще, не токмо ни такое оудобъ разумѣти и разлучити Божиа словеса могуще, такоже и молитву творяще не престающе» (Истрин В.М. Александрия. Приложение. С. 109); «Александр зѣло сладцѣ послушааше его <Дандамия> и не разгнѣвася, бяше бо и в немъ Духъ Святыи» и «... глаголя Александръ, истинный оучителю рахъмановъ, о Дандами, потворяя человеки Божию премоудростию, я же в тебѣ есть, ... обрѣтохъ всѣхъ человекъ выше Духа ради, еже в тебѣ, всѣмъ силамъ премудра, вѣдѣ, яко истинуо все глаголеши, роди тя Богъ и ть спусти тя и в мѣстѣхъ сихъ» (Там же. С. 121); «Дандамъ възлия масло на огонь, дондеже все изгори, и възда славою Богу, глаголя: «Бессмертныи Боже, хвалоу тебѣ о всемъ въздаю. Царь бо еси всѣмъ ты единъ въистинуо, подая своеи твари вся богатствыя на наслаждение, сотворивъ бо ты

«...никому же не хоцемь, да емоу зло будеть от нас, или от кого. Все бо акы одиному душоу и тѣло имамь, а не якоже вы тогда ся радуете, егда видѣте братью погыбающу. Егда душу свою Богъ за ня положити¹³⁰ и кровь свою за ня пролияти, подражающе владыку своего, яже сътворитъ нас дѣля, велми ны милоуя и любя, да потщися, да тя вси познают людие отшедша от жидовства на оувѣдѣние Христово и сказавшу жидовскыя памяти о Христъ...»¹³¹.

В.М. Истрин указал, что этот фрагмент отсутствовал в греческом оригинале «Палладиевой статьи»¹³². По всей видимости, мы имеем дело с припиской древнерусского переводчика или редактора. В ней Дандам открыто призвал Александра отвергнуть иудейство («жидовство»)¹³³ и уверовать в Христа.

мира сего, ты съблюдаеши, ожидая душа, яже посла к нему, да добру жизнь живышимъ почтеша акы Богъ, а еже не покорившуся имь твоимъ заповѣдемь предаси судоу. Весь бо соуд праведный от тебе, и бес конца жизнь от тебе оуготована есть, благодатию бо своею вся милуеши» (Там же. С. 122-123).

¹³⁰ Ср.: 1 Ин 3 16

¹³¹ Истрин В.М. Указ. соч. С. 128.

¹³² Там же.

¹³³ Указание на иудейскую веру Александра отсылает нас к эпизоду Александрии, в котором рассказывалось о посещении македонским царем Иерусалима. Согласно этому сообщению, Александр, поклонился имени Бога, начертанному на одежде иудейского первосвященника и принес положенные жертвы в Иерусалимском храме. В.М. Истрин полагал, что переводчик Александрии или кто-либо из ее первых переписчиков позаимствовал отрывок «Вшествие в Иерусалим» из Хроники Георгия Амартола (Там же. Исследование. С. 110-120). Произошло это на раннем этапе бытования памятника, то есть до того, как Александрия была включена в хронографы. Эту точку зрения подтвердила Т.Л. Вилкул (Вілкул Т.Л. «Въшествие в Іерусалимъ» Александра Македонського, «Хроніка» Георгия Амартола в «Александрії Хронографічній» // Український історичний журнал. N 5. Київ, 2011. С. 172). Текстуальная связь Палладиевой статьи и «Вшествия в Иерусалим» вновь ставит вопрос о времени включения этих рассказов в Александрию. У нас есть основания думать, что это могло произойти одновременно и обе вставки были

Откуда древнерусский автор мог почерпнуть сведения о знакомстве «брахманов» с иудаизмом и христианством? Вероятно, в приведенной приписке уже прослеживался отголосок переводного греческого апокрифа «Хождение Зосимы к рахманам» (V в.), который оказал существенное влияние на «Палладиевую статью» во второй, третьей, четвертой и пятой редакциях Александрии¹³⁴. Согласно «Хожению» «брахманы» были христианами, а по происхождению являлись потомками ветхозаветного Рехава¹³⁵, которые во времена пророка Иеремии чудесным образом перенеслись из Иерусалима в земли по соседству с раем¹³⁶.

Таким образом, вышеприведенный фрагмент «Палладиевой статьи» свидетельствует о том, что в среде древнерусских книжников довольно рано сформировалось мнение о «брахманах» как о христианах. Можно говорить о том, что к моменту складывания первой редакции Александрии уже существовали устойчивые представления такого рода. На их фоне рационалистические рассуждения Амартола о благочестии «брахманов», очевидно, выглядели как частное единичное мнение. Однако этот факт не дает нам повода пренебречь в истолковании исследуемых летописных сопоставлений точкой зрения Амартола и предпочесть мнение его источников.

сделаны автором христианской приписки к тексту Палладия. К сожалению, древнерусские списки Палладиевой статьи пока мало изучены источниковедчески и текстологически, и можно делать только гипотетические предположения касательно истории ее бытования.

¹³⁴ См.: Истрин В.М. Указ. соч. Исследование. С. 223-226, 306. Приложения. С. 218-219, 327; Бонгард-Левин Г.М., Шохин В.К. Указ. соч. С. 274-279.

¹³⁵ Подробнее см.: Иер. 35 1-19

¹³⁶ Хождение Зосимы к рахманам // Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М., 1863. С. 78-92; См. также: Ванеева Е.И. Хождение Зосимы к рахманам // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я. Л., 1989. С. 489-491; Веселовский А.Н. Из истории романа и повести. Вып. 1. СПб., 1886. С. 280-303

По-видимому, ответ на интересующий нас вопрос о смыслах ассоциативной цепочки поляне – «сирии» и «брахманы» – фисониты следует искать в общем контексте летописных сведений о полянах.

Вначале, надо признать, что образ «сириев» в обрисованном в летописи соотношении играл второстепенную роль, что, по всей видимости, было связано с его скухими и расплывчатыми описаниями в источниках. Вслед за Георгием Амартолом, летописца, по-видимому, интересовали прежде всего «брахманы». Именно с ними он ассоциативно связывал полян, о чем говорят текстовые реминисценции, присутствующие в ПВЛ. Так, летописное упоминание об обособленной жизни полян¹³⁷ перекликалось с замкнутым, островным образом жизни «брахманских» долгожителей, а сообщение о том, что поляне «бяху мужи мудри и смыслени»¹³⁸, соотносилось с характеристикой «брахманов» в ХГА, где говорилось о «моужь тѣхъ скровеньна премудрости»¹³⁹. Поляне соседствовали с родственными, но чуждыми им по духу древлянами, подобно тому, как и «брахман» жили близко к «прилежащим к нимъ» «сквернотворящим» соотечественникам-индийцам.

Важную роль в выстраивании образа полян сыграл также образ фисонитов (или как их еще называли «данувиев») из «Диалогов» Псевдо-Кесария. Названия этого племени восходили к гидронимам «Фисон»¹⁴⁰ и

¹³⁷ «Поляномъ же жившимъ особѣ...» (ПСРЛ. Т.1. Стб. 7) «Подем же жившемъ особѣ и володѣющею и роды своими...». (Там же. Стб. 9) «Поляномъ же жиоушемъ особѣ» (Там же. Стб. 11).

¹³⁸ Там же. Стб. 9.

¹³⁹ Матвеев В.А. Указ. соч. С. 140.

¹⁴⁰ Фисон – одно из греческих наименований Дуная. (Подробнее см.: Иванов С.А. Указ. соч. С. 255). Примечательно, что наименование «Фисон» в греческих источниках имел не только Дунай, но и индийская река Ганг. (См.: Шохин В.К. Указ. соч. С. 195). Под таким названием Ганг упоминался в Палладиевой статье. (Истрин В.М. Указ. соч. Приложение. С. 106). Нам точно неизвестно, был ли знаком создатель ПВЛ с этим памятником. Но, если это допустить, то знание о словоупотреблениях гидронима «Фисон» могло весомо

«Данувий» – древнейшим наименованием Дуная. Примечательно, что эта же река являлась основным «маркером» полянской прародины, которой в ПВЛ уделялось особенное внимание. В летописи говорилось, что поляне и прочие восточнославянские племена произошли от иллирийских славян, которым некогда проповедовал апостол Павел¹⁴¹. По прошествии времени эти славяне переселились из Иллирика к Дунаю «и от тѣхъ Словѣнь разидошася по землѣ и прозвашася имени своими, где сѣдше на которомъ мѣсте», затем в их земли пришли волохи, которые стали притеснять дунайских славян, что вызвало еще одну волну миграции, в результате которой «тии Словѣне пришедше и сѣдоша по Днѣпру и нарекошася Поляне, а друзии Древляне...»¹⁴².

В этой связи сходство образа полян с образом фисонитов-данувиюв могло свидетельствовать не только о том, что летописец лишь ассоциативно связывал эти племена, но и о том, что он мог подразумевать между ними родственную связь.

В ПВЛ сообщалось, что восточные славяне вели свое родословие от славян Иллирика, слышавших проповедь ап. Павла. В свое время это дало повод Н.К. Никольскому связать сведения о происхождении полян с указанием на их «тихий и кроткий» нрав и предположить, что летописец считал полян христианами.

Схожее, но более осторожное мнение находим в исследованиях И.В. Ведюшкиной. Исследовательница предположила, что летописец через сведения о происхождении восточных славян указывал на причастность восточнославянских племен и Руси к христианству с апостольских времен¹⁴³.

упрочить в сознании летописца ассоциативную связь фисонитов с брахманами, а, соответственно, и с полянами.

¹⁴¹ ПСРЛ. Т.1. Стб. 28.

¹⁴² Там же. Стб. 5-6.

¹⁴³ Ведюшкина И.В. Указ. соч. С. 21.

Обратимся вновь к рассматриваемой нами ассоциативной цепочке поляне – «брахманы» – фисониты. Выводы исследователей о связи полян с христианством дают нам повод думать, что летописцу все же был ближе христианизированный образ «брахманов». Именно он как нельзя лучше поддерживал проводимые летописцем идеи о христианских корнях полян и помогал понять причину полянского благонравия. В свою очередь, схожие добрые нравы полян и фисонитов могли восприниматься как следы благочестивого христианского влияния их праотцев-иллирийцев.

Можно допустить, что с помощью соотнесения полян с «брахманами» и фисонитами автор летописи подчеркивал значение и роль этого восточнославянского племени в будущей христианизации древнерусских земель, усматривая в этом его особую «Божью судьбу».

Летописец в среде чуждых ему восточнославянских язычников выделял «своих» полян. Последним в летописи отводилась ключевая роль, не только в христианизации восточных славян, но и в формировании древнерусского этноса («нарицахуса поляне, от них же есть поляне в Киевѣ и до сего дне»¹⁴⁴, «поляне, яже ныне зовомая Русь»¹⁴⁵), а значит, образ полянского племени являлся важной частью аутообраза современной летописцу Руси. Отсюда, по-видимому, и проистекали особое внимание и симпатия, с которыми поляне описывались в ПВЛ.

Подведем итоги исследования. Изображение восточнославянских племен в ПВЛ испытало влияние ХГА и, предположительно, ее источников – «Диалогов» Псевдо-Кесария и «Палладиевой статьи», без непосредственного знакомства с которыми, летописец вряд ли смог выстроить аналогии, которые мы наблюдаем в исследуемом летописном фрагменте. Описания народных нравов и обычаев из указанных источников были использованы при создании летописного «этнографического обзора» как

¹⁴⁴ ПСРЛ. Т.1. Стб. 9.

¹⁴⁵ Там же. Стб. 25-26.

типологический образец. При этом были определены основные цепочки аналогий:

поляне и «християне елико земля» – «брахманы» – фисониты,
прочие восточнославянские племена и половцы – индийцы – склавины.

Летописцу важно было с помощью «этнографического» описания обозначить полян как богоизбранное племя, которое, будучи языческим, обладало чертами, позволившими ему в конечном итоге воспринять и усвоить христианство.

Отметим также, что не только описания нравов и обычаев народов Индии, но и, по-видимому, географические сведения ХГА об этом регионе послужили летописцу типологическим образцом при описании восточных славян. В Хронике Индия представляла конгломератом областей: «брахманов», индийцев и обитателей внутренней Индии¹⁴⁶, среди которых первые отличались образом жизни от прочих индийских обитателей. В ПВЛ восточнославянский регион также делился на части согласно проживанию тех или иных племен и в нем обособленно жили поляне, поведением разнившиеся со своими соседями. Это говорит о том, что летописец не только соотносил типологически те или иные народы и племена, но и, по всей видимости, регионы, в нашем случае – индийский и восточнославянский. Как уже отмечалось выше, после христианизации восточнославянского региона роль темной языческой периферии перешла к половцам, чей образ в значительной мере был выстроен под влиянием описания вавилонян и халдеев из Хроники Амартола. Примечательно, что согласно той же ХГА индийская страна соседствовала с Персидой¹⁴⁷ или Вавилоном¹⁴⁸. Сходство образов половцев, халдеев и вавилонян не кажется случайным. Вероятно, и здесь мы соприкасаемся со своеобразным

¹⁴⁶ Подробнее см.: Шохин В.К. Указ. соч. С. 197.

¹⁴⁷ Там же. С. 194.

¹⁴⁸ Амартол смешивал эти географические понятия. См.: Матвеев В.А., Щеголева Л.И. Указ. соч. С. 42.

распределением аналогий, осуществленным летописцем в соответствии с географическими данным ХГА об Индии и окружающих ее землях.

Что же касается таких «этнографических» подробностей, как упоминание полянского брачного обычая, особенностей восточнославянского погребения и прочих деталей, то сведения о них создатель летописи черпал, вероятно, из некоего предания. Однако выявленный нами метод работы летописца с письменными источниками дает повод думать, что «конструирование» летописных образов включало отбор легендарных сведений, в соответствии с композиционными и идейными критериями, заданными «этнографическими» текстами Хроники Георгия Амартола и «Диалогов» Псевдо-Кесария.

1.2. Образ идола Перуна в статье 6488

В Повести временных лет под 6488 годом сообщается, что киевский князь Владимир «постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго»¹⁴⁹. Из выставленных на всенародное почитание истуканов детального описания летописец достаивает только идол Перуна: «И Перуна древяна, а главу его сребрену, а оусь златъ»¹⁵⁰. Дополняет данную картину эпизод о свержении кумира Перуна в Новгороде в Новгородской 4-й¹⁵¹ и Софийской 1-й летописях¹⁵², где упоминается, что у Перуна была палица. Исходя из этого описания, целесообразно рассмотреть два вопроса, которые возникают при анализе данного образа: во-первых, попытаться понять, из каких материалов был сделан этот истукан, а во-вторых, исследовать специфические детали облика кумира

¹⁴⁹ ПСРЛ. Т.1. Стб. 79.

¹⁵⁰ Там же.

¹⁵¹ Новгородская четвертая летопись (ПСРЛ. Т.4. Ч. 1). Пг., 1915. С. 90.

¹⁵² Софийская первая летопись (ПСРЛ: Псковские и софийские летописи.Т.5). СПб., 1851. С. 121.

Прежде всего обратим внимание на текстологию исследуемых фрагментов из Повести временных лет. Как известно, А.А. Шахматов¹⁵³ полагал, что в «Древнейшем своде» конца 30-х годов XI в. сведения о кумирах Владимира содержалась в кратком виде: «И постави кумиры на холме внѣ двора теремнаго». Пространное описание кумирни киевского князя появляется только в Начальном своде 1090-х гг. Правда, существует точка зрения, высказанная Г. Ловмянским¹⁵⁴ и поддержанная в недавних исследованиях С.М. Михеевым¹⁵⁵ и П.В. Лукиным¹⁵⁶, что подробную обрисовку владиминова пантеона следует относить к Никоновскому своду 70-х годов XI в. Что же касается палицы Перуна, то А.А. Шахматов полагал, что текст с упоминанием этой детали был включен в Новгородский свод 60-х годов XII в.¹⁵⁷ В.Й. Мансикка¹⁵⁸, признавая палицу древнейшим атрибутом Перуна, все же считал, что эта деталь могла быть включена в текст гораздо позже. Таким образом, исходя из текстологического анализа данных известий, справедливо сделать вывод, что мы имеем дело, скорее, не с описанием *реального* идола верховного славянского божества, а со сформированным достаточно поздно *художественным* образом.

Возможно, по этой самой причине летописный образ Перуна в научных реконструкциях древнерусского язычества занимает весьма скромное место. Прежде всего, обратим внимание на само описание истукана: деревянное туловище с серебряной головой и золотыми усами. Большинство исследователей пыталось обнаружить следы данного образа в фольклоре

¹⁵³ Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. С. 105-106.

¹⁵⁴ Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.). СПб., 2003. С. 91-101.

¹⁵⁵ Михеев С.М. Указ.соч. С. 108.

¹⁵⁶ Лукин П.В. Языческий «пантеон» Владимира Святославича в начальном летописании: устная традиция или литературные реминисценции? // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 2010. Вып. XXII. С. 176.

¹⁵⁷ Шахматов А.А. Указ. соч. С. 214, 496.

¹⁵⁸ Мансикка В.Й. Религия восточных славян. М., 2005. С. 89.

славян и их соседей. Так, А.Н. Афанасьев¹⁵⁹ упоминает, что, по мнению белорусов, у Перуна была голова с черными волосами и длинную золотую бородой. И. Чекова¹⁶⁰ полагает, что серебряной голове Перуна находится параллель в болгарском фольклоре, в котором культурный герой болгарских песен царь Костадин описывался «златоустым» и «среброглавым». В.В. Иванов и В.Н. Топоров¹⁶¹ в свое время сопоставили летописные сведения о Перуне с данными о древнепрусском боге грозы – Перкуне. Симон Грунау описывает его как гневного немолодого бога с лицом как огонь, увенчанного пламенем, и чернобородого. По мнению исследователей, серебряная голова летописного Перуна также могла служить указанием на немолодой возраст; древнепрусский Перкун, как и древнерусский Перун, имел растительность на лице; наконец, летописное упоминание о деревянном теле последнего соотносится со сведением о том, что древние пруссы поклонялись Перкуну у священного дуба.

В последнее время историки пытаются выявить художественные истоки летописного описания Владимирового пантеона, исходя из традиции, которая могла быть знакома летописцу. По сути, это тот исследовательский путь, плодотворность которого была отмечена еще в трудах В.Й. Мансикки¹⁶². Оправданность данного подхода была доказана работой П.В. Лукина¹⁶³, который выявил параллель летописному тексту с описанием

¹⁵⁹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 2. М., 1868. С. 769.

¹⁶⁰ Чекова И. Фолклорно-эпически парадигми в повествованието за княз Олег и основаването на Киевска Рус в староруските летописи // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Факултет по славянска филология. Литературознание. София, 1994. Т. 87. Кн. 2. С. 70.

¹⁶¹ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 15.

¹⁶² Мансикка В.Й. Указ. соч. С. 71-127.

¹⁶³ Лукин П.В. Указ. соч. С. 174-175.

киевского пантеона в Хронике Георгия Амартола. Здесь, помимо перечисления шести божеств (как и в летописи), упоминаются золото и серебро из которых были изготовлены языческие «боги», что, по мнению исследователя, может быть связано с летописным образом Перуна.

Вместе с тем, в данном контексте полезно было бы рассмотреть также ветхозаветные тексты, которые, как известно, оказали серьезное влияние на Хронику Георгия Амартола в формировании тех или иных художественных образов. К примеру, Книга пророка Иеремии содержит фрагмент, который мог послужить прообразом описания Перуна в Повести временных лет:

«Слушайте слово, которое Господь говорит вам, дом Израилев. Так говорит Господь: не учитесь путям язычников и не страшитесь знамений небесных, которых язычники страшатся. Ибо уставы народов – пустота: **вырубают дерево в лесу, обделывают его руками плотника при помощи топора, покрывают серебром и золотом, прикрепляют гвоздями и молотом, чтобы не шаталось.** Они – как обточенный столп, и не говорят; их носят, потому что ходить не могут. Не бойтесь их, ибо они не могут причинить зла, но и добра делать не в силах. Нет подобного Тебе, Господи! Ты велик, и имя Твое велико могуществом»¹⁶⁴.

В данном фрагменте присутствует не только перечисление тех материалов, из которых якобы был сделан кумир Перуна, но и описывается техника изготовления подобного рода болванов. Примечателен и контекст этого описания, заключающийся в ярком обличении языческих заблуждений и проповеди силы подлинного невидимого Бога, творца неба и земли.

Однако, как отмечает А.А. Алексеев, отдельные главы пророка Иеремии (с 1-й по 25-ю и с 46-й по 51-ю) «были неизвестны славянской рукописной традиции»¹⁶⁵. В конце XV в. они будут включены в Геннадьевскую Библию в переводе с Вульгаты. Тем не менее, летописец, скорее всего, владевший греческим языком, мог ознакомиться с

¹⁶⁴ Иер. 10:1-6 (выделено мной – М.А.).

¹⁶⁵ Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 197.

недостающими главами из книги пророка Иеремии по имевшимся на Руси греческим текстам.

Вместе с тем, имеется еще одна параллель к летописному описанию изваяния Перуна. Поскольку, как отмечает М. Фасмер, этимология имени Перун восходит к понятию «разящий, гром»¹⁶⁶, большинство исследователей сходится во мнении, что ближайшим «родственником» славянскому Перуну приходился эллинский громовержец Зевс¹⁶⁷. В подтверждение этой связи зачастую приводится отсылка к южнославянскому переводу Александрии, где Александр Македонский упоминается как «сын божий, Пороуна велика»¹⁶⁸. Однако в том же самом тексте он именуется и сыном Аммона-Зевса¹⁶⁹.

Данное сопоставление заставляет нас более внимательно отнестись к тексту Александрии¹⁷⁰. Обратим внимание на историю рождения Александра

¹⁶⁶ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 3 (Муза – Сят). М., 1987. С. 246. См. также: Иванов Й. Культ Перуна у южных славян. М., 2005. С.7-11; Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916. С. 19-23.

¹⁶⁷ См.: Клейн Л.С. Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 232.

¹⁶⁸ Истрин В.М. Указ. соч. Приложения. С. 114. В греческом оригинале текста в этом месте стоит «сын Диоса великого»: Там же. Исследование. С. 222.

¹⁶⁹ В Александрии русских хронографов Александр Македонский, как правило, именуется сыном Аммона – египетской персонификации эллинского громовержца. На тождественность Аммона Зевсу указывает как факт из вышеприведенной сноски, так и то, что в кратком изложении истории македонского царя Хроники Иоанна Малалы прямо говорится, что его мнят «от Диоса родившаяся»: Истрин В.М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. М., 1994. С. 197.

¹⁷⁰ Древнейшие списки Александрии дошли до нас в составе древнерусских хронографов. В.М. Истрин предположил, что на Руси перевод истории об Александре Псевдокаллисфена появляется в конце XI – начале XII в.: Истрин В.М. Указ. соч. С.138.

Македонского¹⁷¹, пространно, с массой любопытных подробностей излагающуюся в этом памятнике. Египетский царь Нектанеб, знакомый с искусством волхвования, однажды узнает, что к Египту приближается многочисленное войско врагов. Он обращается к помощи своих чар, но видит, что настал конец его царству. Тогда он бежит в Пелу Македонскую, где скоро стяжает славу искусного гадалея. Македонский царь Филипп в это время отсутствует в городе. Олимпиада, его жена, будучи неплодной и боясь, что Филипп исполнит свою угрозу отослать ее и жениться на другой, обращается за помощью к Нектанебу. Нектанеб говорит ей, что она родит сына, если войдет в сношения с ливийским богом Аммоном, и при этом объявляет, что в ближайшую же ночь во сне она увидит этого бога «съшедша» с нею, и описывает ей его наружность. Так и случается. На другой день утром Олимпиада просит Нектанеба, чтобы он устроил, чтобы бог на самом деле пришел к ней. Нектанеб требует, чтобы она дала ему место близ своей спальни, выслала бы от себя всех и, покрыв лицо, ждала бы бога, который придет в том виде, в котором она видела его во сне. Олимпиада соглашается. Ночью Нектанеб под видом бога Аммона приходит к Олимпиаде и, уходя, говорит ей, что она зачала сына, который будет царем вселенной. В итоге у Олимпиады появляется на свет сын, при рождении которого гремит великий гром и блистают молнии¹⁷².

Вот как Нектанеб описывает Олимпиаде Аммона: «Бог той... взрастом оубо срѣдний, власы имѣя златы, и груди, и браду, рогы имѣя на

¹⁷¹ Изложение этой истории передается согласно древнейшей первой южнославянской редакции памятника: Там же. Приложения. С. 5-15; Там же. Исследования. С.138.

¹⁷² Указание на данные природные явления – немаловажный момент. Гром и молнии считались атрибутами Зевса. Рождение Александра, очевидно, могло иметь прообразом рождение бога Диониса, которое связывалось с явлением Зевса в образе грома и молнии: Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. Текст. СПб., 1999. С. 9; Истрин В.М. Хроника Иоанна Малалы. С. 82-84.

челе, оукрашены златом...»¹⁷³. По сути, это изображение Аммона с зооморфными чертами (традиционно представлялся с рогами овна)¹⁷⁴.

Затем в тексте следует описание тех действий, что предпринимает Нектанеб, дабы принять облик бога: «Нектонав же, одрав овноу младоу, главо и лоб с рогы и позлати вльно и рогы и възложи си на главу и възем скипетр евеловъ (в другом списке «палицу евелову»¹⁷⁵) и ризоу белоу вниде в ложницу...»¹⁷⁶. В этом описании появляется новая деталь – скипетр или палица, которую необходимо было держать Нектанебу, чтобы представиться Аммоном-Зевсом. Заметим, что главными чертами внешнего облика «среднего возрастом» Аммона-Зевса оказываются золотые борода, волосы и рога. Важным атрибутом бога также является палица.

Впрочем, в Александрии присутствуют еще два описания Аммона-Зевса, отличных от вышеприведенного. Первое – образ Амона из сна царя Филиппа (видение, навеянное колдовством Нектанеба с целью убедить роконосного македонца в том, что его жена действительно зачала от Аммона-Зевса), второе – схожее изображение Аммона-Зевса в толковании на Филиппово сновидение некоего «мужа вавилонского»¹⁷⁷.

Обратим внимание на то, каким Аммон предстает перед Филиппом: «Видех во снѣ некоторого бога, красна велми, сѣда же брудми и брадою, всего позлащена и рогы овня имуща, и ти позлащены и въ руцѣ его скипетръ держаща...»¹⁷⁸. В.М. Истрин указывает, что данному отрывку соответствует следующий текст из греческого протографа: «θεὸν, εἰμορφὸν πάνυ, πολὶὸν δὲ

¹⁷³ Он же. Александрия. Приложение. С. 9. Во второй редакции Александрии текст идентичен, только вместо «груди» стоит перевод «броуди» (Там же. С. 134). В третьей редакции памятника отрывок с описанием волосяного покрова Амона переведен как «власи же брадныя и главныя у него злати»: Там же. 250.

¹⁷⁴ Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей. Т. 1. М., 2001. С.92-94.

¹⁷⁵ Истрин В.М. Указ.соч. Исследования. С. 82.

¹⁷⁶ Там же. Приложения. С. 10.

¹⁷⁷ Там же. С. 12.

¹⁷⁸ Там же. С. 12.

τὴν χαίτην καὶ γενιῶντα χρυσοῦ παραπλήσιον, καὶ κέρατα κριοῦ ἔχοντα χρυσοῦ καὶ αὐτὰ παραπλήσια»¹⁷⁹. При внимательном прочтении оказывается, что в древнеславянском тексте Александрии мы, очевидно, имеем дело с неверным переводом, поскольку буквально греческий протограф звучит так: «Видел во сне бога, весьма прекрасного, с седыми развевающимися волосами и бородой, подобной золоту, а также рогами овна, также подобными злату».

Здесь Аммон предстает в преклонных годах, о чем свидетельствует упоминание седых волос, тогда как борода его остается золотой.

Итак, в Александрии присутствует некий устойчивый набор атрибутов Аммона-Зевса: золотой волосяной покров на голове и лице (в случае изображения Аммона «среднего летами») и седые волосы и золотая растительность на лице (при описании Аммона преклонных лет), скипетр, а также наличие золотых рогов. Безусловно, в данном перечне можно обнаружить черты, роднящие описание Аммона-Зевса (второго типа) с описанием его славянского аналога – Перуна. Исследователями неоднократно отмечалось, что для славян типичным было представление Перуна в виде старца¹⁸⁰. В одном из списков «Беседы трех святителей» о нем так и говорится: «эллинский старец Перун»¹⁸¹. Таким образом, если предположить влияние образа Аммона-Зевса Александрии на описание летописного Перуна, можно выдвинуть гипотезу, что серебряная голова придавала Владимирову кумиру эффект седины старца¹⁸², а золото¹⁸³ усов являло собой атрибут громовержца – по аналогии с греческим описанием

¹⁷⁹ Там же. Исследования. С. 100.

¹⁸⁰ См.: Афанасьев А.Н. Указ. соч. С. 770; Клейн Л.С. Указ. соч. С. 347; Иванов В.В., Топоров В.Н. Указ. соч. С. 149-150.

¹⁸¹ Мансикка В.Й. Указ. соч. С. 164.

¹⁸² Схожее предположение было высказано В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым касательно образа древнепрусского Перкуна: Иванов В.В., Топоров В.Н. Указ. соч. С. 15.

¹⁸³ Золото, по-видимому, само по себе являлось одним из атрибутов богов, согласно принципу, отраженному в Александрии: «Что бо злато честней, имже и богом кланяются». (Истрин В.М. Указ. соч. Приложения. С. 12).

Аммона-Зевса. Палицу Перуна можно соотнести со скипетром Аммона. Что же касается бараньих рогов последнего, то можно предположить, что они, скорее всего, воспринимались как египетская специфика образа Аммона-Зевса, поэтому древнерусский аналог верховного божества не имел зооморфных черт, и был представлен в облике человека.

Однако в описании Перуна фигурируют усы, а не борода. Л.С. Клейн предположил, что князь Владимир тем самым омолодил «старца Перуна» и «модернизировал, подладив к идеальному образу воина-руса»¹⁸⁴. Схожую мысль высказал А.Ю. Карпов, который полагал, что «длинный ус являлся на Руси своего рода признаком княжеского достоинства», а потому «Перун выглядел как князь – только небесный, а не земной»¹⁸⁵. В подтверждение данного мнения исследователь ссылался на известное описание отца князя Владимира у Льва Диакона, где Святослав Игоревич «безбородый, с густыми чрезмерно длинными волосами над верхней губой»¹⁸⁶. М.П. Сотникова и И.Г. Спасский¹⁸⁷ через сопоставление образа князя Владимира (с длинными усами и голым подбородком) на златниках и сребренниках с описанием Святослава у Льва Диакона пришли к выводу, что изображение на монетах позволяет усмотреть не только личные, но и этнические черты Святославича. Традиция ношения усов сохранялась, очевидно, и после Владимира: на печати Ярослава Владимировича, князь также изображен с остроконечными усами и голым подбородком¹⁸⁸. Адемар Шабанский (рубеж X–XI вв.) отмечал: «На Русь прибыл один греческий епископ и обратил ту половину страны, которая еще оставалась предана идолам, и заставил их принять греческий обычай

¹⁸⁴ Клейн Л.С. Указ. соч. С. 348.

¹⁸⁵ Карпов А. Ю. Владимир Святой. М., 2004. С. 108.

¹⁸⁶ Лев Диакон. История. М., 1988. С. 82.

¹⁸⁷ Сотникова М. П., Спасский И. Г. Тысячелетие древнейших монет России. Сводный каталог русских монет X–XI вв., Л., 1983. С. 61.

¹⁸⁸ Янин В.Л., Гайдуков П.Г. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. III. М., 1998. С.113.

ращения бороды и прочее»¹⁸⁹. Следовательно, можно предположить, что ношение бороды для русов рубежа того времени было привнесено греческой традицией, начавшей утверждаться на Руси вместе с христианством.

Мы можем, следовательно, предположить, что описание кумира Перуна подразумевало внешнее сходство с самим князем Владимиром.

Исходя из того, что идол Перуна упоминается первым в перечне вынесенных «вне двора теремного» кумиров и единственный удостоивается детального описания, большинство исследователей сходятся во мнении относительно особой роли Перуна во Владимировом пантеоне. Так, Е.В. Аничков¹⁹⁰ предполагал, что Перун, который являлся богом-покровителем киевского князя и его дружины, был провозглашен «общим богом», «богом богов», верховным божеством Древнерусского государства. В этом якобы и состоял один из основных пунктов так называемой «религиозной реформы» киевского князя. Эта точка зрения была поддержана многими другими учеными: Б.А. Рыбаковым¹⁹¹, А.Г. Кузьминым¹⁹², А.Ю. Карповым¹⁹³, М.А. Васильевым¹⁹⁴, и др.

Действительно, данная версия трактовки летописного текста выглядит непротиворечивой. Однако, с учетом выявленных выше текстовых заимствований из Александрии и внешнего сходства идола с великим киевским князем, данный сюжет может быть истолкован и в ином плане. Во-первых, в отождествлении Перуна с Аммоном-Зевсом мог скрываться намек на параллель Владимир – Александр Македонский. Последний при жизни

¹⁸⁹ Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. М., 2001. С. 344.

¹⁹⁰ Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. М., 2003. (репр. изд. 1914 г.) С. 321, 327.

¹⁹¹ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1994. С. 418.

¹⁹² Кузьмин А.Г. Падение Перуна: Становление христианства на Руси. М., 1988. С. 12-13.

¹⁹³ Карпов А.Ю. Указ. соч. С. 110.

¹⁹⁴ Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1998. С. 208.

был провозглашен сыном Зевса¹⁹⁵. Следовательно, установка идола Перуна с внешними признаками Аммона-Зевса (серебряная/«седая» голова и золотая борода), а заодно и с характерной внешней чертой великого князя (усы) могла рассматриваться не просто как попытка утвердить княжеского бога как главного в сонме языческих божеств меньших по рангу, но и как попытка обожествления самого князя через отождествление его с Перуном.

Оправданность такой догадки, кажется, находит подтверждение при обращении к трактату Георгия Амартола, в котором содержатся любопытные рассуждения об этапах развития язычества. Амартол пишет, что люди, «как бы беснуясь, ...несуществующих богов себе сотворили»: во-первых, «явления в богов превратили, славя тварь вместо Творца...: честь и славу Божию воздали небу, и солнцу и луне, и звездам»; затем «эфир и воздух и то, что в воздухе, богами называли», «и стихии, и начала, составляющие тела..., богами нарекли»; и, наконец, «более законченные служители нечестия называли богами людей, как еще живых, так и уже умерших...Они перенесли Божье имя не только на людей, и скотину, и гадов земных и водных, но и на то, что вовсе не существует... К тому же и правителей своих, из почтения к начальствующим или страшась их угнетения, как богов почитали»¹⁹⁶. Не исключено, что в рассматриваемом фрагменте летописи мы сталкиваемся, согласно классификации Георгия Амартола, как раз с кульминацией язычества – с описанием обожествления земного правителя. Бесспорно, такой вариант понимания летописного текста сложно представить, если рассматривать его как отражение реальных событий. Если же признать

¹⁹⁵См.: Томсинов В.А. Александр Македонский как египетский фараон // Он же. Государство и право Древнего Египта. М., 2011. С. 233; Bloedow Ed. F. Egypt in Alexander's Scheme of Things // Quaderni Urbinati di Cultura Classica. New Series. 2004. Vol. 77. № 2. P. 98-99; Bosworth A.B. Alexander the Great, Part I: The events of the reing // Cambridge Ancient History. Vol.VI: The Fourth century B.C. Cambridge, 1994. P. 810.

¹⁹⁶ Матвеев В.А., Щеголева Л.И. Указ. соч. С. 63-64.

данное описание художественным вымыслом, то в рамках древнерусской литературной традиции оно вполне могло пониматься в таком ракурсе.

Отождествление Владимира с Александром, видимо, могло являться еще и намеком и на последующий приход киевского князя с истинному богопознанию: согласно Александрии и Хронике Георгия Амартола, Александр, будучи язычником, во время посещения Иерусалима преклонился перед богом евреев Яхве и признал его главенство.

1.3. Образ изгнания Перуна в статье 6496

Согласно Повести временных лет (далее – ПВЛ) князь Владимир, крестившись в Корсуни, сразу по возвращении в Киев «повелѣ кумиры испроврещи: овы осѣчи, а другия огневи предати»¹⁹⁷. Так лаконично сообщается о ниспровержении ранее упоминаемых в летописи «кумиров» Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокоши¹⁹⁸. Особая участь ждала верховного русского истукана – Перуна, которого киевский князь

«повелѣ привязати коневѣ къ хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручаи, 12 мужа пристави тети¹⁹⁹ жезльемъ. Се же не яко древу чююще, но на поругание бѣсу, иже прилщаше симъ образомъ челоуѣкы, да вѣзмездѣ приметь от челоуѣкѣ. [Велий еси, Господи, чюдная дѣла твоя! Вчера чтимъ от челоуѣкѣ]²⁰⁰, а [днесъ]²⁰¹ поругаем. Влѣкому же ему по Ручаю к Днѣпру,

¹⁹⁷ ПСРЛ. Т.1. Стб. 116.

¹⁹⁸ Там же. Стб. 79.

¹⁹⁹ «бити» в Ипатьевском списке ПВЛ (Ипатьевская летопись (ПСРЛ). Т.2. СПб., 1908. Стб. 102)

²⁰⁰ В Лаврентьевском списке ПВЛ пропущено. Отсутствует также в Радзивилловском списке. (ПСРЛ. Л., 1989. Т.38. С. 53). Восстанавливается по Московско-академическому списку (Московско-академическая летопись. РГБ. Ф.173, Собр. МДА, №236, Л. 60 об.). Фрагмент также сохранился в Ипатьевском и Хлебниковском списках ПВЛ (ПСРЛ. М., 1998. Т. 2. Стб. 102).

²⁰¹ Московско-академическая летопись. РГБ. Ф.173... Л. 60 об.

плакахуся его невѣрнии людье, еще бо не бяху прияли святаго крещенья. И привлекше, вринуша и въ Днѣпръ. И пристави Володимеръ, рекъ: «Аще кде пристанеть, вы то отрѣвайте его от берега, дондеже пороги проидеть, то тогда охабитесь его». Они же повѣная створиша, яко пустиша и проиде сквозѣ пороги, извѣрже и вѣтръ на рѣ[н]ь²⁰² и оттоле прослу Перуныя Рѣнь, якоже и до сего дне словеть»²⁰³.

Благодаря детальной обрисовке казни и топографическим подробностям, летописный фрагмент с изгнанием Перуна, неоднократно привлекал внимание исследователей. В историографии утвердилось мнение, что в летописи описываются реальные события²⁰⁴, но вместе с тем действия, сделанные с Перуном, имеют символический подтекст, нуждающийся в расшифровке и истолковании.

Буквальное прочтение эпизода, согласно которому князь Владимир подверг идол особенной каре с целью уничтожить его в глазах язычников-киевлян, казалось слишком упрощенным. По этой причине исследователи предпринимали попытки поиска прообразов летописного рассказа. Так, Голубинский Е.Е. указывал на схожее описание посрамления руянского идола Святовита, упоминаемое в «Деяниях данов» Саксона Грамматика (кон. XII-нач. XIII вв.)²⁰⁵. В.Й. Мансикка, Г. М. Барац, Е.В. Аничков, Н.М. Гальковский усмотрели зависимость летописного отрывка от ветхозаветных историй, описывающих свержение языческих идолов благочестивыми иудейскими

²⁰² В Лаврентьевском списке ошибочно – «рѣцѣ». Исправлено по Ипатьевскому списку.

²⁰³ ПСРЛ. Т.1. Стб. 116-117.

²⁰⁴ См.: Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. 1. СПб., 1818. С. 253; Никольский Н.М. История русской церкви. М., 2004. С. 9; Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т.1. Ч. 1. М., 1901. С. 170; Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 1. М., 1874. С. 167; Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. Париж, 1959. С.122. и др.

²⁰⁵ Голубинский Е.Е. Указ. соч.

царями²⁰⁶. В.Я. Петрухин предположил, что фрагмент с поруганием Перуна восходит к рассказу об изгнании из Рима узурпатора Февруария, читаемый в Хрониках Иоанна Малалы и Георгия Амартола²⁰⁷. А.С. Демин не только допустил влияние на исследуемый фрагмент ПВЛ истории Февруария из Хроники Георгия Амартола, но и отметил сходство некоторых деталей казни идола с описаниями из отрывка Хроники, повествующего о царствовании Юлиана Отступника²⁰⁸. И.Я. Фроянов, А.Ю. Дворниченко, Ю.В. Кривошеев заметили в акции свержения Перуна элементы языческого суда²⁰⁹. М.А. Васильев и Л.С. Клейн, проанализировав славянский «этнографический» материал, пришли к выводу, что летописный рассказ о падении Перуна напоминает обряды проводов нечистой или просто уходящей на время силы, бытовавшими у восточных славян и других европейских народов²¹⁰. Во время проводов зимы («Масленица»), весны («Кострома» или «Кострубал») или на Ивана Купалу чучела, олицетворявшие некогда грозные божества подвергали

²⁰⁶ Мансикка В.Й. Указ. соч. С. 83; Барац Г.М. Библейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом. Киев, 1908. С. 30; Он же. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древне-русской письменности. Т. 1. Отд. 2. Париж, 1927. С. 575; Аничков Е.В. Указ. соч. С. 106. Н.М. Гальковский предположил, что «Владимир руководился указаниями греческого духовенства, которое в данном случае давало князю совет на основании ветхозаветной заповеди уничтожать идолов». (Гальковский Н.М. Указ. соч. С. 122.)

²⁰⁷ Петрухин В.Я. «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004. С.251-252.

²⁰⁸ Демин А.С. «Повесть временных лет» и «Хроника Георгия Амартола» (к вопросу о повествовательной эволюции летописи) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб.14. М., 2010. С. 467-469.

²⁰⁹ Фроянов И.Я., Дворниченко А.Ю., Кривошеев Ю.В. Введение христианства на Руси и языческие традиции // Советская этнография. №6. М., 1988. С. 33-34. (См. также: Кривошеев Ю.В. Религия восточных славян накануне крещения Руси. Л., 1988. С. 23; Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. СПб., 1988. С. 240).

²¹⁰ Васильев М.А. Указ. соч. С. 225-248; Клейн Л.С. Указ. соч. С. 323-343.

побоям и поношению, а затем, с разнужданными песнями или с жалобным причитанием выпроваживали за пределы поселения, сжигая или сплавливая по реке. Перун, по мнению исследователей, покидал Киев и Русскую землю в соответствии с многовековой языческой традицией. А летописец, писавший историю много позже, лишь механически отразил ее, уже не понимая сути описываемых событий.

1.3.1. «Повелѣ привязати коневѣ къ хвосту и влещи...»:

Повесть временных лет и Житие свят. Стефана Сурожского

Несмотря на то, что в современной историографии преобладает этнографический подход в интерпретации исследуемого сюжета²¹¹, поиск его литературных источников сохраняет актуальность.

В редакции ПВЛ Новгородско-софийской группы летописей присутствует описание изгнания Перуна в Новгороде, схожее в ряде черт с рассказом о ниспровержении киевского идола. Исследователи полагают, что новгородский сюжет восходит к киевскому²¹². А.А. Гиппиус выявил текстовую параллель к новгородскому изгнанию Перуна в описании казни херсонесского епископа Василия из синаксарного Жития херсонесских

²¹¹ См.: Грузнова Е.Б. Новгородский змия-Перун и его аналоги // *Rossica antiqua*. СПб, 2010. С. 108-127. Петряшин С.С. Изгнание Перуна: мифоритуальный контекст религиозно-политического акта // *Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество и монотеизм в процессах политогенеза. XXVI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В.Т. Пашуто* (Москва, 16–18 апреля 2014 г.). Материалы конференции. М., 2014. С. 218-223.

²¹² Шахматов А.А. История русского летописания. СПб., 2002. Т.1, Кн. 1: Разыскания о древнейших русских летописных сводах (1-е изд.: 1908). С. 155. Ловмянский Г. Указ. соч. С.372. Введенский А.М. Летописное крещение Киева и Новгорода // *Русь в IX–X вв.: общество, государство, культура. Тез. докл. междунаро. науч. конф., Москва, 6–8 ноября 2012 г.* М., 2012. С. 9-12.

святых²¹³. Исследователь предположил, что использование в летописи указанного Жития придавало дополнительный аспект символизму новгородской акции: первый епископ Новгорода, корсунянин Иоаким, расправлялся с идолом Перуна тем же способом, каким в свое время язычники расправились с первым епископом Корсуни²¹⁴.

В свою очередь автор настоящей диссертации обнаружила текстовую параллель к киевскому изгнанию Перуна в другом крымском агиографическом источнике – славянском переводе Жития святителя Стефана Сурожского (далее – СЖ):

Имп. Лев Исавр: «[св. Стефана – М.А.] повелѣ къ конемъ к хвосту привязати и влещи я в темницу... » ²¹⁵	Владимир: «Перуна же повелѣ привязати коневи къ хвосту и влещи... »
--	--

Сопоставление текстов летописи и жития показало, что данная текстовая параллель – не единственная. Текстовые и семантическое

²¹³ Новгородская летопись младшего извода **Житие херсонесских святых (Синаксарь)**

... И прииде Новуграду архиепископ Аким ...невернии же разгневавшесе, емше **влачаху Корсунянин, и требища разруши, и Перуна поверзше ужи** за нозе и влачим оумре посьче и повеле влещи въ Волхово; и **поверзъше ужи, влечаху его** по калу...

Гиппиус А.А. Низвержение кумиров в начальном и новгородском летописании: литературные источники и происхождение текста // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество и монотеизм в процессах политогенеза ... С. 70. См. также: Толочко П.П. «Емше, влачаху поверзше ужи за ноги» // Ruthenica. Т. IX. Киев, 2010. С. 17-22; Виноградов А.Ю., Желтов М.С. «Завещание» митрополита Константина I Киевского и канон «на исход души» // Slověne. International Journal of Slavic Studies. М., 2014. Т.3. №1. С. 43-71.

²¹⁴ Гиппиус А.А. Указ. соч. С.74.

²¹⁵ Славянское житие свят. Стефана Сурожского приводится по древнейшему списку XIV в. (рукопись Московской Духовной Академии №90 (РГБ. Ф. 304. №745)), опубликованному В.Г. Васильевским. (Васильевский В.Г. Житие св. Стефана Сурожского // Он же. Труды. Т. 3. Пг., 1915. С. 93).

пересечения летописи и Жития прослеживаются на всем участке ПВЛ, повествующем о крещении Руси, начиная с Корсунского похода и заканчивая утверждением христианства в Киеве²¹⁶:

Житие Стефана Сурожского	ПВЛ по Лаврентьевскому списку
<p>А. Свят. Стефан: «но сътворите поставите церкви, призовите попы и четца...»²¹⁷ «такo возвращахуся кождо в дома свои с радостію. Уочением своим за 5 лѣтъ крести весь град и окрестная села его...»²¹⁸</p>	<p>«Крестившим же ся людем идоша кождо в дома своя...»²¹⁹ Владимир «нача ставити по градом церкви и попы. И люди на крещенье приводити по всѣм градом и селом...»²²⁰</p>
<p>В. Свят. Стефан «повелѣ же имь дѣти своя оучити божественымъ книгамъ и се оухитри, отлоучая ихъ и изрѣшая от сѣти [ереси – М.А.] тоя, иже почитахоуть...»²²¹</p>	<p>Владимир «послав, нача поимати оу нарочитое чади дѣти и даяти нача на оученье книжное. Матере же чадъ сихъ плакаху по нихъ: еще бо не бяху ся оутвердили вѣрою...»²²²</p>
<p>С. «...крестишася множество бесчислене...»²²³</p>	<p>«но бещисленое множество к Богу приступиша святымъ крещеньемъ просвѣщени...»²²⁴</p>
<p>Д. Имп. Лев Исавр об уничтожении икон: «кто тако не сътворитъ, противен есть мнѣ... тоу абие посла по всему граду и на многа мѣста и (распутья), рекъ... а иже аще не послушает мене, аще в сану есть,</p>	<p>Владимир повелевает креститься: «посем же Володимир посла по всему граду глаголя: аще не обрящется кто [заутра на] рѣцѣ богат ли, убогъ или нищъ, ли работникъ противень мнѣ да</p>

²¹⁶ В таблице жирным шрифтом выделены текстовые параллели, курсивом – семантические.

²¹⁷ Васильевский В.Г. Указ. соч. С. 87

²¹⁸ Там же.

²¹⁹ ПСРЛ. Т. 1. Стб.118

²²⁰ Там же.

²²¹ Васильевский В.Г. Указ. соч. С. 85.

²²² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 118-119.

²²³ Васильевский В.Г. Указ. соч. С. 86.

²²⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 120.

<p>тому власти испасти ... тако же и всякому народу и [делником²²⁵] и малоу и велокоу...»²²⁶</p> <p>Далее следует описание плача и стенания жителей Константинополя.</p>	<p>будеть...»²²⁷</p> <p>Далее следует описание: «слышавше людье с радостью идяху...»</p>
<p>Г. Имп. Лев Исавр: [св. Стефана – М.А.] «повелѣ къ конемъ к хвосту привязати и влещи я в темницу ...»²²⁸</p>	<p>Владимир: «Перуна же повелѣ привязати коневе къ хвосту и влещи...»²²⁹</p>
<p>Ф. Бравлин: «да приидоуть попове и крестят мя...»²³⁰</p>	<p>Владимир: «да пришедъше съ сестрою вашею крестят мя...»²³¹</p>
<p>Г. «крестиша же ся и боляре вси...»²³²</p>	<p>«се же видѣвшее дружина его мнози крестишася...»²³³</p>
<p>Н. Свт. Стефан Сурожский Бравлину: «аще не крестишися въ церкви моей, не възвратишися и не изудеши отсюду...»²³⁴</p>	<p>Царевна Анна: «ръкуще вще хоцещи избыти болезни сея, то въскоре крестися, аще ли то не имаши избыти недуга сего...»²³⁵</p>

Приведенные параллели ставят следующие вопросы о характере взаимоотношений летописи и Жития: какой из текстов послужил источником для другого, какие методы работы были использованы при заимствовании и, наконец, с какой целью оно осуществилось.

²²⁵ По изводу, сохранившемся в Великих минеях четых: Великие минеи четьи (Памятники славяно-русской письменности, изд. Императорской археографической комиссией). Декабрь: Дни 6-17. М., 1904. Стб. 1020.

²²⁶ Васильевский В.Г. Указ. соч. С. 89.

²²⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 117.

²²⁸ Васильевский В.Г. Указ. соч. С. 93.

²²⁹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 116.

²³⁰ Васильевский В.Г. Указ. соч. С. 96.

²³¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 110.

²³² Васильевский В.Г. Указ. соч. С. 96.

²³³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 111.

²³⁴ Васильевский В.Г. Указ. соч.

²³⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 111

Ответить на вопрос о том, что первично – летопись или Житие, – поможет источниковедческий и текстологический анализ Жития святителя Стефана Сурожского²³⁶.

²³⁶ Согласно славянской версии жития свят. Стефан родился в конце VII века в Каппадокии. Воспитывался в благочестивой христианской семье. Желая изучить философию, в 15 лет Стефан переехал в Константинополь, где благодаря своему уму вскоре стал приближенным патриарха Германа. Спустя несколько лет юноша тайно удалился в монастырь, который вскоре покинул, чтобы поселиться в уединённом месте. Примерно в это время в Суроже умер епископ и патриарх Герман по откровению свыше избрал в сурожские епископы Стефана. Прибыв на кафедру, свят. Стефан вел плодотворную миссионерскую деятельность среди сурожских язычников и приверженцев различных ересей. Тем временем, в Константинополе император Лев Исавр воздвиг гонение на иконы и иконопочитателей и принудил патриарха Германа покинуть константинопольскую кафедру. Свят. Стефан, узнав о происходящем в столице, прибыл в Константинополь, чтобы засвидетельствовать свою приверженность иконопочитанию. В столице по приказу Льва его подвергли истязаниям и заточили в темницу. Вскоре император умер и следующий император, Константин V Копроним, освободил свят. Стефана. Сурожский епископ возвратился в свою епархию, где и скончался. Далее следует рассказ о двух прижизненных и трех посмертных чудесах святого Стефана. (О Житии свят. Стефана см.: Васильевский В. Г. Указ. соч.; Вестберг Ф. О житии св. Стефана Сурожского // Византийский временник. СПб., 1907. Т. XIV. Вып. 2–3. С. 234-235; Ševčenko I. Hagiography of the Iconoclast Period // Iconoclasm: Papers Given at the 9th Spring Symposium of Byzantine Studies / Birmigham, 1975. P. 113-131. Idem, Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World. L., Variorum Reprints, 1982; Pritsak O. At the Dawn of Christianity on Rus: East Meets West // Proceedings of the International Congress Commemorating the Millenium of Christianity in Rus – Ukraine, ed. O. Pritsak, I. Ševčenko. HUS. Vol. XII/XIII. Cambridge, Mass., 1990. P. 87-113; Саргсян Т.Э. Житие Стефана Сурожского в армянских манускриптах // Бахчисарайский историко-археологический сборник. Вып. 3. Симферополь, 2008. С. 282-298; Bozoyan A. La Vie Arménienne de saint Étienne de Sougdaia // La Crimee entre Byzance et le khaganat Khazar. Paris, 2006. P. 87-108; Ivanov S.A. The Slavonic Life of Saint Stefan of Surozh // Ibid. P. 109-116; Он же. Древнеармянское Житие Стефана Сурожского и хазары // Хазары. Евреи и славяне. Т.16. Иерусалим–Москва, 2005. С. 310-316; Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Степанова Е. В.,

В.Г. Васильевский полагал, что первоначальное греческое Житие было составлено в начале IX в. и содержало основные факты биографии святого с историями его двух прижизненных и трех посмертных чудес²³⁷. Эти выводы были поддержаны Ф. Вестбергом, датировавшим архетип Жития не позднее сер. IX в.²³⁸. Исследователи основывались только на греческой синаксарной и славянской версиях Жития. В 1930 г. был опубликован армянский перевод Жития по рукописи Айсмавурка XIV в., который позволил С.А. Иванову отнести время появления первоначального греческого протографа к концу VIII в.: на это указывает характеристика иконоборца Константина Копронима в армянском Житии как правителя «с христианской верой и благочестием», свидетельствующая о возникновении греческого первоисточника еще в иконоборческую эпоху²³⁹. Вместе с тем С.А. Иванов предположил, что в исходную версию Жития входили только два прижизненных чуда святого.

Ю.М. Могаричев уточнил датировку древнейшего греческого протографа – между второй половиной 60-х гг. VIII в. и 787 г., вероятнее, между 770-м и первой половиной 80-х гг. VIII в. (от последних лет царствования Константина V до начала царствования Ирины), – и указал, что в состав первоначального Жития помимо двух прижизненных чудес входило и первое из посмертных, случившееся сразу по кончине святого²⁴⁰.

На следующем этапе Житие было существенно переработано с включением фрагментов из «Жития свят. Иоанна Златоуста» Георгия Александрийского, «Луга Духовного» Иоанна Мосха, Жития Стефана Нового, «Всемирной истории» Агапия Манбиджского, Хронографии

Шапошников А. К. Житие Стефана Сурожского в контексте истории Крыма иконоборческого времени. Симферополь, 2009).

²³⁷ Васильевский В.Г. Указ. соч. С. ССLXXIII

²³⁸ Вестберг Ф. Указ. соч. С. 236

²³⁹ Иванов С.А. Указ. соч. С. 310

²⁴⁰ Могаричев Ю.М. и др. Указ. соч. С.88-89.

Феофана Исповедника, Хроники Георгия Амартола²⁴¹. С.А. Иванов полагал, что пространная редакция Жития появилась в конце X в.²⁴². Ю.М. Могаричев предложил усложненный вариант генезиса памятника, считая, что Житие впервые могло быть отредактировано в последней трети IX в., а затем получило окончательное оформление в конце X в., когда в него были внесены вставки из Жития Стефана Нового и «Всемирной истории» Агапия Манбиджского, а также два последних посмертных чуда свят. Стефана (рассказы о нашествии Бравлина и об исцелении царицы Анны)²⁴³.

Греческий оригинал пространного Жития не сохранился. К нему исследователи возводят ныне известные варианты памятника: краткий греческий синаксарный (далее – ГЖ), армянский (далее – АЖ) и славянский.

ГЖ, представляющее краткое изложение греческого протографа, сохранилось в Сугдейском синаксаре 1318 г. Ю.М. Могаричев полагает, что в текстологическом отношении оно восходит к особой редакции жития, отличной от пространной редакции, лежащей в основе армянского и славянского переводов²⁴⁴.

АЖ, читаемое в Айсмавурке XIV в., также является сокращенным вариантом греческого протографа, перевод и редакция которого были выполнены в конце XIII – первой четверти XIV в.²⁴⁵

СЖ известно в двух изводах, дошедших до нас в составе рукописи XIV в. и в Великих минеях четвѣх (далее – ВМЧ) митр. Макария XVI в. М.Ю. Могаричев усматривает в них два независимых перевода Жития²⁴⁶.

²⁴¹ Ранее В.Г. Васильевский, будучи незнаком с армянским переводом Жития, ошибочно считал, что эти вставки сделал древнерусский переводчик в XIV в. (Васильевский В.Г. Указ. соч. С. ССХХIII–ССХLIII).

²⁴² Ivanov S.A. The Slavonic Life... P.111.

²⁴³ Могаричев Ю.М. и др. Указ. соч. С. 92.

²⁴⁴ Там же. С. 84.

²⁴⁵ Саргсян Т.Э. Указ. соч. С. 290.

²⁴⁶ Об особенностях переводов СЖ см.: Могаричев Ю.М. и др. Указ. соч. С. 82-83.

Считается, что в славянской версии греческий оригинал отражается наиболее полно, авторские добавления и интерполяции минимальны²⁴⁷.

Житие сурожского святителя Стефана неоднократно становилось объектом исследования историков, изучающих прошлое Древней Руси²⁴⁸. Как правило, внимание привлекали изложенные в славянской и армянской версиях жития рассказы о походе князя Бравлина на Крым и об исцелении некой «царицы Анны»²⁴⁹.

Считалось, что сведения о Бравлине являются одними из самых ранних свидетельств о начальной истории Руси. Исследователи также указывали на сходство между сурожским походом Бравлина и нападением на Корсунь киевского князя Владимира. В свою очередь, история царицы Анны рядом черт напоминала посещение Крыма Анной Киевской. Историки признавали выводы В.Г. Васильевского о том, что текст Жития с историями Бравлина и

²⁴⁷ См.: Ivanov S.A. *The Slavonic Life...* P. 109-113. Могаричев Ю.М. и др. Указ. соч. С. 83.

²⁴⁸ См.: Горский А.В (сообщено Д.Ч. Погодиным). О походе руссов на Сурож // Записки Одесского общества истории. Т. 1. Одесса, 1855. С. 191-196. Левченко М. В. А. Грегуар и его работы по византиноведению // Византийский временник. Т. III. М.–Л., 1950. С. 239. Он же. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 46-53. Сахаров А.Н. Дипломатия Древней Руси. М., 1980. С. 25-28. Рапов О.М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1988. С. 68-72. Карпов А.Ю. Указ. соч. С. 237-239, 249.

²⁴⁹ Речь идет от двух посмертных чудесах святителя Стефана Сурожского. В первом, согласно СЖ, рассказывается о русской рати под главенством князя Бравлина, пленившей Крым от Корсуни до Керчи. Сурож пал после десятидневной осады. Бравлин ворвался в храм святой Софии, где разграбил богато украшенное место погребения святого Стефана. В тот же момент князя парализовало. Поняв, что его постигла кара за содеянное, Бравлин приказал вернуть награбленное, однако это не помогло обездвиженному князю. Святой Стефан явился к князю и сказал, что, крестившись, он сможет исцелиться. Бравлин исполнил это требование и получил исцеление, после чего крестилась и вся его дружина.

Во втором чуде повествуется об Анне «царице корсунской», которая путешествуя из Корсуни в Керчь, заболела, обратилась в молитве к помощи свят. Стефана Сурожского и вскоре получила исцеление.

Анны хронологически предшествует появлению летописных известий. Дискуссия в основном шла вокруг вопроса: оказал ли влияние житийный текст на летописный или же оба княжеских похода, а также истории цариц с именем Анна, надо рассматривать как независимые друг от друга явления²⁵⁰.

Пристальное внимание к указанным житийным сюжетам, по-видимому, отвлекло внимание исследователей от непосредственного сопоставления текстов жития и летописи. Об эффективности такого сравнения можно судить по вышеприведенной таблице текстовых и семантических параллелей.

Данные в таблице показывают, что, небольшая доля текстовых и семантических пересечений (строки **F,G,H**) с летописью приходится в Житии и на историю Бравлина. Обнаруженные параллели вновь ставят вопрос о первичности житийного текста. Попытаемся представить обстоятельства, при которых житийный текст оказался бы зависимым от летописного. В таком случае, нам пришлось бы сделать ряд допущений. Во-первых, что греческий агиограф составлял пространную редакцию не в конце IX – начале X вв., а в XII вв., то есть, не ранее того времени, когда появилась Повесть временных лет. Во-вторых, для включения указанных отрывков в текст жития его автору пришлось бы осуществить перевод русского текста летописи на греческий язык. В-третьих, агиографу пришлось бы нарушить важный принцип уподобления, используемый в агиографии, при котором положительные стороны образа святого формировались при помощи заимствования аналогичных черт агиотипа или сакрального образца²⁵¹. Так, этот принцип,

²⁵⁰ См. подробнее об этом: Васильевский В.Г. Указ. соч. С. CXLIII–CLIV. Левченко М. В. А. Грегуар и его работы... 1950. С. 239. Он же. Очерки... С. 50-53. Сахаров А. Н. Указ. соч. 1980. С. 25-28.

²⁵¹ Подробнее см.: Панченко О.В. Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2003. С. 491-534. Руди Т.Р. Средневековая агиографическая топика (принцип imitation и проблемы типологии) // Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Международный съезд славистов (Любляна, август 2003). Доклады росс. делег.. М., 2002. С. 41. Об ориентации на

похоже, действует, в сопоставлениях **А, В, С, F, G, H**, представленных в таблице. В **А, В, С**, описание миссионерской деятельности сурожского епископа (поставление церквей и клира, отдача детей «на учение книжное») перекликается с летописным описанием христианизации Руси. В **F, G, H** история обращения князя Бравлина имеет ряд общих мест с историей крещения Владимира. В этих случаях допустимо предположить, что составитель Жития мог воспользоваться летописным образом князя Владимира (в отдельном случае царевны Анны) для описания образов святителя Стефана и Бравлина.

Но из этого ряда сопоставлений выбиваются две прямые текстовые параллели **D** и **I**. В первом случае, при признании первичности летописи по отношению к Житию, получается, что, пользуясь летописным «запасником» образов, агиограф решил опереться еще раз на описание князя Владимира, чтобы вывести теперь уже отрицательный образ императора Льва. Представить такой риторический «кульбит» в агиографическом тексте крайне затруднительно. Здесь, как раз, единственно возможна обратная зависимость текстов, при которой летописец воспользовался Житием и представил Владимира антиподом императора-иконоборца. Владимир авторитарно утверждает свою волю, крестя Русь («аще не обрящется кто [заутра] на реце **противень мнѣ да будеть...**»), также поступает и император Лев, утверждая гонения на иконопочитателей («кто тако не сътворить, **противен есть мнѣ...**»). Но поскольку цели киевского князя благие, то положительные плоды его решения противоположны плачевным последствиям указа Льва.

В текстовой параллели **I** представить отрывок Жития производным от летописи еще более проблематично. В таком случае агиографа пришлось бы

сакральные образцы см. также: Picchio R. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavist (Warsaw, August 21–27, 1973). P. 439-467. Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI–XVII вв.) М., 2002. С. 86-87. Он же. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000. С. 5.

заподозрить в непочтительности к описываемому святому, поскольку, проигнорировав все известные изображения мучений святых, он счел уместным позаимствовать для повествования о страданиях святителя Стефана фрагмент из рассказа о надругательстве над языческим идолом. Если же мы признаем зависимость летописи от Жития, то получится, что летописец обратился к агиографическому образу, для того, чтобы придать особый символический смысл казни Перуна: его, как физическое воплощение беса, подвергают тем же истязаниям, что и святого Стефана. Так совершается возмездие над демоном, который некогда в лице императора Льва «повеле кь конемь к хвосту привязати и влещи» сурожского святителя. Киевский князь Владимир, повелевая подобным образом поступить с Перуном, выступает в роли орудия божественной справедливости.

Остается добавить, что если допустить подчиненность Жития летописи, то генезис житийных фрагментов в **Д** и **І** противоречил бы не только правилам агиографического жанра, но и логике заимствований, которая прослеживается внутри самого жизнеописания сурожского святителя, где для положительных характеристик свят. Стефана используются в качестве агиотипов описания святости из Жития свят. Иоанна Златоустого и «Луга Духовного» Иоанна Мосха, а для изображения иконоборческих гонений привлекаются аналогичные фрагменты из Жития св. Стефана Нового и Хроник Феофана и Георгия Амартола.

Таким образом, изложенные выше предположения рисуют перед нами ситуацию столь же исключительную, сколь невозможную: истории неизвестны случаи, когда бы греческий агиограф скомпилировал русскую летопись, изложив заимствованный материал с нарушением важных принципов составления агиографии, тогда как обратный порядок компиляции представляется единственно допустимым и логичным²⁵².

²⁵² Можно также предположить, что указанные параллели появились в СЖ вследствие литературно-художественной обработки текста славянским переводчиком XIV в. Но этот казус был бы еще более исключительным, чем случай, рассмотренный выше. Нам

Остается вероятность, что между летописью и Житием стояли тексты-посредники, поскольку СЖ, как и его греческого протограф, содержит многочисленные вставки из житий и хроник. Несмотря на это, практически все отрывки СЖ, пересекающиеся с летописью, являются оригинальными частями житийного текста.

Исключение составляют одна цитата, которая атрибутируется Ю.М. Могаричевым как заимствование из «Жития святителя Иоанна Златоуста» Георгия Александрийского²⁵³:

ПВЛ:	СЖ:	Житие свят. Иоанна Златоуста:	Житие свят. Иоанна Златоуста:
«Крестившим же ся людем идоша кождо в домы своя . Володимер же радъ бывъ , яко позна Бога самъ и людье его»	«такo <u>возвращахуся</u> кождо в домы свои с радостію ».	«възвратившема же се има <u>въ домъ свои съ радостію</u> великою» ²⁵⁴	«ὀποστρεψάντων δὲ αὐτῶν ἐν τῷ οἴκῳ μετὰ χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης πολλῆς» ²⁵⁵ возвращающихся домой с радостью и весельем многим

неизвестны примеры, когда бы при переводе жития византийского святого славянский книжник вставил в перелагаемый текст фрагменты русской летописи. Более того, если довериться выводам М.Ю. Могаричева о том, что списки СЖ Московской духовной академии и ВМЧ представляют два независимых перевода, то у нас появился бы весомый аргумент в пользу того, что исследуемые житийные отрывки присутствовали уже в греческом оригинале. Но, к сожалению, заключения М.Ю. Могаричева по этому вопросу нельзя признать окончательными.

²⁵³ Могаричев Ю.М. и др. Указ. соч. С. 70.

²⁵⁴ Житие приводится по древнейшему сербскому списку, находящемуся в рукописном собрании Югославянской Академии наук, № IIIc24 (XIV в.) (См. Hansack E. Die Vita des Johannes Chrysostomos des Georgios von Alexandrien in kirchenslavischer Übersetzung (Mnumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes, t. 10; t. 13 (10, 2)). Bd 2. Freiburg im BR., 1980. P.190)

²⁵⁵ Сопоставимый греческий текст. Там же.

сурожского святителя и значительная часть рассказа о гонениях, возведенных императором Львом на иконопочитателей Константинополя и его окрестностей.

Но, несмотря на то, что среди изъятых кусков текста, по-видимому, оказались интересующие нас фрагменты греческого протографа, можно попытаться обнаружить их следы в АЖ. Судя по СЖ, в греческом оригинале присутствовали повторы – риторический прием, очевидно, применявшийся для лучшего запоминания житийного материала. В АЖ редактор также тщательно их вычищает²⁵⁷. В славянском переводе Жития мучение свят. Стефана описывается дважды (то есть отрывки с описанием мучения относятся к повторам, с которыми боролся редактор АЖ):

СЖ:	АЖ:
<p>«Рече царь: Имѣте и за власы и за браду биюще и влачите и по земли и вверзете и в темницоу!. Святый же влекомъ въпияше: Взлюблю Тя, Господь, крѣпость моя²⁵⁸, не оубоюся зла яко ты съ мною еси^{259!}»²⁶⁰</p>	<p>«Когда услышал сие (царь), разгневался как зверь, и возбужденный нанес пощечину (Степанносу) и приказал бросить в темницу. И палачи, схвативши насильно, вели его волоча. А он по пути начал (петь) псалмы: "Взлюблю тебя, Господи, крепость моя²⁶²! Господь – твердыня моя и прибежище мое^{263"}»²⁶⁴.</p>
<p>«Царь же слышавъ се, с гнѣвомъ повелѣ бити и мало живы суща остави, повелѣ къ конемъ к хвосту привязати и влещи я в темницу. Святый же Стефанъ въпияше: Слава</p>	<p>«Когда увидел святой Степаннос, (раны «святых отцов», потерпевших от иконоборцев – А.М) сказал: "Страх и содрогание обрушились на меня, и накрыла меня тьма^{265"}, и пав, целовал</p>

²⁵⁷ См.: Могаричев М.Ю. и др. Указ.соч. С. 197.

²⁵⁸ Пс. 17:2

²⁵⁹ Пс. 22:4

²⁶⁰ Васильевский В.Г. Указ. соч. С. 92.

тебѣ, Господи, яко сподобил мя еси по себѣ пострадади!» ²⁶¹	раны их и цепи, говоря: "Блаженны вы, ибо отметины терзаний (за) Господа имеете не себе; почему не случилось мне иметь отметины такой во имя Господа нашего Иисуса Христа". И благодаря Бога, изрек: "Слава дальновидности Божьей, что в мое время случилось сие диво, что низверглась церковь, и изображения святых попираемы стали, и затмились просветители церкви"» ²⁶⁶ .
--	--

Фрагменты в таблице показывают, что из двух сохранившихся в составе СЖ описаний мучений (их структура идентична: упоминание об экзекуции и слова молитвы свят. Стефана), армянский редактор оставил в тексте первое, по-видимому, посчитав излишним случай с привязыванием к конскому хвосту. Тем не менее, он счел необходимым сохранить славословие, которым сопровождалась это мучение, включив его в переработанном виде в историю пребывания свят. Стефана в темнице. Если в СЖ святитель Стефан благодарит Бога за уже понесенные страдания, то в АЖ он благодарит Бога за то, что тот создал условия, когда эти страдания стали для него возможны.

Таким образом, несмотря на то, что сохранившиеся в СЖ фрагменты греческого текста, пересекающиеся с летописью, были отвергнуты в армянском переводе памятника, отголосок, по крайней мере, одного из них в АЖ прослеживается.

Подведем предварительные итоги вышеприведенным наблюдениям. Текстологический анализ обнаруженных в ПВЛ семантических и текстовых

²⁶² Пс. 17:2

²⁶³ Пс. 17:3

²⁶⁴ Саргсян Т.Э. Указ. соч. С. 292.

²⁶⁵ Пс. 54:5

²⁶¹ Там же. С. 93.

²⁶⁶ Саргсян Т.Э. Указ. соч.

параллелей с Житием святителя Стефана Сурожского показал, что последнее явилось источником летописи. По всей видимости, летописец опирался на греческий оригинал Жития. Вставки из него использовались в ПВЛ при создании ряда образов: в описании изгнания Перуна – подробности мучения святителя Стефана от рук иконоборцев; в рассказе о крещении Киевлян – история о том, как император Лев принуждал византийцев отвергнуть иконы; в изображении миссионерской деятельности князя Владимира – сведения о миссии свят. Стефана среди херсонитов. Эти выводы также служат дополнительным подтверждением ранее высказанных исследователями предположений о том, что на летописное свидетельство о крещении и женитьбе князя Владимира оказали влияние житийные сказания: рассказ о нападении на Сурож князя Бравлина и история исцеления царицы Анны.

Согласно летописи, Владимир вывез из Корсуни «попы Корсуньски с мощми святого Климента и Фива..., пойма съсуды церковные и иконы...»²⁶⁷. К перечисленной церковной утвари следует добавить книги²⁶⁸. Херсонесский клир, очевидно, проявил заинтересованность в том, чтобы новопросвещенные русские люди познакомились с актуальной для Крыма агиографической литературой, и включил в состав привезенной церковной библиотеки жития таких почитаемых на полуострове святых, как просветитель северного и южного Причерноморья апостол Андрей, святитель Климент папа Римский, равноапостольные Кирилл и Мефодий²⁶⁹. Сюда, по-видимому, можно отнести также жития шести херсонесских епископов²⁷⁰ и святителя Стефана Сурожского.

²⁶⁷ ПСРЛ. Т.1. Стб.116.

²⁶⁸ Об этом косвенно свидетельствует в ПВЛ распоряжение Владимира об отдаче детей «на оучение книжное» и следующая за ним похвала книжному слову (См. Там же. Стб. 119).

²⁶⁹ Здесь говорится об упоминаемых в ПВЛ святых, которые сыграли важную роль в истории христианства в Крыму и, в частности, в Херсонесе.

²⁷⁰ Один из херсонесских епископов, «святой Эльферий», прямо упоминается в ПВЛ в договоре князя Игоря с греками (см. ПСРЛ. Т.1. Стб. 51).

Нам удалось определить непосредственный источник летописного сюжета с привязыванием и волочением Перуна, попытаемся выяснить, какие еще агиографические образы могли оказать на него влияние. Присутствие в ПВЛ фрагментов из Жития сурожского святителя, очевидно, свидетельствует об особом интересе летописца к крымско-херсонесской агиографии. Казнь через волочение, как показал В.В. Латышев, – неоднократно встречается в византийских житиях святых²⁷¹, но если мы обратим внимание на вышеупомянутый круг крымских агиографических источников, то обнаружим, что этот вид наказания встречается в нем особенно часто. Подобной экзекуции подвергался св. ап. Андрей, о чем упоминается в «Деяниях св. апостолов Андрея и Матфея»²⁷², где его волокут за веревку, накинутую на шею²⁷³. Этот же сюжет позже был включен в «Житие св.

²⁷¹ «Влечение связанного за ноги, как вид мучения, упоминается в житии св. муч. Кодрата Никомидийского и других пострадавших с ним (10 марта), а также в житиях св. Корнута (12 сентября), свв. Филимона и Аполлония (14 дек.), свв. Климента Анкирского и Агафангела (23 января), св. Фавсты (6 февр.) и др.» (Латышев В.В. Жития св. епископов херсонских. Исследования и тексты // Записи Имп. Академии Наук Историко-филологическое отделение. СПб., 1906. Т.8. №3. С. 49).

²⁷² Апокриф, повествующий о злоключениях апостолов в стране людоедов. Возник ок. IV в. и имел широкое распространение по всему Средиземноморью и христианскому Востоку. (Подробнее см.: Греческие предания о св. апостоле Андрее. Т.1. Жития / Изд. подг. А.Ю. Виноградовым, СПб., 2005. С. 29; Деяния апостола Андрея / Предисл., перев. и комм. Виноградов А.Ю. М., 2003. С. 232). «Деяния» оказали влияние на классическое житие апостола Андрея, составленное в IX в. монахом Епифанием, а также на другие варианты андреевской агиографии IX–XI вв., в которые сведения о городе «человекоядцев» были включены с локализацией в южнопонтийском г. Синопа (См. Греческие предания о св. апостоле Андрее.... С. 284, 308-309).

²⁷³ В «Дѣяниях святых апостоль Андрея и Матфея» по славянской рукописи Зографского монастыря XV в.: «старец [человекоядец] рече...: *възложимъ ражны на выю его [Андрея] и влачимъ* и по граду... Они же емше *влачааху* его, и плоть его начать прилипати по земли...» «се бо есмь *влачим* по вьсему граду 3 дни» (Лавров П.А. Апокрифические

апостола Андрея», составленное монахом Епифанием²⁷⁴. В Житии Херсонесских святых четверых из шести епископов казнят, связав и проволочив по улицам города²⁷⁵. В Житии святителя Климента Римского²⁷⁷

тексты. СПб., 1899. С. 48-49). (См. также перевод греческого подлинника «Деяний»: Деяния апостола Андрея... С. 39, 41).

²⁷⁴ «(синопские иудеи – М.А.) събравжеса и пристоупльше... Андрею же *влекущее*, акы пси хапаху плоть ему биюще камением и един от них хопивъ прегрызною перьсть роуцъ ему. И до днешняго дне перьстоядци словуть. *Влекуще* Андреяница по всему граду биюще, камение мещюще нань хаплющее, таче акы мертва соуца повергоша и вьнѣ града» (РГБ. Ф. 304.І. №669 (1616) Минея четья мес. ноябрь и часть мая XV в. Л. 346).

²⁷⁵ Старшие списки Жития херсонесских святых дошли до нас в составе Супрасльской минеи XI в. (далее Супр. – М.А.) и мартовского тома Макарьевских миней XVI в. (далее Мак. – М.А.). Оба извода представляют независимые славянские переводы с несколько отличных списков греческого оригинала (См. Чернышева М.И. Замечания о языке славянской версии «Жития Херсонских святых» // Очерки по истории христианского Херсонеса. СПб., 2009. С. 137). Описание гибели святых епископов в Житии, читаемом в Супрасльской минеи XI в.: «... (епископа Василия – М.А.) повръзъше и за нозѣ (и связавше ему нози – в Мак.) *влачаху* и по гостиньцоу градъноумоу... тело же *влекшее*, вьне вратъ слышаштиихъ ся иера извлекше...» «..*связавши* святыя мужа (епископов Евгения, Агафодора, Елпидия – М.А.)... жезлием и камением *влачаите* побиша и мертвыми враты извлѣкше телеса святых...» (Лавров П.А. Жития херсонесских святых в греко-славянской письменности // Памятники христианского Херсонеса. Вып. II. М., 1911. С. 161).

²⁷⁶ А.Ю. Виноградов считает, что расправа над херсонесскими епископами «оформлена по образцу апокрифических «Деяний ап. Андрея и Матфея»» (Виноградов А.Ю. «Миновала уже зима языческого безумия...». М., 2010. С. 33).

²⁷⁷ Житие свят. Климента Римского, озаглавленное в рукописях как «Мучение св. Климента», исследователи относят к середине IV – концу V вв. (Виноградов А.Ю., Каштанов Д.В. «Чудо св. Климента» в контексте Херсонской традиции. Литературное оформление локальных торжеств // Климентовский сборник. Материалы VI Международной конференции «Церковная археология: Херсонес – город святого Климента». Севастополь, 2013. С. 93). П.А. Лавров, исследовавший и опубликовавший славянские тексты «Мучения», отметил, что памятник дошел до нас в двух славянских переводах. Старший из них представлен в списках: Троицкой Лавры №669 XV в. (далее –

описывается случай, когда св. Климента попытались подвергнуть наказанию через волочение, но экзекуторы по воле Бога приняли за святого мраморную колонну, связали ее и в помрачении волокли с места на место²⁷⁸.

Таким образом, исследуемый эпизод об изгнании Перуна мог возникнуть не только при прямом влиянии жития свят. Стефана, но и при косвенном участии других актуальных для Крыма агиографических памятников. Такая деталь, как избивание палками во время волочения идола, могла проникнуть в летопись также при посредстве образов, содержащихся в приведенных житийных текстах: во время одного из наказаний святителя Стефана волокут и избивают²⁷⁹, апостола Андрея волокут, побивая камнями, а херсонесских епископов Евгения, Агафодора и Елпидия – ударяя «жезлем и камением».

К опосредованному влиянию тех же источников можно отнести общую композицию образа изгнания Перуна: волочение по городским улицам и выдворение за пределы города. Такой сюжет присутствует в описании синопского мучения апостола Андрея (Епифаниево «Житие св. ап. Андрея»), а также херсонесской казни епископов Василия, Евгения, Агафодора и Елпидия (Житие херсонесских святых).

1.3.2. «И привлекше, вринуша и въ Днѣпръ»:

Повесть временных лет и Житие свят. Климента Римского

Обнаруженная в летописи вставка из Жития святителя Стефана Сурожского свидетельствует о гетерогенности отрывка с изгнанием Перуна.

Тр.), Зографского монастыря (далее – Зогр.) и список №1776 (далее – Сп.1776). (Лавров П.А. Указ. соч. С. V).

²⁷⁸ Фрагмент «Мучения св. Климента Римского» по Троицкому списку №669: «мнешася Климента *вязати* же и *влеци*. Они же лежащая столпы *вяжуще привлачаахоу*, овогда же оубо вноутрь отвноуду, овогда же изьоутри вьнь...». (Там же. С. 16).

²⁷⁹ Васильевский В.Г. Указ. соч. С. 92.

Его сложный состав наполнен скрытыми цитатами, парафразами и реминисценциями. Мы попытались раскрыть часть летописных образов: привязывание к конскому хвосту, волочение, избиеение «жезлием».

Обратимся теперь к летописному описанию плача киевлян по идолу и сбрасывания его в Днепр. Этот фрагмент имеет семантическую параллель в Житии свят. Климента Римского, точнее, в рассказе о его мученической кончине:

<p>ПВЛ:</p> <p>«Влѣкому же ему (Перуну – М.А.) по Ручаю к Днѣпру, <i>плакахуся</i> его невѣрнии людье, еще бо не бяху прияли святаго крещенья. И привлекше, <i>вринуша и въ Днѣпръ</i>».</p>	<p>«Мучение св. Климента Римского»:</p> <p>(Тр.) «Афианъ игемонъ... глагола своимъ слоугамъ (о Клименте – М.А.): «Да везень боудеть <i>посредѣ моря</i> и навяжете на выю емоу котьку анкоуроу и <i>вверзѣте и...</i>». Семоу же бывшоу весь <i>народъ християньскъ</i> на брезѣ стоя <i>плакаашеся</i>»²⁸⁰.</p> <p>(Зогр.) «Амѣфианъ игемонъ... глагола своимъ: «Да везень (<i>врежен</i> – исправление в рук. – М.А.) будеть <i>посрѣдѣ морѣ</i> и привяжете на выя его [камень] жреновень и <i>съринѣтете и...</i>». Сему же бывшоу, весь <i>народъ християньскыи</i> на брѣзѣ стоаху и <i>плакахуся</i>»²⁸¹.</p> <p>(Сп.№1776) «Фавианъ ...глагола оубо своимъ слоугамъ: «Да везень оубо боудеть сей посреди моря и да навязана боудеть на выию его агкира, еже есть желѣзо корабленое, <i>да ввержень боудеть в море...</i>». Семоу же бывшоу, абие весь <i>народ християньскыи</i> стоа на брезѣ сѣтоуа зѣло <i>плакашесея</i>»²⁸².</p>
---	---

²⁸⁰ Лавров П.А. Указ. соч. С. 19.

²⁸¹ Там же. С. 114.

²⁸² Там же. С. 120.

И в летописи, и в «Мучении» присутствуют общие черты. Перуна, как и святого Климента, сбрасывают в воду. Русские язычники оплакивают идола, а св. Климента оплакивают его ученики. Можно усмотреть также своеобразную переключку летописного и житийного отрывков в противопоставлении «людие невернии» – «народ христианский».

Между летописью и «Мучением» нет прямых текстовых параллелей. Возможно, летописец не стал прямо цитировать житие, знакомое любому русскому христианину, и включил его в эпизод с изгнанием Перуна в виде реминисценции, которая, тем не менее, была бы понятна сведущему читателю.

В ПВЛ отголоски «Мучения» присутствуют не только в эпизоде изгнания Перуна, но и в описании крещения князя Владимира в Корсуни. В житии св. Климента рассказывается об обращении и крещении некоего Сисиния. Его история имеет схожие черты с летописной историей князя Владимира. Вельможа-язычник слепнет²⁸³, чудесно исцеляется и после принимает крещение. В обращении и выздоровлении Сисиния важную роль играет его жена-христианка Феодора. Первые слова, произнесенные Сисинием после исцеления, так же как и реплика прозревшего Владимира, посвящены «истинному Богу»:

«Мучение»
(Тр.) «Тя хвалю *истового Бога*
Вседержителя»²⁸⁴

ПВЛ
«Топерво оувидехъ *Бога*
истиньнаго»²⁸⁵

Таким образом, «Мучение» могло оказать влияние на целый ряд летописных сюжетов.

²⁸³ Правда, в отличие от летописи, в «Мучении» Сисиний еще и теряет слух.

²⁸⁴ Там же. С. 16. В Зогр.: «Хваля истинного Бога Вседержителя». (Там же. С. 111). В Сп.№1776: «Похваляя истиннаго Бога Вседержителя». (Там же. С. 117).

²⁸⁵ ПСРЛ.Т.1. Стб. 111.

В летописи от Перуна избавляются сразу после того, как князь Владимир ввозит мощи св. Климента в Киев. Так происходит замена псевдосвятыни подлинной святыней. Летописное упоминание о сбрасывании Перуна в Днепр и оплакивании его киевлянами, очевидно, призваны были напомнить о казни, которой некогда подвергся новый покровитель города Киева и христианской Руси – святой Климент Римский²⁸⁶. Действия, проделываемые с идолом, также должны были символизировать божественное возмездие дьяволу, по вине которого некогда претерпел мучение святой епископ.

Перуна сплавляют по Днепру за пределы города и русской земли. В этом летописный сюжет отличен от сюжета «Мучения», согласно которому св. Климента топят с якорем на шее. Разница житийной фабулы и летописи, возможно, связана с тем, что в житии вид казни, избранный мучителем святого, Амфианом, вопреки его желанию скрыть тело святителя, как раз позволит обрести мощи св. Климента (их опознают по якорю)²⁸⁷, тогда как в ПВЛ Перуну суждено окончательно согнуться.

²⁸⁶ О почитании свят. Климента в Древней Руси подробнее см.: Бегунов Ю.К. Св. Климент Римский в славянской традиции: некоторые итоги и перспективы исследования // Византинороссика. 2005. Т. 4. С. 10-13; Карпов А.Ю. Указ. соч. С. 246-247; Верещагина Н.В. Святой Климент в Киевской духовной традиции // Климентовский сборник... С. 76-82; Толстая Т.В., Уханова Е.В. «Корсунские» реликвии и крещение Руси // Христианские реликвии в Московском Кремле. М., 2000. С. 147-189; Назаренко А.В. «Слово на обновление Десятинной церкви»: или к истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси (Patrologia slavica. Т.2). Брюссель, 2013 и др.

²⁸⁷ В «Мучении» игемон Амфиан отправляет слуг казнить св. Климента, напутствуя словами: (Тр.) «да не възмогутъ христианы въ Бога мѣсто чисти его» (Лавров П.А. Указ. соч. С. 19). Суть сказанного, как и причина плача христиан-херсонитов, поясняет другой памятник Климентовского цикла – «Чудо св. Климента о отрочати», где в речи игемона имеется уточнение: «Яко немощи христьянамъ взяти телесѣ его и въ Бога мѣсто чти его» (Там же. С. 37). Отсюда становится понятно, что херсониты оплакивали не столько мученическую кончину архипастыря, сколько невозможность забрать его тело для почитания. Тем не менее, намерения игемона не увенчались успехом. Море чудесным

1.3.3. «Извѣрже и вѣтръ на рѣ[н]ь»:

Повесть временных лет и Житие херсонесских святых

Путь Перуна завершился за днепровскими порогами у некой «рѣни», которая была названа в честь прибывшего к ней идола – «Перуней». Перевод слова «рѣнь» не раз вызывал затруднения у исследователей. Проблема в том, что в средневековых письменных источниках оно встречается только в указанном летописном эпизоде²⁸⁸. Н.М. Карамзин посчитал «рѣнь» неточным воспроизведением слова «рель» или «релка» и перевел его как «мыс»²⁸⁹. В переводе он попытался опереться на позднюю трактовку слова в Киевском синопсисе Иннокентия Гизеля, где «рель» изъяснена словом «холм». Похожее толкование слова содержится и в Обычном житии св. Владимира²⁹⁰, к которому, по-видимому, восходит трактовка, представленная в Синопсисе. Е.Е. Голубинский поправил Н.М. Карамзина, уточнив, что «рель» в новгородском наречии означает пойменный луг, а рель по его сведениям в малороссийской Галиции означает пески, то

образом отступило, явив мощи мученика, и именно якорь стал их опознавательным знаком. (Там же. С. 24).

²⁸⁸ См.: Срезневский И.И. Материалы для словаря древне-русского языка в письменных памятниках. Т. 3 (Р–С). С. 221. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 22 (Раскидаться – Рященко). М., 1997. С. 144.

²⁸⁹ Карамзин Н.М. Примечания к Истории государства Российского: Том I, II, III. СПб., 1852. С. 211.

²⁹⁰ «Привлекши Перуна и ввергоша его в Днепръ в реку, и проплы сквозе пороги; изверже ветръ на брегъ и ста ту гора, и прослы оттоле Перуня гора» (Соболевский А.И. Памятники древне-русской литературы, посвященные Владимиру святому // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. Кн. II. Киев, 1888. С. 26). А.И. Соболевский полагает, что этот вид жития сформировался в XIV в., поскольку в нем «некоторые обычные слова предыдущей, до-монгольской эпохи, находящиеся в летописи, показались странными и непонятными автору жития и были им опущены или заменены другими» По этой причине и «летописное «рѣнь»=отмель заменено словами «берег» и «гора»». (Там же. С. 11).

есть песчаную отмель или косу на реке²⁹¹. Такая этимология слова была поддержана М.О. Максимовичем²⁹².

Отсутствие устоявшегося письменного бытования слова заставило исследователей в поисках его истолкования обратиться к сохранившимся реликтам устной речи восточно-славянских диалектов. Как отмечается в словарях М. Фасмера²⁹³, Т.А. Марусенко²⁹⁴, М.Э. Мурзаева²⁹⁵, на юге восточно-славянского ареала «рѣнь» преимущественно истолковывается как «отмель», «песчаный или галичный нанос», «коса». Присутствуют и вторичные толкования – «галечный берег», «отложения гальки», «мелкие камешки». А.Л. Шилов зафиксировал схожую лексему «рынь» в Карелии и в Восточной Сибири, где этим термином обозначали «подводную глинистую или каменистую мель», «подводную гряду, уступ» или же «мелкое место, где реку можно перейти вброд»²⁹⁶.

Благодаря первичному значению слова песчаная или каменистая отмель²⁹⁷ (т.е. окруженный водой участок суши), к которой прибило Перуна, в народной памяти могла преобразоваться в остров. Такого рода представление, по-видимому, отразилось в поздней легенде о Перуньем острове,

²⁹¹ Голубинский Е.Е. Указ. соч. С. 170.

²⁹² Максимович М.О. Киев явился градом великим ...: выбрани українознавчй творы. Київ, 1994. С. 165.

²⁹³ Фасмер М. Указ. соч. С. 470.

²⁹⁴ Марусенко Т.А. Материалы к словарю украинских географических апеллятивов (названия рельефов) // Полесье. М., 1968. С. 246-247.

²⁹⁵ Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. М., 1984. С. 481.

²⁹⁶ Шилов А.Л. О некоторых терминах, обозначающих водные препятствия в Карелии // Известия русского географического общества. Т. 128. Вып. 6. СПб., 1996. С. 83-84. Он же, Анатомические географические термины в топонимии Карелии и Кольского полуострова // Там же. Т. 131. Вып. 4. СПб., 1999. С. 100.

²⁹⁷ «Отмель – участок морского, озерного или речного дна вблизи или вдали от берега с небольшими глубинами или даже выступающий из воды». (Геологический словарь в двух томах: Т. 2 (Н-Я). М., 1978. С. 60).

зафиксированной украинскими этнографами²⁹⁸. С последним пристанищем летописного идола стал ассоциироваться один из днепровских скалистых островов, расположенный между Днепропетровском и Запорожьем.

Как было показано выше, летописец наделяет особым смыслом каждый из этапов изгнания киевского идола. Вероятно, и история с Перуньей ренью призвана была напомнить читателю о знакомом агиографическом сюжете. Автор летописи пишет, что ветер прибил идола к отмели, то есть к одному из наносных песчаных островков, которыми изобиловал Днепр. Более того, этот неизвестный островок стал с той поры именоваться по имени приставшего к нему истукана.

Мы уже упоминали о том, что в летописном фрагменте с описанием связывания, волочения и избиения идола прослеживаются отголоски казни четырех херсонесских епископов. В Житии херсонесских святых в рассказе о гибели пятого епископа Херсонеса – Еферия содержатся также семантические параллели к развязке изгнания Перуна:

ПВЛ

«яко пустиша и проиде сквозѣ пороги, извѣрже и вѣтръ на рѣ[н]ь и оттоле прослу Перуняна Рѣнь, якоже и до сего дне словеть».

Житие херсонесских святых

(Мак.) «супротивнымъ вѣтромъ ятъ, сниде (привръжен бысть – Супр.²⁹⁹) во островъ, нарицаемый Алсь во предѣлехъ Днѣпрьскыя рѣки и одржим бысть язею телесною... сему оумрышо»³⁰⁰.

²⁹⁸ В ряде легенд об острове Перуна прослеживается влияние летописных образов (См.: Яворницький Д.И. Дніпрові пороги: Альбом фотографій з географічно-історичним нарисом. Харків, 1928. С. 41-45; Украинские сказки: В 2 кн. М., 1993. Кн. 2. Чародейная криница. С. 50-51). Об острове Перуне так же см.: Новицкий Я.П. Народная память о Запорожье // Народная память о казачестве. Запорожье. 1991. С. 19, 21. Сокульский А.Л. Вехи у дороги // Там же. С. 122-123, 127-129.

²⁹⁹ Лавров П.А. Указ. соч. С. 161.

³⁰⁰ Там же. С. 166-167.

В летописном и житийном описаниях присутствуют общие черты: действующей силой, извергающей на сушу Перуна и корабль свят. Эферия, является ветер; место событий – река Днепр и остров («рѣнь», т.е. отмель).

Согласно Житию херсонесских святых епископ Эферий скончался на острове Алсос, расположенном в устье Днепра. Ф.К. Брун первым обстоятельно исследовал вопрос об этом острове и пришел к выводу о его тождественности острову святого Эферия³⁰¹, упоминаемому у Константина Багрянородного³⁰² и в Повести временных лет в договоре греков с киевским князем Игорем³⁰³. В обоих источниках остров св. Эферия затрагивался в связи с деятельностью руссов в южной части Волховско-Днепровского торгового пути. Брун вслед за Н.М. Карамзиным³⁰⁴ и И.А. Стемпковским³⁰⁵

³⁰¹ Брун Ф.К. Остров св. Эферия // Новороссийский календарь на 1854 год, издаваемый от Ришельевского лицея. Одесса, 1853. С. 382-405. Он же. Остров св. Эферия // Черноморье: Сб. исследований по исторической географии Южной России. Одесса, 1879. Ч. 1. С. 14-32.

³⁰² Константин Багрянородный, пишет, что «россы», пройдя через пороги, «плывут, пока не достигают залива реки (Днепр – М.А.), являющегося устьем, в котором лежит остров Св. Эферий. Когда они достигают этого острова, то дают там себе отдых до двух-трех дней. И снова они переоснащают свои моносилы всем тем нужным, чего им недостает: парусами, мачтами, кормилами, которые они доставили [с собой]. Так как устье этой реки является, как сказано, заливом и простирается вплоть до моря, а в море лежит остров Св. Эферий, оттуда они отправляются к реке Днестр и, найдя там убежище, вновь отдыхают». (Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1991. С. 49-51).

³⁰³ В договоре остров св. Эферия упоминается в следующем контексте: «...аще обрящеть въ вустѣ Днѣпрьскомь Русь Корсуныя рыбы ловяща, да не творят имъ зла никакоже и да не имѣют власти Русь зимовати въ вустѣ Днѣпра Бѣльбережи ни оу святого Эльферья, но егда придетъ осень, да идуть въ дома своя в Русь» (ПСРЛ. Т.1. Стб. 51).

³⁰⁴ Карамзин Н.М. Указ. соч. С. 164.

³⁰⁵ Стемпковский И.А. Известие о новых открытиях по части древностей в Южной России, 1824 года // Библиографические листы. №24 (20 сент.). СПб., 1825. С. 337; Он же. Исследования о местоположении древних греческих поселений на берегах Понта Евксинского, между Тирасом и Борисфеном // Отечественные записки. Ч. 26. Кн. 73. СПб., 1826. С. 226; Он же. Указ. соч. // Там же. Ч. 26. Кн. 74. С. 344-345.

предположил, что речь идет об острове Березань, лежащем у входа в Днепровский лиман. П.О. Бурачков соотнес остров Эферия с островом Тендра³⁰⁶. Мнения Бруна и Бурачкова о локализации острова были оспорены В.В. Латышевым³⁰⁷, который поддержал идею Н.Н. Мурзакевича³⁰⁸ о том, что остров Алсос-Эферия следует искать в районе Кинбурнского полуострова³⁰⁹. Исследователь также отметил, что «слово «алсос» (в переводе с греч. – «роща») у греков служило обычным названием посвященных богам участков»³¹⁰ и связал название острова «Алсос» с упоминаемой Птолемеем и другими античными авторами «рощей Гекаты», которая помещалась на Кинбурнской косе.

Упоминание в ПВЛ острова св. Эферия может свидетельствовать о том, что летописцу был известен агиографический контекст его названия, а, возможно, и история языческого прототопонима – Алсос. Примечательно, что в летописи остров св. Эферия отмечен как естественный рубеж корсунских владений, что перекликается с летописным помещением Перуньей рени за порогами – природной границей Киевской Руси.

³⁰⁶ Бурачков П.О. О местоположении древнего города Каркинитеса и монетах ему принадлежащих // Записки императорского Одесского общества истории и древностей. Т. IX. Одесса, 1875. С. 40-46.

³⁰⁷ Латышев В.В. Об острове св. Эферия // Журнал министерства народного просвещения. Ч. 323 (май). СПб., 1899. С. 73-87.

³⁰⁸ Мурзакевич Н.Н. Некоторые пояснения // Записки императорского Одесского общества истории и древностей. Т. VII. Одесса, 1868. С.132.

³⁰⁹ Мнение В.В. Латышева подтверждают современные палеогеографические исследования. См. Погорелая В.В. Остров святого Эферия // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1984 г. М., 1985. С. 188-198. Агбунов М.В. Загадки Понта Эвксинского: (Античная география Северо-Западного Причерноморья). М., 1985. С. 113-128. Ср.: Тункина И.В. Русская наука о классических древностях юга России (XVIII – середина XIX в.). СПб., 2002. С. 419, 422-423.

³¹⁰ Латышев В.В. Указ. соч. С. 78.

Таким образом, летописец мог не только использовать агиографические сведения о кончине херсонесского епископа Эферия, включив их в виде реминисценции в описание гибели киевского идола, но и по ассоциации с топонимическими данными о посвящении острова Алсос-Эферия назвать рень – Перуньей³¹¹.

Сопоставление летописи и указанных агиографических памятников дает нам возможность проследить прямое влияние на сюжет с изгнанием Перуна Жития свят. Стефана Сурожского и косвенное влияние житий св. Климента Римского, херсонесских епископов и ап. Андрея.

С точки зрения сочинителя летописи, изгнание Перуна являлось актом глубоко символичным, поскольку в лице идола подвергался поруганию демон, который некогда руками язычников мученически казнил крымских святых. Каждое из проделываемых над Перуном действий должно было одновременно напоминать об известных агиографических прообразах и знаменовывать наступившее торжество христианства над язычеством и стоящей за ним нечистой силой.

Важно отметить, что героями упомянутых житий являются исключительно епископы. К влиянию этого факта можно отнести и летописные сведения о 12-ти мужах, избивавших «жезлием» идола Перуна. В.Я. Петрухин³¹² и В.М. Рычка³¹³, обратив внимание на число «мужей», связали данный образ с 12-ю апостолами. Теперь эта точка зрения обрела дополнительный аргумент, поскольку все вышеперечисленные святые были

³¹¹ Нельзя также исключить, что летописная Перунья рень являлась иллюзорным ориентиром: трудно представить сколько реней находилось за порогами Днепра и каждая из них могла стать последним пристанищем Перуна.

³¹² Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т.1 (Древняя Русь). М., 2000. С. 273.

³¹³ Рычка В.М. «Двенадцать» (о символической функции чисел в летописной статье 6496 г.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2008. №3. С. 59.

архиереями (св. Андрей – прямо апостол), то есть восприемниками апостолов Церкви.

В свою очередь, Манн Р. отметил, что «жезлие», которым избивают Перуна, напоминает о пастырском жезле – посохе Иисуса, который вручается епископу на хиротонии³¹⁴. Таким образом, не только число летописных «мужей» отсылает нас к 12 апостолам, но и орудие казни Перуна – жезл – содержит апостольскую-епископскую коннотацию³¹⁵.

Остается открытым вопрос: может ли мозаичный характер летописного фрагмента указывать на его вымышленность? Ответить на него однозначно пока нельзя. А.А. Шахматов полагал, что в Древнейшем летописном своде 40-х годов XI в. (архаичное ядро ПВЛ) содержалось только краткое сообщение о расправе Владимира над кумирами, а пространное известие об изгнании Перуна вместе с Корсунской историей крещения князя Владимира было включено в летопись на этапе составления Начального свода 90-х годов XI в.³¹⁶ Сличение различных видов житий св. Владимира и летописных сводов позволило ему сделать вывод, что в древности существовала недошедшая до нас особая повесть о крещении Владимира в Корсуне (Корсунская легенда), возникшая в среде выходцев из этого города. К ней, по мнению исследователя, и восходит летописный текст, посвященный крещению Владимира и киевлян.

³¹⁴ Манн Р. «Песнь о полку Игореве»: Новые открытия. М., 2009. С. 35.

³¹⁵ Подробнее о символике архиерейского жезла см.: Петровский А.В. Жезл // Православная богословская энциклопедия. Т. 5. Пг., 1904. Стб. 546.

³¹⁶ Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. С. 108. Ср.: Он же. Корсунская легенда о крещении Владимира // Сб. ст. в честь В.И. Ламанского. Т. II. СПб., 1908. С. 1103-1024, 1136, 1143-1144.

В историографии были отдельные попытки пересмотреть положения А.А. Шахматова³¹⁷, но, в целом, исследователи либо безоговорочно принимали его концепцию³¹⁸, либо вносили в нее небольшие уточнения³¹⁹.

Из всех шахматовских положений незыблемой остается идея о том, что фрагменты с изгнанием Перуна и Корсунским походом появились в летописи единовременно. Обнаруженная нами связь рассказа о гибели киевского идола с крымскими агиографическими памятниками – еще один довод в пользу данной гипотезы исследователя.

³¹⁷ В.М. Истрин предположил, что Корсунская легенда могла сложиться уже в период 1037-1054 гг. и входить в выделяемую исследователем древнейшую редакцию ПВЛ, составленную в 50-х годах XI в. (Истрин В.М. Замечания о начале русского летописания... // Известия отделения русского языка и словесности. Т. XXVI. Пг., 1923. С. 95. Так же см.: Он же. Указ. соч. // Там же. Т. XXVII. Л., 1924. С. 250-251). (Примечательно, что к этому же этапу составления ПВЛ В.М. Истрин относил включение в летопись договоров русских князей с греками. (Он же. Указ. соч. // Там же. Т. XXVII. Л., 1924. С. 250-251)). В.Й. Мансикка подверг критике шахматовскую реконструкцию Корсунской легенды, указав, что в житиях Владимира отсутствуют черты, которые указывали бы на какой-нибудь более древний источник сведений кроме летописи. (Мансикка В.Й. Указ. соч. С. 83-87).

³¹⁸ Например: Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XI вв. СПб., 1913. С. 274-278. Кузьмин А.Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969. С. 111-125.

³¹⁹ Д.С. Лихачев предположил, что Корсунская легенда была вставлена в летопись в 1070-е гг. монахом Киево-печерского монастыря Никоном, который почерпнул ее из фольклора северного Причерноморья (Лихачев Д.С. Комментарии // Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод, статьи и коммент. Д.С. Лихачева (Литературные памятники). Изд. 2-е. СПб., 1996. С. 458). А.А. Гиппиус также относит появление Корсунской легенды к своду 1070-х гг., правда, не целиком в том виде, в каком очертил ее А.А. Шахматов: эпизод с болезнью Владимира в Корсунь, описание крещения киевлян и продолжающую его гомилию, а также ряд других фрагментов исследователь относит к Начальному своду 1090-х гг. (Гиппиус А.А. Крещение Руси в Повести временных лет: к стратификации текста // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2008. №3. С. 20-23).

Таким образом, позднее происхождение (не ранее конца XI в.) и гетерогенность летописного отрывка могут свидетельствовать об его искусственности. В соответствии с христианским мировоззрением, в летописи «ойкумена» рисовалась разделенной на две области: «просвещенную крещением», где властвовал Христос через христианский «закон» и веру, и территорию «поганых языков», находившуюся во власти дьявола. Русь с принятием крещения выходила из подчинения темным силам и становилась частью христианских земель. Летописец ярко и образно пишет о бегущем из крестившегося Киева демоне, который «стенья глаголаше: «Увы мнѣ яко отсюда прогоним есмь. Сде бо мняхъ жилище имѣти, яко сде не суть ученья апостольска, ни суть вѣдуще Бога, но веселяхъся о службѣ ихъ, еже служаху мнѣ. И се уже побѣженъ есмь от невеглас, а не от апостоль, ни от мученикъ. Не имам уже царствовати въ странах сихъ»³²⁰.

Изгнание Перуна/демона было отражено в летописи как духовная победа, одержанная христианством. Благодаря корсунским истокам русского крещения, поражение демона в битве за Русь, очевидно, виделось как итог молитвенной победы крымских святых. Отсюда и могла проистекать идея выразить триумф христианства над язычеством по своеобразному корсунскому «сценарию». По-видимому, с этой целью летописец изобразил Владимира не только публично отрекающимся от языческого прошлого через символическую акцию изгнания Перуна, но показывающим умелое владение языком христианских образов.

Вместе с тем, не исключено, что с помощью цитат и реминисценций в летописи отразились реальные события, порядок которых, был подсказан князю Владимиру корсунским священством.

³²⁰ ПСРЛ.Т.1. Стб. 118.

ГЛАВА 2

Образы мусульман, католиков и иудеев в Повести временных лет

2.1. Религиозная семантика образа волжских болгар в статье 6493

В статье 6493 года Повести временных лет содержится следующий рассказ о походе князя Владимира на Болгар: «В лето 6493. Иде Володимерь на Болгары с Добрыною съ воемъ своимъ в лодьях, а Торьки берегомъ приведе на коних и победы Болгары. Рече Добрына Володимеру: “Съглядахъ колодникъ, оже суть вси в сапозех, сим дани нам не даяти. Поидем искать лапотниковъ”. И сотвори мир Володимерь с Болгары и роте заходиша межю собе и реща Болгаре: “Толи не будетъ межю нами мира, елико камень начнетъ плавати, а хмель почнет тонути”. И прииде Владимир Киеву»³²¹.

Поскольку в тексте ключевая роль отводилась дяде Владимира, новгородскому посаднику Добрыне, то Шахматов А.А. в свое время предположил, что данное известие явилось новгородской обработкой более краткого сведения о столкновении руссов с болгарами из Древнейшего свода, которая попала в летопись в ходе составления Начального свода 90-х годов XI века. С другой стороны, среди исследователей не было единства во мнении о каких болгарах в летописи идет речь: о волжских или дунайских. Так А.А. Шахматов³²², И.А. Линниченко³²³, Е.Е. Голубинский³²⁴, Ф.И. Успенский³²⁵, О.М. Рапов³²⁶, В.В. Мавродин³²⁷, Б.А. Рыбаков³²⁸

³²¹ ПСРЛ. Т.1. Стб. 84.

³²² Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб, 1908. С. 175-176.

³²³ Линниченко И.А. Современное состояние вопроса об обстоятельствах крещения Руси // Труды Киевской духовной академии. Т. XII. 1886. С. 604.

³²⁴ Голубинский Е.Е. Указ. соч. С. 167.

³²⁵ Успенский Ф.И. Император Василий Болгаробойца В.Р. Розена. Критика // Журнал министерства народного просвещения. 1884. Апрель. СПб., С. 294-295.

придерживались мнения, что речь идет о походе на Дунайских болгар. Сторонники данной версии, как правило, ссылались на то, что войско Владимира плыло на лодьях, а торки ехали на конях берегом – это описание казалось исследователям сомнительным, поскольку «от Киева добраться до Волги так далеко»³²⁹, а «по берегу Волги, покрытому непроходимым лесом, вовсе невозможно проводить конницы»³³⁰, тем не менее, такой способ передвижения казался логичным при походе по Днепру в сторону Черного моря, а затем Дуная. В пользу Волжских болгар высказывались Н.М. Карамзин³³¹, К.Н. Бестужев-Рюмин³³², П.В. Голубовский³³³, В.Т. Пашуто³³⁴, А.Х. Халиков³³⁵, С.П. Толстов³³⁶, Б.Д. Греков³³⁷, и их аргументация внесла серьезный вклад в разрешение данного вопроса. Исследователи ссылались на подтверждение данной версии в других древнерусских источниках: так в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» Иакова Мниха упоминается поход князя на «сребренныя болгары»³³⁸ (то есть волжских – М.А.), в Воскресенской летописи текст о походе предваряет заглавие «побѣда

³²⁶ Рапов О.М. Указ. соч. С. 213.

³²⁷ Мавродин В.В. Древняя Русь. М., 1946. С. 224-225.

³²⁸ Рыбаков Б.А. Древняя Русь. М., 1963. С. 68.

³²⁹ Голубинский Е.Е. Указ. соч. С. 167.

³³⁰ Там же.

³³¹ Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. 1. С. 239-240.

³³² Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. Т. 1. СПб., 1872. С. 77.

³³³ Голубовский П.В. Печенеги, торки, половцы до нашествия татар: История южно-русских степей IX–XIII вв. Киев, 1884. С. 76.

³³⁴ Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 98

³³⁵ Халиков А. Х. Волжская Булгария и Русь (этапы политических и экономических связей в X–XIII вв.) // Волжская Булгария и Русь. Казань, 1986. С. 9

³³⁶ Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М., 1948. С. 247.

³³⁷ Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1953. С. 471.

³³⁸ Иаков Мних. Память и похвала князю русскому Владимиру // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997. С. 322, 526.

Болгаромъ иже по Волзѣ»³³⁹, в Никоновской летописи говорится «иде Володимеръ на Болгары Низовския»³⁴⁰ («низовские» – также одно из наименований волжских болгар – М.А.). Более того, в походе союзниками Владимира выступают торки, которых в изучаемое время нельзя представить себе живущими около Дуная. Напротив, в тот период они занимали территории между Доном и Волгой³⁴¹ и их участие было бы логичнее представить в военной компании именно против волжско-камских болгар. Такая версия понимания данного текста стала фактически общепринятой в современной историографии.

Поскольку время создания текста, как было сказано выше, отстоит от реалий описываемых событий почти на сто лет, не вызывает сомнения, что коллизия с сапогами и лаптями является результатом литературно-художественного вымысла летописца. И главным вопросом данного исследования будет: какой смысл (или смыслы) вкладывал автор статьи в текст с описанием похода? Ответить на него можно, осуществив попытку герменевтического анализа летописной статьи, который подразумевает изучение семантики, используемой в ней лексики, исследование так называемой памяти контекста приводимых прямых и косвенных цитат и отсылок, обращение к летописному контексту, в который помещен отрывок. Поскольку в центр сюжета рассказа о походе Владимира помещена антитеза «лапотники» – носящие «сапоги», то было бы целесообразно попытаться выявить символическое значение, используемой лексики для обозначения обуви, исходя из контекста историко-культурного мировоззрения, которое было присуще древнерусскому летописцу-черноризцу.

По всей видимости, автор статьи умышленно акцентирует антитезу «лапотники» – носящие «сапоги». Судя по контексту летописного отрывка,

³³⁹ Русская летопись с Воскресенского списка, подаренного в оной Воскресенский монастырь патриархом Никоном в 1658 году. СПб., 1793. С. 123.

³⁴⁰ Русская летопись по Никоновскому списку. СПб., 1797. С. 68.

³⁴¹ Голубовский П.В. Указ. соч.

речь идет о своеобразном определении антитезы «свой – чужой». «Лапотники» – «свои», то есть те, кого Русь включала в сферу своего влияния. К ним, вероятно, относились те племена, которые уже были покорены Владимиром: радимичи, вятичи и т.д.

«Лапти», как обозначение обуви из лыка, имеют крайне редкое словоупотребление в древнерусской литературе³⁴². Ближайшее по времени упоминание, и то в лексической форме «лыченицы», встречается в «Молении Даниила Заточника». Но тем оно и интересно, что слово “лыченицы” опять употребляется в смысловой паре со словом «сапог»:

«Лучше бы ми нога своя видети в *лыченицы* в дому твоём, нежели в черлене *сапозе* в боярстем дворе»³⁴³.

Поскольку в «Молении» данное выражение адресовано князю, на службу к которому просится автор текста, здесь тоже противопоставление «лычениц» «сапогам» несет в себе в качестве одного из смыслов определение границ «свой – чужой»: лучше быть в лыченицах (на низших ролях – *М.А.*) при князе, чем «чужим» ему в червленых сапогах (на первых ролях – *М.А.*) на боярской службе.

В «Молении» встречается и тема плавающего камня:

«Коли пожрет синица орла, *коли поплывет камень по воде* и коли начнет свинья на белку лаять, тогда и глупый уму научится»³⁴⁴.

Подобное и по смыслу, и по художественной форме высказывание содержится также и в другом древнерусском памятнике литературы «Беседа трех святителей»³⁴⁵.

³⁴² См. Вахрос И.С. Наименования обуви в русском языке: Древнейшие наименования допетровской эпохи // Ежегодник института по изучению СССР в Финляндии. Прил. №6–10. Хельсинки, 1959. С.16, 126-128.

³⁴³ Зарубин Н. Н. Слово Даниила Заточника (по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам). Л., 1932. С. 60.

³⁴⁴ Слово Даниила Заточника, Академический список // Там же. С. 67.

Очевидно, и «Моление», и «Беседа», и косвенно, возможно, и летописный текст, имеют некий единый источник, откуда почерпнуты вышеприведенные изречения. Но, к сожалению, его пока не удалось обнаружить. Возможно, речь идет об одном из сборников изречений наподобие древнерусского сборника «Пчела»³⁴⁶.

В сборнике татарских народных пословиц болгарская клятва приводится на татарском языке: «Кайчан кем колмак суга батар, таш суга калкыр, бу вђгъдђ шунда бозылыр» (Когда камень всплывет на поверхность, а хмель станет тонуть, это соглашение лишь тогда будет нарушено)³⁴⁷. Этот текст в свое время дал повод историку Г.М. Давлетшину утверждать, что данное изречение – своего рода «печать», закрепляющая договор между Волжской болгарией и Русью. Согласно его сведениям «это же изречение бытовало среди казанских татар как средство подкрепления своего слова и дела»³⁴⁸. Остается надеяться, что составитель сборника пословиц не осуществил самостоятельно перевод летописного отрывка на татарский язык, а почерпнул изречение из устного татарского предания и сопоставил ее с летописным источником.

³⁴⁵ «Что есть человеку тяжелее всего носить? – Тяжелее всего глупство и упрямство учить человека: вода великия корабли поднимает, а малого камня всемъ моремъ не подыметъ; ни моря пречерпати, ни мертвеца воскресити, ни угла судна налити; тако и глупова и упрямова человека всемъ миромъ не научить» (Апокрифы. Беседа трех святителей // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С.144).

³⁴⁶ Связь «Моления» с «Пчелой» неоднократно отмечалась исследователями. (См.: Будде Е. О «Слове» Даниила Заточника в его отношении к древнерусской Пчеле // Под знаменем науки. М., 1902. С. 74-94; Миндалев П. Моление Даниила Заточника и связанные с ним памятники. Казань, 1914. С. 250-251).

³⁴⁷ Татар халык мђкальлђре // Кереш сыз цђм ађлатмалар белђн кыючысы цђм тлъзъчесе Н. Исђнбђт: 3 томда. Казан, 1959–1967. 3 т. 780 б.

³⁴⁸ Давлетшин Г.М. Булгарская письменность [Текст]: [раннебулгарский и домонгольский периоды] // Гасырлар авазы (Эхо веков). Казань, 2008. № 1. С. 23-32.

В любом случае, нельзя исключать влияния на данный летописный отрывок ни какого-то письменного древнеславянского источника, ни некоего отголоска устного болгарского предания. Можно предположить, что летописец вставил в текст известное ему болгарское изречение, еще и потому, что оно напоминало ему знакомую поговорку о глупце. В таком случае оно обрело двусмысленное звучание, в котором мог скрываться намек: пока Русь будет оставаться «глупой», мир между Болгарами и Русью не закончится.

В историографии встречается несколько вариантов интерпретации летописного курьеза с болгарскими сапогами. Наиболее распространенной точкой зрения, сформулированной еще в начале XIX века Н.М. Карамзиным³⁴⁹, являлось мнение, что в данном отрывке присутствует аллегорическое указание на высокий социальный статус Волжских болгар. Считалось, что русский князь заключает мирный договор с ними, понимая, что не сможет столь развитый и богатый народ окончательно подчинить и контролировать. Некоторые исследователи просто относились к этому летописному эпизоду как к некоему анекдоту³⁵⁰.

Альтернативный вариант понимания предложил в свое время историк А.В. Курбатов³⁵¹, который увидел в антитезе «лапотники» – «носящие сапоги» намек на кочевников: собирать дань с оседлых жителей (лапотников) легче, чем контролировать в степи орды кочующих племен (сапоги – обувь, наиболее приспособленная для верховой езды, активно использовалась кочевниками).

³⁴⁹ Карамзин Н.М. Указ. соч.

³⁵⁰ Так, исследователь С.П. Толстов полагал, что притча о пленных болгарях в сапогах является анекдотом, который «не может объяснить причин поспешного установления мира и возвращения Владимира в Киев». Скорее всего, она маскирует «конечную политическую неудачу русско-огузской коалиции против булгар, несмотря на очевидный... первоначальный военный успех». (Толстов С.П. Указ. соч. С. 256).

³⁵¹ Курбатов А.В. Русь нелапотная // Родина. № 6. М., 2001. С.42-44.

И надо отметить, что привлечение внимания к характерным чертам отличия лычной и кожаной обуви небезосновательно. Первая имела небольшой срок эксплуатации (при активном ношении лапти служили около двух недель). Вторая носилась долго и зачастую предназначалась для дальних переходов. Исходя из этого, можно также предположить, что в словах Добрыни, обращенных к Владимиру, кроется указание на то, что болгары выглядят как собравшиеся в дальнюю дорогу, в противоположность лапотникам, сидящим на своей земле.

Похожая по смыслу антитеза есть в Священном писании. В Новом Завете встречается противопоставление «сандалии» – «сапоги». Речь идет о так называемых малой и большой миссии, на которые посылал своих учеников Спаситель. В первом случае Учитель посылает апостолов на проповедь иудеям, напутствуя учеников в Евангелии от Матфея такими словами: «Не стяжите злата, ни сребра, ни мѣди при поасѣх ваших на поути, ни двою ризоу, ни сапогъ, ни жезль...»³⁵². В Евангелии от Марка в том же эпизоде говорится: «И запрети имъ, да ничесоже възмутъ на путь, тъкъмо жъзль единъ: ни пиры, ни хлеба, ни при поясе меди, нъ обуваны в санъдалия...»³⁵³.

³⁵² Мф. 10 9-10 // Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе. Т. 7: Евангелие. М., 1992. С.41. Данный фрагмент из Евангелия от Матфея не был включен в Остромирово евангелие-апракос. Поэтому он приводится по Геннадьевской Библии, где, как отмечает А.А. Алексеев, Евангелия, Деяния и Послания представлены в афонской редакции (XIV в), которая, несмотря на то, что отражает ранний кирилло-мефодиевский перевод с правкой по греческому оригиналу, тем не менее «последует древнему тексту» и едва ли «содержит лексемы, которые были бы неизвестны предшествующей традиции». (Алексеев А.А. Указ. соч. С. 186-187). Ср.: «Не носите влагалища, ни пиры, ни сапогы и никого же на поути цѣлуите» (Лука 10 4 // Там же. С.232).

³⁵³ Марк 6 8-9 // Остромирово евангелие 1056–1057 года по изданию А.Х. Востокова. М., 2007. С. 290.

Здесь «сандалии» являются символом ближнего пути, когда Учитель еще рядом и благая весть адресуется иудеям, то есть пока еще своим по вере.

Во втором случае, Спаситель перед Своим распятием на тайной вечере напутствует апостолов идти на проповедь всему миру: «И рече имъ: егда послах вы без влагалища и без мѣха и без сапогъ, еда что лишени бысте. Они же реша: ничтоже. Рече же имъ: но нынѣ иже имать влагалище, да възметъ такоже и мѣх, а иже не имать, да продасть ризоу свою и коупитъ ножь»³⁵⁴.

Таким образом, «сапог» выступает своеобразным символом вселенской проповеди Евангелия, на которую первым вступил сам Господь (не случайно ремень именно сапога Иисуса не считает себя достойным развязать св. Иоанн Предтеча)³⁵⁵.

К основным видам древнерусской кожаной обуви относились сапоги, плесницы, калиги, черевие и др.³⁵⁶. Они отличались по крою и внешнему виду, но, несмотря на это, в нарративных памятниках Древней Руси можно встретить примеры, когда в одном и том же тексте наименования этих видов использовались как взаимозаменяемые лексемы. Для примера приведем отрывок из толкового Апостола XV в. В нем повествуется о чудесном освобождении апостола Петра из темницы. Согласно рассказу Ангел внезапно явился перед апостолом и обратился к нему со словами: «Востани вскоре! Препояшися и вступи в *плесница* своя!...»³⁵⁷. За отрывком из Деяний

³⁵⁴ Лк 22 35-36 // Библия 1499... Т.7. С. 279.

³⁵⁵ См.: «Гряды же по мѣне, крепили мене есть. Ему же несмь достоинь *сапога* понести» (Мф. 3 11 // Остромирово евангелие... С. 255); «Грядыи по мѣне, яко първеи мене бе. Ему же несмь достоинь да отрешу ремень *сапогу* его» (Ин. 1 27-28 // Там же. С. 4); «Грядет крепили мене въ следъ мене, емоу же несть достоинь поклонься раздрешити ремене *сапогъ* его» (Мк 1 8 // Там же. С. 256); «Грядеть же крепили мене. Емоу же несмь достоинь отрешити ремене *сапогъ* его» (Лк 3 16 // Там же. С. 259 об.).

³⁵⁶ См. Вахрос И.С. Указ. соч. С. 33-53.

³⁵⁷ Апостол толковый с прибавлениями, полууст. разный, XV века. РГБ Ф. 304.І. Ед. хр. 116 (91). Л.132-132 об.

следует толкование на него свят. Иоанна Златоустого, в котором уже говорится, что ангел приказал Петру «в сапоги обуться и препоясаться»³⁵⁸.

Надо также заметить, что плесницы и калиги или сапоги воспринимались еще и как род сугубо монашеской обуви. И имели в этом смысле глубокое символическое значение.

Пожалуй, есть лишь один памятник, известный каждому чернецу, где задавалось ключевое символическое звучание деталям одежды. Это «Чин пострижения в монашество». Древнейший славянский перевод памятника дошел до нас в составе Требника конца XIII – нач. XIV века³⁵⁹. Согласно чину, возложение каждой детали монашеского одеяния сопровождалось произнесением соответствующего текста, раскрывавшего значение вещи для постригаемого.

Надевание на ноги калиг или плесниц являлось важным этапом чина пострижения в великий монашеский образ. Во время пострига монаха обували, произнося следующие слова: «Брат наш [имя рек] обувается в калиги оуготование еоуангелие миру»³⁶⁰. Там же в одной из молитв чина: «Плесницама да поидет в путь спасения мира»³⁶¹. Как видим, здесь также в одном тексте в отношении одной и той же обуви употребляются как равнозначные разные наименования.

Данный текст чина отсылает нас к отрывку из послания к Ефесянам апостола Павла: «Станѣте убо препоясани въ чресла ваша истинною и

³⁵⁸ Там же. Л. 135-135 об. Данный пример опровергает мнение Вахроса И.С., который полагал, что в древнерусском языке слова «калига» и «плесница» применялись наравне со словом «сандалии». Напротив, у нас есть все основания предположить, что родственным термином для обозначения монашеской обуви было слово «сапоги». (См.: Вахрос И.С. Указ. соч. С. 42).

³⁵⁹ Книга потребник-требник. СПб: Общество любителей древней письменности, 1878; См. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984. С. 369.

³⁶⁰ Книга потребник-требник.... Л.54.

³⁶¹ Там же. Л. 57-57 об.

оболкъшесе въ броня правды, и обувше нозѣ въ уготовани благовѣствованія миру»³⁶².

Таким образом, в чине утверждается основное символическое значение монашеской обуви – это благовестие миру, проповедь спасения. Исходя из вышеизложенного, справедливо было бы задаться вопросом: можем ли мы сопоставить символику монашеских плесниц и значение летописных сапогов на ногах болгар? Если мы обратимся к контексту исследуемой нами статьи ПВЛ, то увидим, что следующим событием летописи является приход болгар «веры Бохмич» как вестников своей веры к Владимиру. Мусульманским миссионерам выпала чрезвычайно важная роль – положить начало так называемому «испытанию вер». Поэтому их появление могло представляться летописцу особым изъявлением воли Божией к языческой Руси. Впрочем, сапоги – это не единственная деталь одеяния болгар, отмеченная летописцем по ходу повествования. Далее в летописи он еще раз вернется к теме болгарской одежды в описании мусульманской службы, которое князю Владимиру изложат послы, побывавшие с ответным визитом в Волжской Болгарии:

³⁶² Еф. 6 14-15 // Библия 1499.... Т. 8: Деяния и послания апостолов. Апокалипсис. М., 1992. С. 283.

См. также: «Нестъ бо разнствія иудееви же и еллину: той бо Бог всех... Како убо призовут, в него же не вероваша; како же уверуют, его же не услышаша; какоже услышат без проповедующего; Како же проповедят, аще не посланы будут; Яко же есть писано: *коль красны ноги благовестующих мир, благовестующих благая*». (Рим. 10 12, 14-15 // Там же. С. 187); «Сего ради познають людие мои имя мое въ той день, яко азъ самъ есмь, аз глаголя, и приидох яко время на горы, *яко нозѣ благовестующих вѣсть мира, яко благовѣствуяи благостыню...*». (Ис. 52 7 // Библия сиречь книги Ветхого и Нового завета, на языке словенском. Острог: Типографія К.К. Острожского, печатник Иван Федоров, 12 авг. 1581. Книга пророка Исаии приводится по Острожской Библии, поскольку, как отмечено А.А. Алексеевым, в последнюю текст Исаии был взят из Геннадьевской Библии с самыми незначительными поправками. (См.: Алексеев А.А. Указ. соч. С. 205))

«Они (послы – *М.А.*) же реша, яко ходиша в Болгары, смотрихом како ся поклоняют в храме, рекше, в ропате, *стояще бес пояса*, поклонився сядет и глядит семо и онамо, яко бешен, и несть веселья в них, но печаль и смрад велик. Несть добро закон их»³⁶³.

Пояс (вернее его отсутствие) – это вторая важная деталь одежды, на которой заостряет наше внимание летописец. И не случайно, так как, пояс для монашествующего – еще один значимый символ. Вновь обратившись к «Чину пострижения в монашество», мы обнаружим, что при его возложении на постригаемого произносятся следующие слова:

«Брат наш поясает чресла своя силою истины»³⁶⁴. Данная формула также восходит к вышеупомянуемому отрывку из послания Ефесянам апостола Павла.

В Толковой Палее есть схожее место, где Анна, мать пророка Самуила, прорицает: «лук сильныхъ изнеможе, а немощнии *препоясашася силою*». Толкование на это пророчество такое: «Силни бо бѣсте тогда, имже Господь бѣ с вами (жидами – *М.А.*), иже безъ оружия страны языкъ наслѣдовасте.... Да того ради вы, силни, от лука своего изнемогосте, мы (бывшие язычники, нынешние христиане – *М.А.*) же оубо, немощни бывше иногда, но *препоясахомъся силою Владыкы нашего Иисуса Христа*»³⁶⁵.

В другом древнерусском памятнике литературы «Мерило праведное» присутствует небольшой текст, посвященный теме ношения пояса: «Почто повелено туго поясатися апостолом и всем святым. Толк: Да крепко служат Богу, поклоном и постом, бдением, молением, течение проповедив в языцех. Того ради чернецы и попове туго превязаются, лепо бы тако и всем кристьяном»³⁶⁶.

³⁶³ ПСРЛ.Т.1 Стб. 108.

³⁶⁴ Книга потребник-требник... Л. 54.

³⁶⁵ Палея Толковая / Перев. с древнерусс. А. Камчатнова. М., 2002. С. 469-470.

³⁶⁶ Мерило праведное. РГБ Ф. 304.І. №2026. Л. 345-345 об.

Итак, ношению пояса христианином придавалось чрезвычайно важное значение и наполнялось глубокими и многогранными смыслами. Но, прежде всего, опоясывание чресл символизировало твердое стояние в истине на службе Богу.

Сапоги на ногах болгар и отсутствие пояса на них во время молитвы могли восприниматься как явления одного порядка, расшифровываемыми, исходя из тех символических «прочтений» деталей одежды христианина, которые были распространены в интеллектуальной монашеской среде. Отсюда мы можем предположить, что автор-составитель рассматриваемых нами текстов летописи, вероятно, имел в виду: болгаре, хотя и пришли благовестить свою веру (это символизируют сапоги), но истины в ней нет и сила Божия не с ними (об этом говорит отсутствие пояса на мусульманах).

Что же касается «лапотников», упоминаемых Добрыней в тексте о походе на болгар, то, здесь мы можем иметь дело со своеобразным обозначением «своих», не только в смысле «данников», но и тех, к которым будет далее обращено благовестие.

Таким образом, в статье 6493 г. мы имеем дело с текстом, буквальное «прочтение» которого (исходя из логики или так называемого «здорового смысла») является малоэффективным. Очевидно, что он содержит скрытую семантику, постигнуть которую можно с помощью герменевтического анализа фрагмента. Выявленные в данной статье смыслы отнюдь не являются исчерпывающими – это лишь начало намеченного пути исследования, дающее нам приблизиться к пониманию написанного летописцем.

2.2. Образы мусульман, католиков и иудеев в летописном рассказе о выборе веры князем Владимиром

Рассказ о выборе веры святым Владимиром³⁶⁷ в Повести временных лет – один из ключевых моментов в летописной истории крещения Руси, вокруг которого ведется множество исследовательских споров. Традиционно историки очерчивают условные границы Сказания двумя статьями 6494 и 6495 гг., где рассказывается о приходе в Киев исламских проповедников из Волжской Болгарии, «немцев» от папы, хазарских иудеев и, наконец, православного греческого миссионера. Киевский князь Владимир узнает об их вере и законах, а затем отсылает своих представителей в Болгарию, «в Немцы» и в Константинополь. После принесенных русскими послами известий об увиденных «службах» он решает принять православие.

Как правило, историков, изучавших данный летописный текст, волновали два вопроса: это проблема достоверности информации, представленной в Сказании, и его текстология. Большинство исследователей полагало, что степень надежности сведений, излагаемых в Сказании, крайне мала. Типично в данном случае мнение, что описываемые обстоятельства являются «благочестивыми вымыслами, составленными на разные византийские сюжетные мотивы, и не содержат в себе ни крупинки исторической истины, кроме одного голого факта, что в 988 или 989 г. Владимир и его дружина приняли из Византии христианство, которое и было объявлено официальной религией»³⁶⁸. Другие исследователи, привлекая дополнительные источники, полагали, что информация о религиозных миссиях в Киев достоверна, но литературное описание их – более позднее творчество летописца³⁶⁹.

³⁶⁷ В литературе его часто обозначают как «Сказание об испытании вер».

³⁶⁸ Никольский Н.М. Указ. соч. М., 2004. С. 9. См. также: Голубинский Е.Е. Указ. соч. С. 120. Карташев А.В. Указ. соч. С.107.

³⁶⁹ См. подробнее: Мавродин В.В. Указ. соч. С. 236; Рапов О.М. Указ. соч. С. 214.

Одна из основных дискуссий вокруг текста Сказания касалась времени его создания. Отправной точкой для интерпретаций исследователей по данной проблеме явилось мнение А.А. Шахматова³⁷⁰, который пришел к выводу, что статьи 6494 и 6495 гг. создавались в несколько этапов. Рассказ о прибытии к Владимиру проповедников исследователь возводил к Древнейшему своду 1039 г. Историю же с русским посольством к болгарам, немцам и грекам, а также окончательный выбор веры киевским князем и поход на Корсунь, он относил к Начальному своду второй половины 1090-х гг. Шахматов предполагал, что в первоначальном варианте Сказания рассказ об испытании вер завершался крещением Владимира, состоявшимся сразу после речи греческого Философа. Составитель же Начального свода конца XI в. опустил этот эпизод и вставил историю с посольством Владимира, дабы включить в летописание легенду о Корсунском походе.

Дальнейшая полемика по данному вопросу велась в контексте проблематики существования Древнейшего и Начального сводов.

Мнение Шахматова нашло поддержку в трудах М.Д. Приселкова³⁷¹ и С.А. Бугославского³⁷².

Несколько иначе представлен начальный этап летописания Д.С. Лихачевым, который предполагал существование ряда сказаний, посвященных первым русским князьям-христианам. Отметив их идеологическую и стилистическую целостность, он объединил сказания в одно произведение с условным названием «Сказание о распространении христианства на Руси», которое относил к началу 40-х гг. XI в.³⁷³

В него Д.С. Лихачев включил «Сказание о крещении Руси» в следующем составе: рассказ об испытании вер, Речь Философа, испытание

³⁷⁰ Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. С. 111.

³⁷¹ Приселков М.Д. История русского летописания... С. 56, 61-62.

³⁷² Бугославский С.А. Текстология Древней Руси. Т. 1: Повесть временных лет. М., 2006. С. 20-21.

³⁷³ Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 58-76.

служб, Похвала князю Владимиру. За его рамками исследователь оставил лишь так называемую Корсунскую легенду, которую признал отдельным памятником.

Гипотеза Лихачева была критически проанализирована Д.А. Баловневым, который отметил, что в рассказе о приходе иностранных послов Сказание «развивается как бы по восходящей линии, в нем не заметно вставок, стыков и сочленений текста»³⁷⁴. Тем не менее, исследователь усмотрел вставной характер летописного эпизода с испытанием служб и Корсунской легендой. В целом Баловнев вернул изучение данных летописных фрагментов на текстологические позиции, определенные А.А. Шахматовым.

В пользу более ранней датировки начального летописания на Руси высказался Л.В. Черепнин, который выдвинул гипотезу о раннем летописном своде 996 г. Создание его он связал с выдачей князем Владимиром грамоты о десятине киевской Десятинной церкви. К сожалению, исследователь не конкретизировал какие текстовые пласты ПВЛ, помимо «повести о полянах-руси», он возводит к данному своду³⁷⁵.

М.Н. Тихомиров считал вопрос о Древнейшем своде наиболее слабым местом в построениях Шахматова³⁷⁶. Он, как и Д.С. Лихачев, предположил, что в основу ПВЛ лег ряд древнейших сказаний, но представил их состав и время возникновения иначе. По его мнению, известия о Руси IX-X вв. в ПВЛ основаны на сказаниях: о начале Русской земли, о призвании варяжских князей, о русских князьях X в. Последнее он считал наиболее ранним, относил его появление «ко времени сразу после крещения Руси» и полагал, что оно заканчивалось известием о вокняжении князя Владимира в Киеве 978

³⁷⁴ Баловнев Д.А. Сказание «О первоначальном распространении христианства на Руси». Опыт критического анализа // Церковь в истории России. М., 2000. Сб.4. С. 27.

³⁷⁵ Черепнин Л.В. Указ. соч. С. 332-333.

³⁷⁶ Тихомиров М.Н. Источниковедение истории СССР с древнейших времен до конца XVIII в. Т.1. М., 1962. С. 55-56.

г.³⁷⁷ Остается неясным только, почему, составленное сразу после Крещения сказание, по мнению Тихомирова, не включало в себя описание самого Крещения. Очевидно, исследователь не увидел оснований к ранней датировке данного летописного текста.

Серьезную коррективу шахматовской структуры ПВЛ предложил М.Х. Алешковский, который отнес время создания древнейшего свода (Начальной летописи) к 1067 г., а следующий свод датировал 1091 г., предположив, что составителю последнего принадлежат и все летописные статьи с 1091 г. по 1115 г.³⁷⁸

Идею Древнейшего свода 1039 г. признавали слабо аргументированной также Я.С. Лурье³⁷⁹ и А. Поппэ³⁸⁰, полагая, что наилучшим образом верифицировано А.А. Шахматовым предположение о Начальном своде сер. 1090-х гг. Однако, и последняя гипотеза уже более десятилетия служит предметом спора, своеобразными «эпицентрами» которого являются исследования Т.Л. Вилкул³⁸¹ и А.А. Гиппиуса³⁸².

³⁷⁷ Он же. Начало русской историографии. С. 54-56.

³⁷⁸ Алешковский М.Х. К Типологии текстов «Повести временных лет» // Источниковедение отечественной истории. Сб.ст. 1975. М., 1976. С. 142-143, 154.

³⁷⁹ Лурье Я.С. О шахматовской методике исследования летописных сводов // Источниковедение отечественной истории. Сб. ст. М., 1976. С. 96

³⁸⁰ Поппэ А. А.А. Шахматов и спорные начала русского летописания // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. №3 (33). М., 2008. С. 78.

³⁸¹ Вилкул Т.Л. Новгородская первая летопись и Начальный свод // *Palaeoslavica. Camb., Mass.*. 2003. Vol. XI. P. 5-35. Она же. Повесть временных лет и Хронограф // Там же. *Camb. Mass.* 2007. Vol. XV. № 2. P. 56-116. Она же. Ладога или Новгород? // Там же. *Camb. Mass.* 2008. Vol. XVI. № 2. P. 272-280.

³⁸² Гиппиус А.А. К истории сложения текста Новгородской первой летописи // Новгородский исторический сборник. Вып. 6(16). Спб., 1997. С. 3-72. Он же. Рекоша дружина Игореве: К лингвотекстологической стратификации Начальной летописи // *Russian Linguistics*. Vol. 25. 2001. P. 147-181. Он же. Два начала начальной летописи... С.57-95. Он же. Рекоша дружина Игореве – 3. Ответ О.Б. Страховой (Еще раз о

Большую работу по проблеме стратификации текста ПВЛ и, в частности, рассказа о крещении князя Владимира и Руси проделал А.А. Гиппиус. В целом, автор вслед за М.Н. Тихомировым признает древнейшим ядром ПВЛ «Сказание о русских князьях», но в отличие от него расширяет текстовые границы Сказания, включив в него «начало княжения Владимира и его крещение». К данному этапу формирования фрагмента Гиппиус относит рассказ о выборе веры (в нем отсутствовала иудейская миссия) и эпизод «испытания служб» русским посольством. Завершалось повествование крещением Владимира в Киеве. На следующем этапе – в своде 1060-х гг.³⁸³ (ранее автор писал о своде 1070-х гг.³⁸⁴ – *М.А.*) – в тексте появляются: посольство иудеев, диалоги Владимира с послами, Речь Философа вместе с корсунской версией рассказа о крещении. Одновременно история с русским посольством устраняется. На третьем этапе – в Начальном своде 1090-х гг. – отрывок с «испытанием служб» восстанавливается, добавляются антилатинские пассажи и символ веры в Речи Философа³⁸⁵. Такова сложная многоступенчатая генетика исследуемого текста ПВЛ, предложенная исследователем.

Необходимо, отметить, что до сих пор большинство работ исследователей было посвящено анализу структурных противоречий текста Сказания или же его языковой гетерогенности, тогда как практически за рамками ученых изысканий оставался ключевой вопрос: о чем же, собственно, говорит нам летописный текст? Что хотел зафиксировать и донести до читателя летописец?

Попытаемся ответить на данные вопросы, проанализировав смыслы, которые вкладывал летописец в созданные им образы мусульман, католиков

лингвистической стратификации Начальной летописи) // *Palaeoslavica. Cambr., Mass.* 2009. Vol. XVII. P. 248-287.

³⁸³ Он же. К реконструкции древнейших этапов истории русского летописания. С. 41-50.

³⁸⁴ Он же. Крещение Руси в Повести временных лет... С. 20-23.

³⁸⁵ Там же.

и иудеев. Для этого нам потребуется выявить источники, которыми прямо или косвенно мог пользоваться летописец. Анализ прямых текстовых параллелей с летописью, позволит, во-первых, выяснить принципы, какими руководствовался древнерусский книжник, отбирая материал для выстраиваемых образов, во-вторых, определить влияние контекста компилируемых источников на круг идей летописца. В случае необнаружения прямых параллелей к летописному тексту, мы попытаемся проследить, в каких источниках встречаются схожие цитаты или концепции и каков историко-культурный контекст их бытования. Будет также учтено, как интерпретировались летописные тексты в более поздних древнерусских источниках. Совокупность полученных данных позволит реконструировать систему летописных образов, выяснить их семантику, и соответственно, раскрыть задачи, которые ставил летописец при создании текста Сказания.

Важным этапом в анализе летописного текста станет рассмотрение принципов его композиции. Полученный результат позволит сделать выводы об авторстве текста и времени его возникновения.

2.2.1. «Въруй в закон нашъ и поклонися Бохъмиту ...»

Для начала остановимся на известиях об исламе, описываемых в Сказании. В тексте они представлены в виде трех групп: к первой группе относится то, что волжские болгары говорят Владимиру о своей вере; ко второй – то, что сообщает о мусульманах греческий Философ; к третьей – рассказ послов Владимира об исламском богослужении. Все три блока информации дополняют друг друга, раскрывая точку зрения летописца на мусульман и ислам.

В статье 6494 г. болгары «веры Бохмичъ» приходят к Владимиру и обращаются к нему со следующей речью:

«Ты князь еси мудръ и смыслень, не веси закона, но веруй в закон нашъ и поклонися Бохъмиту... [Мухаммеду – М.А.] Веруем Богу. А Бохмит ны учить глаголя обрезать оуды тайныя и свинины не ясти, вина не питии, [а по смерти же рече со женами похоть творити блудную] даст Бохमितъ комуждо по семидесят женъ красных, исбереть едину красну и всѣх красоту възложет на едину – та будет ему жена. Иде же рече достоить блудъ творити всякъ на семь свете. Аще буде кто оубогъ, то и томо и ина многа леть еяже не лзь псати срама ради»³⁸⁶.

Как отмечает В.В. Пузанов, парная формула «мудр и смыслен», с которой обращаются болгаре к князю, неслучайна. В ПВЛ помимо Владимира такое определение в полной мере дается лишь мужьям-полян («мужи мудры и смыслены»³⁸⁷). Великую княгиню Ольгу летописец также называет «мудрейшей»³⁸⁸, и «смысленой»³⁸⁹, однако употребляет данные эпитеты порознь. Отсюда В.В. Пузанов делает вывод, что в соотношении летописных оценок полян и князя Владимира присутствует «определенный символизм: во главе мудрых и смысленых полян мудрый и смысленый князь, а вместе они – во главе Руси (неслучайно и “поляне, яже ныне зовомая Русь”³⁹⁰). О мудрости и смысленности князя (да и киевлян/полян) свидетельствует, как увидим, и осознанный выбор веры»³⁹¹. Данное наблюдение дополняет то, что указанные эпитеты являлись устойчивыми

³⁸⁶ ПСРЛ. Т.1. Стб. 84-85.

³⁸⁷ Там же. Стб. 9. В ПВЛ по списку Новгородской I летописи младшего извода сочетание эпитетов «мудры и смысленьѣ» прилагается также к «мужам» Владимира, посланным испытать веру и службу болгар, немцев и греков. (См.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.–Л., 1950. С. 148). В Лаврентьевском списке в этом же месте: «мужи добры и смысленьѣ». (См.: ПСРЛ.Т.1. Стб.107)

³⁸⁸ Там же. Стб. 108.

³⁸⁹ Там же. Стб. 60.

³⁹⁰ Там же. Стб. 25-26.

³⁹¹ Пузанов В.В. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкторы. Ижевск, 2007. С. 567.

характеристиками одного из библейских прообразов князя Владимира – царя Соломона³⁹², которому, как следует из 3-й книги Царств, Бог даровал «смысл и мудрость»³⁹³. Отсюда, у нас есть основания предположить, что в летописи формула «мудр и смыслен» имела функцию своеобразного маркера, отсылающего к известному ветхозаветному эпизоду, и свидетельствовала об исключительной одаренности тех, к кому она прилагалась³⁹⁴.

Далее в тексте ПВЛ болгары говорят Владимиру, что он «не веси закона». Ключом к пониманию данной фразы может служить текст ПВЛ с описанием славянских племен, где летописец цитирует Георгия Амартола: «комуждо языку овем исписан закон есть, другим же обычаи, зане [закон] беззаконьником отечествие мнится»³⁹⁵. В данном контексте, реплика последователей «веры Божичь», очевидно, свидетельствует о предложении Владимиру обрести письменный закон вместо языческих обычаев отцов.

Еще А.А. Шахматовым было отмечено, что сведения об исламском единобожии, обрезании и пищевых запретах летописец извлек также из

³⁹² ПСРЛ. Т.1. Стб. 80.

³⁹³ «И рече Господь к нему (Соломону – М.А.)... се дахъ ти сердце *смыслено и мудрость*» (3 Цар. 3 11 // Библия сиречь книги Ветхого и Нового завета, на языке словенском. Острог.); «И дасть Господь *смысл и мудрость* Соломону много зѣло и разлитие сердца, яко песок иже при мори. И распространися мудрость Соломону зѣло паче смысла всехъ старыхъ человек...». (3 Цар. 4 29-30 // Там же.) 3 Книга Царств приводится по Острожской Библии, поскольку в ее основу лег рукописный текст Геннадьевской Библии, в которой Книги Царств были представлены в околемефодиевском переводе. (См.: Алексеев А.А. Указ. соч. С. 198, 204-216).

³⁹⁴ Подробно ветхозаветные параллели к парной формуле «мудр и смыслен» рассмотрены в следующих исследованиях: Данилевский И.Н. Повесть временных лет: С. 355-356; Вілкул Т.Л. Цитати з Восьмикнижжя в ранніх давньоруських літописах, або Як змінюється смисл історичних повідомлень // Український історичний журнал. №1. Київ, 2013. С.134-136.

³⁹⁵ ПСРЛ. Т.1. Стб. 14.

Хроники Георгия Амартола³⁹⁶. Амартол же почерпнул их из трактата «О старесях» преп. Иоанна Дамаскина³⁹⁷, внося некоторые дополнения. Рассмотрим тексты Хроники, послужившие протографом для летописца: «[Мухаммед принял – *М.А.*] научив я обрезоватися и мужем и женам, и единому точию поклонятися Богу... не приимаху свиных мяс, вина же весма не приимаху»³⁹⁸.

Данные отрывки привлекают внимание летописца, который следует своему критерию отбора информации. Судя по тому, что он выделяет из характерных черт исламского учения веру в единого Бога, обрезание и отказ от свинины, – все это, очевидно, свидетельствует о желании автора летописи подчеркнуть близость магометанской веры к иудаизму, что соответствовало средневековым византийским представлениям о происхождении ислама³⁹⁹.

³⁹⁶ Шахматов А.А. Толковая палея и русская летопись // Статьи по славяноведению. СПб., 1904. Вып. 1. С. 230. Общей чертой всех списков первичной редакции старославянского перевода Хроники Георгия Амартола является то, что они обрываются на событиях середины VI в., хотя, оригинальный греческий текст памятника охватывал события вплоть до IX в. Текст о Мухаммеде и его вероучении в древнейшем старославянском переводе отсутствует, поскольку был включен в повествование хроники о событиях втор. пол. VII в. (См.: Матвеев В.А., Щеголева Л.И. Указ. соч. С.8). Интересующий нас текст Амартола дошел до нас в составе древнерусского хронографического свода XV в. – Летописца Еллинского и Римского второй редакции, на который в дальнейшем мы будем ссылаться.

³⁹⁷ «Он (Бохмит – *М.А.*) установил, чтобы саракины с женами обрезывались, и приказал не соблюдать суббот и не креститься, одно из дозволенного в законе есть, а от другого воздерживаться, винопитие же совсем запретил» (Иоанн Дамаскин. Источник знания / Перев. с древнегреческого и коммент. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М., 2002. С. 155)

³⁹⁸ Летописец Еллинский и Римский. Т.1. С. 402-403.

³⁹⁹ На связь учения Мухаммеда с иудаизмом указывали византийские писатели Иоанн Дамаскин и Феофан Исповедник. Георгий Амартол обращался к трудам обоих авторов, создавая свою компиляцию. (См.: Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии) / Под ред. Максимова Ю.В. М., 2006. С. 16, 62-63, 68-69).

Из всех законоположений ислама наиболее негативную реакцию у киевского князя вызывает запрет на винопитие. Владимир отвергает его со словами: «Руси есть веселье питье – не можемъ бес того быти»⁴⁰⁰. В свое время И.Н. Данилевский указал, что «истинный смысл реплики, приписанной летописцем Владимиру, в летописном контексте становится ясным только при обращении к Толковой Палее: “А еже рече “веселѣ очи его от вина”, – вино бо есть кровь Христова, иже преда намъ, рекъ: “пите, се есть кровь Моя, изливаема за вы”; пострада бо Богъ плотию, возвеселися божествомъ”. Другими словами, ответ Владимира прообразует принятие им христианства»⁴⁰¹. Помимо этого, исследователь отметил, что библейским протографом ответа киевского князя явилась цитата из Книги Иисуса, сына Сирахова («Что за жизнь без вина? Оно сотворено на веселие людям»⁴⁰²), вошедшая в редакторской переделке в Изборник 1076 г.: «Медъ в веселие дано бысть Богъмъ, а не на пиянство сътворено бысть»⁴⁰³. На цитату из Изборника также обратила внимание В.Н. Калиновская, которая увидела к ней параллель в «Слове о пьянстве»⁴⁰⁴. В одной из редакций памятника фрагмент выглядит так: «*Питие* бо умнымъ есть *на веселие*, а несмысленнымъ еже часто упиватися в пьянство на неизбытнѣй грех: не рече бо Писание не пити, но да не упиваются, в пьянство да не пьютъ»⁴⁰⁵. Здесь цитата выглядит более развернутой и позволяет нам установить еще один библейский отрывок, помимо параллели из Книги Иисуса, сына Сирахова, который косвенно мог послужить протографом как к цитате из «Слова» и Изборника, так и к летописной реплике. Это текст из книги притч Соломоновых:

⁴⁰⁰ ПСРЛ. Т.1. Стб. 85.

⁴⁰¹ Данилевский И.Н. Указ. соч. С. 97-98.

⁴⁰² Сир. 31 32

⁴⁰³ Данилевский И.Н. Указ. соч. С. 97.

⁴⁰⁴ Калиновская В.Н. К изучению древнейших русских поучений и слов против пьянства // Древнерусская литература: Источниковедение: Сб. науч. тр. Л., 1984. С. 59.

⁴⁰⁵ Сборник, устав в два столбца, XIV в. РГБ Ф. 304.1. №2021. Л.232.

«Невинно вино, укоризненно же пьянство, и всяк пребывая в нем не будет премудр»⁴⁰⁶.

Таким образом, Владимир, как муж «умный» или «смысленный», избирает умеренное питье «на веселие». Такая трактовка реплики киевского князя не входит в противоречие с ее очевидной евхаристической коннотацией, а служит дополнительным ракурсом ее понимания.

Далее из летописного текста следует, что мусульмане в раю будут «творить похоть блудную» с женой, которая будет равна по красоте семидесяти красавицам. Данный сюжет был исследован Д.Ю. Араповым⁴⁰⁷, который справедливо усмотрел в летописном отрывке влияние образа исламского рая, зафиксированного в Коране и хадисах, согласно которому праведников на том свете будут ублажать семьдесят гурий – идеальных женских существ, наделенных неземной красотой. Однако в летописи говорится об одной жене, равной по красоте семидесяти женщинам, вместо семидесяти аутентичных исламских гурий. Подобного рода трансформация может свидетельствовать о воздействии на текст некой устной традиции.

Следующий принцип своего вероучения, который излагают волжские болгары, – учение о посмертном воздаянии: «аще буде кто оубогъ, то и томо». Эта цитата также восходит к Хронике Георгия Амартола. Согласно мусульманским представлениям, каждому человеку Аллахом уготована на земле своя участь: бедному – жить в нищете, богатому – наслаждаться достатком, праведному – самосовершенствоваться, грешнику – падать все ниже⁴⁰⁸. Но Амартол спроецировал мусульманскую точку зрения о

⁴⁰⁶ Притч. 20 1.

⁴⁰⁷ Арапов Д.Ю. Мусульманский рай в описании «Повести временных лет» // Славяне и их соседи. Сборник тезисов XIX конференции памяти В.Д. Королюка. М., 2000. С. 15-18; См. также подробнее: Налич Т.С. Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе. М., 2009. С. 121-144, 301-329.

⁴⁰⁸ См. подробнее: Аль-Ашкар У.С. Судьба и предопределение (ал-Када валкадар) / Пер. с араб. Э.Р. Кулиева. И., 2008.

предопределении земного пути человека и на его посмертное существование, так, что даже на том свете бедняк, будучи праведным, получал меньшее воздаяние, чем праведник-богач: «Коиждо убо zde поживет или в богатстве, или в нищите, и без славы, таким же образом и тамо пребывает»⁴⁰⁹.

Следующий этап в выстраивании летописного образа мусульман представлен в речи греческого проповедника Философа. Здесь летописный текст тесно сближается с текстом Толковой Палеи, на что в свое время указывали В.М. Успенский⁴¹⁰ и А.А. Шахматов⁴¹¹.

Повесть временных лет

«Ихже вера оскверняет небо и землю, иже суть проклятии паче всех человек, оуподольшеся Содому и Гомору на неже пусти Господь камение горяще и потопа я и погрязоша. Яко и сих ожидает день погибели их, егда прииде Бог судить земли и погубять вся, творящиея беззакония и скверны дьющая: си бо омывают оходы своя в рот вливают и по браде мажутся, поминают Бохмита, такоже и жены их творят ту же скверну и ино пуще от совокупления мужьска и женьска

Толковая Палея

«Постыдите же ся убо вы и посрамитеся веры Бохмичь, оканьнии агаряне. Разумеите же убо, что ради погублен бысть Содом и Гоморь? Злаго ради нрава иже вы ныне держите, муж с мужи лежюче, ОХОДЫ СВОИ ПОДЪМЫВАЮЩЕ И ПО ГЛАВЕ СВОЕЙ И БОРОДЕ ТЕМ НА СЯ ВЗЛИВАЮЩЕ. Аще же мните беззаконие яко законъ вамъ есть, содомьскы живуще содомьскы погибнете. Аще же Богъ содомляны скоро живота премени, *вас же ожидает день погибели.* Блажнии Нои праотец прорече о васъ, глаголя: “Хам да будеть хлапъ братама своима”. Тогда бо не работаше брат брату, но вы хлапи

⁴⁰⁹ Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 403.

⁴¹⁰ Успенский В.М. Толковая палея. Казань, 1876. С. 126.

⁴¹¹ Шахматов А.А. Толковая палея... С. 230-231; Он же. «Повесть временных лет» и ее источники. С. 132-133, 138.

вкушают»⁴¹².

нарекостесь, веровавше в жидовьскаго
хлапа Бахмета, таже убо вера
оскверняетъ небо и землю»⁴¹³.

Вопрос о взаимосвязи этих двух фрагментов лежит в области исследования проблемы датировки Толковой Палеи и ее отношения к тексту ПВЛ. Так, О.В. Творогов отмечает: «текстуальная близость Палеи и летописи была замечена давно, но ей давались различные объяснения: видели в Палее источник летописи, и, напротив, в своей последней работе по этому вопросу А.А. Шахматов посчитал возможным, что Палея сама восходит к летописи. Более вероятно, однако, точка зрения, согласно которой близость Палеи и летописи объясняется их обращением к общему источнику. Время составления Палеи, во всяком случае, той ее разновидности, которая известна нам по Коломенскому и сходным спискам, не установлено. В.М. Истрин высказал мысль о создании Палеи в XIII в., но приведенная им аргументация недостаточна»⁴¹⁴. Тем не менее, в последнем издании Толковой Палеи в предисловии к тексту В.В. Кожинов пишет, ссылаясь на мнение М.Н. Тихомирова, что «Палея создана не позднее XII века, то есть, возможно, еще в XI столетии...»⁴¹⁵.

Нерешенный вопрос о соотношении ПВЛ и Палеи не мешает, тем не менее, эффективно сопоставлять оба текста и исследовать смыслы, заложенные в летописи, привлекая контекст и текстологические параллели Палеи, как это делает И.Н. Данилевский⁴¹⁶. Применение подобного метода

⁴¹² ПСРЛ.Т.1. Стб. 86.

⁴¹³ Палея Толковая. С.182-183

⁴¹⁴ Творогов О.В. Палея Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI – перв. пол. XIV в.). Л., 1987. С. 225.

⁴¹⁵ Палея Толковая. С. 6.

⁴¹⁶ И.Н. Данилевский указывает на Толковую Палею как на один из источников ПВЛ и характеризует цели создания летописи, используя, в частности, параллели из Толковой

представляется оправданным и в отношении исследуемого нами отрывка из Речи Философа, посвященного мусульманам.

Создатель Палеи именует Магомеда «холопом жидовским». Пояснение к данному наименованию находим там же в пророчестве Ноя о своих сыновьях. В нем говорится, что Хам будет рабом своих братьев. Автор Палеи так толкует данное место: «Хамово же племя, разделив весь поганьским язык, и прияша веру Бохмичу, яже оскверни землю. Ихъ же нарече Нои хлапы: *хлапы бо беша верою, иже в жидовьскаго хлана Бохмита вероваша...*»⁴¹⁷. Характеристика Мухаммеда как эпигона иудаизма перекликается с летописными характеристиками мусульман. Примечательна реплика в палейном тексте, следующая за обличением «новых содомлян» (она обращена к иудеям, хотя могла быть в равной мере отнесена и к их «холопам»-мусульманам): «Вась же убо, жидове, прообразовала Лотова жена, озревшися вспять. Богу же благодать дающе своим людемъ отвергъшимъ Ветхий закон...»⁴¹⁸. Итак, по мнению составителя Толковой Палеи, иудеи, не признав Иисуса Христа и отвергнув свободу в благодати Святого Духа, предпочли остаться рабами ветхозаветного закона. Для демонстрации регрессивности иудаизма книжник апеллирует к образу жены Лота, которая оглянулась на пылающий Содом и превратилась в соляной столп. В данном случае негативная оценка иудеев лишь усиливает отрицательную окраску характеристик ислама, который, очевидно, воспринимался как своеобразный рецидив ветхозаветного законничества.

Обратим внимание на фрагмент с гротескным описанием мусульманского омовения, вошедший как в летописную Речь Философа, так и в Толковую Палею. В хадисах излагается следующая последовательность выполнения полного омовения (гусль): помыть кисти рук, помыть половые

Палеи. (Данилевский И.Н. Указ. соч. М., 2004. С. 90, 236. См. также: Он же. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1995. №5. С. 101-110).

⁴¹⁷ Палея Толковая. С. 154-155.

⁴¹⁸ Там же. С. 183.

органы, прополоскать рот и нос, помыть лицо и руки до локтей, затем помыть голову, потом помыть оставшиеся части тела и закончить мытьём ног⁴¹⁹. Таким образом, в Толковой Палее и в летописи, хотя и в сокращенном виде, но достаточно точно отражены этапы исламского омовения.

Упоминания об исламском омовении у ранних византийских антиисламских полемистов – явление редкое. Единственный обнаруживаемый памятник такого рода, который предшествует по времени исследуемым нами древнерусским текстам, – «Обличение Агарянина» Варфоломея Эдесского (IX в.). В нем содержится описание омовения, идентичное последовательности, изложенной в хадисах. Варфоломей обвиняет мусульман в том, что они моют зад прежде рта и лица и – что, с его точки зрения, самое мерзкое – делают все это одной и той же рукой, так что вода с омываемого анального прохода попадает в рот и на лицо⁴²⁰. Его критика по сути совпадает с мнением, изложенным в Толковой Палее, что дает основания предположить прямое или косвенное влияние текста «Обличения Агарянина» на палейный отрывок.

⁴¹⁹ Умдат-уль-Ахкам, хадис 31 от Маймуны бинт Харис жены пророка.

⁴²⁰ «Вот проповедь, с которой Мухаммед обращается к тебе, когда ты собираешься помолиться: возьми сосуд с широким горлом, наполненный водой и, левой рукой выливая воду, правой вымой свой зад. И затем этой же рукой вымой свой рот, затем – свое лицо, затем – руки до локтей, затем глаза и уши, а затем – ноги». «...И если ты собираешься поступить по заповеди твоего пророка, т.е. если не найдешь воды, чтобы вымыться, то, взяв землю вместо воды, почисти зад. А сейчас скажи мне, Агарянин, когда ты держишь землю в руке и трешь ей свой зад, то земля растирается рукой. А Мухаммед тебе указывает, чтобы после того, как почистишь свой зад, ты почистил также свой род и лицо. И ты собираешься делать это пять раз в день. И если ты окажешься в безводной местности и будешь должен пять в день чиститься землей, то какие зловонные запахи ты будешь чують своим носом? Ожидаемый тобою рай будет весь наполнен этим благоуханием...». (Варфоломей Эдесский. Обличение агарянина // Византийские сочинения об исламе. С. 106-108).

В Толковой Палее есть текст, в котором содержится объяснение, почему в исламе делается особый акцент на очищении заднего прохода. Составитель Палеи описывает рыбу «мюрому» (мурену), и характеризует ее как «нечистую» и «зело скверную». Нечистота ее состоит в том, что она, оставив «сужичьство свое», ищет «ядовитую змею», а, найдя, входит с ней в «смешение». Описание мурены автор Палеи продолжает любопытным комментарием: «Есть въ чловецехъ бесерменский языкъ: понеже ересию Бохмита своего объятии суще, оставляют подружья своя и сами ся убо содомьскы смешают, того ради чистят свои оходы паче лица и сердца»⁴²¹.

По-видимому, летописец и составитель Палеи придерживались единого мнения, что исламское омовение свидетельствовало о приверженности мусульман содомскому греху – мужеложеству. Сведения о распространении содомии среди последователей Мухаммеда древнерусские книжники могли почерпнуть из Византии. Подобная характеристика мусульман содержится в «Послании Западным владыкам» Алексея Комнина, написанном в 1091 г. В нем он так описывает нападение турок на свое государство: «Над отроками и юношами, над рабами и благородными, над клириками и монахами, над самими епископами они (турки – *М.А.*) совершают мерзкие гнусности содомского греха»⁴²². Позже на данную черту магометан будут указывать такие известные богословы, как свв. Григорий Палама⁴²³ (кон. XIII – пер. пол. XIV вв.) и Симеон Фессалоникийский⁴²⁴ (кон. XIV – пер. пол. XV вв.).

⁴²¹ Палея Толковая. С. 65.

⁴²² Успенский Ф.И. История Византийской империи. Т. 3. М., 1997. С. 112.

⁴²³ «Итак, людей, о которых идет речь, [магометане – *М.А.*] за то, что они, познав Христа, не прославили и не возблагодарили (Рим. 1 21) Его как Христа, Бог предал превратному уму, страстям и бесчестию, так что живут они постыдно, не по-человечески и богопротивно, подобно Исаву, с детства ненавистному Богу и лишенному отцовского благословения: они живут луком, мечом, в распутстве, находя удовольствие в порабощении людей, убивая, грабя и похищая, предаваясь бесчинству, разврату, содомскому греху» (Экономцев И.Н. «Письмо своей Церкви» святителя Григория Паламы

Таким образом, эпитет «содомляне» стал своеобразным топосом в наименовании мусульман. Образ Содома и Гоморры как символ половой распущенности приверженцев ислама подкреплялся еще и имевшимися на тот момент свидетельствами очевидцев-странников, побывавших в Святой земле. Так в древнерусском Хожении во Святую землю игумена Даниила, рассказывается о «поганных» мусульманах, живших на «месте Содомстем», из-за которых проводники игумена, изъявившего желание посетить те края, не пустили его, описав их как особо гиблые⁴²⁵.

Завершающим штрихом в портрете мусульман явилось обвинение Философа о том, что они «от совокупления мужьска и женьска вкушают». Упоминание о вкушении семени, как особого «устнама осквернения» встречается в «Вопрошании Кирика» (XII в.). Автор «Вопрошания» пишет о

// Богословские труды. Юбилейный сборник «Московская Духовная Академия – 300 лет». М., 1986. С. 305–315).

⁴²⁴ «Отвергнув, безумные, неплотского Сына и Слова Божия и животворящего Духа, и соделав все [свои] порочные и общеизвестные дела, совершенно впали в еще более безобразнейшее, как в согласное с законом их, – разумеется противоестественное и мерзостное дело содомитян, множество женщин брали и наполняли [землю] убийствами и грабежом; вследствие чего [постоянно] жили с луком и кинжалом и развязывали войны против всех народов, изгоняя, убивая и захватывая, как разбойники, чужие страны, разлучая отцов от детей, жен от мужей, терзая разделением единое по естеству». (Симеон Фессалоникийский. Против язычников, или мухаммедан // Византийские сочинения об исламе. С. 190).

«Это пишу из-за преступной, нечистой и оскверненной жизни язычников, на множество женщин разжигającychся и живущих хуже нечистых животных... Тем же, которые от естества суть преступники и скверные, какой вынес Он (Бог – М.А.) приговор? Не огонь ли и дождь серный покрыл их? И не только их, но и города, в которых обитали, и землю, которую они, ходя по ней, оскверняли, и саму воду попалил Бог, и свидетельствует это о Содоме и Гоморре место и [находящееся] там озеро, называемое мертвым» (Там же. С. 218-219).

⁴²⁵ Житие и хождение Даниила, русской земли игумена 1105–1108 // Православный палестинский сборник. Т. I. Вып. 3. СПб, 1883. С. 124.

грехе, когда кто жену «обияти и поверше и лещи на ней или голым како любо прикоснуться инде не в само просто вверети, а то семе изыдет то ти есть»⁴²⁶. В источнике отсутствует пояснение, что символизировало данное действие. Достичь понимания текста может помочь другой памятник, известный под заглавием «Слово святого Григорья изобретено в толецах о том, како первое погани суще языци клянялися идолом и требы им клали, то и ныне творят». Самый ранний список «Слова святого Григория» содержится в составе так называемого Паисиевского сборника конца XIV в. Оно представляет собой русскую переработку текста «Слова Св. Григория Богослова на Богоявление Господне», в котором наряду с описанием славянских языческих традиций отражена оригинальная интерпретация текста Речи Философа о болгарамусульманах. Судя по тексту «Слова», мусульмане научились от неких язычников, поклоняющихся «срамным удам», вкушать семенную «скверну», полагая, что «сим вкушением оцещаются греси»⁴²⁷. В редакции «Слова», представленной в рукописи XV в. из Новгородской Софийской библиотеки, почитание срамных уд у славян упоминается в одном ряду с поклонением семени у болгар⁴²⁸. В дополнение к этому в «Слове Григория Богослова» затрагивается также тема мусульманского омовения как традиции языческой, восходящей, по мнению автора, к почитанию египетского бога Осириса: «Проклят же Осирада рожен мати его радаючи и того сотвориша богом себе и требы ему сильны творяхуть оканнии, от тех извыкоша халдеи, начаша требы им творити великия: роду и рожаницам, пороженью проклятого бога

⁴²⁶ Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. Тексты и заметки // Смирнов С.И. Древнерусский духовник: Исследования по истории церковного быта. М., 1914. С. 24.

⁴²⁷ «Слово святого Григорья изобретено в толецах о том, како первое погани суще языци клянялися идолом и требы им клали, то и ныне творят» // Тихонравов Н.С. Летописи русской литературы и древностей Т. IV. М., 1862. С. 96-97.

⁴²⁸ «Словене же на свадьбах вкладывающе срамоту и чесновиток в ведра пьют. От фюфильских же и от аравитьских писаний наоучшеса болгаре: от срамных уд истекшую скверну вкушают и суть всех язык сквернейше и проклятейше» (Там же. С. 99).

Осира, сего же Осирида скажут книги сороциньския, яко не лепым проходом пройде, но смердящим, того ради сороцины мыют оход и болгаре и терканнии холми»⁴²⁹. В данном памятнике и омытие «охода», и вкушение от «совокупления» – скверные, языческие по происхождению традиции, усвоенные сарацинами, болгарами и турками от их учителя «Мамеда проклятого срацинского жерца»⁴³⁰.

Такое толкование летописного текста помогает нам приблизиться к его понимаю. Очевидно, летописец, как и его поздний интерпретатор, находил сходство между обычаями мусульман и язычников.

Неслучайно также то, что в летописи акцентируется внимание на манипуляциях, производимых мусульманами со ртом. Такая практика, могла восприниматься как грех. Создатель летописной статьи мог иметь в виду, что мусульмане, гнушаясь отпить ртом вина и вкусить свинины, тем не менее, не брезгают осквернять его разными нечистотами, уподобляясь идолопоклонникам-язычникам.

Любопытна реакция князя Владимира на речь Философа. Летописец пишет: «Си слышав, Володимерь, блюну на землю: Нечисто есть дело!». То, что великий князь киевский плюет, глубоко символично. Согласно православному чину таинства крещения, в его первой огласительной части принято дуть и плевать на воображаемого сатану в знак отречения от него. Но подобная практика известна только с XV в.⁴³¹ Более ранее упоминание традиции плевать на землю встречается в «Слове св. отца Кирилла архиеп. Кипринского о злых дусех»⁴³². В «Слове» активно обличаются языческие

⁴²⁹ Там же. С. 97.

⁴³⁰ Там же. С. 96.

⁴³¹ См.: Арранц М. Чин оглашения и крещения в Древней Руси // Символ. Париж, Июнь 1988. №19. С. 84-85, 99.

⁴³² «Слово св. Кирилла Кипринского...» большинством исследователей признается русским по происхождению, а его автором считается архиеп. Кирилл Ростовский (1231–

суеверия, бытовавшие среди славян, в частности, накладывание «наузов» (оберегов) на младенцев: «то сии бабы чинет Бога призывают и оны прокляты и скверны и злокозны наузы много верныя прельщают: начнет на дети наузы класти смеривати, *плююще на землю, рекше беса проклиняет*, а она его боле призывает творится, дети врачующе, а отца и мать в пропасть адову ведущее...»⁴³³. Схожий пассаж присутствует в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» Иакова Мниха: «(Владимир – М.А.) и дьявола отвыргыся, и службы его поругашася, и *поплеваши бесы...*»⁴³⁴. Возможно, в народной среде Древней Руси, была распространена традиция плевать на землю в знак попрания злых духов, поэтому плевков и слова князя Владимира могли являть собой символическое действие отречения от исламского учения как нечистого и бесовского.

Следующее описание, касающееся молитвенных обрядов магометан, принадлежит послам Владимира: «Они (послы – М.А.) же реша, яко ходиша в Болгаре, смотрихом како ся покланяют в храме, рекше, в ропате, стояще бес пояса, поклонився сядет и глядит семо и онамо, яко бешен, и несть веселья в них, но печаль и смрад велик. Несть добро закон их»⁴³⁵. Отсутствие пояса – важная деталь, на которой заостряет внимание летописец. В свое время Е.Е. Голубинский указал на то, что цитату «стояще бес пояса» поясняют «*Responsa papae Nicolai ad consulta Bulgarorum*» (866)⁴³⁶. В данном памятнике содержится следующий ответ папы Николая I на вопрос послов из Великой Болгарии о необходимости подпоясываться христианину: «Что же до того, наконец, что греки, как вы утверждаете, запрещают вам принимать причастие неподпоясанными, то какими заповедями Священного Писания

1262 г.). (См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI–перв. пол. XIV в.). Л., 1987. С. 225).

⁴³³ Сборник, устав в два столбца, XIV в. РГБ Ф. 304.1. №2021. Л.237.

⁴³⁴ Иаков Мних. Указ. соч. С. 320.

⁴³⁵ ПСРЛ. Т.1 Стб. 108.

⁴³⁶ Голубинский Е.Е. Указ. соч. С. 115.

они обосновывают этот запрет, мы точно не знаем; тем разве, что Господь заповедал, говоря: “Да будут чресла ваши препоясаны”⁴³⁷. Но эту заповедь надлежит исполнять не по букве, а по духу...»⁴³⁸. Отсюда следует, что греки придавали ношению пояса глубокое символическое значение. Восточно-христианская семантика пояса могла сформироваться под влиянием монашеской среды. В предыдущем разделе нашей работы мы уже отметили ряд древнерусских памятников («Чине пострижения в монашество», Толковой Палее, «Мериле праведном»), в которых затрагивался вопрос ношения пояса и его символического значения, и пришли к выводу, что исходная семантика препоясывания, по всей видимости, задавалась новозаветными текстами, в которых оно символизировало твердое стояние в истине на службе Богу. Отсюда, летописное упоминание об отсутствии пояса на молящихся болгаро-мусульманах могло служить свидетельством об отсутствии истины в их учении.

Следующий эпизод в анализируемом нами отрывке касается «странного» поведения магометан во время молитвы – «поклонився сядет и глядит семо и онамо, яко бешен». Как указывает Д.Ю. Арапов⁴³⁹, летописец здесь упоминает отдельные элементы мусульманской молитвы – «ас-салат»: поклоны (поясные и земные) и сидение на коленях, совершаемые во время раката (одного из циклов моления), а также момент выхода из намаза (таслим), когда по нормам ислама мусульманин должен со словами приветствия повернуть голову направо и налево, дабы почтить ангелов, находящихся по его правое и левое плечо.

⁴³⁷ Лк. 12 35.

⁴³⁸ Nicolaus I PP. Epist. 99 (Responsa ad consulta Bulgarorum) / Ed. E. Perels // Epistola Karolini aevi. T. 4. (Monumenta Germaniae Historica. Epistolae. T. 6). Berolini, 1925. P. 587

⁴³⁹ Арапов Д.Ю. Мусульманская молитва в «Повести временных лет» // Восточная Европа в древности и средневековье. Устная традиция в письменном тексте: XXII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто, Москва, 14–16 апреля 2010 г.: материалы конференции. М., 2010. С. 7-9.

В то же время не исключено, что данные детали исламской молитвы привлекли внимание летописца по другой причине. Действия молящихся мусульман он характеризует как поведение одержимых. Подобная оценка содержится в хронике Георгия Амартола по отношению к Мухаммеду, который именуется эпилептиком и бесноватым⁴⁴⁰. Вероятно, целью летописца было подчеркнуть, что в молитве болгары подражают личной молитвенной практике своего пророка, которая расценивалась как проявление одержимости.

Не менее любопытна также заключительная ремарка летописца по поводу мусульман: «и несть веселья в них, но печаль и смрад велик». Зловоние, исходящее от грешников, – это полисемантический образ, встречающийся в ПВЛ неоднократно. Так, дым⁴⁴¹ или смрад⁴⁴² исходят от могилы Святополка Окаянного. И.Н. Данилевский обратил внимание, что «дым, о котором идет речь, явно восходит к “параллельному” тексту в Апокалипсисе, где говорится, что люди, поклонявшиеся Анихристу, после

⁴⁴⁰ «(Мухаммед – М.А.) *Имяше же и страсть умом шибенья*. Въздручашет бо ся, ибо жена его печална сего ради, яко великаго рода суца богата, к таковому мужу сочтавшись, не точью убогу, нь и *умомъ шибена*». (Летописец Эллинский и Римский. Т.1. С.402; в современном переводе с греческого оригинала Хроники отрывок «Имяше же и страсть умом шибенья» переводится как «Он страдал эпилепсией». (Георгий Амартол. О вожде сарацин Мухаммеде // Византийские сочинения об исламе. С. 68)). В другом месте Хроники: «Да испытают же немилостивнии и беснии (мусульмане – М.А), яже от него (Мухаммеда – М.А.) нечестиво и бесовно изглаголана блядства» (Летописец Эллинский и Римский. Т.1. С.404).

⁴⁴¹ ПСРЛ. Т.3. Стб. 175.

⁴⁴² Смрад над могилой Святополка упоминается в «Сказании и страдании и похвале мученикам святым Борису и Глебу». (Сказание и страдание и похвала мученикам святым Борису и Глебу // Библиотека литературы Древней Руси. Т.1: XI–XII вв. СПб, 1997. С. 346.

Страшного суда будут мучимы в огне и сере: “и дым мучения их будет восходить во веки веков”»⁴⁴³.

Безусловно, прообразом адских мучений было наказание городов Содомы и Гоморры, на которые Бог пролил «дождем серу и огонь»⁴⁴⁴ так, что, на их месте «дым» поднимался с земли, «как дым из печи»⁴⁴⁵.

Но, пожалуй, наиболее интересный и близкий по содержанию образ обнаруживается в уже упоминавшемся выше тексте Хождения игумена Даниила, который при описании «места Содомского» пишет, что «не даша ны ити тамо правовернии человеци, рекоша ны тако: “ничтоже вы тамо видети добра, но токмо муку, и *смадь* исходить оттуду, и болети ти будет”, – реша ны – “от *смада того злаго*”»⁴⁴⁶.

Таким образом, *смад*, исходящий от мусульман, – это образ, свидетельствующий об их символично-топографической связи с Содомом и Гоморрой и, соответственно, открывающий их будущность, как осужденных вместе с Антихристом в последние времена.

Итак, мы установили, что образ мусульман в Сказании во многом формировался под влиянием византийской модели восприятия ислама. Присутствует в тексте Сказания и отрывок, в котором можно увидеть отражение личных или опосредованных наблюдений летописца: описание мусульманской молитвы «в ропате». К устной традиции фантастического характера, по-видимому, относились сведения о вкушении семени и частично известия о мусульманском рае. Летописец не идет слепо за своими источниками, а подходит к подбору и конструированию компилируемого материала творчески, выстраивая собственный образ мусульман. Как и его византийские предшественники, древнерусский автор акцентирует внимание

⁴⁴³ Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв). С. 349.

⁴⁴⁴ Быт. 19 24

⁴⁴⁵ Быт. 19 27-28.

⁴⁴⁶ Житие и хождение Даниила, русской земли игумена... С. 124.

на связи ислама с иудаизмом и язычеством, но языческие черты представлены здесь как превалирующие⁴⁴⁷.

Тем не менее, в исламскую проповедь включен ряд сведений из Священного писания (о единобожии и некоторых элементах иудейских законов), которым в тексте могла придаваться положительная функция своеобразного приуготовления Владимира к последующему адекватному, с точки зрения летописца, восприятию проповеди других миссионеров: «латинян», «жидов» хазарских и, в конечном счете, православных греков.

2.2.2. «Нѣмци... от папежа»

Образ католиков в Сказании, так же, как и образ мусульман, представлен трехчастно: свидетельства «латинян» о своей вере перед князем Владимиром, их характеристика в речи Философа и описание латинской службы в рассказе послов.

Рассмотрим отрывок, повествующий о приходе папских миссионеров к киевскому князю: «Придоша Немьци, глаголюще: “Придохомъ послании от папежа”, и реша ему: “Рекль ти тако папежь: *“Земля твоя, яко и земля наша, а вера ваша не яко вера наша. Вера бо наша – светъ есть. Кланяемся и Богу, еже створилъ небо и землю, звезды, месяцъ и всяко дыханье. А бози ваши – древо суть”*”. Володимеръ же рече: “Кака заповедь ваша”? Они же реша:

⁴⁴⁷ Ярким свидетельством такого восприятия может служить поздняя переделка текста ПВЛ об обычаях половцев, представленная в так называемом «летописце Переяславля Суздальского»: «Якож и Половци законъ Магметевъ дрѣжатъ: кровь пролиати ради и хвалящися о семъ, и ядуще мертвечину и всю нечистоту, хомеки и сусолы, и поймают мачехи своя и ятрови, и *оходы женъ подмывающе и вѣкушаютъ*, обычай очь имуть». (Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 4. М., 1898. С. 11). Здесь летописец подчеркнуто смешивает мусульманские и языческие обычаи как, по его мнению, близкие и органично сочетающиеся.

“Пощенье по силе: “аще кто пьеть или ясть, то все въ славу Божию”, – рече учитель нашъ Павел”. Рече же Володимерь Немцемъ: “*Идете опять, яко отци наши сего не прияли суть*»⁴⁴⁸.

Характер обращения к Владимиру послов «от Немец», безусловно, отличается от заискивающей манеры магометан. Они говорят с Владимиром как представители влиятельной власти. Текстовая параллель к речи миссионеров присутствует в 4 Книге Царств и в Книге пророка Исаии. В них содержится практически идентичный отрывок с описанием прихода послов Ассирийского царя к стенам осажденного Иерусалима. Ассирийский посланник Рабсак обращается к евреям во главе с царем Иудеи Езекией и лестью уговаривает их сдаться царю Сеннахириму, под власть которого уже подпали земли Израильского царства. Рабсак просит евреев довериться ассирийцам, сложить оружие и жить спокойно, пока Сеннахирим не придет и не возьмет их «*в землю таку якоже есть земля ваша... и живи будете, и не умрете*». Посол ассирийского царя насмехается над Богом евреев, говоря, что Он также не сможет помочь им, как и боги тех народов, которые уже захвачены ассирийцами. Услышав обольстительные речи Рабсака, Езекия идет в храм и молится Богу евреев со словами: «Господи Боже... *Ты еси Бог един въ всѣхъ царствиихъ земли, Ты сотвори небо и землю!... Яко поистиннѣ, Господи, исказиша цари асуриистии языки и даша боги ихъ на огонь, яко не не бози бѣша, но дѣла руку чловечу, дерева и каменя; и погубиша я. И ныне, Господи Боже, спаси ны из руки ихъ, и разумѣют вся царствиа земли, яко Ты еси Господь Богъ единъ*». В ответ на молитву Езекии пророк Исаия предрекает о Сеннахириме: «рече Господь, Бог Израилев *возвращу тя по пути, имже приидеши*»⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ ПСРЛ. Т.1. Стб. 85.

⁴⁴⁹ 4 Цар. 18-19; Ис. 36-37 // Библия сиречь книги Ветхого и Нового завета, на языке словенском. Острог.

А.Ф. Литвина и Ф.Б. Успенский уже отмечали влияние данного ветхозаветного сюжета на летописные статьи 1075-1076 гг., где оно прослеживается в истории посольства «из Немец» к Святополку Ярославовичу. В рассказе о царе Езекии излагается история двух посольств: ассирийского и вавилонского. Последнее послужило образцом для описания немецкого посольства к Святополку. Тем не менее, как указывают исследователи, летописец был, очевидно, знаком и с историей ассирийского посольства, и с историей царя Езекии в целом⁴⁵⁰.

Можно предположить, что на описании посольства «из Немец» к Владимиру сказалось влияние рассказа об ассирийском посольстве к стенам Иерусалима. Ветхозаветный сюжет мог служить своеобразным «ключом» к пониманию текста летописи и вызывать ряд ассоциаций: послы Папы – послы ассирийского царя Сеннахирима, Папа – Сеннахирим, Владимир – Езекия. Начальные слова латинян «от Немец» («земля твоя, яко и земля наша»), очевидно, являлись указанием на плодородность и богатство немецких и русских земель⁴⁵¹. Такое, на первый взгляд, лестное обращение, могло служить своеобразным маркером, отсылающим к ветхозаветному контексту, и свидетельствовать о том, что речь идет о дипломатическом обмане. В случае его удачи, последствия для Руси были бы столь же плачевными, как и обстоятельства ассирийского пленения для евреев.

⁴⁵⁰ Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. Князь Святослав и царь Иезекия (к интерпретации статей «Повести временных лет» под 1075 и 1076 г.) // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2008. №2(32). С. 6-10.

⁴⁵¹ К.А. Соловьев подметил сходство данного отрывка с более ранним летописным обращением славянских племен к призываемым ими варягам («земля наша велика и обильна, а наряда в ней нет»), а также с позднейшим обращением папских послов, пришедших к Александру Невскому («Слышахом тя князя честна и дивна, и земля твоя велика») – См.: Соловьев К.А. Эволюция форм легитимации государственной власти в древней и средневековой Руси. IX – первая половина XIV вв. // Международный исторический журнал. 1999. № 1 (январь–февраль). (http://history.machaon.ru/all/number_02/diskussi/1_print/index.html)

Тем не менее, Владимир – пока еще только в перспективе «Езекия»⁴⁵², поскольку его боги – «древо суть», и он еще не уверовал в Бога, «сотворшего небо и землю», и в этом состоит уязвимость его позиции. Но выбор Владимира уже намечен, поскольку его ответ послам Папы: «Идите вспять» содержит пусть в весьма усеченном виде слова пророка Исаии о Сеннахириме: «возвращу тя по пути, имже приидеши». В летописи мы имеем дело с видоизмененной цитатой из Исаии. Это может свидетельствовать о том, что летописец воспроизводил библейский текст по памяти⁴⁵³.

Примечательно, что немцы, пришедшие «от Папежа», в тексте прямо не говорят о Христе. О них как о «христианах» в первый раз упомянут хазарские иудеи, которые вслед за латинянами посетят Владимира. Тем не менее, в речи посланников папы сведения о Спасителе все-таки присутствуют, хотя и в завуалированной форме. «Вера бо наша свет есть», – говорят они, и эти слова, по всей видимости, отсылают нас к тексту Евангелия от Иоанна, где Иисус говорит: «Аз есмь Свет миру. Ходяй по мне не имать ходити во тьме, но имать свет животный»⁴⁵⁴. В Евангелиях и в посланиях Апостолов Бог неоднократно именуется Светом⁴⁵⁵. В одном из полемических антилатинских сочинений – «Сказании о 12 апостолах, о латине и о опресноцех», бытовавшем в домонгольской Руси⁴⁵⁶, – излагается сюжет крещения римлян апостолом Петром, где он обращается к

⁴⁵² Сравнение князя Владимира с Езекией встречается также в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру Иакова Мниха: «Подобя ся царемъ святымъ, блаженный князь Володимеръ, пророку Давыду, царю Иезекею,...» (Иаков Мних. Указ. соч. С. 320).

⁴⁵³ См.: Лихачев Д.С. Комментарии // Повесть временных лет. С. 503.

⁴⁵⁴ Ин. 8 12.

⁴⁵⁵ См.: Ин. 1 9, Ин. 9 5, Ин.12 35, Ин. 12 46, 1Ин. 1 5, 1Ин. 2 8, а также Мф. 4 16, Лк. 2 32, 1Петр. 2 9 и др.

⁴⁵⁶ См.: Баранкова Г.С. Текстологические и языковые особенности антилатинского апокрифического памятника «Сказание о двенадцати апостолах, о латине и о опресноцех» // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 3 (27). С. 67-92.

оглашенным со словами: «ныне же вам, познавшим истинного *света*, иже всю тварь мудростию просветив *светом* богоразумия. Ныне достойны будете истинного *света* приятии, да истинный *свет* с небеси будет и породит вас»⁴⁵⁷. В том же тексте автор-составитель пишет о римлянах: «кто не восплачется вашего отпадения от правыя веры, воистину чуда исполнь вселице разумей хитрейша всех язык, ныне безумнее всех явистесь, како оставльше *свет*, тьму держите»⁴⁵⁸. Можно предположить, что летописный фрагмент речи латинян мог сформироваться как под влиянием новозаветных текстов, так и «Сказания», в которых «свет» представлен сложной богословской метафорой Христа.

Интересен подбор «заповедей», предлагаемых латинянами Владимиру: «Пощенье по силе: “аще кто пьеть или ясть, то все въ славу Божию“, – рече оучитель нашъ Павел». По мнению А.Ю. Карпова, здесь пост «по силе», «вероятно, представляет собой позднейшее осуждение тех послаблений в исполнении поста, которые отличали католическую церковь от православной»⁴⁵⁹. К таким «послаблениям» относились: традиция латинских монахов вкушать мясо⁴⁶⁰; отсутствие мясопустной недели (преддверие Великого поста); начало Великого поста со среды первой великопостной недели; несоблюдение строго от начала и до конца Великого поста (в Великий четверг яйца, сыры и молоко едят, а детям, вообще позволяют вкушать эти продукты все великопостное время)⁴⁶¹. Таким образом, заповедь

⁴⁵⁷ Там же. С. 87.

⁴⁵⁸ Там же С. 90.

⁴⁵⁹ Карпов А.Ю. Указ. соч. С. 167.

⁴⁶⁰ Это широко распространенное обвинение в адрес латинян встречается в антилатинских сочинениях: патриарха Фотия Константинопольского (IX в.), патриарха Петра Антиохийского (сер. XI), преп. Феодосия Печерского (втор. пол. XI в.), митрополита Иоанна Киевского (втор. пол. XI в.) и др. (См.: Попов А. Историко-литературный обзор полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М. 1875. С. 98).

⁴⁶¹ Об отсутствии сыропустной недели и о послаблениях в великопостном рационе (с теми или иными акцентами) упоминается в посланиях патриарха Фотия Константинопольского

«пощение по силе», скорее всего, служила отсылкой к известным фактам из списка обвинений латинян, упоминавшимся во многих византийских и древнерусских антилатинских сочинениях.

Продолжение этой фразы: «аще кто пьеть или ясть, то все въ славу Божию, рече оучитель нашъ Павел», – вызывает множество вопросов. Это неточная цитата из первого послания апостола Павла к Коринфянам, которая, на первый взгляд, призвана продолжить предыдущий текст о посте по силе. На самом деле, она стоит особняком и имеет самостоятельное значение, о чем свидетельствует контекст послания, из которого она взята. В десятой главе апостол Павел рассматривает вопрос об идоложертвенной пище: «Аще ли кто призывает вы от невѣрных и хотите ходити, все прѣд поставленное вамъ ядите, ничтоже въстязующеся за съвѣсть. Аще кто вам речеть: се идоложрътвенное – не ядите за оногo повѣдавшаго и съвѣсть... *Аще бо ясте, аще ли пиете, аще ли что творите, всѣ въ славу Божию творите. Безъ прѣтокновенни бывайте иоудеом и еллином и церкви Божии*»⁴⁶².

Апостол Павел, на которого ссылаются послы Папы как на «учителя», с одной стороны, выступал за запрет среди новообращенных христиан таких

(«Таже пощений первую неделю от прочаго поста отсекаше, в млекоядения и сыров ядения, и таковых объядений привлекоша». (Там же. С. 9)), в послании константинопольского патриарха Михаила Керулария («и на первую неделю в святой Великий пост и мясо пушати и сыропуст створяти». (Там же. С. 48)), в переводном греческом памятнике втор. пол. XI в. «О фрязах и латинех» («Си поустныю неделя мясныю оставляют, не знают, что есть сырна неделя. Не постят ся в весь Великий пост, но сами убо в святыи Великы четверг яйца и сыръ и млеко ядят, детем же своим в вся неделя поста святаго млеко и сыръ и яйца ясти прашають»). (Мазуринская кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты. М, 2002. С.395)). Подробнее см.: Кириллин В.М. «Слово о вере христианской и латинской» Феодосия Печерского // Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV вв. С. 62–66.

⁴⁶² 1 Кор. 10 31 // Библия 1499 ... Т. 8. С. 220.

языческих проявлений как блуд, вкушение идоложертвенного, крови, и мяса удушенного животного⁴⁶³. С другой стороны, он был противником того, чтобы христианским общинам из бывших язычников предписывалось обрезание и соблюдение закона Моисеева. Тем не менее, во многих антилатинских сочинениях первых десятилетий после разделения церквей, одним из самых популярных обвинений в адрес католиков было нарушение постановления Первого собора, а именно, употребление крови и удушенности⁴⁶⁴. Вкушение «скверноястия», к которому относилось также поедание различных нечистых животных, могло служить указанием на воспроизведение в среде папистов языческих обычаев⁴⁶⁵.

⁴⁶³ Соглашение об этом было достигнуто на первом Иерусалимском соборе. (См. Деян. 15 29).

⁴⁶⁴ В одном из посланий патриарха Фотия Константинопольского присутствует строгое осуждение употребления нечистой пищи, «скверноястия» (См.: Попов А. Указ. соч. С. 35). В сочинении киевского митрополита Леонтия (1008+) латиняне обвиняются в том, что они едят удушенину, автор ссылается на запрет данного обычая, введенный на первом соборе апостолов в Иерусалиме (Там же. С. 35-36). В послании константинопольского патриарха Михаила Керулария также содержатся подобные упреки: «и удушенину тем ясти.. и скверная ясти» (Там же. С. 49-48). В более поздних сочинениях против латинян порицание «скверноястия» сопровождается перечнем «нечистых животных», как, например, в статье «О фрязах и латинах»: «Давленину ядят и звероядению, и мертвечину, и кровь, и медведину, и выдру, и желвы, и еще и тех сквернейшая и скараднейшая» (Мазуринская кормчая. С. 396). Схожее обвинение присутствует и в послании преп. Феодосия Печерского: «ядят желвы, и дикие кони, и ослы, и удушенину и мертвечину, и медведину, и бобровину, и хвост бобровый ядят» (Понырко Н.В. Эпистолярное наследие древней Руси XI–XII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С.16).

⁴⁶⁵ См. Игумен Тихон (Полянский). Этические аспекты в антилатинских сочинениях митрополита Никифора // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. Вып. 3 (29). М., 2007. С. 85; Кириллин В.М. Указ. соч. 59.

На апостола Павла антилатинские полемисты ссылались и в тех случаях, когда речь шла об употреблении опресноков⁴⁶⁶. Свою оценку опресночной службы в Сказании об испытании вер летописец высказал словами Философа: «служат бо опрѣсноки рекше оплатки, ихже Бог не преда, но повелѣ хлѣбом служити и преда апостолом, прием хлѣб, рече: “Се есть тѣло мое, ломимое за вы”. Также и чашю прием, рече: “Се есть кровь моя Новаго Завѣта”. Си же того не творят, суть не бысть правила вѣры»⁴⁶⁷. В XI и XII вв., как справедливо заметил Дж. Эриксон, «судя по количеству истраченных чернил и пергамента, для большей части духовенства основным пунктом расхождения с латинянами был не папский примат и не филиокве, а использование пресного или квасного хлеба в Евхаристии»⁴⁶⁸. Неслучайно составитель Сказания о выборе вер вложил в уста Философа только одно, но, пожалуй, основное из многочисленных нареканий против латинян – обвинение в службе на опресноках. Облатки или опресноки в латинском богослужении однозначно воспринимались греко-православными современниками раскола как «жидовское прельщение»⁴⁶⁹. Как отмечал в

⁴⁶⁶ В «Сказании о двенадцати апостолах...» свят. Ипполит Римский, увещает священника «родом жидовина», совершавшего службу на опресноках, такими словами: «не веси яко Павел учитель наш, сам служаше ставя тя, и облачая я в священныя одежа, рече ти остатися жидовства всякого и прокляты опресноки...». (Баранкова Г.С. Указ. соч. С. 90).

⁴⁶⁷ ПРСЛ. Т.1. Стб. 86-87.

⁴⁶⁸ Erickson J.H. *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*. Crestwood, NY, 1991. P. 134.

⁴⁶⁹ Запрет на употребление христианами опресноков был утвержден еще в конце VII в. на шестом Вселенском соборе. 70-е правило святых Апостолов гласит: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или вообще из списка клира, постится с иудеями, или праздники с ними, или приемлет от них дары праздников их, как то – опресноки, или нечто подобное, да будет извержен. Аще ли мирянин, да будет отлучен». (Правила Святых вселенских соборов с толкованиями: Ч. 1. Тутаев: Православное братство святых князей Бориса и Глеба, 2001. С. 722-723. Подробнее см.: Кириллин В.М. Указ. соч. С. 72-75.

своем послании венецианскому архиепископу антилатинский полемист середины XI в. патриарх Антиохийский Петр, «оплатци бо узаконишася жидом... тии же, кто комкает оплаток, под Ветхим законом ходит, а не под Новым»⁴⁷⁰. На Руси евхаристия на опресноках также воспринималась как проявление «жидовства». Такая характеристика встречается в сочинениях русских митрополитов Иоанна⁴⁷¹, Георгия⁴⁷², Никифора⁴⁷³.

Отсюда можно предположить, что летописец умышленно вставил в речь папских послдов вышеуказанную цитату из апостола Павла, поскольку ее новозаветное продолжение («Безъ прѣтокновенни бываите иоудеом и еллином и церкви Божии») являлось скрытой характеристикой латинян, своими обычаями подававшими соблазн и евреям, и язычникам, и «церкви Божией».

Своеобразным продолжением темы опресночной евхаристии является реакция послдов Владимира на виденную ими немецкую службу: «Придохом в Немцы и видехом в храме многи службы творяща, а красоты не видехом никоеяже»⁴⁷⁴. Для того, чтобы понять, что пришлось не по душе послдам Владимира в латинском богослужении, необходимо обратиться к тексту, в котором они описывают греко-православное богослужение: «И приходом же в Греки и ведоша ны идеже служат Богу своему. И не свемы на небе ли есмы

⁴⁷⁰ Попов А. Указ. соч. С. 167-168.

⁴⁷¹ Из Послания митрополита «Рускаго» Иоанна (1089+) папе Римскому Клименту III: «Оставляю же глаголати о опресночных зол, еже яве есть жидовьскаго служенья и веры». (Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб, 1878. С. 173).

⁴⁷² В «Стязании с Латиною» митрополита киевского Георгия (1062–1079 гг.): «иже опресноки служат и ядят, иже есть жидовскы». (Там же. С. 192).

⁴⁷³ Из послания Никифора митрополита киевского (1104–1121 гг.) к князю Владимиру Мономаху: «еже по опресноки служити и ясти, еже есть жидовьскы. Христос бо не придал есть того, ниже соверши Таину, юже придасть святым апостолом опресноки, но хлебом совершенным и киселем». (Понырко Н.В. Указ. соч. С. 71).

⁴⁷⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 108.

были ли на земли. Нестъ бо на земли такого вида ли красоты такая. И не доумеем бо сказати, токмо то вемы, яко Бог с человеки пребывает. И есть служба их паче всех стран. Мы убо не можем забыти красоты тоя. Всяк бо человек аще укусит сладка, последи горести не принимает, тако и мы не имам сде бытии...»⁴⁷⁵.

В историографии господствует мнение, что послы Владимира прельстились внешней пышностью византийского богослужебного обряда⁴⁷⁶. Между тем, для понимания данного отрывка чрезвычайно важны слова византийского царя, обращенные к константинопольскому патриарху по случаю прихода русских послов: «пристрои церковь и крилось и сам причинися в святительские ризы, да видят славу Бога нашего...»⁴⁷⁷. То есть, византийцы хотели показать киевским посланцам нечто большее, чем «красоту церковную, пѣнья и службы...».

То, что цель их была достигнута, становится ясно из свидетельства самих послов об испытанном ими во время греческого богослужения чувстве присутствия Божия: «онде Бог с человеки пребывает».

Близкие к речи послов идеи содержит одна из стихир Великого повечерия Рождества Христова: «Небо и земля днесь совокупишася, рождшуся Христу: днесь Бог на землю прииде, и человек на небеса взыде: днесь видим есть плотию, естеством невидимый, человека ради. Сего ради и

⁴⁷⁵ Там же.

⁴⁷⁶ Традиционной точки зрения по этому вопросу, придерживался, например, Д. С. Лихачев, писавший, что «главным аргументом истинности веры русские послы объявляют ее красоту». Далее в доказательство примата «художественного начала в церковной и государственной жизни» первых русских князей-христиан исследователь описывает высокую эстетику древнерусской архитектуры первых веков христианства. (См.: Лихачев Д.С. Крещение Руси и Государство Русь // Новый мир. №6. М., 1988. С. 256).

⁴⁷⁷ ПСРЛ.Т. 1. Стб. 107.

мы славословяще возопиим Ему: слава в вышних Богу, и на земли мир: дарова бо пришествие Твое, Спасе наш, слава Тебе»⁴⁷⁸.

В этом песнопении содержится изложение мистической стороны церковной экклезиологии, согласно которой церковь понимается как «небо на земле». «Церковь – есть небо на земле, где пребывает и действует Небесный Бог»⁴⁷⁹ – данный тезис был сформулирован еще в VIII в. патр. Германом Константинопольским в «Церковном сказании». Это сочинение, содержащее толкование на божественную литургию, пользовалось широкой известностью в средневековой православной славянской книжности⁴⁸⁰.

Помимо упомянутых текстов, круг богослужебных и богословских источников, заключавших и развивавших такого рода идею понимания церковного сакрального пространства был достаточно широк. Вероятно, именно под их влиянием летописец создал образ греческой литургии, описанный послами Киевского князя.

⁴⁷⁸ Минея декабрь. Ч.2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. С. 342.

⁴⁷⁹ St. Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy (The Greek text with English translation) New York, 1984. P. 56. Данный образ более подробно раскрывается в другом месте толкования на литургию патриарха Германа: «Тогда, через Домостроительство Того, Кто умер за нас и воссел одесную Отца, пришедши в единение веры и общение Духа, уже не на земле мы находимся, но предстоим царскому Престолу Божию на небе, где пребывает Христос...» (Герман Константинопольский, святитель. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств / Вступ. ст. П.И. Мейендорфа. Пер. и пред. Е.М. Ломизе. М.: Мартис, 1995. С. 83).

⁴⁸⁰ «Церковное сказание» впервые было переведено в Болгарии на рубеже IX–X вв. и переписывалось в славянских рукописях с именем свят. Василия Великого в заглавии. Старейший древнерусский список этого памятника сохранился в рукописи конца XII – нач. XIII вв. (Турилов А.А. Герман I: в средневековой славянской книжности // Православная энциклопедия. Том XI. М., 2006. С. 257; Герман Константинопольский, святитель. Указ. соч. С. 7).

В соответствии с вышеизложенным, и лексема «красота» может быть понята как «блаженство», «сладость»⁴⁸¹. Такое прочтение мы встречаем в псалтири, где оно представлено в схожем контексте: «Единого просих от Господа, того възищу: да живу в дому Господни вся дни живота моего, зрѣти ми красоту Господню и посѣщати церковь святую Его»⁴⁸². Как отмечает прот. Г. Разумовский, в данном случае выражение «красота Господня» является переводом греческого понятия «*τερπνότης*» и означает: радость от Господа, то, что услаждает и утешает свыше⁴⁸³.

Примечательно, какими словами завершают послы свою аргументацию в пользу греческой службы: «Всяк бо человек, аще укусит сладка, последи горести не принимает, тако и мы не имам сде бытии...». Толковая Палея содержит апокрифический текст, который может послужить «ключом» к пониманию реплики посланников Владимира. В нем описываются известные ветхозаветные события, случившиеся после чудесного перехода евреев по дну Красного моря. Израильтяне находились в пустыни несколько дней без воды и, обнаружив источник с горькой водой, непригодной для питья, возроптали на Моисея. Тогда Моисею явился Ангел и дал ему три древа, повелев их сплести «в образ Святыя Троицы» и погрузить в воду. Пророк исполнил повеление, и вода сделалась сладкой. Согласно апокрифу, дерево, данное Моисею Ангелом, позже стало крестным деревом, на котором был распят Спаситель: «Якоже древо... горькия воды оследи, тако и крест

⁴⁸¹ См.: Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Т.1. Ч.2: Е–К. М., 1989. Стб. 1316; Словарь древнерусского языка (IX–XIV вв.). Т. IV (изживати–моление). М., 1991. С. 287; Словарь русского языка: XI–XVII вв. М., 1981. Вып. 8. С. 23; Седакова О.А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковно-славянские русские паронимы. М., 2008. С. 162.

⁴⁸² Пс. 26 4 // Библия 1499... Т. 4. Псалтырь. М: Новоспасский мн-рь, 1997. С. 81. Текст Псалтыри приводится по Геннадьевской Библии 1499 г., где, как отмечает А.А. Алексеев, Псалтырь представлена в наиболее раннем кирилло-мефодиевском переводе (Алексеев А.А. Указ. соч. С. 198).

⁴⁸³ Прот. Григорий Разумовский. Объяснение Священной книги Псалмов. М., 2002. С. 152.

Христов горькая неверства языческая ослади»⁴⁸⁴. В.П. Адрианова-Перетц отмечала влияние на текст Толковой Палеи сочинений еп. Феодорита Кирского, в частности, его «Толкования на Пятикнижие Моисеево»⁴⁸⁵. Данное произведение, вероятно, не единственное сочинение епископа, откуда составитель Палеи мог черпать свои идеи к толкованию. Так, «Краткое изложение Божественных догматов» Кирского архипастыря начинается словами: «Сладок бывает мед для всех людей, если он и ни с чем не сравнивается: но он еще слаще кажется, когда противоплагается ему какое-либо горькое вещество. Так и истина для тех, кои правильно понимают оную, хотя и сама по себе прекрасна, но она бывает еще светозарнее и божественнее, когда сравнивается с ложью. Итак, поелику мы показали гнусность лжи и разоблачив еретические басни, увидели ясно, сколь они нечестивы, отвратительны и лживы: то сравнивая с ними Евангельское учение, покажем какое различие между светом и тьмой...»⁴⁸⁶.

Таким образом, рассуждения посллов касательно вкушения «сладкого», могут отражать косвенное влияние как текста Палеи, так и сочинения еп. Феодорита. Можно также предположить, что на примере антитезы «сладкий» – «горький» мы имеем дело с топосом, распространенным в риторической практике византийской и древнерусской книжной культуры, применявшимся при создании художественных образов истинного и ложного учения. Становится ясным, что послы таким своеобразным завуалированным способом свидетельствуют о том, что они, вкусив «сладкого» христианского учения, отвергают «горькое» язычество, а потому и не могут уже в нем «пребывать».

⁴⁸⁴ Палея Толковая. С. 327-328.

⁴⁸⁵ История русской литературы. Т.2. Ч.1. Литература 1220х–1589х гг. / Под ред. А.С. Орлова, В.П. Адриановой-Перетц и др. М.; Л., 1945. С. 155.

⁴⁸⁶ Блаж. Феодорит, еп. Кирский. Против ересей: Кн. 5: Краткое изложение Божественных Догматов // Христианское чтение. Ч. 4, Пг., 1844. С. 13-14.

Очевидно, рассказ о красоте греческой службы отражает не столько эстетическое внешнее восприятие богослужения, сколько внутреннее, духовное, поэтому становится возможным прояснить и вопрос об отсутствии красоты в службе латинской.

Прежде всего, отсутствие «красоты» в латинском богослужении, по видимому, связано со службой на опресноках. Восприятие «оплаток» как уклонение в «жидовство» – не единственный аспект обвинения латинян. Существовали еще и серьезные богословские основания для осуждения опресночной службы. Согласно им, в квасном хлебе евхаристии закваска символизирует душу Спасителя. Таким образом, хлеб Причастия являет собой одушевленную плоть Христову. А опреснок, не имеющий «кваса», являет, соответственно, мертвую бездушную плоть Спасителя. Вот как об этом пишет патриарх Антиохийский Петр: «квас бо в души место есть в хлебе, а оплаток мертв есть бездушен... иже комкает оплатки явленно есть яко еще пребывает в стени Мосеева закона, а трапезу ясте иудейскую, а не ясти плоти Божию словесныя и живуция»⁴⁸⁷. Подобные богословские обоснования высказывались и в других антилатинских полемических произведениях⁴⁸⁸.

⁴⁸⁷ Попов А. Указ.соч. С. 167.

⁴⁸⁸ Мнение патриарха Антиохийского Петра во многом было схоже с богословской оценкой опресночной службы, изложенной его современником и антилатинским полемистом, студийским монахом Никитой Стифатом (1005 – ок. 1090 гг.). В сочинении «Против латинян» он писал: «употреблять хлеб без дрожжей значит подразумевать, что Христос не имел человеческой души, и таким образом, впасть в ересь Апполинария» (Nicetas Stethatus, *Contra latinos et Armenios*, ed. J. Hergenrother, Photius, Patriarch van Constantinole: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schismall. Regensburg, 1869. P. 155). Отрывки из сочинения Никиты Стифата вошли в полную редакцию уже упоминавшегося «Сказания о 12 апостолах, о латине и об опресноках»: «где суть храмлюще и в оплатцах еретици, глаголаше не сообразнее бытии плоти Господни хлебу, но пресекающее естество, яко несодушна плоть Господа нашего Иисуса Христа. Глаголющее, яко Савелии Ливьский и Аполинарий Сламидский нечестивыи еретицы...

Кроме того, немаловажным аспектом была не затрагивавшаяся напрямую, но, безусловно, известная летописцу, латинская проблема «филиокве»⁴⁸⁹.

Таким образом, можно предположить, что посланники русского князя, действительно, в латинской службе «красоты не видехом никоеяже», поскольку она, во-первых, совершалась на «мертвых», «бездушных» опресноках, и, как следствие искажения догмата о Святой Троице, не была освящена полнотой Святого Духа. Значит, в ней не было той божественной красоты, которая может открыться человеку только во время подлинной церковной службы, освященной присутствием Божественной благодати. А потому в глазах княжеских послов богослужение римо-католиков однозначно проигрывало греко-православной службе не по внешнему обрядовому, а прежде всего, по внутреннему, духовному содержанию.

како же ромей плоть приемлете Христову в опресноке содушну ли бездушну имати глаголати яко содушну приемлем, то истину лжете, како приемлете, а сама вы вещь обличает, яко мертва и никоего же душевна состава в себе имый». (См. Попов А. Указ. соч. С. 216). Митрополит Киевский Никифор также причащение кислым хлебом связывал с тем, что сама закваска олицетворяет душу Спасителя: «Есть бо мука, аки тело, а квас, аки душа, а соль, аки умъ, вода же, аки дух животъ, тако приемлет животное въсхождение, согреваясь хлеб. А опреснок мертво и бездушно восхождения не прима, ни согреваясь, того ради беживотно наричется». (Понырко Н.В. Указ. соч. С. 77).

⁴⁸⁹ Прибавление к тексту Символа Веры об исхождении Святого Духа от Сына, как и от Отца, воспринималось однозначно византийскими полемистами как богохульство и опасное еретическое извращение, преданного апостолами и святыми отцами догмата о Святой Троице. Основания для такого видения проблемы были изложены еще в IX в. в «Окружном послании» патриарха Константинопольского Фотия. (См.: Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам // Альфа и Омега. М., 1999. № 3(21). С. 85-102).

2.2.3. «Вѣруем единому Богу Аврамову, Исакову, Яковлю...»

Вслед за латинянами к Владимиру приходят «жидове Козарстии». В тексте летописи характеристики иудеев представлены двумя блоками информации: то, что они сами рассказывают Владимиру о себе и то, что о них говорит киевскому князю греческий Философ.

Диалог Владимира и «жидов Козарстих»

«Се слышавшее, жидове Козарьстии придоша рекуще: “Слышахом, яко приходиша Болгаре и християне, учащее тя ктоже вере своей. Християне бо веруют егоже мы распяхом, а мы веруем единому Богу Аврамову, Исакову, Яковлю”. И рече Володимер: “Что есть закон ваш?”. Они же реша: “Обрезатися, свинины не ясти, ни заячины, субботу хранити”. Он же рече: “То где есть земля ваша?”. Они же реша: “В Ерусалиме”. Он же рече: “То тама ли есть?”. Они же реша: “Разгневася Бог на отцы наши и расточи ны по странам грех ради наших и предана бысть земля наша хрестьяном”. Он же рече: “То како вы инех учителя, сами отвержении от Бога и расточении? Аще бы Бог любил вас и закон ваш,

Речь Философа

«Рече же Владимир (Философу – М.А.): “Придоша ко мне Жидове, глаголющее, яко немцы и греци веруют егоже мы распяхом”. Философ же рече: “Воистину в того веруем. Тех бо пророци прорецаху, яко Богу родитися, а друзии – распяту бытии и погребенну, а в третий день воскреснути, и на небеса възде. Они же тыи пророки избиваху, другия претираху. Егда же сбысться проречение сих, сниде на землю и распятие прия, и воскресе, на небеса възде, на сих же ожидаше покаяния за сорок шесть лет и не покаяшеся, и посла на ня Римляны, грады их разбиша и самы расточиша по странам и работают в странах”»⁴⁹¹.

⁴⁹¹ Там же. Стб. 87.

то не бысте рсточени по чюжим
землям. Еда нам тоже мыслити
приятти?»⁴⁹⁰.

Рассмотрим детально оба блока информации.

Иудеи в начале своей речи упоминают тех проповедников («болгар» и «христиан»), которые приходили до них. Причем, они первые, кто говорит Владимиру о Христе: «христиане бо веруют, его же мы распяхом». Это информация, призванная уничтожить последователей Христа в глазах князя, станет затем отправной точкой в обличительной противоиудейской проповеди Философа.

Иудеи сообщают, что веруют в единого Бога Священного Писания – «Богу, Аврамову, Исакову, Яковлю», а их закон – «обрезатися, свинины не ясти, ни заячины, субботу хранити». Существенно, что первые два требования: обрезание и неприятие свинины – повторение «законов», принятых в среде «болгар веры Бохмичь», о которых Владимир уже слышал. Что же касается хранения субботы, то здесь явно возникает связь и с латинским «законом». Несмотря, на то, что в Сказании нет упоминания о традиции латинян соблюдать субботний пост, в византийских и древнерусских антилатинских сочинениях неоднократно встречается обвинение в адрес римлян по поводу того, что они постятся в субботу, следуя «жидовскому закону»⁴⁹². Становится понятна реплика князя Владимира, который говорит об иудеях, что они – «иных учителя». Эти «иные» – болгары и «латиняне», частично перенявшие свое учение из «закона» иудеев.

⁴⁹⁰ ПСРЛ. Т. I. Стб. 85-86.

⁴⁹² Например, вот как это обвинение выглядит в «Стязании с латиною» митрополита Георгия: «Иже хранити соуботы и поститесь в ня: и то жидовскы, яже Христос яко злая разрушаше, и святы апостоли и святии отцы возбраниша, тако написаше: яко, аще который христианин постится в субботу, разве Великыя субботы, да будет проклят». (Павлов А.С. Указ. соч. С. 194). Подробнее см.: Кириллин В.М. Указ. соч. С. 64-65.

Примечательно, что общение Владимира и иудеев оформлено в виде живого диалога. Им киевский князь чаще, чем предыдущим миссионерам, задает прямые и наводящие вопросы. Такое построение текста могло сформироваться под влиянием памятников антииудейской направленности, с которыми, вероятно, был знаком летописец: Толковой Палеи и антииудейских сочинений свят. Иоанна Златоуста⁴⁹³. В этих сочинениях полемический текст зачастую начинается с реплики-обращения к воображаемому оппоненту – иудею.

Владимир, выслушав о законе «жидовстем», задает важный вопрос: где находится земля иудеев? Они отвечают, что их земля в Иерусалиме. Но Владимир, как бы не удовлетворяясь ответом, просит уточнить, на что иудеи дают развернутое объяснение: «Разгневался Бог на отцы наши и расточи ны по странам грех ради наших и *предана бысть земля наша хрестьяном*».

По поводу данной реплики в историографии сложились различные мнения. Так, В.О. Ключевский предполагал, что она свидетельствует о достаточно позднем составлении Сказания – в начале XII в. (период завоевания Палестины крестоносцами)⁴⁹⁴. По той же причине Д.И. Иловайский считал, что данная фраза могла появиться не ранее второй половины XII в.⁴⁹⁵ Д.С. Лихачев возводил к реалиям первого крестового похода весь эпизод с иудейским посольством и считал его поздней вставкой в древнейший текст Сказания⁴⁹⁶. Новую интерпретацию летописного фрагмента предложил А.А. Шайкин, который заметил, что без прения с

⁴⁹³ К числу наиболее известных антииудейских сочинений святителя Иоанна Златоуста относятся «Восемь Слов против иудеев», а также отдельные проповеди и текстовые вкрапления в другие произведения, не посвященные специально данной проблематике. Такие «вкрапления» содержатся в сочинениях «Беседы на псалмы», «Против аномеев», «Беседа о надписании Книги Деяний: 8-я Беседа. Не безопасно молчать о сказанном в церкви...» и др.

⁴⁹⁴ Ключевский В.О. Курс русской истории. М., 1987. Ч. 1. Т. 1. С. 98.

⁴⁹⁵ Иловайский Д.И. Разыскания о начале Руси. М., 1882. С. 103, 160.

⁴⁹⁶ Лихачев Д.С. Комментарии // Повесть временных лет. С. 454.

иудеями «рушится вся “глава” об испытании вер, ибо греческий философ, отвечая на вопросы Владимира, начинает свою речь с дополнительного разоблачения своих предшественников, в том числе и иудея, касаясь при этом и темы утраты последними своей земли. В таком случае и «Речь Философа» придется также считать вставкой второй половины XII в., а это ведет к пересмотру всей истории начального летописания, ибо крещение Владимира и Руси – центральная часть всей ПВЛ, которую А.А. Шахматов относил еще к Древнейшему своду (1039 г.)»⁴⁹⁷. Исследователь предположил, что «вопрос Владимира и ответ иудея были своеобразным общим местом и нет никакой нужды привязывать слова иудея к событиям рубежа XI–XII в. и менять датировку этой части ПВЛ, объявляя ее вставкой середины XII в.»⁴⁹⁸.

На параллель к иудейской реплике в Толковой Палее указал А.А. Шахматов: «Аз же ти глаголю, жидовине, слыши оубо егда беша отци ваши с Богом, то во дни живота своего прогневаша языки с лица земли обетованей. Егда же ли вы оканьный род отвергостеся Иисуса Христа Божия, то и сами прогневани бысть и расточении зле с земли обетованней. *Земля же та обетованная вдана бых крестьяном*»⁴⁹⁹. Становится понятно, за какие «грехи» иудеи лишились земли обетованной: за то, что не приняли Иисуса Христа как Мессию и предали Его смерти. Примечательно, что сами иудеи в летописной интерпретации по этому поводу не распространяются, летописец выскажет данные обвинения позднее в речи Философа.

В итоге Владимир отвергает учение «жидовское» со словами: «То како вы инех учителя сами отвержения от Бога и расточении. Аще бы Бог любил вас и закон ваш, то не бысте расточени по чюжим землям. Еда нам тоже мыслити приятии?» В толковании на восьмой псалом свят. Иоанн Златоуст размышляет о причинах иудейского рассеяния схожим образом: «Иудеев...

⁴⁹⁷ Шайкин А.А. Реплика иудея в «Повести временных лет» // Труды Отдела древнерусской литературы / Отв. ред. О. В. Творогов. СПб., 2003. Т. 53. С. 456-457.

⁴⁹⁸ Там же. С. 458.

⁴⁹⁹ Палея Толковая. С. 414.

Бог поставил в пример, рассеяв их... Если ты спросишь о причине, то не узнаешь никакой другой, кроме той, что они распяли Христа... “Мы рассеяны для того, – говорят они, чтобы сделаться учителями вселенной”. Это нелепость и пустословие... Вы ежедневно пользуетесь пророками и никогда не делаетесь лучшими – и вы ли хотите быть учителями других?»⁵⁰⁰. Обращает на себя внимание то, что в тексте Иоанна Златоуста сквозными являются две темы: учительская роль Израиля и рассеяние евреев за распятие Христа. На них же акцентирует внимание и летописец. Это позволяет выдвинуть гипотезу о влиянии златоустовского комментария на текст летописи. Пока, к сожалению, не представляется возможным проследить, посредством каких текстов могла осуществиться данная связь, поскольку до сих пор остается малоизученным вопрос о бытовании в Древней Руси переводов толкований свят. Иоанна Златоуста.

Таким образом, отказ иудеям князя Владимира являлся одновременно повторным отречением от болгарской и латинской веры, поскольку эти учения частично переняли учение иудеев, и их, по аналогии с евреями, должна была настичь Божья кара.

Тем не менее, информация, которую доносят иудеи киевскому князю, является необходимой ступенью к раскрытию следующей темы, звучащей в Речи Философа: познание, кто есть Христос, и в чем провинились перед Ним иудеи.

2.2.4. Композиционные оси Сказания об испытании вер

Исследование текста Сказания, позволяет нам раскрыть определенные правила композиции, по которым оно, по всей видимости, было составлено.

Летописец выстраивал образы вероучений мусульман, католиков и иудеев, исходя из условно задаваемых вопросов:

⁵⁰⁰ Иоанн Златоуст, свят. Беседы на псалмы. М., 2003. С. 107-111.

1. В кого веруют? (об этом свидетельствуют миссионеры);
2. Каков их закон? (эта информация содержится в речи послов и в речи Философа).
3. Какова их служба? (на этот вопрос отвечают послы Владимира).

Эта триада вопросов не случайна. Если мы проследим, как на каждый из них формулирует ответ летописец, то выявим определенные закономерности.

Как отвечают проповедники на первый вопрос?

Мусульмане говорят Владимиру о едином Боге, латиняне вносят уточнение, что это тот Бог, который сотворил все сущее, а иудеи, как «учителя» предыдущих проповедников, отсылают к источнику этих представлений – Священному Писанию, уточняя, что речь идет о Боге Авраама, Исаака и Иакова. В речи же Философа идея о Боге будет окончательно оформлена как идея о Боге-Отце, ипостаси Святой Троицы. Такое выстраивание сведений в тексте могло служить своеобразной подготовкой Владимира к принятию христианской проповеди Философа. Дабы не нарушить этот замысел, латиняне, хотя и именуются позже в речи иудеев христианами, сами о Христе прямо не говорят. Таким образом, информация о Боге-Отце выступает своеобразной осью ответа на первый вопрос.

В ответе на второй вопрос – каков закон каждой из вер – также обнаруживаются своеобразные композиционные оси. В диалоге с мусульманами ею является вопрос о винопитии, на котором заостряет внимание Владимир. Что касается латинян, то тут, очевидно, ключевым вопросом является проблема опресноков. Вино и опресноки – это две темы, которые непосредственно отсылают нас к теме вина и хлеба евхаристии, то есть, к Крови и Телу Христовым. Неслучайно тема распятия Спасителя становится квинтэссенцией миссионерской неудачи иудео-хазарских проповедников. Таким образом, в центре ответа на второй вопрос стоит Христос, Бог-Сын. Заметим, что, описывая законы мусульман, латинян и

иудеев, летописец уделял, казалось бы, излишнее внимание рассказу о пищевых предпочтениях в этих религиозных учениях. Но выявленная смыслообразующая ось позволяет усмотреть в ней косвенное указание на то, что для христиан законом является Хлеб и Вино Евхаристии – «истинная пища и питье»⁵⁰¹.

Ответ на последний вопрос – какова служба – при внимательном прочтении также обнаруживает своеобразную смысловую ось. Так, согласно летописцу, отличительным признаком службы мусульман является беснование, одержимость злым духом; латинская служба не имеет «красоты», благодати Святого Духа, то есть, по сути, метафизически пуста; службу евреев вообще невозможно увидеть, поскольку единственное место, где она могла бы совершаться (Иерусалим), «отдано христианам». Греческая же служба – это место подлинной службы во Святом Духе, где благодать Божия являет верующим в полноте Отца и Сына и Святого Духа. Следовательно, центром рассуждений летописца на последний вопрос является информация о Святом Духе.

Таким образом, есть основания предположить, что в основу композиции Сказания летописец закладывает идею триадности Святой Троицы, подчиняя этой теме и смысловое наполнение летописного нарратива. Последовательность, в которой миссионеры знакомят князя Владимира со своим учением, являет собой своеобразные ступени восхождения к истинному богопознанию.

Помимо всего прочего, это дает возможность уточнить время создания Сказания. Как уже говорилось, в речи латинян прослеживается параллель к тексту из 4 книги Царств (или книги пророка Исаии). Исходя из нее, послы папы имели прообразом послов ассирийского царя Сеннахирима, а князь Владимир уподоблялся благочестивому царю Езекии. Такое соотнесение, а также упоминание Философом проблемы опресноков, невозможно представить в тексте, составленном до разделения церковей в 1054 г.

⁵⁰¹ Ин. 6 5: «Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинное есть питье».

Напротив, как отмечалось выше, история царя Езекии послужила нарративным образцом для описания двух летописных сюжетов с немецкими посольствами (к Владимиру Святославичу, и позднее к Святославу Ярославичу), что может свидетельствовать о том, что их составил один автор. Такое умозаключение подводит нас к предположению о том, что эпизод с латинским посольством мог сформироваться не ранее, чем на этапе создания Начального свода, т.е. в 90-х гг. XI в.

Еще одним аргументом в пользу указанного предположения является, то, что в речи мусульманских миссионеров, как установил А.А. Шахматов, присутствуют текстовые параллели к Хронике Георгия Амартола. Исследователь полагал, что они могли попасть в ПВЛ двумя путями: непосредственно – на этапе создания самой Повести – и опосредованно, через хронографическую компиляцию («Хронику по великому изложению») – на этапе составления Начального свода. Тезис о том, что Хроника Георгия Амартола была использована непосредственно, а, следовательно, Сказание об испытании вер могло быть составлено на этапе создания ПВЛ во втором десятилетии XII в., следует отвергнуть, поскольку его текст читается в Новгородской первой летописи младшего извода, в которой отразился Начальный свод. Следовательно, можно предположить, что при создании Сказания был использован «Хронограф по великому изложению». На первый взгляд, подтверждается это и тем, что отрывок из Амартола с описанием магометанской веры является принадлежностью хронографической Палеи⁵⁰², Еллинского и Римского летописца и Троицкого хронографа⁵⁰³ (именно эти памятники являются основными источниками для реконструкции «Хронографа по великому изложению»⁵⁰⁴).

⁵⁰² Шахматов А.А. Толковая палея... С. 230.

⁵⁰³ Хронограф, на бомбицине XIV в. РГБ Ф. 304.1. №728. (1549) Л. 386-388.

⁵⁰⁴ Творогов О.В. Повесть временных лет и Хронограф по великому изложению // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 28. СПб., 1974. С.1-2.

Вышеприведенные доводы по части отнесения датировки Сказания к этапу Начального свода можно было бы считать исчерпывающими, если бы они не зиждились на небесспорной идее о Хронографе по великому изложению. О.В. Творогов отмечает, что данные по составу Хронографа, которым, вероятно, пользовался летописец, весьма ограничены⁵⁰⁵ и многим летописным «параллелям соответствует совершенно сходный текст в Хронике Амартола и в Хронике по Великому изложению»⁵⁰⁶. Наблюдения Т.Л. Вилкул показывают, что в начальной древнерусской летописи был использован не какой-либо из хронографов, а фрагменты из полных переводов Хроники Амартола и Малалы⁵⁰⁷. С учетом этого необходимо подходить к вопросу о датировке Сказания как можно более аккуратно.

Таким образом, анализ композиции Сказания позволяет пересмотреть точку зрения А.А. Шахматова и А.А. Гиппиуса касательно происхождения данного текста. Расчленение текста на разновременные составляющие представляется неоправданным, поскольку наличие сквозных идей и стилистических приемов, примененных в Сказании, свидетельствует о едином авторе и единовременном складывании текста. Изучение источников, на которые опирался составитель Сказания, дает нам возможность утверждать, что оно сложилось на этапе складывания текста ПВЛ в период с 90-х гг. XI в. по 10-е годы XII в.

В свое время Д.С. Лихачев предположил, что рассказ об испытании вер выстроен по схеме учительных произведений, имевших намерение «склонить читателей к принятию христианства примером их главы (в данном случае

⁵⁰⁵ Он же. Летописец Еллинский и Римский. Текстологические и источниковедческие проблемы // Летописец Еллинский и Римский. Т.2. СПб., 2001. С. 152.

⁵⁰⁶ Он же. Повесть временных лет и Хронограф... С. 102.

⁵⁰⁷ Вилкул Т.Л. Повесть временных лет и Хронограф. Р. 56-116. Она же. О происхождении Александрии Хронографической Троицкого хронографа и Еллинского и Римского летописца второй редакции // *Russica Romana*. Vol. XV. Pisa–Roma, 2008. С. 11.

князя Владимира)»⁵⁰⁸. Тем не менее, вряд ли Сказание создавалось с миссионерскими целями, поскольку структура его текста и идейное наполнение свидетельствует, что оно было рассчитано на прочтение адресатом, исторически и богословски сведущим.

Сказание об испытании вер было задумано, очевидно, не только как обоснование правильности личного выбора, сделанного Владимиром, но и как описание, в котором должна была отразиться воля Божественного промысла о спасении Руси. Отсюда могло проистекать стремление летописца облечь повествование в те художественные формы, которые должны были нужным образом отразить поставленные микро- и макроисторические задачи.

2.3. Эсхатологические образы иноверцев в статье 6604

В данном разделе речь пойдет об одном из «этнографических» сюжетов Повести временных лет – «этногенеалогиях» южных, восточных и северных соседей Руси, описанных в статье 1096 (6604) г.

Перед отрывком с «этногенеалогиями» летописец поместил рассказ о нападении половцев на Киево-Печерский монастырь. Автор статьи подробно описал опустошение окрестностей Киева и самой обители, а затем перешел к теме происхождения нападавших, а также некоторых других сопредельных Руси и Византии народов. Он возвел половцев, печенегов, торков и «тортьмен» к потомкам Измаила, некогда изгнанным Гедеоном в Еттивскую пустыню, отождествив их с описанными в «Откровении» Мефодия Патарского⁵⁰⁹ «измаильтянами», которые должны были вернуться в начале

⁵⁰⁸ Лихачев Д.С. Указ. соч. С. 453.

⁵⁰⁹ Апокрифическое сочинение, приписываемое еп. Мефодию Патарскому (III–IV вв.). В «Слове Мефодия Патарского» повествуется о событиях мировой истории от Адама до второго пришествия Господа Иисуса Христа, которое должно совершиться по истечении седьмой тысячи лет. Композиционно откровение делится на 2 части: историческую и

«последних времен». В свою очередь болгар и хвалис летописец отнес к Аммону и Моаву (сыновьям Лота от кровосмесительной связи с дочерью), упомянув при этом и о измаилитском происхождении сарацин, по его мнению, ложно выдающих себя за сыновей Сары. В завершении книжник пересказал услышанные им «преже сих 4 лѣт» от «новгородца» Гюраты Роговича сведения о живущих на далеком севере за высокими горами людях. Вновь сославшись на пророчество еп. Мефодия, летописец связал их с «заклепанными» Александром Македонским «нечистыми языками» «Гог» и «Магог», которым также следовало в свое время появиться на арене эсхатологических событий.

Исследуемая нами летописная статья сыграла важную роль в текстологических построениях А.А. Шахматова, касавшихся выделения редакции ПВЛ⁵¹⁰. По мнению исследователя, 1-я редакция вышла из-под пера преп. Нестора в начале 1110-х гг. Его труд был переделан в 1116 г. игуменом Выдубицкого монастыря Сильвестром. Так появилась 2-я редакция Начальной летописи, которая дошла до нас в составе Лаврентьевской летописи и родственных ей списках. Спустя несколько лет, в 1118 г. летопись Сильвестра легла в основу 3-й редакции памятника, которую сохранила

пророческую. Историческая часть заканчивается сюжетом избиения четырех царей Измаиловых Гедеоном и изгнания оставшихся измаильтян в пустыню Етрева. Пророческая часть начинается с возвращения размножившихся потомков Измаила. Наследники Агари завоюют все страны кроме Эфиопии, после чего будут побеждены богохранимым царем греческим. По «скончании» его царствия выйдут «нечистые человеки» – Гог и Магог и повоюют землю. Никто не сможет им противостоят, но в свое время они будут истреблены по воле Божией архистратигом Михаилом. Затем придет царство антихриста. Илия, Енох и Иоанн Богослов придут обличить «супостата» и погибнут от его руки. После чего наступит Страшный суд. (См.: Истрин В.М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исследования и тексты. М., 1897; Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб, 1999).

⁵¹⁰ Шахматов А.А. «Повесть временных лет» и ее источники. С. 25-26, 103.

Ипатьевская ветвь ПВЛ. Эту последнюю редакцию Шахматов датировал следующим образом. Он обратил внимание на то, что в статье 1096 г. дважды упоминалось «Откровение» Мефодия Патарского: в фрагменте с этногенеалогией кочевников, болгар и хвалис и в рассказе Гюряты Роговича «о заклепанных человецех». Текстолог пришел к выводу, что указанные отрывки – плод работы двух разных летописцев. Первый текст он отождествил с создателем 1-й редакции ПВЛ, тогда как второй посчитал вставкой 3-й редакции, поскольку предположил, что у рассказа «новгородца» Гюряты о северных народах и помещенных в Ипатьевском списке летописи под 1114 г. ладожских сведений о чудесах «на полунощных странах»⁵¹¹ был один автор. В статье 1096 г. сохранилась ссылка на то, что летописец услышал сообщение Гюряты «преже сих 4 лѣт», которая позволила Шахматову рассчитать дату создания 3-й редакции – 1118 г.

Указанную стратификацию летописной статьи поддержали в своих трудах М.А. Приселков⁵¹², Д.С. Лихачев⁵¹³, А.Н. Насонов⁵¹⁴, А.Г. Кузьмин⁵¹⁵, Б.А. Рыбаков⁵¹⁶.

Частичному пересмотру идеи Шахматова подверг Л.В. Черепнин⁵¹⁷. Он согласился с тем, что эпизод с рассказом Гюряты Роговича принадлежал автору 3-й редакции ПВЛ, но все же счел возможным летописный отрывок с первым упоминанием «Откровения» Мефодия Патарского отнести к Начальному своду, который, по мнению исследователя, завершался рассказом о Любечском съезде 1097 г.⁵¹⁸

⁵¹¹ ПСРЛ. Т.2. М., 1998. Стб. 277-279.

⁵¹² Приселков М.А. Указ. соч. С. 48-49.

⁵¹³ Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 147, 165.

⁵¹⁴ Насонов А.Н. Указ. соч. С. 61.

⁵¹⁵ Кузьмин А.Г. Начальные этапы древнерусского летописания. С. 163-166.

⁵¹⁶ Рыбаков Б.А. Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. С. 278-279.

⁵¹⁷ Черепнин Л.В. Указ. соч. С. 293-333.

⁵¹⁸ Там же. С. 321-329.

Свою коррективу шахматовской концепции о редакциях ПВЛ предложил М.Х. Алешковский⁵¹⁹. Он отнес создание 1-й редакции Начальной летописи к 1115 г. и выдвинул гипотезу о том, что 3-я редакция летописи возникла в 1119 г. В целом же его взгляд на стратификацию статьи 1096 г. совпал с мнением Шахматова.

К схожим выводам касательно происхождения текста 1096 г. пришел и А.А. Гиппиус, который лишь передвинул дату создания 3-й редакции и относимого к ней рассказа «новгородца» Гюряты на 1117 г.⁵²⁰

Первым, кто усомнился в текстологических раскладках Шахматова, касающихся статьей 1096 и 1114 гг., и в приведенном им расчете датировки 3-й редакции, был В.М. Истрин. Автор справедливо заметил, что указание «преже сих 4 лѣтъ» можно отнести к году, под которым говорится о беседе с Гюрятой. Истрин привел убедительные доводы против отождествления летописца, передавшего сведения Гюряты, с автором ладожского рассказа, доказав, что «из упомянутых сообщений нельзя выводить заключение о составлении редакции «Повести» в 1118 году»⁵²¹. Согласно стемме, предложенной исследователем, первая редакция ПВЛ была составлена в 1050-х гг. Труд преп. Нестора, осуществленный сразу после смерти князя Святополка в 1113 г., исследователь считал второй редакцией, к ней он и отнес исследуемые нами фрагменты со ссылкой на пророчество Мефодия Патарского⁵²².

Рецензию Истрина частично поддержал Л. Мюллер, который выступил с жесткой критикой гипотезы Шахматова о существовании 3-й редакции

⁵¹⁹ Алешковский М.Х. Первая редакция Повести временных лет. С. 24-25, 39.

⁵²⁰ Гиппиус А.А. К проблеме редакций повести временных лет. I // Славяноведение. №5. М., 2007. С. 33-36, 39-40; Он же. К проблеме редакций повести временных лет. II // Славяноведение. №2. М., 2008. С. 20-23.

⁵²¹ Истрин В.М. Замечания о начале русского летописания... // Известия отделения русского языка и словесности. Т. 27. Л., 1924. С. 225-226.

⁵²² Там же. С. 227.

ПВЛ⁵²³. Он счел несостоятельными шахматовские расчеты, касавшиеся даты создания указанной редакции, хотя и согласился с тем, что у рассказов о встрече с «новгородцем» Гюрятой и беседе с ладожанами был один автор. С точки зрения исследователя, этим летописцем был игумен Сильвестр, создавший около 1116 г. вторую редакцию ПВЛ⁵²⁴. Вопрос о происхождении фрагмента с этногенеологиями кочевников, болгар и хвалис, Мюллер оставил «за скобками» своего исследования.

Мнение Мюллера поддержал О.В. Творогов, который также высказался за то, что единственной дошедшей до нас редакцией ПВЛ была редакция Сильвестра, доведенная до 1115 или 1116 г.⁵²⁵

А. Тимберлейк согласился с критикой Мюллера и Творогова, направленной против шахматовского предположения о 3-й редакции ПВЛ, и выдвинул свой вариант истолкования летописного указания «преже сих 4 лѣтъ»⁵²⁶. Он допустил, что рассказ «новгородца» статьи 1096 г. и сведения о ладожской поездке 1114 г. принадлежали одному автору и предложил вычесть указанные четыре года из последней даты. Получалось, что путешествие на север летописец осуществил в 1111 году. По мнению исследователя, автором обоих летописных фрагментов был создатель первой редакции ПВЛ, составленной в период с 1113 по 1116 гг.⁵²⁷

Счел неуместным текстологические выводы Шахматова и его последователей, касавшиеся датировки 3-й редакции ПВЛ, и И.Н.

⁵²³ Мюллер Л. Понять Россию: Историко-культурные исследования. Пер. с нем. М., 2000. С. 165-182.

⁵²⁴ Там же. С. 179.

⁵²⁵ Творогов О.В. Существовала ли третья редакция «Повести временных лет»? // In *memoriam*: Сборник памяти Я.С. Лурье. СПб., 1997. С. 203-209.

⁵²⁶ Timberlake A. Redactions of the Primary Chronicle // *Русский язык в научном освещении*. №1. М., 2001. С. 200.

⁵²⁷ Там же. С. 211-212.

Данилевский⁵²⁸. Автор отметил, что хронологическая отсылка «преже сих 4 лѣт» могла относиться только к 1096 (6604) г., под которым она была помещена. Вслед за А.Ю. Карповым⁵²⁹ исследователь предположил, что с помощью этого указания летописец привлекал внимание читателя к значимой дате – началу седьмого столетия седьмого тысячелетия от сотворения мира, – с которой он связывал определенные эсхатологические ожидания.

В.Н. Русинов попытался пересмотреть ставшую традиционной шахматовскую стратификацию ПВЛ, приведя доводы, показывающие, что у летописных статей 1051–1117 гг. был один автор.⁵³⁰ Исследователь предположил, что им был инок Киево-Печерского монастыря Василий, который упомянул свое имя в статье 1097 г. в рассказе об ослеплении Василька Теробовльского. По мнению историка, исследуемый нами текст принадлежал одному летописцу и появился в ПВЛ в ходе создания ее первой редакции в 1112–1113 гг.⁵³¹

Несмотря на разногласия мнений текстологов касательно происхождения текста статьи 1096 г., его интерпретаторы единодушно признавали идейную непротиворечивость фрагментов с этногенеологиями восточных и северных соседей Руси и рассматривали их как целостное повествование в совокупности всех его многогранных смыслов.

⁵²⁸ Данилевский И.Н. «Сии 4 лѣта»: когда они наступили? // *Ruthenica*. Т. IX. Киев, 2010. С. 7-16.

⁵²⁹ Карпов А.Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI – начале XII века. // *Отечественная история*. №2. М., 2002. С. 11.

⁵³⁰ Русинов В.Н. Летописные статьи 1051–1117 гг. в связи с проблемой авторства и редакций «Повести временных лет» // *Вестник Нижегородского университета им И.Н. Лобачевского*. Серия История. Нижний Новгород, 2003. Вып. 1(2). С.111-147.

⁵³¹ Согласно выводам В.Н. Русинова вторая редакция текста была осуществлена тем же Василием в 1117 г. после возвращения из поездки в Ладугу в 1114 г. (Там же. С. 145-146).

Попытку отождествить кочевников с нечистыми народами, вышедшими из пустыни Египетской, В.В. Мильков определил как «домысел» автора летописного текста⁵³². По мнению исследователя, летописная запись 1096 г. явила собой любопытный образец соединения реалистического повествования с эсхатологической экзегезой. Смыслозначимой идеей летописного фрагмента Мильков посчитал выход нечистых народов как особой кары Божьей. «Измаильтяне несут наказание нравственно падшему обществу, хотя время Гога и Магога не пришло»⁵³³.

Причины, по которым летописец обратился к пророчеству Мефодия Патарского, попытался проанализировать И.В. Гарькавый⁵³⁴. По мнению исследователя, автора ПВЛ привлек обрисованный в «Откровении» план исторической драмы «последних времен», согласно которому появление «сынов Измаила» в седьмую тысячу лет должно было открыть «серию катастроф, знаменовавших окончание истории мира»⁵³⁵. Гарькавый предположил, что летописец, признавая в тюркских народах (туркменах, печенегах, торках и половцах) потомков ветхозаветного Измаила, выступал как носитель особого благодатного дара «различения духов», который позволял ему заметить признаки последних времен. Так, через соотнесение степных кочевников и северных племен с персонажами Псевдо-Мефодиевой эсхатологической драмы в летописи определялись «сущность и предназначение» этих этносов, а также устанавливалось начало отсчета «последних времен».

⁵³² Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. М., 1997. С. 7-9.

⁵³³ Там же. С. 8-9.

⁵³⁴ Гарькавый И.В. «Измаильтяне» или «нечистые человеки»? Некоторые наблюдения над семантикой русских летописей// Историческая антропология: Место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации. Тезисы докладов и сообщений научной конференции. Москва, 4–6 февраля 1998. М., 1998. С.87-89.

⁵³⁵ Там же. С. 88.

Л.С. Чекин сосредоточил свое внимание на генеалогии кочевников⁵³⁶. Осью его исследования стал образ половцев и его соотнесение с изображением других народов степи и Причерноморья в Древней Руси. В своей работе Чекин привел аргументы в пользу того, что летописцу было известно этническое родство новоявленных четырех колен Измаиловых (торкманов, печенег, торков и половцев) и на основании летописной ориентации Етревской пустыни («между востокомъ и сѣвером») определил функциональное сходство образов измалытян и северных нечистых народов Гог и Магог.

Описанию половцев в летописании XI-XIII вв. также посвятил свою работу Д.А. Добровольский, который предположил, что экскурс, включенный в статью 6604 г., был посвящен «не столько отталкивающим нравам и негативной роли степняков в истории, сколько проблеме классификации кочевых племен»⁵³⁷. На взгляд исследователя, летописец предпочел возвести половцев к менее одиозным измалытянам, «родовое» преступление которых состояло лишь в присвоении чужого имени («Сарини творятся»), тогда как хвалисы и болгаре оказались потомками Аммона и Моава, чья особенная непривлекательность состояла в кровосмесительном происхождении. Добровольский предположил, что мотивом для такой летописной классификации послужило вероисповедание упомянутых в статье народов: «хвалиси (хорезмийцы), и болгаре были мусульманами, чья «нечистота» наглядно представлена еще в рассказе о крещении Руси, тогда как половцы оставались язычниками, а отношение летописцев ко многобожию было более сложным...»⁵³⁸.

⁵³⁶ Чекин Л.С. Безбожные сыны Измаиловы // Из истории русской культуры. М., 2000. С. 691-716.

⁵³⁷ Добровольский Д.А. Восприятие половцев в летописании XI-XIII вв. // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 39. М., 2012. С. 289.

⁵³⁸ Там же. С. 289-290.

Представленное в статье 6604 г. изображение половцев как «сынов Измаила» всесторонне проанализировал А.В. Лаушкин⁵³⁹. Он выделил три семантических слоя в образе кочевников-измаильтян, которые оказывались связаны с ветхозаветными персонажами, с современными «измаильтянскими» народами, угрожавшими христианскому миру, и еще с эсхатологическими племенами, которые должны были явиться в «конце времен». Первый библейский компонент, по мнению автора, «нес в себе указание на изначальную отреченность Измаила...враждебность измаильтян избранному народу»⁵⁴⁰ (христианам – *М.А.*). Лаушкин отметил ряд ветхозаветных текстов, которые, по-видимому, сыграли значимую роль в формировании образа половцев-измаильтян, в частности, 82 и 78 псалмы, процитированные в статье 6604 г.⁵⁴¹ Что касается второго компонента, то, по мнению исследователя, причисление половцев к исмаилитской семье (арабам, сельджукам, печенегам и торкам) помогало разглядеть в них наряду с генетическими и исторические признаки этой семьи, выражавшиеся во враждебном отношении к христианам и их святыням. Последний, эсхатологический компонент позволил автору летописной статьи указать на то, что «механизм конца света» уже запущен и появление половцев лишнее тому доказательство.

В.И. Ведюшкина указала на то, что в основу летописного фрагмента, помимо пророчества Мефодия Патарского, легли еще какие-то неназванные летописцем источники⁵⁴². Именно они повлияли на выстраиваемую

⁵³⁹ Лаушкин А.В. Наследники праотца Измаила и библейская мозаика в летописных известиях о половцах // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013: Декабрь. № 4 (54). С. 76-86.

⁵⁴⁰ Там же. С. 78.

⁵⁴¹ Ранее об этом писала автор диссертации. (См.: Дорошенко М.Ю. Ветхозаветная топонимика в статье 6604 (1096) года в Повести временных лет // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 18. М., 2007. С. 372-373).

⁵⁴² Ведюшкина И.В. Генеалогия «нечистых» народов в ПВЛ//Восточная Европа в древности и средневековье. XII чтения В.Т. Пашуто. М., 2000. С.53 – 58; Она же.

летописцем этногенеологию болгар и хвалис. Как предположила автор, в исследуемой статье ПВЛ отразилось влияние приписываемых свят. Ипполиту Римскому и преп. Ефрему Сирину эсхатологических сочинений, в которых потомкам Аммона и Моава отводилась особая роль в событиях «последних» времен.

По версии А.Ю. Карпова, сюжет с хвалисами и болгарам не имел «никакого отношения ни к Мефодию Патарскому, ни вообще к византийской этногенеологической традиции»⁵⁴³. Именование хвалисов (автор разноречиво их идентифицировал как хазар или какую-то их часть, или хорезмийцев-мусульман, живших в Хазарии) и волжских болгар потомками Моава и Аммона отражало иудейско-караимскую традицию XI в., согласно которой принявшие иудаизм хазары воспринимались как «нечистые», «незаконорожденные» иудеи и отождествлялись с «нечистыми» племенами моавитян и аммонитян. Острые эсхатологические ожидания, выразившиеся в летописи, исследователь связал со всплеском еврейских мессианских настроений, возникших на территории Византии (в частности в Крыму) в ходе первого крестового похода.

Каждая из указанных работ внесла свою лепту в раскрытие семантики написанного в статье 1096г. ПВЛ. Но возможности истолкования летописного отрывка далеко не исчерпаны. Изучение так называемой памяти контекста приводимых прямых и косвенных цитат и отсылок, исследование значения упоминаемых дат и временных указаний, обращение к летописному

Этногенеологии в Повести временных лет // Древнейшие государства Восточной Европы: Материалы и исслед.: 2002 год: Генеалогия как форма исторической памяти. М., 2004. С. 56-60.

⁵⁴³ Карпов А.Ю. Указ. соч. С. 7; Также см: Он же. Генеалогия хвалисов и болгар в летописной статье 1096 г. // Архив русской истории. Вып. 4. М., 1994. С. 7-26. Он же. «Заклепанные человеки» в летописной статье 1096 г. // Очерки феодальной России. Вып. 3. М., 1999. С. 3-24.

контексту, в который помещен отрывок, позволили бы нам расширить представление о круге идей и систем образов летописного текста.

Обратим в начале внимание на летописное описание нападения половцев:

«и 20 того же месяца (июля – М.А.) в пяток, [1 час дня] приде второе Боняк безбожныи, шелудивыи, отаи, хыщник к Киеву внезапно и мало в град не въехаша Половци, и зажгоша болонье около града, възвратишася в манастырь, и възгоша Стефанов манастырь, и деревне, и Герьманы. И придоша в манастырь Печерьскыи, нам, сущим по кельям, почивающим по заоутрени, и кликнуша около манастыря, и поставиша стяга два пред враты манастырьскыи. Нам же, бежащим задом манастыря, а другим – взбегшим на полати. Безбожные же сынове Измаилеви высекоша врата манастырю и поидоша по кельям, высекающе двери, и износяху, аще что обретаху в кельи. Посемь възгоша дом святыя Владычице нашея Богородице и придоша к церкви, и зажгоша двери, еже к югу устроении, и вторыя же – к северу, [и], влезше в притвор у гроба Феодосьева, емлюще иконы, зажигаху двери и укаряху Бога и закон нашъ. Бог же терпяше, еще бо не скончались бяху греси их и безаконья их, темь глаголаху: “Где есть Бог их?”⁵⁴⁴ Да поможет им и избавить я!”. И ина словеса хульная глаголаху на святыя иконы, насмихающесе, не ведуще, яко Бог кажетъ рабы своя напастыи ратными, да явятся, яко злато искушено в горну: хрестьяном бо многыи скорбьми и напастыи внити в царство небесное, а сим поганым и ругателем на сем свете приимшим веселье и просторонство, а на оном свете приимут муку, с дьяволом оуготовании огню вечному. Тогда же зажгоша двор Красныи, его же поставил благоверный князь Всеволод на холму, нарецаемем Выдобычи: то все оканний Половци запалиша огнемь. Темже и мы, последующе пророку Давиду, вопьем: “Господи Боже мои! Положи [я] яко коло, яко огонь пред лицемь ветру, иже поपालет дубравы. Тако пожениши я бурейо твоею;

⁵⁴⁴ Курсивом выделены косвенные цитаты из Псалма 78.

исполни лица их дасаженья»⁵⁴⁵. Се бо *оскверниша* и пожгоша *святыи дом твои*, и монастырь Матере Твоея, и *трупье раб твоих*. Убиша бо неколико от брата нашея оружиемъ, безбожнии сынове Измаилевы, пущени бо на казнь хрестьяномъ»⁵⁴⁶

На мой взгляд, летописный рассказ содержит «ключи» к пониманию следующих за ним рассуждений на этногенеалогическую тему. Он насыщен прямыми и перефразированными выдержками из текстов Священного писания⁵⁴⁷. Попробуем проникнуть в смысл их цитирования, обратившись к памяти контекста цитат.

Так, параллель к части выделенных выше фрагментов прослеживается в 78-м псалме⁵⁴⁸:

«Боже, придоша языци в достояние Твое, *оскверниша церковь святую твою*, положиша Иерусалима, яко овощное хранилище: положиша *трупия раб твоих* брашна птицам небесным, плоти преподобных твоих зверем земным: пролияша кровь их, яко воду, окрест Иерусалима, и не бе погребай. Быхом поношение соседом нашим, подрежание и поругание сущим окрест нас. Доколе, Господи, прогневаешися до конца; раждежеться, яко огонь, рвение твое. Пролей гнев твой на языки, незнающая Тебе, и на царствия, яже имени твоего не призваша: яко поядоша Иакова, и место его опустиша. Не помяни наших беззаконий первых: скоро да предварят ны щедроты твоя, Господи,

⁵⁴⁵ Цитата из Псалма 82.

⁵⁴⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 232-234.

⁵⁴⁷ О полисемантности прямого и косвенного цитирования известных летописцу источников в ПВЛ см.: Данилевский И.Н. Библия и Повесть временных лет: (К проблеме интерпретации летописных текстов) // Отечественная история. М., 1993. N 1. С. 78-94; Он же. Повесть временных лет. С. 77-131.

⁵⁴⁸ В статье тексты из псалтыри приведены по Геннадиевской Библии 1499 г, где, как отмечает исследователь Алексеев А.А., псалтырь представлена в наиболее раннем кирилло-мефодиевском переводе. Алексеев А.А. Текстологическое значение Геннадиевской Библии 1499 года // Тысячелетие Крещения Руси. М., 1989. С. 325-329; Он же. Текстология славянской Библии. С. 198.

яко обнищахом зело. Помози нам, Боже, Спасителю наш, славы ради имене твоего, Господи. Изми нас и оцести грехи наши, имене ради твоего. Да не когда *рекут языцы: где есть Бог их*; и увестся во языцех пред очима нашими отмщение крове раб твоих пролитыя. Да внидет пред тя воздыхание окованных: по величию мышцы твоея снабди сыны умерщвленных. Воздаждь соседом нашим седмерицею в надра их поношение, имже поносиша Тя, Господи. Мы же людие твои и овцы пажити твоея. Исповемся Тебе, Боже, в век. В род и род возвестим хвалу Твою»⁵⁴⁹.

Скорее всего, этот псалом послужил основой при построении художественного образа разорения Киево-Печерского монастыря от рук «измаильтян».

Своеобразной «осью» дальнейших рассуждений летописца на тему «этногенеалогии» соседей Руси стал 82-й псалом Давида, на который автор статьи ссылается непосредственно:

«Боже, кто уподобится тебе; не премолчи, ни укроти, Боже: яко се, врази твои возшумеша, и ненавидящии Тя воздвигоша главу, на люди твоя лукавноваша волею, и съвещаша на святыя твоя, реша: приидите и потребим я от язык, и не помянется имя Израилево ктому. Яко совещаша единомышлением вкупе, на тя завет завеща: селения идумейска, исмаилите, моав и агаряне, гевал и амон и амалик, иноплеменницы с живущими в Тире: ибо и ассур прииде с ними, быша в заступление сыновом Лотовым. Сотвори им яко мадиаму и Сисаре, яко Авиму в потоце Киссове: потребишася Аендоре, быша яко гной земный. Положи князи их, яко Отрива и Зива, и Зевее и Салмана, вся князя их, иже реша: да наследим себе святилище божие.

⁵⁴⁹ Библия 1499... Т.4. С. 206. В свое время исследователь А.М. Молдаван указал на этот псалом как на один из топосов «Молитвы» митр. Иллариона: «И донеле же стоит мир, не наводи на ны напасти искушения, не предаи нас в руки чюжиих. Да не прозоветься град Твой град пленен, и стадо Твое «пришельци в земли не свои, *да не рекут страны: «Где Бог их?»»*. (См.: Библиотека литературы Древней Руси: XI–XII вв. Т.1. СПб: Наука, 1997. С. 56.)

*Боже мой, положи их, яко коло, яко трость пред лицем ветру. Яко огонь попаляй дубравы, яко пламень пожигаяй горы: тако поженеши я бурю твою, и гневом твоим смутиши я. Исполни лица их бесчестия, и възыщут имени твоего, Господи. Да постыдятся и смятутся в век века, и посрамятся и погибнут и уведят, яко имя тебе Господь, ты един вышний по всей земли»*⁵⁵⁰.

Здесь упоминаются измаильтяне, агаряне, аммонитяне и моавитяне, а также цари мадиамские, пораженные Гедеоном. Эти же персонажи присутствуют во фрагменте статьи 6604 г., следующим за описанием нападения половцев:

«Ищъли бо суть си от пустыня Нитривьскыя межю востоком и севером, ищъли же суть их колен 4: тортъмени и печенези, торци, половци. Мефодии же сведетельствует о них, яко 8 колен пробегли суть, егда исече Гедеон, да 8 их бежа в пустыню, а 4 исече. Друзии же глаголют: сыны Амоновы, се же несть тако: сынове бо Моавли – хвалиси, а сынове Аммонове – болгаре. А срацини от Измаиля, творятся “Сарини”, и прозваша имена собе “Саракыне”, рекше: “Сарини есмы”. Темже хвалиси и болгаре суть от дочерю Лютову, иже зачаста от отца своего, темже нечисто есть племя их. А Измаил роди 12 сына, от нихже суть тортмени, и печенези, и торци, и кумани, рекше половци, иже исходят от пустыне. И по сих 8 колен к Кончине века изидут, заклепении в горе Александром Македоньским нечистыя человеки»⁵⁵¹.

Летописец называет половцев потомками библейского праотца Измаила («безбожнии сынове Измаилеви»), а затем поясняет это название, ссылаясь на сочинение Мефодия Патарского.

Автор текста «узнает» в половцах, печенегах, торках и «тортьменах» потомков тех восьми колен измаильтян (мадианитян, согласно ветхозаветной Книге Судей), которые спаслись от меча израильского судьи Гедеона, сбежав в пустыню Етревскую. Возвращение измаильтян из пустыни, согласно «Слову» Мефодия, знаменует завязку событий, предшествующих «кончине

⁵⁵⁰ Библия 1499... Т.4. С. 212.

⁵⁵¹ ПСРЛ. Т.1. Стб. 234

века». Таким образом, летописная характеристика кочевников-тюрков свидетельствует о том, что хронист считал себя очевидцем исполнения пророченного о «последних временах».

В статье отмечается еще одна ветвь потомков Измаила – сарацины. Возможно, летописец проводил связь между ними и «агарянами», упоминаемыми в 82-м Псалме (в нем «исмаилите» и «агаряне» два отдельных народа). И, по-видимому, цель упоминания сарацин в данном отрывке помогает прояснить летописная этимология термина «Саракыне», служащая отсылкой к источнику. А таковым в данном случае послужило сочинение преп. Иоанна Дамаскина «О ста ересях», где в главе о «ереси» магометанства говорится о происхождении наименования «сарацины».

Летописец мог ознакомиться с компиляциями из этого сочинения, которые встречались в некоторых древнеславянских кормчих сербского извода (представлены ранними списками Рязанской 1280 г., а также Мазуринской XIV в.). В состав кормчих интересующая нас глава вошла под заголовком «О вере сарацинской».

Сравним эти отрывки:

ПВЛ (6604 г.)	Мазуринская Кормчая
<p>«А срацини от Измаиля, творятся “Сарини”, и прозваша имена собе “Саракыне”, рекше: “Сарини есмы”»⁵⁵².</p>	<p>«Есть оубо и до ныне прельщаюци люди служба измаилтьска, рекше вера срацинска, предтеча суци антихристов. Съходит же от Измоила, от Агары рождышагося Аврааму. Тем же агаряне исмаилити нарицают ся. “Саракины” же себе нарицают, яко Сарры тьща. Понеже рече Агарь къ агглоу: “Сарра тьщу мя отпоусти”»⁵⁵³.</p>

⁵⁵² ПСРЛ. Т.1. Стб. 232-234.

⁵⁵³ Мазуринская кормчая. С. 452.

Таким образом, вставка о сарацинах, давала возможность летописцу продемонстрировать, во-первых, знакомство с известной генеалогией сарацин, во-вторых, знание о происхождении магометанства, в-третьих, акцентировать внимание читателя на присутствии определенной логики выстраиваемых «этногенеалогий» «магометан» болгар и хвалис и «измаильтян»-тюрок.

В свое время И.В. Ведюшкина отметила, что «упоминания об аммонитянах и моавитянах встречаются значительно реже (чем упоминания об измаильтянах – *М.А.*), в основном в более ученой святоотеческой и псевдоэпиграфической литературе – Ипполит, Псевдо-Ипполит, Псевдо-Ефрем. Причем основной акцент делается не столько на их "нечистом" происхождении, сколько на предсказаниях о признании ими антихриста»⁵⁵⁴. Позже А.Ю. Карповым также было отмечено влияние на составление летописной «этногенеалогии» сочинения Ипполита Римского «Сказания о Христе и антихристе»⁵⁵⁵.

Несомненно, автор статьи 6604 г. при написании «этногенеалогий» пользовался несколькими источниками, связанными с эсхатологической тематикой⁵⁵⁶.

⁵⁵⁴ Ведюшкина И.В. Генеалогия «нечистых» народов в ПВЛ. С.57.

⁵⁵⁵ А.Ю. Карпов. Об эсхатологических ожиданиях... С. 7.

⁵⁵⁶ Толкования на тему Второго Пришествия святого Ипполита Римского, преп. Ефрема Сирина, св. Андрея Кесарийского – произведения одного из немногих жанров литературы, дошедших до нас в древнейших списках XII–XIII вв. Сочинения св. Ипполита и преп. Ефрема посвящены экзегетике ветхозаветных пророческих книг, Апокалипсиса Иоанна Богослова и 2 послания ап. Павла Фессалоникийцам на тему явления и царства антихриста, и наступления Страшного Суда. В отличие от пророчества Мефодия Патарского, где о времени «сына зла» рассказывается весьма сжато, в «Словах» св. Ипполита и преп. Ефрема рассматриваются непосредственно время «открытия» «беззаконника», его происхождение, методы его воцарения и управления и, наконец, события Страшного Суда.

В сочинении Ипполита папы Римского «Сказание о Христе и антихристе» потомкам Моава и Аммона наряду с потомками Эдома (Исава) во времена пришествия антихриста отводится особая роль:

«нъ да не токмо сими словесы препираем ищющих божиих словес. Да обличим и иными сказании многыми. Глаголет бо Данил: “и си спасутся от рук его (антихриста – *М.А.*). Едом и Моав, и начало сыновъ Амомонов”, – си бо суть и пристающи к нему, рода дея, и царя его своим сотворят. Едом убо суть сынове Исавови, а Амомон и Моав, иже от двою дщерию Лотову родившюся, от нею же род и до селя пребывает. Глаголит бо Исаиа: “и летети имать в карабли, иноплеменьник морю вкупе пленяющее, и еже на вьсток солнца. И на Моананы первое руки возложат, а сынове Амонови первии повинутся”. Тако убо в та времена от них же ся явит...»⁵⁵⁷.

Как видим, перечисленные у Ипполита народы не просто должны будут первыми покориться антихристу и сделать его своим царем, они – те, с чьей помощью лжехристос явит себя миру.

Подобную характеристику встречаем во втором «Слове на пришествие Господне» св. Ефрема Сирина:

«В царствование же на земле сего змия народы со всею охотою сделаются его союзниками. Едом, Моав, а также и Аммонитяне с радостью поклонятся ему, как законному царю, и будут из первых его споборников»⁵⁵⁸.

В статье 6604 года есть отсылка («Друзии же глаголют: сыны Амоновы, се же несть тако»), свидетельствующая о существовавшей полемике касательно роли кочевников, болгар и хвалис в событиях

⁵⁵⁷ Текст приведен по Академическому списку (XVI вв.), тождественному целиком не сохранившемуся Чудовскому списку «Слова» XII в. (Невоструев К.И. Сказания об Антихристе в славянских переводах с замечаниями о славянских переводах творений Св. Ипполита./ коммент. И. Срезневского. СПб: Типография Императорской Академии Наук, 1874. С. 23; См. Деревенский Б.Г. Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб: Алетейя, 2000. С. 226.)

⁵⁵⁸ Св. Ефрем Сирийский. Творения. Т.3. М., 1994. С. 139.

«последних времен». Летописец, похоже, примыкал к сторонникам того мнения, что измаильтяне-тюрки придут и будут сметены, согласно «Слову» Мефодия Патарского, а потомки Лота болгары и хвалисы пребудут до пришествия антихриста, чтобы занять активную позицию на стороне последнего.

Заметим, что в пророчестве Даниила, на которое ссылаются Ипполит и Ефрем Сирийский, вместе с Моавом и Аммоном фигурирует также Эдом. Эта фигура косвенно присутствует и в летописи, будучи перечисленной в упомянутом 82-м псалме наряду с другими племенами.

Повествование летописца не останавливается на теме символической генеалогии юго-восточных и восточных соседей, а простирается дальше на север. Вниманию читателей предлагается рассказ, услышанный летописцем от новгородца Гюряты Роговича. Отрок Гюряты Роговича, посланный в Печору, от Югры услышал о заключенных за высокими горами людях: «В горах тех клич велик и говор, и секут гору, хотяще высечися; и в горе той просечено оконце мало, и туда молвят, и есть не разумети языку их, но кажут на железо и помавают рукою, просящее железа. И аще кто даст им нож ли ли секиру, [и они] дают скорою противу»⁵⁵⁹. Летописец признает в них народы Гог и Магог⁵⁶⁰, заключенные в горах Александром Македонским. Основанием для этого становится пророчество Мефодия Патарского. В конце автор текста повторяет, что эти нечистые народы выйдут из пустыни Етравской после оставшихся восьми колен измаилитских.

⁵⁵⁹ ПСРЛ. Т.1. Стб. 235

⁵⁶⁰ «Магог упоминается в Библии (Быт. 10, 2; I Парал. 1, 5) в качестве второго сына Яфета, между Гомером и Мадаем. Ввиду того, что Гомер отождествлялся с киммерийцами, а Мадай – с мидийцами, племя Магога относили к областям восточнее киммерийцев и западнее мидийцев. В «Таблице народов» (Быт.10) этим названием обозначается скорее совокупность варварских племен, живших на крайнем севере или северо-востоке, куда только простирались сведения составителя этой «таблицы»» (Еврейская энциклопедия: в 16 томах. Т.6. СПб: изд-во «Брокгауз – Эфрон», 1910. С. 615.

Сюжет о заключенном за преградой неведомом народе был исследован А.Ю. Карповым. Он показал, что «схожие описания "немой торговли", которую вели волжско-болгарские купцы с народами Севера, сохранились в многочисленных сочинениях арабских географов и путешественников XII-XIV вв. – Абу-Хамида ал-Гарнати, Марвази, Закарии Казвини, Абу-л-Фиды, Ибн Батуты»⁵⁶¹. По мнению исследователя, речь идет о представлениях, ареал распространения которых охватывал территории как Древней Руси, так и Волжской Болгарии с сопредельными им северными областями.

История заключения за преграду народов Гог и Магог (Йаджудж и Маджудж) Александром Македонским (Зу-л-Карнайном) была известна как в христианском мире, благодаря многочисленным спискам Александрии, так и в мусульманском мире, где она вошла в Коран. Выход этих народов из-за преграды в Последние времена вошел в эсхатологии обеих религий.

Как отмечает А.Ю. Карпов, в разное время с Гогом и Магогом отождествлялись разные северные народы – скифы, гунны, готы, хазары, норманны, русы и другие. По мере развития географического кругозора северная граница мира постепенно отодвигалась все дальше и дальше, и все новые и новые племена входили в число известных географам. Эти племена необходимо было «узнать», то есть как-то отождествить, включить в существующую картину мира. Универсальным средством для такого «опознавания» служили Библия для христиан и Коран для мусульман⁵⁶².

В статье 1096 г. года летописец не только «опознает» в немом народе племена Гог и Магог, но и включает их в события «последних времен».

Распределяя роли в эсхатологическом сценарии, летописец прямо не указывает в нем место Руси. Но, судя по источникам, к которым автор статьи обращается при создании текста, не вызывает сомнения, что он воспринимал Киев как Иерусалим, а Русь, соответственно, как Израиль.

⁵⁶¹ Карпов А.Ю. «Заклепанные человеки» в летописной статье 1096 г. С. 3-24.

⁵⁶² Там же. С.22-23

Интересен тот факт, что, скорее всего, составитель летописного «сценария» соотносил его с известными географическими представлениями о Святой Земле⁵⁶³. В пользу этого говорит то, что в статье 6604 г. «этногенеалогии» соседей Руси географически соответствуют распределению территорий упоминаемых библейских народов вокруг Израильского царства. Русь (как «новый Израиль») стал для летописца своеобразной точкой отсчета, расположившись в центре умозрительной карты.

По-видимому, летописцем также учитывалась специфика социальной и экономической жизни народов-потомков (кочевников-тюрков, болгар и хвалис) и народов-предков (измаильтян (мадианитян)⁵⁶⁴, аммонитян и моавитян). Согласно ветхозаветной истории измаильтяне и мадианитяне были кочевниками пустыни, промышлявшими торговлей и разбоем, а потомки Лота – земледельцами и скотоводами⁵⁶⁵.

Можно предположить, что главный смыслообразующий фактор подобных построений лежит в области эсхатологической экзегезы,

⁵⁶³ Представления о географии Древнего Израиля летописец мог почерпнуть из текстов Священного Писания и из рассказов странников, бывавших в Святых местах. В Киево-печерском патерике говорится о путешествии во второй половине XI в. бывшего игумена Печерского Варлаама в Святую землю. См.: Патерик Печерский или Отечник. Киев, 2003. С.189.

⁵⁶⁴ В книге Судей 6 2-5, в части, посвященной деятельности Гедеона, есть описание мадианитян, в котором нельзя не заметить сходство с летописным образом кочевников: «Тяжела была рука Мадианитян над Израилем, и сыны Израилевы сделали себе от Мадианитян ущелья в горах и пещеры и укрепления. Когда посеет Израиль, придут Мадианитяне и Амаликитяне и жители востока и ходят у них; и стоят у них шатрами, и истребляют произведения земли до самой Газы, и не оставляют для пропитания Израилю ни овцы, ни вола, ни осла. Ибо они приходили со скотом своим и с шатрами своими, приходили в таком множестве, как саранча; им и верблюдам их не было числа, и ходили по земле Израилевой, чтоб опустошать ее».

⁵⁶⁵ См.: Гойтейн Ш.Д. Евреи и арабы: Их связи на протяжении веков. М.; Иерусалим, 2001. С. 36.

представленной в сочинениях Мефодия Патарского, Ипполита Римского, Ефрема Сирина. Символическая география, представленная в их сочинениях, могла побуждать автора статьи двигаться по «контурам» карты Древнего Израиля и окружающих его народов. Летописец не останавливался на отождествлении Руси с «новым Израилем», а продолжал распределение ролей среди других народов: «новых измаильтян», «новых аммонитян и моавитян», «новых племен Гог и Магог», «новой Эфиопии»⁵⁶⁶ и т.д.

В этом контексте логично выглядит и упоминание дня и времени нападения половцев на Киево-Печерский монастырь – «и 20 того же месяца (июля – *М.А.*), в пяток [1 час дня]». Пятница – постный день воспоминания страстей Христовых, 20 июля – память святого пророка Илии⁵⁶⁷. В откровении Мефодия Патарского говорится, что пророки Илия и Енох придут обличить антихриста и падут на его жертвеннике, после чего наступит Страшный Суд.

Становятся ясными и упоминания событий, предшествовавших нападению кочевников в 1096 г. В статьях 1093 (6601) и 1095 (6603) гг. летописец фиксирует первые нашествия саранчи на земли Руси, эти же годы были отмечены столкновениями с половцами. Помимо того, что саранча была знаменем гнева Божьего, образ саранчи относился и к измаильтянам, которые должны были явиться в последние времена по пророчеству Мефодия Патарского: «... и будут измаиловичи, яко пругове, мнози ...»⁵⁶⁸.

⁵⁶⁶ В пророчестве Мефодия Патарского с Эфиопией отождествляется Византия (см.: Истрин В.М. Откровение Мефодия Патарского. М., 1897. С. 226). И.Н. Данилевским было отмечено влияние этой идеи на сюжет о крещении княгини Ольги в ПВЛ (см.: Данилевский И.Н. Указ. соч. С. 160-162)

⁵⁶⁷ Лосева О.В. Русские месяцесловы XI–XIV вв./Под ред. Акад. Л.В. Милова. М, 2001. С.388.

⁵⁶⁸ Истрин В.М. Указ. соч. С.221.

Начало седьмой сотни седьмого тысячелетия также усиливало апокалиптические настроения⁵⁶⁹. Летописец пишет, что услышал рассказ Гюряты Роговича «преже сих 4 лѣт», то есть, приблизительно накануне начала нового века. Возможно, именно поэтому в первый раз в летописи половцы названы «сынове Измаилеви» в статье 6601 года⁵⁷⁰. В этот год русские князья неоднократно понесли поражение от половцев, в связи с чем хронист оставил пространное рассуждение о причинах «нахождения поганых». Он пишет: «подобаше нам [преданным быти] в руки языку страну и беззаконьнейшу вся земля»⁵⁷¹. Скорее всего, уже в этом тексте летописец выступает как наблюдатель, сопоставляющий происходящие события с известными ему знаменами «последних времен».

Таким образом, на содержании статьи 1096 г. отразилось влияние многих знаковых обстоятельств.

И.В. Гарькавый заметил, что в статье 1096 г. «летописец определяет *смысл, имя* времени, в котором он живет. Автор летописного рассказа привязывает его к самому началу последних времен, обладающих ощутимой длительностью. Тем самым устанавливается граница времени, отпущенного для покаяния Земле Русской...»⁵⁷². Возможно, хронист пытался избежать жесткой регламентации «событий последних времен», ограничивая число новоявленных «колен Измаиловых» лишь четырьмя⁵⁷³. Но в летописном

⁵⁶⁹ В пророчестве Мефодия Патарского говорилось, что наследники Агари должны появиться «в последнюю бо тысящницу сиречь в седмую» (Там же. С.220).

⁵⁷⁰ ПСРЛ. Т.1. Стб. 223.

⁵⁷¹ Там же.

⁵⁷² Гарькавый И.В. Указ. соч. С.87-89.

⁵⁷³ В следующий раз упоминание пророчества Мефодия Патарского возникнет уже в связи с приходом татар в статье 6731 (1223) г.: «Явишася языци, ихже никтоже добре ясно не весть: кто суть и отколе изыдоша, и что язык их, и которого племени суть, и что вера их. И зовут я Татары, а иные глаголют – Таурмены, а друзии – Печенези. Иные глаголют, яко суть от нихже Мефодии Патомьский епископ свидетельствует, яко суть шли ис пустыни Етривьские, сущее межю востоком и севером...» (ПСРЛ. Т.1. Стб. 445-446).

повествовании 1096 года и предыдущих четырех лет, безусловно, отразилось напряженное эсхатологическое ожидание.

Совокупность всех выявленных семантических пластов позволяет сформулировать гипотезу касательно одного из ключевых смыслов, заложенных летописцем в тексте с «этногенеологиями». По-видимому, летописец переживал свое время как близкое к «кончине века», и, опираясь на значимые для него явления и авторитетные источники, попытался определить место и роль Руси-«Израиля» и его соседей в настоящих и будущих событиях «последних времен».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В диссертационном исследовании был осуществлен комплексный анализ зафиксированных в Повести временных лет представлений об иноверцах (славянских и тюркских язычниках, мусульманах, католиках и иудеях). На наш взгляд, в сжатом виде ключевые концепты, определявшие присущий летописцу вектор восприятия иноверия, наилучшим образом отразились в Речи Философа, воспроизведенной в статье 6494. Характеризуя ветхозаветную историю, летописец устами греческого проповедника так описывал время после вавилонского столпотворения и «разделения языков»: «на 70 и единъ языка раздѣлишася и разидошася по странамъ и кождо своя *норовы прियाша по дъяволу оученью*: ови рощенье, кладеземъ и рѣкамъ жряху и не познаша Бога... Посемъ же дьяволь и болшее прельщенье вверже человеки и начаша кумиры творити... и привожаху сыны своя и дъщери и закалаху прид ними...»⁵⁷⁴. Как повествуется в летописи, лишь Авер, не захотевший участвовать в строительстве вавилонской башни, сохранил свой язык неизменным, от него и произошли евреи. Далее Философ конспективно излагает историю богоизбранного еврейского народа, которая отображается как череда иудейских отпадений («начаша служити бѣсом»⁵⁷⁵) и возвращений к истинному Богу («егда ся начяху каяти»⁵⁷⁶). В летописном тексте финалом ветхозаветных событий становится окончательное отвержение Богом евреев и «призваньи инѣхъ странъ въ нихъ мѣсто», которые совершились после распятия и воскресения Иисуса Христа и распространения апостольской проповеди «по вселенѣи».

Анализ Речи Философа показывает, что в ней понятие «норов» (нрав) имело выраженную религиозную коннотацию и служило для обозначения прежде всего вероисповедных признаков. С другой стороны, нрав – это то, что формируется под воздействием мистической силы «по дьяволу учению»

⁵⁷⁴ Там же. Стб. 91.

⁵⁷⁵ Там же. Стб. 97

⁵⁷⁶ Там же.

или по Божественному откровению. Так, язычество (как славяно-русское, так и тюркское), с точки зрения летописца, характеризовалось как явление, однозначно порожденное темными силами. Наиболее красноречиво эта мысль представлена в летописном комментарии к истории варягов-мучеников, в котором радующийся о гибели христиан дьявол «мняшеся оканьный: Яко сде (на Руси – *М.А.*) ми есть жилище, сде бо не суть апостоли оучили и пророци прорекли»⁵⁷⁷. Не случайно в летописи дьявол изображен персонифицированно и представлен активным действующим лицом: внушает людям поклоняться идолам, в ряде случаев произносит монологи и, в конце концов, бежит из крестившейся Руси. Отсюда само язычество виделось летописцу как Царство Сатаны, где властвовали темные порядки, например, выражавшиеся в «нечистом ядении», отсутствии брака или полигамии, в страсти к кровопролитию и в конечном итоге, в «кумиротворении» и человеческих жертвоприношениях.

Проведенное нами изучение текста летописи и ее источников, тем не менее, свидетельствует, что в славяно-русском идолопоклонстве летописец усматривал определенную эволюцию: от поклонения силам природы до поклонения человеку («овѣмъ бывшимъ царемъ, другомъ храбрымъ и вольхвомъ и женам прелюбодеицамъ»⁵⁷⁸). И в этом отношении установка князем Владимиром Святославичем антропоморфного кумира Перуна с чертами, напоминавшими самого киевского князя, могло пониматься и как вершина славяно-русского язычества, выразившегося в поклонении человеку-правителю, и одновременно как предвестник его скорого заката. В пользу последнего заключения, как выявило наше исследование, говорило летописное отождествление Владимира с Александром Македонским, который, будучи язычником, все же признал главенство Бога-Яхве.

⁵⁷⁷ Там же. Стб. 83.

⁵⁷⁸ Там же. Стб. 91

Вместе с тем, в лоне враждебного по духу и антипатичного славянского язычества летописец выделял племя полян, «нравь» которых подчеркнуто отличался от обычаев прочих восточнославянских племен. Наше исследование показало, что образ полян и их соседей в летописи сформировался под влиянием Хроники Георгия Амартола и, предположительно, ее источников («Диалогов» Псевдо-Кесария и «Палладиевой статьи»). Предпочтительное отношение летописца к полянскому племени было продиктовано тем, что оно отождествлялось с русью и являлось значимой частью аутообраза последней. По-видимому, летописец генетически связывал благочестивых полян со славянами Иллирика, которым проповедовал апостол Павел, и считал их богоизбранным племенем, которому Провидение судило принять христианство и сыграть значимую роль в христианизации восточнославянских земель.

Распространенная в современной историографии гипотеза о том, что финал славяно-русского язычества, выразившийся в изгнании верховного божества Перуна, отразил, совершенные по языческому обряду, торжественные «проводы» идола, заставила нас обратить пристальное внимание на указанный летописный сюжет, содержание которого сулило открыть новый ракурс восприятия летописцем славяно-русского язычества. В итоге, как показало наше исследование, в основу сообщения об изгнании Перуна легли не фольклорные мотивы, а литературные образы, что следует из обнаруженных нами текстовых и семантических пересечений указанного фрагмента Повести с рядом крымских агиографических памятников. В соответствии с выявленными параллелями, поругание Перуна выразило триумф христианства над языческими «беснованием» и представляло собой символическую акцию, в которой каждое действие должно было совершаться по образу тех мучений, что некогда претерпели от рук язычников и еретиков знаменитые крымские святые (свят. Стефан Сурожский, свят. Климент Римский, св. ап. Андрей Первозванный и первые херсонесские святители). Так, под видом изгнания языческого идола, совершалось отмщение дьяволу,

прельщавшему «человеци невѣголови и поганы». Думается, что такой «сценарий» расправы с верховным идолом сформировался под влиянием нарратива предшествующей корсунской истории крещения князя Владимира.

Особенностью восприятия летописца являлось то, что он видел в иноверии не самодостаточное явление, а воспроизведение чего-то прежде бывшего и хорошо известного. Именно с этой позиции создателем Повести осуществлялось своеобразное узнавание и постижение, с его точки зрения, «сути» чужого вероучения. Например, языческие нравы восточных славян и тюрок воспринимались как нечто узнаваемое и похожее на языческие нравы древности, зафиксированные в Священном Писании, Хронике Георгия Амартола и прочих авторитетных источниках. С этим же ракурсом видения иноверия мы сталкиваемся при анализе летописных образов ислама, католицизма и иудаизма. В летописи прослеживается негативное отношение ко всем трем видам иноверия. В восприятии ислама создатель Повести прежде всего опирается на оценку указанного вероучения, представленную в византийской традиции (сочинение преп. Иоанна Дамаскина, Хронику Георгия Амартола и др.). Следуя последней, летописец распознает в мусульманском учении подражание иудаизму, однако, в определенной мере, отступая от греко-византийского понимания ислама, усматривает в его традициях еще и существенный языческий субстрат.

Схожий подход и трактовку мы встречаем при рассмотрении образа католицизма, который рисуется как своеобразное «испорченное» христианство, чье «повреждение» произошло из-за определенных уступок, опять же, обычаям иудаизма и отчасти язычества.

Образы иудаизма и язычества в анализируемых отображениях ислама и католицизма присутствуют в роли «фигуры умолчания». Возвращаясь к приведенному в начале заключения летописному фрагменту из Речи Философа, становится ясно, что иудаизм и язычество – это иноверия, которые с точки зрения летописца, отстоят недалеко друг от друга, поскольку равно были отвержены Богом. А отсюда проистекает и убеждение, что научившиеся

от иудаизма и язычества мусульмане и католики, так же, как и их «учителя», несут печать божественного проклятья.

Как показало исследование летописных сведений об иудеях, представители иудаизма как самостоятельные персонажи в ПВЛ обрисованы достаточно скупо. Их немногословная миссионерская речь перед избирающим веру князем Владимиром, по мысли автора летописи, должна была отражать лишь те черты, которые позволяли в евреях угадывать «наставников», приходивших до этого мусульманских и католических проповедников, и содержать сведения об отвержении иудеев, которые впоследствии послужили бы отправной точкой для речи греческого Философа. На наш взгляд, в их образе наиболее наглядно проявилась структура образов иноверцев, на которую опирался летописец. Она, по всей видимости, зиждилась на двух базисных вопросах: кто такие иноверцы и в чем состояло их провиденциальное предназначение.

Если на первый вопрос летописец отвечал, исходя из вышеупомянутой установки о том, что иноверие – это явление, воспроизводящее прежде существовавшие мировоззрения, то, касательно летописной оценки функциональности иноверцев и иноверия, мы сталкиваемся с идеями, которые можно было бы назвать амбивалентными. С одной стороны, мусульмане из Волжской Болгарии – бесспорно отрицательные персонажи, пытающиеся соблазнить своим «скверным» учением князя Владимира, а с другой стороны, по мнению летописца, столкновение с ними имело благое значение для князя Владимира и Руси, поскольку положило начало истории выбора веры. Католики и иудеи также умышляли лукавством ввести в заблуждение русского князя, но в то же время их речь содержала идеи, которые в итоге послужили сообразному усвоению киевским князем христианской проповеди Философа.

По-видимому, летописец, выстраивая образы иноверцев, руководствовался той мыслью, что и они, несмотря на их отвержение Богом,

могли служить орудием воли Всевышнего и выполнять в том или ином случае полезную роль по отношению к христианам.

Но летописца, как следует из Повести, интересовало не только предназначение иноверцев в прошлом и настоящем Руси, но и в ее будущем. Его мысль простиралась в эсхатологические перспективы «последних времен», близость которых он «прозревал» в событиях современности. Опираясь на византийскую апокалиптическую литературу, автор летописи распределил роли в сюжете «кончины времен» между известными ему тюркскими язычниками и мусульманами.

Примечательно, что летописец, оценивавший по одинаковым критериям славянских и тюркских язычников, вместе с тем считал, что им уготованы разные судьбы. Первые были предназначены к спасению, а последние выполняли лишь роль «батога Божьего» и, как апокалиптические «измаильтяне», должны были сгинуть в начале событий «кончины времен». Мусульманам же (волжским болгарам и хвалисам) отводилась иная, по-видимому, более существенная миссия: благополучно просуществовав до явления Антихриста, они должны были выступить на его стороне против христиан.

Обращает на себя внимание то, что и в этом летописном размышлении об эсхатологических судьбах иноверцев, в виде «фигуры умолчания» присутствует образ иудеев, поскольку из тех же апокалиптических источников было известно, что Антихрист произойдет из колена Данова и будет признан иудеями Мессией. Отсюда проясняются и причины поддержки, которую, по мнению летописца, эпигоны иудаизма – мусульмане, захотят оказать иудейскому «Христу».

Полученные нами данные свидетельствуют о том, что адекватное понимание летописных образов иноверцев невозможно без уяснения ключевых концептов, лежавших в основе выстраиваемого автором Повести аутообраза Руси. Особенность структуры и содержания отображения иноверия заключалось в том, что оно всегда выстраивалось с оглядкой на

значимые идеи древнерусской самоидентификации, к которым относились представления о богоизбранности «христианских стран» и, в частности, Руси, о соотношении Руси с «Новым Израилем» и Киева с «Новым Иерусалимом», и о противопоставлении христианства любого рода иноверию, как истинного богоблагодатного учения – учению ложному, возникшему по наущению дьявола.

Анализ, предпринятый в данной работе, намечает дальнейшие перспективы исследования. Круг рассмотренных в диссертации сюжетов далеко не исчерпывает всего комплекса летописных свидетельств, репрезентирующих отношение древнерусского книжника к иноверию и иноверцам. Безусловно, требует целостного изучения летописное отображение языческого прошлого Руси, а также то, каким создатель ПВЛ представлял себе язычество, действовавшее на Руси в христианскую эпоху. Актуальным остается исследование семантики летописных сообщений о контактах русских с католиками в период после Великой схизмы 1054 г. И наконец, необходимо отметить, что предложенные в настоящем исследовании выводы о семантике летописных образов иноверцев лишь намечают исследовательские пути как для дальнейшего обнаружения источников тех или иных представлений, отображенных в летописи, так и для их истолкования.

Список сокращений

ПВЛ – Повесть временных лет;

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей;

РА – Радзивилловская летопись;

НПЛмл – Новгородская первая летопись младшего извода;

ХГА – Хроника Георгия Амартола;

СЖ – Славянский перевод Жития свят. Стефана Сурожского;

АЖ – Армянский перевод Жития свят. Стефана Сурожского;

ГЖ – краткое синаксарное греческое житие свят. Стефана Сурожского.

Список использованных источников и литературы

I. Источники

1. Апокрифы. Беседа трех святителей // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 137-147.
2. Апостол толковый с прибавлениями, полууст. разный, XV века. РГБ Ф. 304.I. Ед. хр. 116 (91).
3. Баранкова Г.С. Текстологические и языковые особенности антилатинского апокрифического памятника «Сказание о двенадцати апостолах, о латине и о опресноцех» // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 3 (27). С. 67-92
4. Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе: в 10 т. Т. 4. Псалтырь. М: Новоспасский мн-рь, 1997.
5. Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе. Т. 7: Евангелие. М., 1992.
6. Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе. Т. 8: Деяния и послания апостолов. Апокалипсис. М., 1992.
7. Библия сиречь книги Ветхого и Нового завета, на языке словенском. Острог: Типография К.К. Острожского, печатник Иван Федоров, 12 авг. 1581.
8. Великие минеи четьи (Памятники славяно-русской письменности, изд. Императорской археографической комиссией). Декабрь: Дни 6-17. М., 1904.
9. Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии) / Под ред. Максимова Ю.В. М, 2006.
10. Деяния апостола Андрея / Предисл., перев. и комм. Виноградов А.Ю. М., 2003.
11. Древний восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия). М., 2007.

12. Герман Константинопольский, святитель. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств / Вступ. ст. П.И. Мейендорфа. Пер. и пред. Е.М. Ломизе. М.: Мартис, 1995.
13. Греческие предания о св. апостоле Андрее. Т.1. Жития / Изд. подг. А.Ю. Виноградовым, СПб., 2005.
14. Св. Ефрем Сирийский. Творения. Т.3. М., 1994.
15. Житие и хождение Даниила, русской земли игумена 1105-1108 // Православный палестинский сборник. Т. I. Вып. 3, 9. СПб, 1883.
16. Житие св. Стефана Сурожского // Васильевский В.Г. Труды. Т. 3. Пг., 1915. С. 73-98.
17. Зарубин Н. Н. Слово Даниила Заточника (по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам). Л., 1932.
18. Иаков Мних. Память и похвала князю русскому Владимиру // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997. С. 316-327.
19. Иларион, митрополит Киевский. Слово о Законе и Благодати // Библиотека литературы Древней Руси: XI-XII вв. Т.1. СПб: Наука, 1997. С. 26-61.
20. Иоанн Дамаскин. Источник знания / Перев. с древнегреческого и коммент. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М., 2002.
21. Иоанн Златоуст, святитель. Беседы на псалмы. М., 2003.
22. Истрин В.М. Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893.
23. Истрин В.М. Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т.2: Греческий текст «Продолжения Амартола». Исследование. Петроград, 1922.
24. Истрин В.М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исследования и тексты. М., 1897.

25. Истрин В.М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. М., 1994.
26. Ипатьевская летопись (Полное собрание русских летописец). Т.2. СПб., 1908.
27. Книга потребник-требник. СПб: Общество любителей древней письменности, 1878.
28. Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1991.
29. Лаврентьевская летопись (Полное собрание русских летописей). Т.1. М., 2001.
30. Лавров П.А. Апокрифические тексты. СПб., 1899.
31. Лавров П.А. Жития херсонесских святых в греко-славянской письменности // Памятники христианского Херсонеса. Вып. II. М., 1911.
32. Латышев В.В. Жития св. епископов херсонских. Исследования и тексты // Записки Имп. Академии Наук Историко-филологическое отделение. СПб., 1906. Т.8. №3.
33. Лев Диакон. История. М., 1988.
34. Леонид (Кавелин) архим. Четыре беседы Кесария или вопросы святого Сильвестра и ответы преподобнаго Антония: Текст по рукописи XV в, принадлежащей Московской Духовной Академии. М., 1890.
35. Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. Текст. СПб., 1999.
36. Летописец Переяславля Суздальского // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 4. М., 1898. С. 7-17.
37. Мазуринская кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты. М, 2002.
38. Матвеевко В.А. Книги временные и образные Георгия Монаха: В 2 т. Т.1. Ч.1. Интерпретированный текст Троицкой рукописи. М., 2006.
39. Матвеевко В.А., Щеголева Л.И. Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. М., 2000.

40. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. Тексты и заметки // Смирнов С.И. Древнерусский духовник: Исследования по истории церковного быта. М., 1914. 568 с.
41. Мерило праведное. РГБ. Ф. 304.1. №2026.
42. Минея декабрь. Ч.2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
43. Минея четья мес. ноябрь и часть мая XV в. РГБ. Ф. 304.1. №669 (1616).
44. Муральт Э. фон. «Хронограф» Георгия Амартола. Греч. подлинник, приготовленный к изданию Э.П. фон-Муральтом по списку Моск. Синод. Библиотеки, открытому Оболенским с вариантами // Ученые записки II отделения Императорской Академии наук. Кн. VI. СПб., 1861.
45. Невоструев К.И. Сказания об Антихристе в славянских переводах с замечаниями о славянских переводах творений Св. Ипполита / коммент. И. Срезневского. СПб: Типография Императорской Академии Наук, 1874.
46. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов (Полное собрание русских летописей). Т. 3. М., 2000.
47. Новгородская четвертая летопись (Полное собрание русских летописей). Т.4. Ч. 1. Пг., 1915.
48. Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам // Альфа и Омега. М., 1999. № 3(21). С. 85-102
49. Остромирово евангелие 1056–1057 года по изданию А.Х. Востокова. М., 2007.
50. Палея Толковая / Перев. с древнерусс. А. Камчатнова. М., 2002.
51. Патерик Печерский или Отечник. Киев, 2003.
52. Повесть временных лет / ред. и комм. Д.С. Лихачева. Изд. 2-е. СПб., 1996.
53. Поньрко Н.В. Эпистолярное наследие древней Руси XI–XII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992.

54. Правила Святых вселенских соборов с толкованиями: Ч. 1. Тутаев: Православное братство святых князей Бориса и Глеба, 2001.
55. Русская летопись по Никоновскому списку. СПб., 1797.
56. Русская летопись с Воскресенского списка, подаренного в оной Воскресенский монастырь патриархом Никоном в 1658 году. СПб., 1793.
57. Сборник, устав в два столбца, XIV в. РГБ. Ф. 304.1. №2021.
58. Сказание и страдание и похвала мученикам святым Борису и Глебу // Библиотека литературы Древней Руси. Т.1: XI–XII вв. СПб, 1997. С. 328-351.
59. «Слово святаго Григорья изобретено в толецех о том, како первое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали, то и ныне творят» // Тихонравов Н. С. Летописи русской литературы и древностей Т. IV. М., 1862. С. 96-105.
60. Соболевский А.И. Памятники древне-русской литературы, посвященные Владимиру святому // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. Кн. II. Киев, 1888. С. 7-68.
61. Софийская первая летопись (Полное собрание русских летописей: Псковские и софийские летописи.Т.5). СПб., 1851.
62. Украинские сказки: В 2 кн. М., 1993. Кн. 2. Чародейная криница.
63. Умдат-уль-Ахкам, хадис 31 от Маймуны бинт Харис жены пророка
64. Блаж. Феодорит, епископ Кирский. Краткое изложение Божественных Догматов // Христианское чтение. Ч. 4. СПб., 1844. С. 173-239, 311-389.
65. Хождение Зосимы к рахманам // Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М., 1863. С. 78-92.
66. Хронограф, на бомбицине XIV в. РГБ Ф. 304.1. №728. (1549.)
67. Милтенов Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006.
68. Dindorfius G. Eusebii Caesariensis opera.Vol. I. Praeparationis Evangelicae (Libri I-X). Lipsiae. 1867.

69. Hansack E. Die Vita des Johannes Chrysostomos des Georgios von Alexandrien in kirchenslavischer Übersetzung (Mnumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes, t. 10; t. 13 (10, 2)). Bd 2. Freiburg im BR., 1980.

70. Nicetas Stethatus, Contra latinos et Armenios, ed. J. Hergenrother, Photius, Patriarch van Constantinole: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schismall. Regensburg, 1869.

71. Nicolaus I PP. Epist. 99 (Responsa ad consulta Bulgarorum) / Ed. E. Perels // Epistola Karolini aevi. T. 4. (Monumenta Germaniae Historica. Epistolae. T. 6). Berolini, 1925. P. 568-600.

72. Palladius de gentibus Indiae et bragmanibus / Hsg. W. Berghoff. Meisenheim am Glan, 1967.

73. Riedinger R. Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis. Berlin. 1989.

74. St. Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy (The Greek text with English translation) New York, 1984.

75. S. Caesarius, B. Gregorii Frater. Dialogi quatuor // Migne J.-P. Patrologiae cursus completes. Series Graeca Prior. T. XXXVIII. Paris, 1862. P. 852-1190.

II. Исследования

1. Агбунов М.В. Загадки Понта Эвксинского: (Античная география Северо-Западного Причерноморья). М., 1985.

2. Алексеев А.А. Текстологическое значение Геннадиевской Библии 1499 года // Тысячелетие Крещения Руси. М., 1989. С. 327-331.

3. Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999.

4. Алешковский М.Х. К Типологии текстов “Повести временных лет” // Источниковедение отечественной истории. Сб.ст.1975. М., 1976. С. 133-162.

5. Алешковский М.Х. Первая редакция Повести временных лет // Археографический ежегодник за 1967 г. М., 1969. С. 13-40.
6. Алешковский М.Х. Повесть временных лет. Судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971.
7. Аль-Ашкар У.С. Судьба и предопределение (ал-Када валкадар) / Пер. с араб. Э.Р. Кулиева. М., 2008.
8. Андрейчева М.Ю. К проблеме истолкования образа Перуна в статье 6488 Повести временных лет // Ретроспективная информация источников: образы и реальность. М., 2013. С. 65-73.
9. Андрейчева М.Ю. Корсунский «сценарий» изгнания Перуна в Повести временных лет // Восточная Европа в древности и средневековье. XXVI Чтения памяти В.Т. Пашуто. Язычество и монотеизм в процессах политогенеза. М., 2014. С. 8-13.
10. Андрейчева М.Ю. Мусульмане, католики и иудеи в летописном рассказе о выборе веры князем Владимиром: образы и смыслы // Одиссей: человек в истории. 2014: *Imitatio Christi* в религиозной культуре Средневековья и раннего Нового времени. М., 2015. С. 402-440.
11. Андрейчева М.Ю. Поход Владимира Святославовича на волжских булгар в статье 6493 года ПВЛ: к вопросу о семантике сюжета // Люди и тексты. Исторический альманах. 2012. М., 2013. С. 102-117.
12. Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. М., 2003 (репр. изд. 1914 г.).
13. Арранц М. Чин оглашения и крещения в Древней Руси // Символ. Париж, Июнь 1988. №19. С. 69-101.
14. Арапов Д.Ю. Мусульманская молитва в «Повести временных лет» // Восточная Европа в древности и средневековье. Устная традиция в письменном тексте: XXII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто, Москва, 14-16 апреля 2010 г.: материалы конференции. М., 2010. С. 7-9.

15. Арапов Д.Ю. Мусульманский рай в описании «Повести временных лет» // Славяне и их соседи. Сборник тезисов XIX конференции памяти В.Д. Королюка. М., 2000. С. 15-18.
16. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 2. М., 1868.
17. Баловнев Д.А. Сказание “О первоначальном распространении христианства на Руси”. Опыт критического анализа // Церковь в истории России. Сб.4. М., 2000. С. 5-46.
18. Барац Г.М. Библейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом. Киев, 1908.
19. Барац Г.М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древне-русской письменности. Т. 1. Отд. 2. Париж, 1927.
20. Бегунов Ю.К. Св. Климент Римский в славянской традиции: некоторые итоги и перспективы исследования // Византинороссика. 2005. Т. 4. СПб., 2006. С. 1-61.
21. Берзин Э.О. Юго-восточная Азия с древнейших времен до XIII в. М., 1995.
22. Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. Т. 1. СПб., 1872.
23. Бонгард-Левин Г.М. Палладий о брахманах и диспуте Александра // Культурное наследие Востока: Проблемы, поиски, суждения. Л., 1985. С. 66-71.
24. Бонгард-Левин Г.М., Шохин В.К. Греческий рассказ Палладия о брахманах на Руси // Феодализм в России. Сб. ст. и воспоминаний, посвященный памяти акад. Л.В. Черепнина. М., 1987. С. 270-279.
25. Бойцов М.А. Что такое потестарная имагология? // Власть и образ [Текст]. Очерки потестарной имагологии. СПб., 2010. С. 5-37.
26. Брун Ф.К. Остров св. Эферия // Новороссийский календарь на 1854 год, издаваемый от Ришельевского лицея. Одесса, 1853. С. 382-405.

27. Брун Ф.К. Остров св. Эферия // Черноморье: Сб. исследований по исторической географии Южной России. Одесса, 1879. Ч. 1. С. 14-32.
28. Бугославский С.А. Текстология Древней Руси. Т. 1: Повесть временных лет. М., 2006.
29. Будде Е.О. "Слове" Даниила Заточника в его отношении к древнерусской Пчеле // Под знаменем науки. М., 1902. С. 74-94.
30. Бурачков П.О. О местоположении древнего города Каркинитеса и монетах ему принадлежащих // Записки императорского Одесского общества истории и древностей. Т. IX. Одесса, 1875. С. 1-160.
31. Ванеева Е.И. Хождение Зосимы к рахманам // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV-XVI в.). Ч. 2: Л-Я. Л., 1989. С. 489-491.
32. Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1998.
33. Вахрос И.С. Наименования обуви в русском языке: Древнейшие наименования допетровской эпохи // Ежегодник института по изучению СССР в Финляндии. Прил. №6-10. Хельсинки, 1959.
34. Введенский А.М. Летописное крещение Киева и Новгорода // Русь в IX-X вв.: общество, государство, культура. Тез. докл. междунаrod. науч. конф., Москва, 6-8 ноября 2012 г. М., 2012. С. 9-11.
35. Ведюшкина И.В. Генеалогия «нечистых» народов в ПВЛ // Восточная Европа в древности и средневековье. XII чтения В.Т. Пашуто. М., 2000. С. 53-58.
36. Ведюшкина И.В. Самоназвание и «чувство-мы»: формы проявления коллективной идентичности в «Повести временных лет» // Культура исторической памяти. Мат-лы науч. конф. (19-22 сент. 2001). Петрозаводск, 2002. С. 18-25.

37. Ведюшкина И.В. Формы проявления коллективной идентичности Повести временных лет // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. М., 2003. С. 286-310.
38. Ведюшкина И.В. Этногенеалогии в Повести временных лет // Древнейшие государства Восточной Европы: Материалы и исслед.: 2002 год: Генеалогия как форма исторической памяти. М., 2004. С. 56-60.
39. Верещагин Е.М. Образ волжских болгар «вѣры бохмичѣ» в древнерусской книжности // Славяне и их соседи: Этно-психологический стереотип в Средние века. (Сборник тезисов) М., 1990. С. 25-26.
40. Верещагина Н.В. Святой Климент в Киевской духовной традиции // Климентовский сборник. Материалы VI Международной конференции «Церковная археология: Херсонес – город святого Климента». Севастополь, 2013. С. 76-82.
41. Веселовский А.Н. Из истории романа и повести. Вып. 1. СПб., 1886.
42. Вестберг Ф. О житии св. Стефана Сурожского // Византийский временник. Т. XIV. Вып. 2-3. СПб., 1907. С. 227-236.
43. Вилкул Т.Л. Заимствования из Хроники Иоанна Малалы и Александрии Хронографической в Повести временных лет // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. №3(33). М., 2008. С. 15-16.
44. Вилкул Т.Л. Ладога или Новгород? // *Palaeoslavica*. Cambr. Mass. 2008. Vol. XVI. № 2. P. 272-280.
45. Вилкул Т.Л. «Литредакция» летописи (о вставках из Александрии Хронографической в Киевском своде XII в.) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 13. М., 2008. С. 425-446.
46. Вилкул Т.Л. Новгородская первая летопись и Начальный свод // *Palaeoslavica*. Cambr., Mass.. 2003. Vol. XI. P. 5-35.
47. Вилкул Т.Л. О происхождении Александрии Хронографической Троицкого хронографа и Еллинского и Римского летописца второй редакции // *Russica Romana*. Vol. XV. Pisa-Roma, 2008. P. 9-28.

48. Вилкул Т.Л. О хронографических источниках Киевского летописного свода // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. LXI. СПб., 2010. С. 382-397.
49. Вилкул Т.Л. Повесть временных лет и Хронограф // *Palaeoslavica*. Cambr. Mass. 2007. Vol. XV. № 2. P. 56-116.
50. Виноградов А.Ю. «Миновала уже зима языческого безумия...». М., 2010.
51. Виноградов А.Ю., Желтов М.С. «Завещание» митрополита Константина I Киевского и канон «на исход души» // *Slověne. International Journal of Slavic Studies*. М., 2014. Т.3. №1. С. 43-71.
52. Виноградов А.Ю., Каштанов Д.В. «Чудо св. Климента» в контексте Херсонской традиции. Литературное оформление локальных торжеств // Климентовский сборник. Материалы VI Международной конференции «Церковная археология: Херсонес – город святого Климента». Севастополь, 2013. С. 90-117.
53. Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: В 2 т. М., 2000.
54. Гарькавый И.В. «Измаильтяне» или «нечистые человеки»? Некоторые наблюдения над семантикой русских летописей // Историческая антропология: Место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации. Тезисы докладов и сообщений научной конференции. Москва, 4-6 февраля 1998. М., 1998. С.87-89.
55. Гиппиус А.А. Два начала начальной летописи: к истории композиции Повести временных лет // Вереница литер. Сб. к 60-летию В.М. Живова. М., 2006. С. 57-95.
56. Гиппиус А.А. К истории сложения текста Новгородской первой летописи // Новгородский исторический сборник. Вып. 6(16). СПб., 1997. С.3-72.
57. Гиппиус А.А. К проблеме редакций повести временных лет. I // Славяноведение. №5. М., 2007. С. 20-44.

58. Гиппиус А.А. К проблеме редакций повести временных лет. II // Там же. №2. М., 2008. С. 3-24.
59. Гиппиус А.А. К реконструкции древнейших этапов истории русского летописания // В кн.: Древняя Русь и средневековая Европа: возникновение государств. Материалы конференции. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2012. С. 41-50.
60. Гиппиус А.А. Крещение Руси в Повести временных лет: к стратификации текста // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2008. №3. С. 20-23.
61. Гиппиус А.А. Низвержение кумиров в начальном и новгородском летописании: литературные источники и происхождение текста // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество и монотеизм в процессах политогенеза. XXVI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В.Т. Пашуто (Москва, 16-18 апреля 2014 г.). Материалы конференции. М., 2014. С. 70-75.
62. Гиппиус А.А. Рекоша дружина Игореве: К лингвотекстологической стратификации Начальной летописи // *Russian Linguistics*. Vol. 25. 2001. P. 147-181.
63. Гиппиус А.А. Рекоша дружина Игореве – 3. Ответ О.Б. Страховой (Еще раз о лингвистической стратификации Начальной летописи) // *Palaeoslavica*. Cambr., Mass. 2009. Vol. XVII. P. 248-287.
64. Гойтейн Ш.Д. Евреи и арабы: Их связи на протяжении веков. М.; Иерусалим, 2001.
65. Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т.I. Ч. 1. М., 1901.
66. Голубовский П.В. Печенеги, торки, половцы до нашествия татар: История южно-русских степей IX-XIII вв. Киев, 1884.
67. Горский А.А. Русь: От славянского расселения до Московского царства. М., 2004.
68. Горский А.А. Русское Средневековье: мифы и историческая действительность. М., 2010.

69. Горский А.В (сообщено Д.Ч. Погодиным). О походе руссов на Сурож // Записки Одесского общества истории. Т. 1. Одесса, 1855. С. 191-196.
70. Греков Б.Д. Киевская Русь. М., 1953.
71. Григорий Разумовский, протоиерей. Объяснение Священной книги Псалмов. М., 2002.
72. Грузнова Е.Б. Новгородский змияка-Перун и его аналоги // *Rossica antiqua*. СПб, 2010. С. 108-127.
73. Давлетшин Г.М. Булгарская письменность [Текст]: [раннебулгарский и домонгольский периоды] // Гасырлар авазы (Эхо веков). Казань, 2008. № 1. С. 23-32.
74. Данилевский И.Н. Библия и Повесть временных лет: (К проблеме интерпретации летописных текстов) // Отечественная история. М., 1993. № 1. С. 78-94.
75. Данилевский И.Н. Восточнославянские «племенные союзы»: реальность или летописная легенда? // Книга картины Земли. Сб. ст. в честь И.Г. Коноваловой. М., 2014. С. 66-75.
76. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.): Курс лекций. М., 1998.
77. Данилевский И.Н. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1995. №5. С. 101-110.
78. Данилевский И.Н. Повесть временных лет. Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004.
79. Данилевский И.Н. «Сии 4 лѣта»: когда они наступили? // *Ruthenica*. Т. IX. Киев, 2010. С. 7-16.
80. Демин А.С. «Повесть временных лет» и «Хроника Георгия Амартола» (к вопросу о повествовательной эволюции летописи) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 14. М., 2010. С. 457-483.

81. Демин А.С. «Языци»: неславянские народы в русской литературе XI-XVIII вв. // Древнерусская литература: Изображение общества. М., 1991. С. 190-204.
82. Деревенский Б.Г. Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб: Алетейя, 2000.
83. Дмитриев М.В. Антииудаизм и антисемитизм в православных культурах Средних веков и раннего Нового времени (обзор исследований) // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы. М., 2011. С. 10-46.
84. Добровольский Д.А. Восприятие половцев в летописании XI-XIII вв. // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 39. М., 2012. С. 286-294.
85. Добровольский Д.А. «И до Рима проиде»: Отношение к Западной Европе в летописании XI - начала XII в. // Проблемы исторической географии и демографии России. Вып. II. М., 2013. С. 126-137.
86. Добровольский Д.А. Начальная летопись как источник по истории коллективного самосознания Древней Руси // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 27. М., 2009. С. 43-61.
87. Добровольский Д.А. «Якоже и прародители наши погынуша»: к вопросу об этническом самосознании древнерусских летописцев XI – нач. XII в. // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. №7. М., 2010. С. 83-95.
88. Добровольский Д.А. О самоидентификации древнерусских летописцев XI-XII веков // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. №4. М., 2008. С. 148-156.
89. Дорошенко М.Ю. Ветхозаветная топонимика в статье 6604 г. Повести временных лет // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 18. М., 2007. С. 370-382.
90. Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI-XIV вв. М., 1996.

91. Еврейская энциклопедия: в 16 томах. Т.6. СПб: изд-во «Брокгауз - Эфрон», 1910.
92. Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002.
93. Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. II. М., 1967.
94. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
95. Иванов Й. Культ Перуна у южных славян. М., 2005.
96. Иванов С.А. Древнеармянское Житие Стефана Сурожского и хазары // Хазары. Евреи и славяне. Т.16. Иерусалим-Москва, 2005. С. 310-316.
97. Иванов С.А. Псевдо-Кесарий // Свод Древнейших письменных известий о славянах. Т. 1 (I-VI вв.). М., 1994. С. 251-259.
98. Измайлов И.Л. «Безбожные агаряне»: Волжская Булгария и Булгары глазами русских (X-XIII вв.) // Восточная Европа в древности и средневековье. XI Чтения памяти В.Т. Пашуто (14-16 апр. 1999, мат. конф.). М., 1999. С. 69-75.
99. Иловайский Д.И. Разыскания о начале Руси. М., 1882.
100. История русской литературы. Т.2. Ч.1. Литература 1220х–1589х гг. / Под ред. А.С. Орлова, В.П. Адриановой-Перетц и др. М.; Л., 1945.
101. Истрин В.М. Замечания о начале русского летописания: по поводу исследований А.А. Шахматова // Известия отделения русского языка и словесности. Т. XXVI. Пг., 1923.
102. Истрин В.М. Замечания о начале русского летописания // Известия отделения русского языка и словесности. Т. XXVII. Л., 1924.
103. Калиновская В.Н. К изучению древнейших русских поучений и слов против пьянства // Древнерусская литература: Источниковедение: Сб. науч. тр. Л., 1984. С. 55-63.

104. Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. 1. СПб., 1818.
105. Карамзин Н.М. Примечания к Истории государства Российского: Том I, II, III. СПб., 1852.
106. Карпов А.Ю. Владимир Святой. М., 2004. (Жизнь замечательных людей: Сер. биограф.; Вып. 914).
107. Карпов А.Ю. Генеалогия хвалисов и болгар в летописной статье 1096 г. // Архив русской истории. Вып. 4. М., 1994. С. 7-26.
108. Карпов А.Ю. «Заклепанные человеки» в летописной статье 1096 г. // Очерки феодальной России. Вып. 3. М., 1999. С. 3-24.
109. Карпов А.Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI – начале XII века. // Отечественная история. №2. М., 2002. С. 3-15.
110. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. I. Париж, 1959.
111. Клейн Л.С. Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.
112. Ключевский В.О. Курс русской истории. М., 1987. Ч. 1. Т. 1.
113. Коновалова И.Г. Древняя Русь и Волжская Булгария: торговля и политика в восприятии древнерусских летописцев // Восточная Европа в древности и средневековье. XI Чтения памяти В.Т. Пашуто (14-16 апр. 1999, мат. конф.). М., 1999. С. 75-81.
114. Копелев Л.З. Чужие // Одиссей. Человек в истории. 1993. Образ «другого» в культуре. М., 1994. С. 8-18.
115. Кривошеев Ю.В. Религия восточных славян накануне крещения Руси. Л., 1988.
116. Кузьмин А.Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977.
117. Кузьмин А.Г. Падение Перуна: Становление христианства на Руси. М., 1988.

118. Кузьмин А.Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969.
119. Курбатов А.В. Русь нелапотная: об одном историографическом мифе про лапти и лапотников // Родина. № 6. М, 2001. С. 42-44.
120. Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. СПб., 1988.
121. Латышев В.В. Об острове св. Эферия // Журнал министерства народного просвещения. Ч. 323 (май). СПб., 1899. С. 73-87.
122. Лаушкин А.В. К вопросу о развитии этнического самосознания древнерусской народности («хрестеяни» и «хрестьяньскыи» в памятниках летописания XI-XIII вв.) // Средневековая Русь. М., 2006. Вып.6. С. 36. С. 29-65.
123. Лаушкин А.В. Наследники праотца Измаила и библейская мозаика в летописных известиях о половцах // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013: Декабрь. № 4 (54). С. 76-86.
124. Лаушкин А.В. Провиденциальная концепция взаимоотношений Руси и степи в древнерусском летописании XI-XIII вв. // Славяне и их соседи: Славяне и кочевой мир. Средние века – раннее Новое время (сб. тезисов 17 конф. Пам. В.Д. Королюка). М., 1998. С. 75-78.
125. Лебедев Г.С. Эпоха викингов в северной Европе и на Руси. СПб., 2005.
126. Левченко М.В. А. Грегуар и его работы по византиноведению // Византийский временник. Т. III. М.-Л., 1950. С. 230-245.
127. Левченко М.В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956.
128. Линниченко И.А. Современное состояние вопроса об обстоятельствах крещения Руси // Труды Киевской духовной академии. Т. XII. 1886. С. 587-606.

129. Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. Князь Святослав и царь Иезекия (к интерпретации статей «Повести временных лет» под 1075 и 1076 г.) // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2008. №2(32). С. 6-12.
130. Лихачев Д.С. Великое наследие. Классические произведения Литературы Древней Руси. СПб., 2014.
131. Лихачев Д.С. Крещение Руси и Государство Русь // Новый мир. №6. М., 1988. С. 249-258.
132. Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.-Л., 1947.
133. Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок (VI-XII вв.). СПб., 2003.
134. Лосева О.В. Русские месяцесловы XI-XIV вв./Под ред. Акад. Л.В. Милова. М, 2001.
135. Лукин П.В. Восточнославянские «племена» и их князья: конструирование истории в Древней Руси // Предания и мифы о происхождении власти эпохи Средневековья и раннего Нового времени. Материалы конференции. (Славяне и их соседи. Мат. XXV конференции, Москва, место проведения, 2010 г.). М., 2010. С. 83-89.
136. Лукин П.В. Языческий «пантеон» Владимира Святославича в начальном летописании: устная традиция или литературные реминисценции? // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 2010. Вып. XXII. С. 173-177.
137. Лукин П.В. О возможности и необходимости при исследовании летописей // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXXVI. Л. 1981. С. 13-36.
138. Лурье Я.С. О шахматовской методике исследования летописных сводов // Источниковедение отечественной истории. Сб. ст. М., 1976. С. 87-107.
139. Лучицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001.

140. Лучицкая С.И. Проблема «своих» и «чужих»: к постановке вопроса // Мы и они. Конформизм и образ «другого»: сб. статей на тему ксенофобии. М., 2007. С. 119-133.
141. Мавродин В.В. Древняя Русь. М., 1946.
142. Макаров А.И. Образ Другого как образ памяти (Методологические аспекты проблемы репрезентации прошлого) // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 18. М., 2007. С. 6-18.
143. Максимович М.О. Киев явился градом великим ...: выбрани українознавчй творы. Київ, 1994.
144. Манн Р. «Песнь о полку Игореве»: Новые открытия. М., 2009.
145. Мансикка В.Й. Религия восточных славян. М., 2005.
146. Mehnert E. Миры образов – образы мира: Справочник по имагологии (Bilderwelten – Weltbilder: Vademekum der Imagology). Волгоград, 2003.
147. Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб, 1999.
148. Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. М., 1997.
149. Миндалев П. Моление Даниила Заточника и связанные с ним памятники. Казань, 1914.
150. Мирзоев В.Г. Былины и летописи. Памятники русской исторической мысли. М., 1979.
151. Михеев С.М. Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011. (Славяно-германские исследования. Т. 6).
152. Могаричев Ю.М., Сазанов А.В., Степанова Е.В., Шапошников А.К. Житие Стефана Сурожского в контексте истории Крыма иконоборческого времени. Симферополь, 2009.
153. Мурзакевич Н.Н. Некоторые пояснения // Записки императорского Одесского общества истории и древностей. Т. VII. Одесса, 1868. С. 132-134.
154. Мюллер Л. Понять Россию: Историко-культурные исследования. Пер. с нем. М., 2000.

155. Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX-XII вв. М., 2001.

156. Назаренко А.В. «Слово на обновление Десятиной церкви»: или к истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси (Patrologia slavica. Т.2). Брюссель, 2013.

157. Налич Т.С. Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе. М., 2009.

158. Насонов А.Н. История русского летописания XI- нач. XVIII вв.: Очерки и исследования. М., 1969.

159. Никольский Н.К. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры: К вопросу о древнейшем русском летописании. Вып. 1. Л., 1930 (оттиск из «Сборника по русскому языку и словесности Академии наук СССР», т. II, вып. 1).

160. Никольский Н.М. История русской церкви. М., 2004.

161. Новицкий Я.П. Народная память о Запорожье // Народная память о казачестве. Запорожье. 1991.

162. Ощепков А.Р. Имагология // Знание. Понимание. Умение. 2010. №1. М., 2010. С. 251-253.

163. Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб, 1878.

164. Панченко О.В. Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2003. С. 491-534.

165. Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.

166. Петровский А.В. Жезл // Православная богословская энциклопедия. Т. 5. Пг., 1904. Стб. 546.

167. Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т.1 (Древняя Русь). М., 2000. С. 13-412.

168. Петрухин В.Я. Как начиналась Начальная летопись? // Труды Отдела древнерусской литературы. №57. СПб., 2006. С. 33-41.

169. Петрухин В.Я. Киевская легенда и историческое пространство // Восточная Европа в Древности и Средневековье: XVIII Чтения памяти В.Т. Пашуто. Москва, 17-19 апреля 2006 г.: Материалы конференции. М., 2006. С. 149-153.

170. Петрухин В.Я., Раевский Д.С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье: учеб. пособие для гуманитар. фак. Вузов. М.: Знак, 2004.

171. Петрухин В.Я. «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004. С. 248-255.

172. Петрухин В.Я. Пространство и время киевской легенды // Древнейшие государства Восточной Европы. 2006 год: Пространство и время в средневековых текстах. М., 2010. С. 381-195.

173. Петрухин В.Я. «Русь и вси языци»: Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. М., 2011.

174. Петряшин С.С. Изгнание Перуна: мифоритуальный контекст религиозно-политического акта // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество и монотеизм в процессах политогенеза. XXVI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В.Т. Пашуто (Москва, 16-18 апреля 2014 г.). Материалы конференции. М., 2014. С. 218-223.

175. Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык: Сб. тр. М., 2003.

176. Пиккио Р. Древнерусская литература. М., 2002.

177. Погодин М.М. Исследования, замечания и лекции М. Погодина о русской истории. Изданы Императорским Московским Обществом Истории и Древностей Российских. Т.2 Происхождение Варягов-Руси. О славянах. М., 1946.

178. Погорелая В.В. Остров святого Эферия // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1984 г. М., 1985. С. 188-198.
179. (Полянский) игумен Тихон. Этические аспекты в антилатинских сочинениях митрополита Никифора // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. Вып. 3 (29). М., 2007. С. 84-85.
180. Попов А. Историко-литературный обзор полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М. 1875.
181. Поппэ А. А.А. Шахматов и спорные начала русского летописания // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. №3 (33). М., 2008. С. 76-85.
182. Приселков М.Д. История русского летописания XI-XV вв. СПб., 1996.
183. Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XI вв. СПб., 1913.
184. Пузанов В.В. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск, 2007.
185. Ранчин А.М. Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007.
186. Рапов О.М. Русская церковь в IX - первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1988.
187. Репина Л.П. «Национальный характер» и «образ другого» // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 39. М., 2012. С. 9-19.
188. Руди Т.Р. Средневековая агиографическая топика (принцип imitation и проблемы типологии) // Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Международный съезд славистов (Любляна, август 2003). Доклады росс. делег. М., 2002. С. 40-55.
189. Русинов В.Н. Летописные статьи 1051-1117 гг. в связи с проблемой авторства и редакций «Повести временных лет» // Вестник

Нижегородского университета им И.Н. Лобачевского. Серия История. Нижний Новгород, 2003. Вып. 1(2). С.111-147.

190. Рыбаков Б.А. Древняя Русь. М., 1963.

191. Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963.

192. Рыбаков Б.А. Нестор о славянских обычаях // Древние славяне и их соседи. (Отв. ред. Ю.В. Кухаренко). М., 1970. С. 40-44.

193. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1994.

194. Рычка В.М. «Двенадцать» (о символической функции чисел в летописной статье 6496 г.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2008. №3. С. 58-60.

195. Саргсян Т.Э. Житие Стефана Сурожского в армянских манускриптах // Бахчисарайский историко-археологический сборник. Вып. 3. Симферополь, 2008. С. 282-298.

196. Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси. М., 1980.

197. Сокульский А.Л. Вехи у дороги // Народная память о казачестве. Запорожье. 1991. С. 117-165.

198. Соловьев К.А. Эволюция форм легитимации государственной власти в древней и средневековой Руси. IX – первая половина XIV вв. // Международный исторический журнал. 1999. № 1 (январь-февраль). (http://history.machaon.ru/all/number_02/diskussi/1_print/index.html)

199. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 1. М., 1874.

200. Сотникова М.П., Спасский И.Г. Тысячелетие древнейших монет России. Сводный каталог русских монет X-XI вв., Л., 1983.

201. Стемповский И.А. Известие о новых открытиях по части древностей в Южной России, 1824 года // Библиографические листы. №24 (20 сент.). СПб., 1825. С. 337.

202. Стемповский И.А. Исследования о местоположении древних греческих поселений на берегах Понта Евксинского, между Тирасом и Борисфеном // Отечественные записки. Ч. 26. Кн. 73. СПб., 1826. С. 192-228.

203. Стемповский И.А. Исследования о местоположении древних греческих поселений на берегах Понта Евксинского, между Тирасом и Борисфеном // Отечественные записки. Ч. 26. Кн. 74. СПб., 1826. С. 335-367.

204. Творогов О.В. Александрия Хронографическая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI – первая половина XIV вв.). Л., 1987. С. 35-37.

205. Творогов О.В. Летописец Еллинский и Римский. Текстологические и источниковедческие проблемы // Летописец Еллинский и Римский. Т.2. СПб., 2001. С. 117-200.

206. Творогов О.В. Палея Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI – перв. пол. XIV в.). Л., 1987. С. 285-288.

207. Творогов О.В. Повесть временных лет и Хронограф по великому изложению // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 28. СПб., 1974. С. 99-113.

208. Творогов О.В. Существовала ли третья редакция «Повести временных лет»? // In memoriam: Сборник памяти Я.С. Лурье. СПб., 1997. С. 203-209.

209. Тихомиров М.Н. Источниковедение истории СССР с древнейших времен до конца XVIII в. Т.1. М., 1962.

210. Тихомиров М.Н. Начало русской историографии // Вопросы истории. №5 (май). М., 1960. С. 41-56.

211. Толочко П.П. «Емше, влачаху поверзше ужи за ноги» // Ruthenica. Т. IX. Киев, 2010. С. 17-22.

212. Толстая Т.В., Уханова Е.В. «Корсунские» реликвии и крещение Руси // Христианские реликвии в Московском Кремле. М., 2000. С. 147-189.

213. Толстов С.П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М., 1948.
214. Томсинов В.А. Александр Македонский как египетский фараон // Он же. Государство и право Древнего Египта. М., 2011. С. 226-259.
215. Тункина И.В. Русская наука о классических древностях юга России (XVIII - середина XIX в.). СПб., 2002.
216. Турилов А.А. Герман I: в средневековой славянской книжности // Православная энциклопедия. Том XI. М., 2006. С. 257.
217. Ужанков А.Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI-XIII веков. М., 2009.
218. Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI-XVII вв.) М., 2002.
219. Успенский Б.А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.
220. Успенский В.М. Толковая палея. Казань, 1876.
221. Успенский Ф.И. Император Василий Болгаробойца В.Р. Розена. Критика и библиография // Журнал министерства народного просвещения. 1884. Апрель. СПб. С. 282-315.
222. Успенский Ф.И. История Византийской империи. Т. 3. М., 1997.
223. Фроянов И.Я., Дворниченко А.Ю., Кривошеев Ю.В. Введение христианства на Руси и языческие традиции // Советская этнография. №6. М., 1988. С. 25-34.
224. Халиков А. Х. Волжская Булгария и Русь (этапы политических и экономических связей в X-XIII вв.) // Волжская Булгария и Русь. Казань, 1986. С. 3-36.
225. Хорев В.А. Польша и поляки глазами русских литераторов: Имагологические очерки. М., 2005.
226. Чекин Л.С. Безбожные сыны Измаиловы // Из истории русской культуры. М., 2000. С. 691-716.

227. Чекин Л.С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI-XIII веков // Славяноведение. №3 (май). М., 1994. С. 34-42.
228. Черепнин Л.В. «Повесть временных лет», ее редакции и предшествовавшие ей летописные своды // Исторические записки. Вып. 25. 1948. С. 293-333.
229. Чернышева М.И. Замечания о языке славянской версии «Жития Херсонских святых» // Очерки по истории христианского Херсонеса. СПб., 2009. С. 118-138.
230. Шайкин А.А. «Повесть временных лет» о язычестве на Руси // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 55. СПб., 2004. С. 29-39.
231. Шайкин А.А. Реплика иудея в «Повести временных лет» // Труды Отдела древнерусской литературы / Отв. ред. О. В. Творогов. СПб., 2003. Т. 53. С. 456-458.
232. Шапинская Е.Н. Образ другого в текстах культуры. М., 2012.
233. Шапинская Е.Н. Образ Другого в текстах культуры: политика репрезентации // Знание. Понимание. Умение. №3. М., 2009. С. 51-56.
234. Шахматов А.А. История русского летописания. СПб., 2002. Т.1, Кн. 1: Разыскания о древнейших русских летописных сводах (1-е изд.: 1908).
235. Шахматов А.А. Корсунская легенда о крещении Владимира // Сб. ст. в честь В.И. Ламанского. Т. II. СПб., 1908. С. 1029-1153.
236. Шахматов А.А. Повесть временных лет и ее источники // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. IV. М., Л. 1940. С. 9-150.
237. Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. М., 2001.
238. Шахматов А.А. Толковая палея и русская летопись // Статьи по славяноведению. СПб., 1904. Вып. 1. С. 199-272.
239. Шестаков С.П. О происхождении и составе хроники Георгия Монаха // Ученые записки императорского Казанского университета. Т. 58. Кн. 3 (май- июнь). Казань, 1891. С. 1-46.

240. Шилов А.Л. Анатомические географические термины в топонимии Карелии и Кольского полуострова // Известия русского географического общества. Т. 131. Вып. 4. СПб., 1999. С. 99-105.

241. Шилов А.Л. О некоторых терминах, обозначающих водные препятствия в Карелии // Известия русского географического общества. Т. 128. Вып. 6. СПб., 1996. С. 81-85.

242. Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI- середина XV вв.): Источниковедческие проблемы. М. 1988.

243. Шукуров Р.М. Введение, или предварительные замечания о чуждости в истории // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. М., 1999. С. 9-30.

244. Экономцев И.Н. «Письмо своей Церкви» святителя Григория Паламы // Богословские труды. Юбилейный сборник «Московская Духовная Академия – 300 лет». М., 1986. С. 305–315.

245. Янин В.Л., Гайдуков П.Г. Актовые печати Древней Руси X-XV вв. Т. III. М., 1998.

246. Вілкул Т.Л. «Въшествіе в Іерусалимъ» Александра Македонського, «Хроніка» Георгия Амартола в «Александрії Хронографічній» // Український історичний журнал. 2011г. № 5. Київ. С. 162-178.

247. Вілкул Т.Л. Цитати з Восьмикнижжя в ранніх давньоруських літописах, або Як змінюється смисл історичних повідомлень // Український історичний журнал. №1. Київ, 2013. С. 125-146.

248. Чекова И. Фолклорно-эпические парадигмы в повествовании о князе Олеге и основании Киевской Руси в старорусских летописях // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Факултет по славянска филология. Литературознание. София, 1994. Т. 87. Кн. 2. С. 59-129.

249. Яворницький Д.И. Дніпрові пороги: Альбом фотографій з географічно-історичним нарисом. Харків, 1928.

250. Татар халык мѣкальѣре // Кереш сѣз цѣм аѣлатмалар белѣн кыючысы цѣм тлѣзѣчесе Н. Исѣнбѣт: 3 томда. Т.1. Казан, 1959–1967.
251. Bloedow Ed. F. Egypt in Alexander's Scheme of Things // *Quaderni Urbinati di Cultura Classica. New Series.* 2004. Vol. 77. № 2. P. 75-102.
252. Bosworth A.B. Alexander the Great, Part I: The events of the reing // *Cambridge Ancient History. Vol.VI: The Fourth century B.C.* Cambridge, 1994. P. 791-845.
253. Bozoyan A. La Vie Arménienne de saint Étienne de Sougdaia // *La Crimée entre Byzance et le khaganat Khazar.* Paris, 2006. P. 87-108.
254. Cinirella M. Ethnic and National Stereotypes: A Social Identity Perspective // *Beyond Pug's Tour: National and Ethnic Stereotyping in Theory and Literary Practice.* Amsterdam; Atlanta, 1997. P. 37-51.
255. Erickson J.H. The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History. Crestwood, NY, 1991.
256. Ivanov S.A. The Slavonic Life of Saint Stefan of Surozh // *La Crimée entre Byzance et le khaganat Khazar.* Paris, 2006. P. 109-116.
257. Picchio R. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavist (Warsaw, August 21-27, 1973).* P.439-467.
258. Pritsak O. At the Dawn of Christianity on Rus: East Meets West // *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millenium of Christianity in Rus – Ukraine*, ed. O. Pritsak, I. Ševčenko. HUS. Vol. XII/XIII. Cambridge, Mass., 1990. P.87-113.
259. Riedinger R. Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage, München 1969.
260. Ševčenko I. Hagiography of the Iconoclast Period // *Iconoclasm: Papers Given at the 9th Spring Symposium of Byzantine Studies / Birmigham*, 1975. P. 113-131.
261. Ševčenko I. Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World. L., Variorum Reprints, 1982.

262. Timberlake A. Redactions of the Primary Chronicle // Русский язык в научном освещении. №1. М., 2001. С. 196-218.

III. Справочные и информационные издания

1. Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей. Т. 1. М., 2001.
2. Марусенко Т.А. Материалы к словарю украинских географических апеллятивов (названия рельефов) // Полесье. М., 1968. С. 206-255.
3. Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. М., 1984.
4. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI-XIII вв. М., 1984.
5. Седакова О.А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковно-славянские русские паронимы. М., 2008.
6. Словарь древнерусского языка (IX-XIV вв.). Т. IV (изживати-моление). М., 1991.
7. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI–перв. пол. XIV в.). Л., 1987.
8. Словарь русского языка: XI-XVII вв. Вып. 8. М., 1981.
9. Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 22. М., 1997.
10. Срезневский И.И. Материалы для словаря древне-русского языка в письменных памятниках. Т. 3 (Р-С).
11. Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Т.1. Ч.2: Е-К. М., 1989.
12. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 3 (Муза – Сят). М., 1987.