



Марианна АНДРЕЙЧЕВА

ОБРАЗЫ ИНОВЕРЦЕВ В ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ

Марианна АНДРЕЙЧЕВА

ОБРАЗЫ ИНОВЕРЦЕВ В ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ



Нестор-История
Санкт-Петербург
2019

УДК 930.272

ББК 63.3(2)4

A654

Андрейчева М. Ю.

A654 Образы иноверцев в Повести временных лет. — СПб.: Нестор-История, 2019. — 184 с.

ISBN 978-5-4469-1393-0

В монографии М. Ю. Андрейчевой рассматриваются представления древнерусских книжников об иноверцах (славянских и тюркских язычниках, мусульманах, католиках и иудеях), отразившиеся в Повести временных лет. Автор исследовала комплекс наиболее репрезентативных в отношении заявленной темы сюжетов летописного повествования. В ходе анализа Повести, ее прямых и косвенных источников, а также других памятников, позволяющих пролить свет на исследуемое явление в более широком историко-культурном и религиозном контексте, М. Ю. Андрейчева смогла выявить ряд новых источников летописи и показать, что широкий круг отображенных в раннем летописании образов иноверцев (описания вероучения, культа, нравов, обычаев и облика) содержит ранее не замечавшиеся исследователями семантические пласты.

В оформлении обложки использованы миниатюры из Радзивилловской летописи (кон. XV в.), иллюстрирующие рассказ о приходе к киевскому князю Владимиру Святославичу мусульманских, католических и иудейских миссионеров. Источник: сайт <https://runivers.ru>

ISBN 978-5-4469-1393-0



© М. Ю. Андрейчева, 2019

© Издательство «Нестор-История», 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора .	4
Предисловие. . .	5
<i>Глава 1. Образы славянского язычества в Повести временных лет</i>	7
1.1. «Этнографическое» описание восточных славян в космографическом введении Повести временных лет . .	7
1.1.1. Композиция летописного фрагмента и влияние на него вставки из Хроники Георгия Амартола . .	17
1.1.2. Поляне и их соседи в контексте идей и образов Хроники Георгия Амартола и ее источников .	23
1.2. Образ идола Перуна в статье 6488	41
1.3. Образ изгнания Перуна в статье 6496. . . .	51
1.3.1. «Повелѣ привязати коневѣ къ хвусту и влещи...»: Повесть временных лет и Житие свт. Стефана Сурожского	53
1.3.2. «И привлекше, вринуша и въ Днѣпрѣ»: Повесть временных лет и Житие свт. Климента Римского	70
1.3.3. «Извѣрже и вѣтрѣ на рѣ[н]ѣ»: Повесть временных лет и Житие херсонесских святых. . .	72
<i>Глава 2. Образы мусульман, католиков и иудеев в Повести временных лет</i>	81
2.1. Религиозная семантика образа волжских болгар в статье 6493.	81
2.2. Образы мусульман, католиков и иудеев в летописном рассказе о выборе веры князем Владимиром.	91
2.2.1. «Вѣруй в закон нашъ и поклонися Бохъмиту...»	96
2.2.2. «Нѣмци... от папежа»	112
2.2.3. «Вѣруемъ единому Богу Аврамову, Исакову, Яковлю...»	125
2.2.4. Композиционные оси Сказания об испытании вер .	129
2.3. Эсхатологические образы иноверцев в статье 6604	133
Заключение	153
Список сокращений.	159
Список использованных источников и литературы.	160

Посвящается моей семье

Отверзу в притчах уста моя,
провещаю гонания исперва...

Пс. 77: 2

Аще не Господь созиждет дом,
всуге трудишася зиждущии...

Пс. 126: 1

ОТ АВТОРА

Эта книга рождалась непросто. Некоторые ее части отделяют друг от друга годы, первая глава была написана последней, а последняя — первой. Но, как сказано, возложивший руку свою на плуг должен пахать с надеждою получить ожидаемое. В ходе создания работы ее идейные зерна были неоднократно пропущены под молотильными колесами критики коллег. Автору приходилось слышать разные мнения по поводу убедительности тех или иных положений книги, а также о том, что она может задеть чьи-то религиозные чувства. Что касается первого, то природа наших впечатлений переменчива, как цвет на траве: засохла трава, и цвет ее опал. А действенное слово критики может быть выражено только новыми доводами, основанными на источниках. Автор книги надеется, что мысли, брошенные в добрую читательскую почву, со временем дадут стократный плод таких откликов. Что же касается второго, то оценка иноверцев в летописи была уничижительной, но может ли это являться камнем преткновения для ее изучения? Полагаю, что нет, и честное исследование есть тернистый, но единственный путь, который приближает нас к пониманию мотивов, двигавших летописцами, и, как следствие, служит благу диалога между религиями.

Эта книга подобна кораблю, который носился, отдавшись волнам. Путеводной звездой ему светила помощь Ю. П. Крыдовой и А. Ю. Иванова, ветрами попутными являлись советы А. А. Гиппиуса, А. А. Горского, С. И. Лучицкой, Ф. Б. Успенского, Д. Ю. Арапова, М. В. Дмитриева, О. Е. Кошелевой, И. В. Ведюшкиной, О. И. Тогоевой, Т. В. Гимона, П. В. Лукина, А. С. Усачева, тихими водами стала поддержка П. В. Кузенкова. Всем им автор низко кланяется и выражает искреннюю благодарность.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Проблемы современности, возникающие при межрелигиозных контактах, коренятся главным образом в особенностях взаимовосприятия религиозных сообществ. То, как религиозная группа представляет себя и иные вероучения, является важнейшей составляющей ее религиозного мировоззрения. В свою очередь, характерными чертами последнего являются консерватизм и опора на традицию, что показывает перспективность исследования взаимовосприятий религиозных сообществ в исторической ретроспективе. Наиболее актуальным здесь представляется изучение религиозных гетеро- и аутообразов в определенный период или в отдельных источниках, которое позволяет выявить механизмы формирования тех или иных представлений религиозных групп друг о друге. Анализ данного комплекса вопросов входит в компетенцию религиозной имагологии — направления, изучающего содержание и средства выражения образов иноверцев/иноверия в той или иной религиозной культуре¹

С точки зрения религиозно-имагологической проблематики, особую ценность представляют образы, отразившиеся в Повести временных лет — первом дошедшем до нас 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 данного памятника, связанный со временем, местом и коллективным авторством его создания, обусловил

Об этом подробнее см.: *Андрейчева М.Ю.* Религиозная имагология: предмет и задачи нового историко-имагологического направления // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 11. Ч. 2. Тамбов, 2016. С. 37–40.

актуальность исследования Повести временных лет в аспекте проблемы образов иноверцев и иноверия, поскольку ее материал 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 описания следующих иноверий: славянского и тюркского язычеств, ислама, католицизма и иудаизма. Поскольку у составителей летописи не было намерения прямо описать свое отношение к иноверцам и иноверию, то необходимые сведения мы можем почерпнуть из целого ряда сюжетов, наиболее репрезентативно представляющих точку зрения летописцев по исследуемой теме. Среди них можно выделить «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 наиболее показательны летописные фрагменты, повествующие о контактах русских с представителями этих вероучений: рассказ о походе князя Владимира Святославича на волжских болгар и Сказание об испытании вер. Отдельного внимания заслуживает сюжет статьи 6604 г., в которой автор Повести размышляет о судьбе мусульман и тюркских племен в контексте актуальных на тот момент эсхатологических ожиданий.

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 ценность данной работы в том, что в ней 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).

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 введении¹. Начиная с рассказа о расселении сыновей Ноя, во введении прослеживались древнейшие судьбы славянства (преимущественно — восточного) до основания Киева тремя братьями-полями и истории о хазарской дани. В нем содержалось описание нравов и обычаев, бытовавших в старину у восточнославянских племен² (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 стыдѣнье къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ, къ матерямъ и к родителямъ своимъ, къ свекровемъ и къ деверемъ велико стыдѣнье имѣху. Брачныи обычаи имяху: не хожеше зять по невѣсту, но приводяху вечеръ, а завѣтра приношаху по неи что владуче.

¹ Предшествующая датированной части ПВЛ неразделенная на годы часть.

² 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, например, «язык» или «род» (Лукин П. В. Восточнославянские «племена» и их князья: конструирование истории в Древней Руси // Славяне и их соседи: Предания и мифы о происхождении власти эпохи Средневековья и раннего Нового времени. Сб. тезисов XXV конф. пам. В. Д. Королюка. М., 2010. С. 84).

А древляне живяху звѣриньскимъ образомъ, живоуще скотьски. Оубиваху друг друга, ядыху вся нечисто и брака оу нихъ не бываше, но оумыкиваху оу воды девица. И Радимичи, и Вятичи, и Сѣверь одинъ обычаи имяху. Живяху в лѣсѣ, якоже всякии звѣрь ядуще все нечисто. Срамословье в нихъ предъ отци и предъ снохами. Браци не бываху въ нихъ 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 трызно надъ нимъ и по семь творяху к[р]яду³ велику и възложакуть на к[р]яду мертвеца, сожъжаху и посемень, собравше кости, вложакху в судину малу и поставяху на столпѣ на путехъ, еже творять Вятичи и нынѣ. Си же творяху обычая Кривичи [и] прочии погании, не вѣдуще закона Божия, но творяще сами собѣ законъ»⁴ [Далее в ПВЛ следует цитата из Хроники Георгия Амартола (далее — ХГА) о нравах различных народов]⁵

«Якоже се и при насъ 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 обычая отецъ своихъ.

Мы же християне елико земль, иже вѣрують в Святую Троицю, въ едино крещенье, в едину вѣру, законъ имамъ единъ: елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся»⁶

Генетика данного фрагмента рассматривалась текстологами в контексте происхождения космографического введения в целом. Знаменитый филолог А. А. Шахматов, заложивший в своих трудах основы текстологического изучения древнерусского летописания, полагал, что введение было включено в летопись лишь на этапе создания первой редакции Повести временных лет⁷ в 1110-х гг., поскольку оно

³ В Лаврентьевском списке приводится ошибочное чтение — «кладу». Восстановлено по Радзивилловскому списку (далее — РА). См.: Лаврентьевская летопись: Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). Т. 1. М., 2001. Стб. 14.

⁴ Там же. Стб. 13–14.

⁵ Там же. Стб. 14–16.

⁶ Там же. Стб. 16.

⁷ А. А. Шахматов указывал на существование четырех летописных сводов, предшествующих первой редакции ПВЛ. Первый — Древнейший Киевский свод, предположительно составленный при основанной в 1037 г.

отсутствовало в предшествующем ПВЛ Начальном своде 1090-х гг.⁸ (представлен в Новгородской I летописи младшего извода (далее — НПЛмл). Гипотеза Шахматова была поддержана в работах историков — исследователей ПВЛ: М.Д. Приселкова⁹, Д.С. Лихачева¹⁰, А.Н. Насонова¹¹, Л.В. Черепнина¹², М.Н. Тихомирова¹³

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 ПВЛ¹⁴, соглашался с его тезисом о том, что космографическое

киевской митрополии, был создан к 1039 г. На его основе к 1050 г. возник древнейший Новгородский свод. К 1073 г. был завершён 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 гг. восполнен Новгородским сводом 1050 г. и отредактирован. Так был составлен, согласно Шахматову, начальный свод 1090-х гг. — непосредственный предшественник ПВЛ.

⁸ 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 смыслѣнѣ, 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. позаимствовал данное описание языческих нравов полян из Речи Философа (Там же. С. 77).

⁹ Приселков М.Д. История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 75–76.

¹⁰ Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 36–43, 152–155.

¹¹ Насонов А.Н. История русского летописания XI — нач. XVIII в.: Очерки и исследования. М., 1969. С. 13–14.

¹² Черепнин Л.В. «Повесть временных лет», ее редакции и предшествовавшие ей летописные своды // Исторические записки. Вып. 25. М., 1948. С. 321–322.

¹³ Тихомиров М.Н. Начало русской историографии // Вопросы истории. № 5 (май). М., 1960. С. 42–43, 45.

С точки зрения В.М. Истрина, русская летопись существовала первоначально как продолжение греческого хронографа. Он полагал, что это

введение было вставлено в летопись преп. Нестором в начале второго десятилетия XII в.¹⁵

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 хроник¹⁶. К этому гипотетическому сказанию исследователь отнес и «этнографическое» описание восточнославянских племен.

Основываясь на предположениях Никольского, А. Г. Кузьмин попытался выделить древнейшее ядро недатированной части ПВЛ и обозначить позднейшие редакторские наслоения¹⁷. 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

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 всё 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. 27. Л., 1924. С. 248–251).

¹⁵ Там же. С. 251.

¹⁶ *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. С. 29–30, 85–101. (Оттиск из «Сборника по русскому языку и словесности Академии наук СССР»; т. 2, вып. 1.)

¹⁷ *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 298–325. См. также критику концепции А. Г. Кузьмина в: *Лурье Я. С.* О возможности и необходимости при исследовании летописей // *Труды Отдела древнерусской литературы*. Т. 36. Л., 1981. С. 13–36.

мнению, эти сведения привлекли летописцы Десятиной церкви, работавшие с конца X по 80-е гг. XI в.¹⁸, 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.¹⁹ 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 по 1115 г. велось непрерывно одним автором, который использовал в своем труде Хронограф по великому изложению²⁰ Завершенная в 1115 г. летопись была первой редакцией ПВЛ, после чего в 1116 г. ее переписал игумен 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 ПВЛ²¹

В.Я. Петрухин вслед за Алешковским предположил, что «Начальный свод имел космографическое введение», которое не сохранилось в НПЛмл, поскольку было сокращено в ходе позднейшей

¹⁸ Автор не уточняет, в какой момент из этого продолжительного периода летописец Десятиной церкви вставляет в свой труд сведения из «древнейшего источника о полянах».

¹⁹ Алешковский М.Х. Повесть временных лет. Судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971. С. 29–30, 71–83.

²⁰ 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. Разыскания о русских летописях. С. 282; Он же. «Повесть временных лет» и ее источники // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 4. М.; Л. 1940. С. 60).

²¹ Алешковский М.Х. Указ. соч. С. 47; Он же. Первая редакция Повести временных лет // Археографический ежегодник за 1967 г. М., 1969. С. 20.

редакции, проведенной новгородским летописцем²² На взгляд исследователя, вставка из ХГА, включенная в летописное «этнографическое обозрение», свидетельствовала о том, что оно появилось в ПВЛ на последнем этапе ее создания²³

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.²⁴ (ранее автор писал о Киево-Печерском своде 1070 гг.²⁵), 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 ПВЛ²⁶ Выдвинутые им идеи стратификации летописного текста в своем исследовании поддержал С. М. Михеев²⁷

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,

²² *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; *Он же.* Киевская легенда и историческое пространство // Восточная Европа в Древности и Средневековье. XVIII Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто (Москва, 17–19 апреля 2006 г.). Материалы конференции. М., 2006. С. 149–153.

²³ Там же. С. 41.

²⁴ *Гиппиус А. А.* К реконструкции древнейших этапов истории русского летописания // Древняя Русь и средневековая Европа: возникновение государств. Материалы конференции. М., 2012. С. 48.

²⁵ *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. 73.

²⁶ Там же. С. 86.

²⁷ *Михеев С. М.* Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011. С. 101–102; (Славяно-германские исследования. Т. 6).

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 автору²⁸

К летописным сведениям о нравах и обычаях восточнославянских племен исследователи, как правило, подходили избирательно: благочестие полян считали плодом патриотических чувств летописца-киевлянина²⁹ и воспринимали со скепсисом, а к неприглядным языческим порядкам других племен, напротив, относились с доверием³⁰

Исходя из буквального понимания текста, считалось, что летописец в «этнографическом обозрении» преследовал две задачи: выделить полян как будущих проводников христианизации восточнославянских племен и противопоставить языческий закон как человеческое изобретение — христианскому закону как порядку, ниспосланному свыше³¹

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

²⁸ Исключение составляло слабо аргументированное мнение А.Г. Кузьмина о гетерогенности летописного фрагмента.

²⁹ См.: Лихачев Д.С. Русские летописи... С. 155; Насонов А.Н. Указ. соч. С. 76.

³⁰ Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 243.

³¹ 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.

среди славян и пришел к выводу, что указание на «тихость» и «кротость» полян свидетельствовало о том, что летописец считал их христианами³²

И. Н. Данилевский внес весомый вклад в понимание семантики летописного текста, определив библейские цитаты, раскрывающие его ключевую мысль о превосходстве «христианского закона» над языческими обычаями³³

Г. С. Лебедев, в свою очередь, выделил в летописных характеристиках славян Восточной Европы аспекты, указывающие на «связную и строгую систему оценок» создателя ПВЛ³⁴. К ним автор отнес сведения о происхождении и способе расселения племен (миграция или автохтонное проживание), их языковой принадлежности, политической организации, а 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»»³⁵

Б. А. Рыбаков сопоставил летописные характеристики быта восточнославянских племен с археологическими данными о местах их расселения в первой половине I тысячелетия. 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

³² Никольский Н. К. Указ. соч. С. 88.

³³ Данилевский И. Н. Повесть временных лет. С. 149.

³⁴ Лебедев Г. С. Эпоха викингов в северной Европе и на Руси. СПб., 2005. С. 417–420.

³⁵ Там же. С. 419.

лесостепные (поляне) и лесные славянские племена как отличающиеся по уровню своего развития³⁶

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 конкретных археологической культуры и “племени” отсутствуют», следовательно, «летописные упоминания о более или менее компактно проживающих “полянах”, “северянах”, “древлянах” и прочих “племенах” — скорее, летописная легенда, нежели описание реальных восточнославянских сообществ»³⁷ Данилевский предложил внимательнее отнестись к наблюдениям П. Й. Шафарика³⁸ и М. П. Погодина³⁹ 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»⁴⁰

В. М. Живов обратил внимание на то, что летописец позаимствовал схему описания нравов и обычаев восточных славян из амар-толовского «этнографического экскурса»⁴¹ В соответствии с ней, поляне в летописи были соотнесены с «брахманами». Последним

³⁶ Рыбаков Б. А. Нестор о славянских обычаях // Древние славяне и их соседи. М., 1970. С. 41.

³⁷ 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.

³⁸ Шафарик П. Й. Славянские древности / пер. с чешск. О. Бодянского. М., 1847. Часть историческая. Т. 2. Кн. 1. С. 77–78.

³⁹ 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., 1846. С. 386–387.

⁴⁰ Данилевский И. Н. Восточнославянские «племенные союзы». С. 75.
Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 175–178.

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»⁴², 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 «этнографическом обозрении» ХГА⁴³. Автор считал, что справедливость такой аналогии доказывает амртоловское описание «сириев», в котором «соблюдение нравственного закона представлено именно как следование закону, писанному в сердце»⁴⁴.

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 Амртола 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.

⁴² Живов В. М. Разыскания в области истории... С. 177–178.

⁴³ Ранчин А. М. Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007. С. 391.

⁴⁴ Там же.

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

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. Представим летописные характеристики племен в виде таблицы (табл. 1), распределив «этнографические» данные в соответствии с выделенными признаками.

Из таблицы 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

Летописные характеристики племен

Племя	Нрав	Пища	Отношение к родственникам	Брак	Погребение
Поляне	кроток и тихъ		стыдѣнье къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ, къ матерямъ и к роди- телямъ своимъ, къ све- кровемъ и къ деверемъ велико стыдѣнье имѣху	брачные обычаи имя- ху: не хожеше зять по невѣсту, но приво- дяху вечеръ, а завѣтра приношаху по неи что владуче	
Древляне	живяху звѣ- ринскимъ обра- зомъ, живоуще скотьски. Оуби- ваху друг друга	ядяху вся не- чисто		брака оу нихъ не быва- ше, но оумыкиваху оу воды девица	
Радимичи, вятичи, северяне, кривичи	живяху в лѣсѣ, якоже всякии звѣрь	ядуще все не- чисто	срамословье в нихъ предъ отъци и предъ снохами	брати не бываху въ нихъ и игрища межю селы схожахуся на иг- рища на плясанье и на вся бѣсовская игрища и ту оумыкаху жены собѣ, с нею же кто свѣщашесе. Имя- ху же по двѣ и по три жены	Аще кто уомряше, творяху трыз- но надъ нимъ и по семь творя- ху к[р]яду вели- ку и възложашуть на к[р]яду мерт- веца, сожъжаху и посемь, собрав- ше кости, вло- жаху в судину малу и поставяху на столпѣ на путехъ
Половцы	законъ держать... кровь пролива- ти, а хваляще о сихъ	ядуще мерь- твечину и всю нечистоту: хомѣки и су- солы		Поимають мачехи своя, ятрови	

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 пристрастны 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 племен⁴⁵. Несмотря на то что летописец всё 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

⁴⁵ 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 (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 235).

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.

В. М. Живов и А. М. Ранчин обратили внимание на семантические и композиционные связи между летописным «этнографическим обзором» и вставкой из ХГА, но, к сожалению, эта тема в их трудах была рассмотрена частично⁴⁶ Тем не менее детальное сравнение обоих фрагментов представляется целесообразным, поскольку позволяет оценить степень влияния хроники на ПВЛ (табл. 2).

Таблица 2

Сравнение фрагментов ПВЛ

ПВЛ по Лаврентьевскому списку	Цитата ХГА из ПВЛ
«Имяху бо обычаи свои и законъ отецъ своих и преданья кождо свои нравъ. Поляне бо своих отецъ обычаи имуть кротокъ и тихъ и стыдѣнне къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ, къ матерямъ и к родителемъ своимъ, къ свекровемъ и къ деверемъ велико стыдѣнне имѣху. Брачныи обычаи имяху: не хожеше зять по невѣсту, но приводяху вечеръ, а завѣтра приношаху по ней что владуче. А древляне живяху звѣриньскимъ образомъ, живоуще скотьски^а. <i>Оубиваху друг друга</i>, ядыху вся нечисто и брака оу нихъ не бываше, но оумыкиваху оу воды девица. И Радимичи, и Вятичи, и Сѣверь одинъ обычаи имяху. Живяху в лѣсъ, якоже всякии звѣрь ядуще все нечисто. Срамословье в нихъ предъ отыци и предъ снохами.	«Глаголетъ Георгий в лѣтописани: “Ибо комуждо языку овѣмъ исписанъ законъ есть, другимъ же обычаи, зане [законъ]^б беззаконникомъ отечество мнится. От нихже первые Сирии, жиоуще на конецъ земля, законъ имуть от своихъ обычаи: не любодѣяти и прелюбодѣяти, ни красти, ни оклеветати ли оубити, ли злодѣяти весьма. Законъ же и у Ктирианъ, глаголеми Врахманей островничи, еже от прадѣдъ показаннемъ и благочестьемъ мяс не ядуще, ни вина пьюще, ни блуда творяще, никакая же злобы творяще страха ради многа [и Божия вѣры]^с, ибо явѣ таче прилежащимъ к нимъ [Индюмъ]^д <i>оубиистводѣишици</i>, сквернотворяще, гнѣвливи и паче естества ли нутрьнѣишимъ странѣ ихъ человекъ ядуще и странствующимъ оубиваху, паче же ядять яко пси. Етеръ же законъ Халдѣемъ [и]^е Вавилоняемъ: <u>матери поимати. съ братниими чады блудъ дѣяти и оубивати. Всякое бо студеное дѣянье яко дѣтелѣ мянся дѣюще любо далече страны своея будуть.</u>

⁴⁶ См.: Живов В. М. Указ. соч. С. 175; Ранчин А. М. Указ. соч. С. 389–391.

Продолжение табл. 2

ПВЛ по Лаврентьевскому списку	Цитата ХГА из ПВЛ
Браци не бываху въ них и игрища межю селы схожахуся на игрища на плясанье и на вся бѣсовская. игрища и ту оумыкаху жены собѣ с нею же кто съвѣщаеся. Имаху же по двѣ и по три жены. Аще кто уомраше, творяху трызно надъ нимъ и по семь творяху к[р]яду велику и възложашу на к[р]яду мертвеца, сожьжаху и посемя, собравше кости, вложашу в судину малу и поставяху на столпѣ на путех, еже творять Вятичи и нынѣ. Си же творяху обычая Кривичи [и] прочии погании, не вѣдуше закона Божия, но творяше сами собѣ законъ... Якоже се и при насъ нынѣ Половци законъ держать отецъ своих: <u>кровь проливати, а хваляще о сих</u>, ядуше мерьтвечину и всю нечистоту: хомѣки и сусолы. <u>Поимають мачехи своя, ятро-ви</u> и ины обычая отецъ своихъ».	Инъ же законъ Гилиомъ: жены в них орють, зижють храми, мужьская дѣла творять, но любы творять елико хоцеть, не въздержаемы от мужии своихъ весьма ли зрят [ни зазрят]^f. В нихъ же суть храбрыя жены ловити звѣрь крѣпко. Владѣють же жены мужи своими, ни добляють ими. Во Врѣтаньи же мнози мужи съ единою женою спятъ и [многы]^g жены съ единымъ мужемъ похотѣствуютъ, незаконная [яко]^h законъ отецъ творять незаконно ни въздержанно. Амазоне же мужа не имуть, но и аки скотъ бесловесныи, но единою лѣтомъ къ вечнымъ [вешнимъ]ⁱ днемъ оземь: ствени будутъ и сочтаются съ окрестныхъ и въ мужи яко [нѣкоторое]^j имъ торжество и велико празденство время тѣ мнѣять. От нихъ заченшимъ въ чревъ паки разбѣгнутыя отсюду вси во время же хотящихъ родити, аще родится отроча — погубят, аще дѣвоцескъ полтъ, то въздоятъ прилѣжнѣ, възпитаютъ»^k.

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

^b 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.

Дополнено по ХГА. Там же.

^d Восстановлено по РА. См.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 15.

РА. Там же.

РА. Там же.

^g Добавлено по ХГА. Матвеевко В. А. Указ. соч. С. 143.

^h Добавлено по ХГА. Там же.

РА. См.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 16.

^j Исправлено по РА. Там же.

^k Там же. Стб. 14–16.

В Хронике, как и в летописи, текст выстроен по единому принципу: вначале упоминаются народы с положительными характеристиками — «сирии» (они же китайцы)⁴⁷ и «брахма-

⁴⁷ «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

ны»⁴⁸, затем следует описание 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 табл. 2 можно увидеть, что в характеристиках некоторых народностей обнаруживается ряд семантических пересечений ХГА и ПВЛ. Жители Индии у Амартола, так же как и 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 действо имело вид празднества, 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 сообщения ХГА 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.

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.

⁴⁸ В древности индийскую касту брахманов считали отдельной этнической общностью. См.: Шохин В. К. Древняя Индия в культуре Руси (XI — середина XV в.): Источниковедческие проблемы. М., 1988. С. 225–233.

поскольку были также кровожадны и питались «нечистой» 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 неверно 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 в Хронике. Отсюда в сознании читателя летописи могли возникнуть своеобразные ассоциативные ряды: древляне — индийцы; радимичи и их соседи — индийцы, амазонки и отчасти жители «Врѣтаныи»; 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 из ХГА. По-видимому, мы сможем приблизиться к пониманию смысла указанных сопоставлений, подробно рассмотрев ассоциативные связи, которые летописец устанавливает 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...

въщаваеѣ»⁴⁹ Речь шла о приписываемых Кесарию (жил в IV в.), брату свт. Григория Богослова, «Диалогах» — памятнике середины VI в., который содержал 220 вопросов и ответов на богословские и естественно-научные темы⁵⁰

⁴⁹ Матвеевко 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; Матвеевко В. А., Щеголева Л. И. Указ. соч. С. 359.

⁵⁰ 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 (*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. См.: 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; Милтенев Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006. С. 102; Корогодина М. В. Неизвестный отрывок славянского перевода Диалогов Псевдо-Кесария // Palaeobulgarica / Староболгаристика. 2013. Т. 37 (2). С. 23. Исследователи полагают, что староболгарский перевод памятника прямо восходил к архетипу византийского оригинала. См.: Riedinger R. Op. cit. S. 188; Милтенев Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий... С. 101–102. Наилучшим 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. Диалозите на Псевдо-Кесарий...). Считается, что преславский перевод «Диалогов» послужил одним из источников

Георгий Амартол скомпилировал «этнографические» сведения из 109-го⁵¹ вопроса «Диалогов». Этот вопрос и следующий за ним 110-й содержали антиастрологическую полемику⁵² 109-й диалог представлял «этнографическое обозрение» с доводами против того, что характер народов зависит от звезд, под которыми они обитают. В 110-м диалоге опровергалось мнение о том, что звезды предопределяют 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»⁵³, 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 сожители»⁵⁴

Толковой Палеи (Он же. Эксерптите от Диалозите на Псевдо-Кесарий в Тълковната Палея // Известия на Научен център «Св. Дазий Доростолски». Силистра, 2007. Кн. 2. С. 183–196).

⁵¹ Нумерация приводится по изданию Миня (Caesarius S., Gregorii B. Frater. Dialogi quatuor // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca Prior. T. XXXVIII. Paris, 1862. P. 851–1190).

⁵² Подробнее см.: Иванов С. А. Псевдо-Кесарий. С. 251–252.

⁵³ Курсивом отмечены фрагменты, вошедшие в ХГА.

⁵⁴ «...καίτοι τῶν παρακειμένων αὐτοῖς Ἰνδῶν μαιφονούντων καὶ οἰνοφλυγούντων καὶ μονιῶν ἀγρίων ἢ συῶν δίκην θηλυμανούντων καὶ τῷ πάθει κραιδαιόμενων. ἐν δὲ τοῖς ἐσπερίοις κλίμασιν ἐνδοτέρῳ τῶν ἐκεῖσε Ἰνδῶν ξενοβόροι τινὲς ὑπάρχοντες τοὺς ἐπὶ λυδας ἀναιροῦντες ἐσθλοῦσιν... Ἰνδοὶ δὲ τοὺς νεκροὺς αὐτῶν τεφροποιοῦσιν πυρὶ, μεθ' ὧν καταφλέγουσιν τινῶν τὰς συμβόλους» (Riedinger R. Op. cit. P. 84). Ср.: «Цѣ и присѣдящим ихъ Индомъ оубииство творящемъ и виномъ раждизаемом и якы вепрем дивиимъ или свиньямъ съ женами блоудящимъ и грѣхы колеблющем ся. Въ западныхъ же предѣлех, въ ютръних Индехъ странники ядоуше нѣции суть и пришелца оубивающе изѣдают... Индяне же мертвеца своя съжигают огнем, с ними же оужизают нѣкым соужительница» (Милтенов Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий... С. 382, 384).

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 кремить умерших⁵⁵. 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 содержания и фрагмент из 110-го раздела «Диалогов», который неоднократно привлекал внимание исследователей-славистов⁵⁶, поскольку в нем описывались древнейшие обычаи славян:

«А как же [могло бы случиться, что] находящиеся в другом поясе⁵⁷ 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 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»⁵⁸.

Как отмечал С. А. Иванов, образ благочестивых фисонитов в отрывке «лишен конкретности и весь обрисован “от противного”

⁵⁵ Любопытно, что, как отмечал Б. Н. Заходер, у восточных авторов IX–X вв., писавших о погребальных обычаях славян и руси, традиция трупосожжения непосредственно ассоциировалась с тем же обычаем у индусов (Заходер Б. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 2. М., 1967. С. 103–104).

⁵⁶ См.: Иванов С. А. Псевдо-Кесарий. С. 254–255.

⁵⁷ Речь идет об одной из семи климатических зон.

⁵⁸ Перевод приводится по критическому изданию фрагмента, осуществленному С. А. Ивановым (Иванов С. А. Псевдо-Кесарий. С. 254).

(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»⁵⁹. 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»⁶⁰ (слав. пер. — «и меншинѣ повиноуютъ ся и покарѣются»⁶¹). Это свойство прямо роднило их с полянами из летописи, которые имели «кроткий и тихий» нрав, выражавшийся в почтении («стыдѣнии»)⁶², оказываемом близким родственникам.

Указанные пересечения ПВЛ и «Диалогов» Псевдо-Кесария представляются не случайными. 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»⁶³. Действительно, з 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

⁵⁹ Там же. С. 257.

⁶⁰ «...καὶ τῷ τοῦτοις ὑποτασσόμενοι καὶ ὑπεκόντες» (Там же. С. 254).

⁶¹ Милтенов Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий... С. 386.

⁶² Данная характеристика также иллюстрировалась покорным поведением полян в случае с хазарской данью, который описывался в летописи сразу после «этнографического обзора» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 16–17).
Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. С. 307.

автор, приводя антиастрологические доводы, неоднократно прибегал к антитезе⁶⁴. 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 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...»⁶⁵

Как показали исследования С.П. Шестакова⁶⁶ и С.А. Иванова⁶⁷, в указанном фрагменте трактат Псевдо-Кесария опирался на аналогичный отрывок из сочинения Евсевия Кесарийского

⁶⁴ 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 подрѣжающимъ зодия, ни паки тридесатии и шести по десятинамъ, но тмами поминаеми сут законы иско-ни прѣдани. И нынѣ соуще како в тоижде земли человекоядца инды и от съдушньных и заколениа всего въздержашася врахманы пребывающа видим. Како же Вавилонѣне, егда съвокупятся скврньнымъ браком, съ своею сердоболею сквернятся...» (Милтенев Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий... С. 385).

⁶⁵ «Σῆρες οἱ τὸ ἄκρον τῆς γῆς οἰκοῦντες νόμον ἔχοντες τὸ πατρῶν ἔθος μὴ ἐταίριζεσθαι μηδὲ συλάν, μὴ μοιχᾶσθαι, μὴ ξοάνοις προσκυεῖν ἢ ποτνιεῖσθαι δαίμοσιν, μηδὲ ὅλως ἐν αὐτοῖς ὑπάρχειν εἰδωλον ἢ ἐταῖραν ἢ μοιχάδα, οὐ συλῶτην, οὐ φονέα, οὐ λωποδύτην» (Riedinger R. Op. cit. P. 84). Ср.: «Сирие, иже на краи земли живутъ, законъ имуще отецъ своихъ обычаи: на друга не встаяти, не красти, не сварити ся, ни кумиромъ кланяти ся или молити ся бѣсомъ. Никакоже в нихъ быти кумиру или хоти (похоти?) или прѣлюбодѣица, ни тати, ни оубиини, ни гробы крадущаго» (Милтенев Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий... С. 382).

⁶⁶ Шестаков С.П. Указ. соч. С. 107.

⁶⁷ Иванов С.А. Псевдо-Кесарий. С. 252.

«Приготовление к Евангелию»⁶⁸ Сведения Евсевия Кесарийского в свою очередь восходили к «Книге о законах стран» Бардесана⁶⁹ (сирийского автора III в.), который позаимствовал свои данные из несохранившегося прототекста⁷⁰ По этому поводу Э. О. Берзин отмечал, что сообщения об «исключительно высоком моральном облике и мудрости» китайцев-«сириев» появляются только у позднеантичных авторов⁷¹. В более ранних древнегреческих сочинениях о благородных нравах «сириев» упоминалось очень скупо⁷²

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».

⁶⁸ Ср.: «У сириев есть закон никого не убивать, не заниматься прелюбодеянием, не красть и не поклоняться идолам, и в этой огромной стране нельзя ни найти храма, ни женщину, занимающуюся прелюбодеяниями, ни изменщицу, ни вора, привлекаемого к суду, ни убийцу, ни убитого» («...νόμος ἐστὶ παρὰ Ζήραις μηδένα φονεῦειν, μήτε πορνεῦειν μήτε κλέπτειν μήτε ξόανα προσκυνεῖν, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ μεγίστῃ χώρᾳ οὐ ναὸν ἔστιν ἰδεῖν, οὐ γυναῖκα πορνικὴν, οὐ μοιχαλίδά ὀνομαζομένην, οὐ κλέπτῃν ἐλκόμενον ἐπὶ δίκην, οὐκ ἀνδροφόνον, οὐ πεφονευμένον» (*Dindorfius G. Eusebii Caesariensis opera. Vol. I. Praeparationis Evangelicae (Libri I–X). Lipsiae, 1867. P. 316*)).

⁶⁹ 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» (цит. по: *Берзин Э. О. Указ. соч. С. 27*).

⁷⁰ Доводы С. А. Иванова касательно несохранившегося протографа сочинения Бардесана см. в: *Иванов С. А. Псевдо-Кесарий. С. 252*.

Там же.

⁷² 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).

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**»⁷³

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»⁷⁴

Причины этой замены станут ясны после того, как мы рассмотрим все имеющиеся в ХГА сведения о «брахманах», которые, как мы убедимся, весьма занимали ее создателя. 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.)⁷⁵ В «этнографическом экскурсе» ХГА

⁷³ «Νόμος δὲ καὶ παρὰ Βακτριανοῖς ἴσται Βραχμάνοις ἢ ἐκ προγόνων παιδεία, μὴ θύειν μηδ' ἐνψύχων ἀπογεύεσθαι, οὐκ οἶνον ἀπλοῦ ἢ νόθου μετέχειν, θεὸν τὸν ἐμὸν δεδουκόντα» (*Riedinger R. Op. cit. P. 84*). Ср.: «...законъ же и въ актианѣх рекше брахманех, еже от прадѣдъ наказаніе не закалати ни от съдушньныхъ вѣкоушати, не вина просто, ни оловины примати, Господа моего боящем ся» (*Милтенев Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий... С. 382*).

⁷⁴ *Матвеевко В.А. Указ. соч. С. 143.* В подлиннике ХГА это место выглядит так: «διὰ κολὴν 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.

⁷⁵ См.: Древний восток... С. 290.

именно ему отводилась ключевая роль, тогда как отрывок из «Диалогов» служил его продолжением и, судя по ремарке Амартола, был интересен лишь поскольку «Кесарий... о тацѣх [о «брахманах» — М.А.] вѣщааетъ».

В указанной компиляции из «Палладиевой статьи» Амартол приводил сведения о долгожителях, живших на большом «врахманском» острове, окруженном «великой рекой Окианом». «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 «обоньполь соуť рѣкы Гала [Ганг. — М.А.], текущи въ Окианѣ къ странѣ Индиистѣи». Мужчины переправлялись к своим женам в июле и августе и проводили у них сорок 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 моляťся» и такой образ жизни унаследовали от особой «Божией судьбы»⁷⁶

Таким образом, упоминаемые в ХГА сообщения об особой судьбе «брахманов», их вере в Бога и молитвенности отражали прежде всего точку зрения «Палладиевой 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 естѣствомъ благаго и злаго разума, иже и показуѣи языки и оуча человеку разумѣти, сего ради не точю Сѣкратъ и Платонъ и ини от елинь неправеднаго жития отвергоша, но и мнози от варваръ и... врахманы и в лѣсѣхъ живущемъ листвиемъ тѣло покрывающе и паче человекъ постыщемся...»⁷⁷ Таким образом, автор ХГА был склонен рационализировать причины аскетической жизни индийских долгожителей, считая их естественными проявлениями человеческой природы, заложенной

Богом⁷⁸ 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
«...οἱ Βραχμᾶνες ἔθνος ἐστὶν οὐ προαίρεσει ἀποτασσόμενον ὡς οἱ μοναχοί, ἀλλ' ἔλαχον τὸν κλῆρον τοῦτον ἄνωθεν καὶ ἐκ θεοῦ κριμάτων, τὴν τοῦ ποταμοῦ παροικίαν ἐν γυμνότητι φυσικῶς ἐν γυμνότητι διαζῶντες»^a «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»^b	«Οἱ τοίνυν Βραχμᾶνες ἔθνος ἐστὶν εὐσεβέστατον καὶ βίον ἀκτῆμονα σφόδρα κεκτῆμενοι καὶ τὸν κλῆρον τοῦτον ἐκ τῶν τοῦ θεοῦ κριμάτων κρησάμενοι, καὶ τὴν τοῦ ποταμοῦ παροικίαν ἐν γυμνότητι φυσικῇ διαζῶσιν, ἀεὶ τὸν θεὸν δοξάζουσι»^c «Брахманы же народ благочестивый и ведущий очень нестяжательную жизнь. И, унаследовав по Божьему решению такое наследие — местожительство вблизи реки, в нагоде естественной живут, всё время прославляя Бога»^d

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

^b Перевод приводится по критическому изданию «Палладиевой статьи», осуществленному Г. А. Тароняном (Древний Восток... С. 292).

Мурайт Э. фон. Указ. соч. С. 23.

^d Матвеевко В. А., Щеголева Л. И. Указ. соч. С. 52–53.

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

⁷⁸ 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).

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 соотношении 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. За ответом на этот вопрос, по-видимому, имеет смысл обратиться к «Палладиевой статье» и внимательно рассмотреть историю ее бытования в Древней Руси, поскольку именно благодаря этому памятнику «брахманы» прочно утвердились «в сознании средневекового русского книжника как основной компонент... всей древнеиндийской культуры»⁷⁹

Древнерусский извод «Палладиевой статьи» был тесно связан с «Александрией Хронографической»⁸⁰ и имел с ней общую литературную историю. В. М. Истрин предполагал, что первоначально «Статья» представляла самостоятельный текст, шедший в соединении с «Александрией»⁸¹ Исследователь не высказал соображений

⁷⁹ *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.

⁸⁰ 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. 1 (XI — перв. пол. XIV вв.). Л., 1987. С. 35–37.

⁸¹ В таком виде выделенная В. М. Истриным «Александрия» первой редакции представлена в составе Еллинского летописца первой редакции (*Истрин В. М.* *Александрия русских хронографов: Исследование и текст. Исследование.* М., 1893. С. 121). Позднее, в середине 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. С. 121, 126–127, 129).

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»⁸² 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». Таким образом, можно предположить, что оба памятника были переведены и получили распространение в одно время: в XI — начале XII в.⁸³

«Палладиева статья» состояла из двух частей: в первой рассказывалось о местонахождении 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»⁸⁴ В древнерусском переводе памятника в полной мере отразилась тенденция к христианизации образа «брахманов»⁸⁵ В этой связи особенно показательна заключи-

⁸² Вилкул Т.Л. О хронографических источниках Киевского летописного свода // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. LXI. СПб., 2010. С. 390.

⁸³ Подробнее о дате появления «Александрии» на Руси см.: Истрин В.М. Александрия русских хронографов. Исследование. 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. Пг., 1922. С. 308–309; Вилкул Т.Л. «Лит-редакция» 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.

⁸⁴ Бонгард-Левин Г.М. Палладий о брахманах и диспуте Александра // Культурное наследие Востока: Проблемы, поиски, суждения. Л., 1985. С. 69.

⁸⁵ Приведем некоторые фрагменты, свидетельствующие об этом: «[Брахмане] чтоуще Бога и разоумъ же имуще, не токмо ни такос оудобъ разумѣти и разлучити Божия словеса могуще, такоже и молитву творяще не престающе» (Истрин В.М. Александрия русских хронографов.

тельная реплика Дандама, обращенная к Александру: «...никому же не хошемъ, да емоу зло будетъ от нас, или от кого. Вси бо акы оди-ноу душоу и тѣло имамъ, а не якоже вы тогда ся радуете, егда видѣте братью погыбающу. Егда душу свою Богъ за ня положити⁸⁶ 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...»⁸⁷

В. М. Истрин указал, что этот фрагмент отсутствовал в греческом оригинале «Палладиевой статьи»⁸⁸ По всей видимости, мы имеем дело с припиской древнерусского переводчика или редактора. В ней Дандам открыто призвал Александра отвергнуть иудейство («жидовство»)⁸⁹ и уверовать в Христа.

Приложения. С. 109); «Александр зѣло сладѣ послушааше его [Дандамия] и не разгнѣвася, баше бо и в немъ Духъ Святый» и «...глаголя Александръ: “Истинныи оучителю рахъмановъ, о Дандамии, потворяя человеки Божию премоудростию, я же в тебѣ есть... обрѣтохъ всѣхъ человекъ выше Духа ради, еже в тебѣ, всѣмъ силамъ премудра, вѣдѣ, яко истину все глаголеши, роди тя Богъ и тѣ 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 вѣистину, подая свои твари вся богатствия на наслаждение, сотворивъ бо ты мира сего, ты съблюдаеши, ожидая душа, яже посла к нему, да добру жизнь живышимъ почтеша акы Богъ, а еже не покорившуся имъ твоимъ заповѣдемъ предаси суду. Весь бо соуд праведный от тебе, и бес конца жизнь от тебе оуготована есть, благодатию бо своею вся милуеши”» (Там же. С. 122–123).

⁸⁶ Ср.: 1 Ин. 3: 16.

⁸⁷ Истрин В. М. Александрия русских хронографов. Приложения. С. 128.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ 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 ХГА (Там же. Исследование. С. 110–120). Произошло это на раннем этапе бытования памятника, т. е. до того, как «Александрия» была включена

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 «Палладиеву статью» во второй, третьей, четвертой и пятой редакциях «Александрии»⁹⁰. Согласно «Хождению», «брахманы» были христианами, а по происхождению являлись потомками ветхозаветного Рехав⁹¹, которые во времена пророка Иеремии чудесным образом перенеслись из Иерусалима в земли по соседству с раем⁹².

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 Амартла о благочестии «брахманов», очевидно, выглядели как частное единичное мнение. Однако этот факт не дает нам

в хронографы. Эту точку зрения подтвердила Т. Л. Вилкул (*Вилкул Т. Л. «Въшествие в Іерусалимъ» Александра Македонського, «Хроніка» Георгія Амартла в «Александрії Хронографічній» // Український історичний журнал. 2011. № 5. 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 сделаны автором христианской приписки к тексту Палладия. К сожалению, древнерусские списки «Палладиевой статьи» пока мало изучены историко-лингвистически и текстологически, и можно делать только гипотетические предположения касательно истории ее бытования.

⁹⁰ См.: *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов. Исследование. С. 223–226, 306. Приложения. С. 218–219, 327; *Бонгард-Левин Г. М., Шохин В. К.* Указ. соч. С. 274–279.

⁹¹ Подробнее см.: Иер. 35: 1–19.

⁹² 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 (втор. пол. 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.

повода пренебречь в истолковании исследуемых летописных сопоставлений точкой зрения Амартола и предпочесть мнение его источников.

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 скуными 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 полян⁹³ перекликалось с замкнутым, островным образом жизни «брахманских» долгожителей, а сообщение о том, что поляне «бяху мужи мудри и смыслени»⁹⁴, соотносилось с характеристикой «брахманов» в ХГА, где говорилось о «моужь тѣхъ скровеньна премудрости»⁹⁵. Поляне соседствовали с родственными, но чуждыми им по духу древлянами, подобно тому как и «брахманы» 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»⁹⁶ и «Данувий» — древнейшим наименованиям Дуная.

⁹³ «Полянѡмъ же жившимъ особѣ...» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 7); «Подем же жившемъ особѣ и володѣющемъ и роды своими...» (Там же. Стб. 9); «Полянѡмъ же жиоушемъ особѣ» (Там же. Стб. 11).

⁹⁴ Там же. Стб. 9.

⁹⁵ Матвеев В. А. Указ. соч. С. 140.

⁹⁶ 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 (Шохин В. К. Указ. соч. С. 195). Под таким названием Ганг упоминался в «Палладиевой статье» (Истрин В. М. Александрия русских хронографов. Приложения. С. 106). Нам точно неизвестно, был ли знаком создатель ПВЛ с этим памятником. Но если это допустить, то знание

Примечательно, что эта же река являлась основным «маркером» полянской прародины, которой в ПВЛ уделялось особое внимание. В летописи говорилось, что поляне и прочие восточнославянские племена произошли от иллирийских славян, которым некогда проповедовал апостол Павел⁹⁷. По прошествии времени эти славяне переселились из Иллирика к Дунаю «и от тѣхъ Словѣнь разидошася по землѣ и прозвашася имени своими, гдѣ сѣдше на которомъ мѣсте», затем в их земли пришли волохи, которые стали притеснять дунайских славян, что вызвало ещё одну волну миграции, в результате которой «ти Словѣне пришедше и сѣдоша по Днѣпру и нарекошася Поляне, а друзии Древляне...»⁹⁸.

В этой связи сходство образа полян с образом фисонитов-данувиев 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 апостола 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 времен⁹⁹.

Обратимся вновь к рассматриваемой нами ассоциативной цепочке поляне — «брахманы» — фисониты. Выводы исследователей о связи полян с христианством дают нам повод думать, что летописцу всё же был ближе христианизированный образ «брахманов».

о словоупотреблениях гидронима «Фисон» могло весомо упрочить в сознании летописца ассоциативную связь фисонитов с брахманами, а соответственно, и с полянами.

⁹⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 28.

⁹⁸ Там же. Стб. 5–6.

⁹⁹ *Ведюшкина И. В.* Самоназвание и «чувство-мы»: формы проявления коллективной идентичности в «Повести временных лет» // *Культура исторической памяти. Материалы науч. конф. (19–22 сент. 2001).* Петрозаводск, 2002. С. 21.

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 праотцов-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 («нарицахуся поляне, от них же есть поляне в Киевѣ и до сего дне»¹⁰⁰, «поляне, яже нынѣ зовомая Русь»¹⁰¹), 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 изучаемом фрагменте. Описания народных нравов и обычаев из указанных источников были использованы при создании летописного «этнографического обозрения» как типологический образец. При этом были определены основные цепочки аналогий:

поляне и «християне елико земль» — «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.

¹⁰⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 9.

¹⁰¹ Там же. Стб. 25–26.

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 конгломерат областей: «брахманов», индийцев и обитателей внутренней Индии¹⁰², 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 Амартла. Примечательно, что согласно той же ХГА индийская страна соседствовала с Персидой¹⁰³ или Вавилоном¹⁰⁴. Сходство образов половцев, халдеев и вавилонян не кажется случайным. Вероятно, и здесь мы соприкасаемся со своеобразным распределением аналогий, осуществленным летописцем в соответствии с географическими данными 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 ХГА и «Диалогов» Псевдо-Кесария.

¹⁰² Подробнее см.: *Шохин В. К.* Указ. соч. С. 197.

¹⁰³ Там же. С. 194.

¹⁰⁴ Амартл смешивал эти географические понятия. См.: *Матвеев В. А., Щеголева Л. И.* Указ. соч. С. 42.

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»¹⁰⁵ Из выставленных на всенародное почитание истуканов детального описания летописец достаивает только идол Перуна: «Перуна древяна, а главу его сребрену, а оусь златъ»¹⁰⁶. Дополняет данную картину эпизод о свержении кумира Перуна в Новгороде в Новгородской 4-й¹⁰⁷ и Софийской 1-й летописях¹⁰⁸, 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.

Прежде всего обратим внимание на текстологию исследуемых фрагментов из ПВЛ. Как известно, А. А. Шахматов¹⁰⁹ полагал, что в «Древнейшем своде» конца 30-х гг. XI в. сведение о кумирах Владимира содержалось в кратком виде: «И постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго»¹¹⁰. Пространное описание кумирни киевского князя появляется только в Начальном своде 1090-х гг. Правда, существует точка зрения, высказанная Г. Ловмянским¹¹¹ и поддержанная в недавних исследованиях С. М. Михеевым¹¹² и П. В. Лукиным¹¹³, что подробную обрисовку Владимирового пантеона следует относить к Никоновскому своду 70-х гг. XI в. Что же касается

¹⁰⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 79.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Новгородская четвертая летопись (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1). Пг., 1915. С. 90.

¹⁰⁸ Софийская первая летопись (ПСРЛ: Псковские и софийские летописи. Т. 5). СПб., 1851. С. 121.

¹⁰⁹ Шахматов А. А. Разыскания о русских летописях. С. 105–106.

¹¹⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 79.

¹¹¹ Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.). СПб., 2003. С. 91–101.

¹¹² Михеев С. М. Указ. соч. С. 108.

¹¹³ Лукин П. В. Языческий «пантеон» Владимира Святославича в начальном летописании: устная традиция или литературные реминисценции? // Восточная Европа в древности и средневековье. XXII Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто (Москва, 14–16 апреля

палицы Перуна, то А. А. Шахматов полагал, что текст с упоминанием этой детали был включен в Новгородский свод 60-х гг. XII в.¹¹⁴ В. Й. Мансикка¹¹⁵, признавая палицу древнейшим атрибутом Перуна, всё 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 славян и их соседей. Так, А. Н. Афанасьев¹¹⁶ упоминает, что, по мнению белорусов, у Перуна была голова с черными волосами и длинною золотою бородой. И. Чекова¹¹⁷ 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. Топоров¹¹⁸ в свое время сопоставили летописные сведения о Перуне с данными о древнепрусском боге грозы — Перкуне. Симон Грунау описывает его как гневного немо-

2010 г.). Материалы конференции. Устная традиция в письменном тексте. М., 2010. С. 176.

¹¹⁴ Шахматов А. А. Разыскания о русских летописях. С. 214, 496.

¹¹⁵ Мансикка В. Й. Религия восточных славян. М., 2005. С. 89.

¹¹⁶ 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.

¹¹⁷ 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. Т. 87. Кн. 2. София, 1994. С. 70.

¹¹⁸ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 15.

лодого бога с лицом как огонь, увенчанного пламенем, и чернородого. 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 прусы поклонялись Перкуну у священного дуба.

В последнее время историки пытаются выявить художественные истоки летописного описания Владимирова пантеона, исходя из традиции, которая могла быть знакома летописцу. По сути, это тот исследовательский путь, плодотворность которого была отмечена еще в трудах В. Й. Мансикки¹¹⁹. Оправданность данного подхода была доказана работой П. В. Лукина¹²⁰, который выявил параллель летописному тексту с описанием киевского пантеона в ХГА. 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 ХГА в формировании тех или иных художественных образов. К примеру, Книга пророка Иеремии содержит фрагмент, который мог послужить прообразом описания Перуна в ПВЛ:

«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»¹²¹

¹¹⁹ Мансикка В. Й. Указ. соч. С. 71–127.

¹²⁰ Лукин П. В. Языческий «пантеон» Владимира Святославича... С. 174–175.

¹²¹ Иер. 10: 1–6 (выделено мной. М. А.).

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»¹²². 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 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»¹²³, большинство исследователей сходятся во мнении, что ближайшим «родственником» славянскому Перуну приходился эллинский громовержец Зевс¹²⁴. В подтверждение этой связи зачастую приводится отсылка к южнославянскому переводу «Александрии», где Александр Македонский упоминается как «сын божий, Пороуна велика»¹²⁵. Однако в том же самом тексте он именуется и сыном Аммона-Зевса¹²⁶.

¹²² Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 197.

¹²³ 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.

¹²⁴ См.: Клейн Л. С. Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 232.

¹²⁵ Истрин В. М. Александрия русских хронографов. Приложения. С. 114. В греческом оригинале текста в этом месте стоит «сын Диоса великого» (Там же. Исследование. С. 222).

¹²⁶ 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

Данное сопоставление заставляет нас более внимательно отнестись к тексту «Александрии»¹²⁷ Обратим внимание на историю рождения Александра Македонского¹²⁸, пространно, с массой любопытных подробностей излагающуюся в этом памятнике. Египетский царь Нектанеб, знакомый с искусством волхвования, однажды узнаёт, 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 гадателя. 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 молнии¹²⁹

говорится, что его мнят «от Диоса родившася» (*Истрин В.М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. М., 1994. С. 197*).

¹²⁷ Подробнее о судьбе сочинения Псевдо-Каллисфена в Древней Руси см. в разделе 1.1.2 на странице 33–34.

¹²⁸ Изложение этой истории передается согласно древнейшей первой южнославянской редакции памятника (*Истрин В.М. Александрия русских хронографов. Приложения. С. 5–15; Там же. Исследования. С. 138*).

¹²⁹ 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. О рождении Диониса см. подробнее: *Летописец Еллинский и Римский. Т. 1: Текст. СПб., 1999. С. 9; Истрин В.М. Хроника Иоанна Малалы. С. 82–84.*

Вот как Нектанеб описывает Олимпиаде Аммона: «Бог той... възрастом оубо срѣдний, власы имѣя златы, и груди, и браду, рогы имѣя на челе, оукрашены златом...»¹³⁰ По сути, это изображение Аммона с зооморфными чертами (традиционно представлялся с рогами овна)¹³¹

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»¹³²) и ризоу белоу вниде в ложницу...»¹³³ 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 возраста» 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 Аммона из сна царя Филиппа (видение, навеянное колдовством Нектанеба с целью убедить рогоносного македонца в том, что его жена действительно зачала от Аммона-Зевса), второе — схожее изображение Аммона-Зевса в толковании на Филиппово сновидение некоего «мужа вавилонского»¹³⁴

Обратим внимание на то, каким Аммон предстает перед Филиппом: «Видех во снѣ некоторого бога, красна велми, сѣда же брудми и брадоу, всего позлащена и рогы овня имуща, и ти позлащены и въ руцѣ его скипетръ держаща...»¹³⁵ В. М. Истрин указывает, что данному отрывку соответствует следующий текст

¹³⁰ *Истрин В. М. Александрия русских хронографов. 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. С. 250).

¹³¹ *Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей. Т. 1. М., 2001. С. 92–94.*

¹³² *Истрин В. М. Александрия русских хронографов. Исследования. С. 82.*

¹³³ Там же. Приложения. С. 10.

¹³⁴ Там же. С. 12.

¹³⁵ Там же.

из греческого протографа: «θεὸν, εὐμόρφον πάνυ, πολλὸν δὲ τὴν χαίτην καὶ γενιώντα χρυσῷ παραπλήσιον, καὶ κέρατα κριοῦ ἔχοντα χρυσῷ καὶ αὐτὰ παραπλήσια»¹³⁶. 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 летах, 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 старца¹³⁷. В одном из списков «Беседы трех святителей» о нем так и говорится — «эллинский старец Перун»¹³⁸. Таким образом, если предположить влияние образа Аммона-Зевса «Александрии» на описание летописного Перуна, можно выдвинуть гипотезу, что серебряная голова придавала Владимиру кумиру эффект седины старца¹³⁹, а золото¹⁴⁰ усов являло собой атрибут громовержца — по аналогии с греческим описанием Аммона-Зевса. Палицу Перуна можно

¹³⁶ Там же. С. 100.

¹³⁷ 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.

¹³⁸ *Мансикка В. Й.* Указ. соч. С. 164.

¹³⁹ 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).

¹⁴⁰ 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.* Александрия русских хронографов. Приложения. С. 12).

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»¹⁴¹ 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»¹⁴² В подтверждение данного мнения исследователь ссылаясь на известное описание отца князя Владимира у Льва Диакона, где Святослав Игоревич «безбородый, с густыми чрезмерно длинными волосами над верхней губой»¹⁴³ М. П. Сотникова и И. Г. Спасский¹⁴⁴ 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 острокоńczными усами и голым подбородком¹⁴⁵ 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 рашения бороды и прочее»¹⁴⁶ Следовательно, можно предположить, что ношение бороды для Руси того време-

¹⁴¹ Клейн Л. С. Указ. соч. С. 348.

¹⁴² Карпов А. Ю. Владимир Святой. М., 2004. С. 108.

¹⁴³ Лев Диакон. История. М., 1988. С. 82.

¹⁴⁴ Сотникова М. П., Спасский И. Г. Тысячелетие древнейших монет России: Сводный каталог русских монет X–XI вв. Л., 1983. С. 61.

¹⁴⁵ Янин В. Л., Гайдуков П. Г. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. 3. М., 1998. С. 113.

¹⁴⁶ Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. М., 2001. С. 344.

ни являлось привнесенной греческой традицией, утвердившейся 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 Владимирском пантеоне. Так, Е. В. Аничков¹⁴⁷ 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. Рыбаковым¹⁴⁸, А. Г. Кузьминым¹⁴⁹, А. Ю. Карповым¹⁵⁰, М. А. Васильевым¹⁵¹ 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 был провозглашен сыном Зевса¹⁵². Следовательно, установка идола Перу-

¹⁴⁷ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. М., 2003. С. 321, 327. (Репр. изд. 1914 г.)

¹⁴⁸ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1994. С. 418.

¹⁴⁹ Кузьмин А. Г. Падение Перуна: Становление христианства на Руси. М., 1988. С. 12–13.

¹⁵⁰ Карпов А. Ю. Владимир Святой. С. 110.

¹⁵¹ Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1998. С. 208.

¹⁵² См.: Томсинов В. А. Александр Македонский как египетский фараон // Томсинов В. А. 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, N 2. P. 98–99; Bosworth A. B.

на 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»¹⁵³ 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 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 ХГА, Александр, будучи язычником, во время посещения Иерусалима преклонился перед богом евреев Яхве и признал его главенство.

Alexander the Great, Part I: The events of the reign // Cambridge Ancient History. Vol. 6: The Fourth century B. C. Cambridge, 1994. P. 810.

¹⁵³ Матвеев В. А., Щеголева Л. И. Указ. соч. С. 63–64.

1.3. Образ изгнания Перуна в статье 6496

Согласно ПВЛ, князь Владимир, крестившись в Корсуні, сразу по возвращении в Киев «повелѣ кумиры испроврещи: овы оѣчи, а другія огневи предати»¹⁵⁴ Так лаконично сообщается о ниспровержении ранее упоминаемых в летописи «кумиров» Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокоши¹⁵⁵ 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 тети¹⁵⁶ жезльемъ. Се же не яко древу чююще, но на поругание бѣсу, иже прилщаше симъ образомъ челоуѣкъ, да възмездѣ приметь от челоуѣкъ. [Велий еси, Господи, чудна дѣла твоя! Вчера чтимъ от челоуѣкъ]¹⁵⁷, а [днесъ]¹⁵⁸ поругаем. Влекуму же ему по Ручаю къ Днѣпру, плакахуся его невѣрнии люде, 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 повелѣная створиша, яко пустиша и проиде сквозѣ пороги, изверже и вѣтръ на рѣ[н]ь¹⁵⁹ и оттолѣ прослу Перуныа Рѣнь, якоже и до сего дне словеть»¹⁶⁰

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

¹⁵⁴ ПСРЛ. Т.1. Стб. 116.

¹⁵⁵ Там же. Стб. 79.

¹⁵⁶ «Бити» в Ипатьевском списке ПВЛ (Ипатьевская летопись (ПСРЛ). Т. 2. СПб., 1908. Стб. 102).

¹⁵⁷ В Лаврентьевском списке ПВЛ пропущено. Отсутствует также в Радзивилловском списке (ПСРЛ. Т. 38. Л., 1989. С. 53). Восстанавливается по Московско-академическому списку (Московско-академическая летопись // РГБ. Ф. 173. Собр. МДА. № 236. Л. 60об.). Фрагмент также сохранился в Ипатьевском и Хлебниковском списках ПВЛ (ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. Стб. 102).

¹⁵⁸ Московско-академическая летопись // РГБ. Ф. 173. Л. 60об.

¹⁵⁹ В Лаврентьевском списке ошибочно — «рѣцѣ». Исправлено по Ипатьевскому списку.

¹⁶⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 116–117.

события¹⁶¹, но вместе с тем действия, проделанные 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, Е. Е. Голубинский указывал на схожее описание посрамления руянского идола Святовита, упоминаемое в «Деяниях данов» Саксона Грамматика (конец XII — начало XIII в.)¹⁶² 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 царями¹⁶³ 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 Амартола¹⁶⁴ А. С. Демин не только допустил влияние на исследуемый фрагмент ПВЛ истории Февруария из ХГА, но и отметил сходство некоторых деталей казни идола с описаниями из отрывка

¹⁶¹ 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.

¹⁶² *Голубинский Е. Е.* Указ. соч.

¹⁶³ *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 древнерусской 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).

¹⁶⁴ *Петрухин В. Я.* «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция // *Язык культуры: семантика и грамматика.* М., 2004. С. 251–252.

Хроники, повествующего о царствовании Юлиана Отступника¹⁶⁵ И. Я. Фроянов, А. Ю. Дворниченко, Ю. В. Кривошеев заметили в акции свержения Перуна элементы языческого суда¹⁶⁶ 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, бытовавшие у восточных славян и других европейских народов¹⁶⁷ Во время проводов зимы («Масленица»), весны («Кострома», или «Кострубал») или на Ивана Купалу чучела, олицетворявшие некогда грозные божества, подвергали побоям и поношению, а затем, с разнужданными песнями или с жалобным причитанием, выпроваживали за пределы поселения, сжигая или сплавляя 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. «Повель привязати коневи къ хвусту и влещи...»: Повесть временных лет и Житие свт. Стефана Сурожского

Несмотря на то что в современной историографии преобладает этнографический подход в интерпретации исследуемого сюжета¹⁶⁸, поиск его литературных источников сохраняет актуальность.

¹⁶⁵ 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.

¹⁶⁶ Фроянов И. Я., Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю. В. Введение христианства на Руси и языческие традиции // Советская этнография. 1988. № 6. 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.

¹⁶⁷ Васильев М. А. Указ. соч. С. 225–248; Клейн Л. С. Указ. соч. С. 323–343.

¹⁶⁸ См.: Грузнова Е. Б. Новгородский змия-Перун и его аналоги // *Rossica antiqua*. 2010. № 1. С. 108–127; Петряшин С. С. Изгнание Перуна: мифоритуальный контекст религиозно-политического акта // Восточная Европа в древности и средневековье. XXVI Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто (Москва, 16–18 апреля 2014 г.). Материалы

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 киевскому¹⁶⁹ А. А. Гиппиус выявил текстовую параллель к новгородскому изгнанию Перуна в описании казни херсонесского епископа Василия из синаксарного Жития херсонесских святых¹⁷⁰ 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 Корсуни¹⁷¹

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

конференции. Язычество и монотеизм в процессах политогенеза. М., 2014. С. 218–223.

¹⁶⁹ Шахматов А. А. История русского летописания. Т. 1. Кн. 1: Разыскания о древнейших русских летописных сводах (1-е изд.: 1908). СПб., 2002. 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. междунар. науч. конф., Москва, 6–8 ноября 2012 г. М., 2012. С. 9–12.

Новгородская летопись младшего извода	Житие херсонесских святых (Синаксарь)
...И прииде Новуграду архиепископ Аким Корсунянин, и требища разруши, и Перуна посьче и повеле влещи въ Волхово; и поверзьше ужи, влечаху его по калу...	...невернии же разгневавшесе, емше влачаху поверзьше ужи за нозе и влачим оумре

Гиппиус А. А. Низвержение кумиров в начальном и новгородском летописании: литературные источники и происхождение текста // Восточная Европа в древности и средневековье. XXVI Чтения памяти чл.-корр. АП СССР В. Т. Пашуто (Москва, 16–18 апреля 2014 г.). Материалы конференции. Язычество и монотеизм в процессах политогенеза. М., 2014. С. 70. См. также: Толочко П. П. «Емше, влачаху поверзьше ужи за ноги» // Ruthenica. Т. 9. Киев, 2010. С. 17–22; Виноградов А. Ю., Желтов М. С. «Завешание» митрополита Константина I Киевского и канон «на исход души» // Slovenc. International Journal of Slavic Studies. 2014. Т. 3. № 1. С. 43–71.

¹⁷¹ Гиппиус А. А. Указ. соч. С. 74.

Житие Стефана Сурожского	ПВЛ по Лаврентьевскому списку
Имп. Лев Исавр: «[свт. Стефана. — М.А.] повелѣ къ конемъ к хвосту привязати и влещи я в темницу... » ^a	Владимир: «Перуна же повелѣ привязати коневѣ къ хвосту и влещи... »

Славянское Житие свт. 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 // Васильевский-В.Г. Труды. Т. 3. Пг., 1915. С. 93*).

Сопоставление текстов летописи и жития показало, что данная текстовая параллель — не единственная. Текстовые и семантические пересечения летописи и Жития прослеживаются на всем участке ПВЛ, повествующем о крещении Руси, начиная с Корсунского похода и заканчивая утверждением христианства в Киеве¹⁷²:

Житие Стефана Сурожского	ПВЛ по Лаврентьевскому списку
А. Свт. Стефан: «но сътворите поставите церкви , призвите попы и четца... » ^a «такое възвращахуся кождо в дома своя с радостію. Уоченьем своим за 5 лѣтъ крести весь град и окрестная села его... » ^b	«Крестившим же ся людемъ идоша кождо в дома своя... » ^c Владимир « нача ставити по градомъ церкви и попы. И люди на крещенье приводити по вѣсьмъ градом и селомъ... » ^d
В. Свт. Стефан « повелѣ же имъ дѣти своя оучити божественнымъ книгамъ и се оухитри, отлучая ихъ и изрѣшая от сѣти [ереси. — М.А.] тоя, иже почитахуоть... » ^e	Владимир « пославъ, нача поимати оу нарочитое чади дѣти и даяти нача на оученье книжное. Матере же чадѣ сихъ плакаху по нихъ: еще бо не бяху ся оутвердили въ рою... » ^f
С. « ...крестишася множество бесчислене... » ^g	« но бесчисленное множество к Богу приступиша святымъ крещеньемъ просвѣщени... » ^h
Д. Имп. Лев Исавр об уничтожении икон: « ...кто тако не сътворитъ, противенъ естъ мнѣ... тоу абие посла по всему граду и на многа мѣста и (распутья), рекъ... а иже еще не послушает мене, еще в сану есть, тому власти испати... такое же и всякому народу и [делникомъ] и малоу и велокоу... » ⁱ Далее следует описание плача и стенания жителей Константинополя.	Владимир повелевает креститься: « ...посемъ же Володимиръ посла по всему граду глаголя: еще не обрящеться кто [завтра на] рѣцѣ богаты ли, убогы или нищѣ, ли работникъ противенъ мнѣ да будетъ... » ^k Далее следует описание: « ...се слышавше людѣ с радостію идяху... »
Е. Имп. Лев Исавр: [свт. Стефана. — М.А.] « повелѣ къ конемъ к хвосту привязати и влещи я в темницу... » ^j	Владимир: «Перуна же повелѣ привязати коневѣ къ хвосту и влещи... » ^m

¹⁷² В таблице жирным шрифтом выделены текстовые параллели, курсивом — семантические.

Житие Стефана Сурожского	ПВЛ по Лаврентьевскому списку
Ф. Бравлин: «...да приидоуть попове и крестят мя...» ⁿ	Владимир: «...да пришедъше съ сестрою вашею крестятъ мя...» ^o
Г. «крестиша же ся и боляре вси...» ^p	«се же видѣвшее дружина его мнози крестишася...» ^q
Н. Свт. Стефан Сурожский Бравлину: «...аще не крестишися въ церкви моей, не възратишися и не изидеши отсюду...» ^r	Царевна Анна: «...ръкуще аще хоцещи избыти болѣзни сея, то въскорѣ крестися, аще ли то не имаши избыти [недуга] сего...» ^s

^a Васильевский В. Г. Указ. соч. С. 87.

^b Там же.

ПСРЛ. Т. 1. Стб. 118.

^d Там же.

Васильевский В. Г. Указ. соч. С. 85.

^f ПСРЛ. Т. 1. Стб. 118–119.

^g Васильевский В. Г. Указ. соч. С. 86.

^h ПСРЛ. Т. 1. Стб. 120.

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

^j Васильевский В. Г. Указ. соч. С. 89.

^k ПСРЛ. Т. 1. Стб. 117.

^l Васильевский В. Г. Указ. соч. С. 93.

^m ПСРЛ. Т. 1. Стб. 116.

Васильевский В. Г. Указ. соч. С. 96.

ПСРЛ. Т. 1. Стб. 110.

^p Васильевский В. Г. Указ. соч. С. 96.

^q ПСРЛ. Т. 1. Стб. 111.

Васильевский В. Г. Указ. соч.

ПСРЛ. Т. 1. Стб. 111.

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.

Ответить на вопрос, что первично — летопись или Житие, поможет источниковедческий и текстологический анализ Жития свт. Стефана Сурожского¹⁷³

¹⁷³ Согласно славянской версии жития, свт. Стефан родился в конце VII в. 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

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 чудес¹⁷⁴ Эти выводы были поддержаны Ф. Вестбергом,

Германа. Спустя несколько лет юноша тайно удалился в монастырь, который вскоре покинул, чтобы поселиться в уединенном месте. Примерно в это время в Суроже умер епископ, и патриарх Герман по откровению свыше избрал в сурожские епископы Стефана. Прибыв на кафедру, св. 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. Св. 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 св. Стефана. Сурожский епископ возвратился в свою епархию, где и скончался. Далее следует рассказ о двух прижизненных и трех посмертных чудесах святого Стефана. О Житии свт. Стефана см.: *Васильевский В. Г.* Указ. соч.; *Вестберг Ф.* О житии св. Стефана Сурожского // *Византийский временник*. Т. XIV. Вып. 2–3. СПб., 1907. С. 234–235; *Ševčenko I.* Hagiology of the Iconoclast Period // *Iconoclasm: Papers Given at the 9th Spring Symposium of Byzantine Studies / Birmingham*, 1975. P. 113–131; *Idem.* Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World. London, 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. 12/13. 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 Crimée 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; М., 2005. С. 310–316; *Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Степанова Е. В., Шапошников А. К.* Житие Стефана Сурожского в контексте истории Крыма иконоборческого времени. Симферополь, 2009.

¹⁷⁴ *Васильевский В. Г.* Указ. соч. С. CCLXXIII.

датировавшим архетип Жития не позднее середины IX в.¹⁷⁵ 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 эпоху.¹⁷⁶ 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 70-х гг. (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 святого.¹⁷⁷

На следующем этапе Житие было существенно переработано с включением фрагментов из «Жития свт. Иоанна Златоуста» Георгия Александрийского, «Луга Духовного» Иоанна Мосха, Жития Стефана Нового, «Всемирной истории» Агапия Манбиджского, Хронографии Феофана Исповедника, ХГА¹⁷⁸ С. А. Иванов полагал, что пространная редакция Жития появилась в конце X в.¹⁷⁹ Ю. М. Могаричев предложил усложненный вариант генезиса памятника, считая, что он впервые мог быть отредактирован в последней трети IX в., а затем получил окончательное оформление в конце X в., когда в него были внесены вставки из Жития Стефана Нового и «Всемирной истории» Агапия Манбиджского, а также два послед-

¹⁷⁵ Вестберг Ф. Указ. соч. С. 236.

¹⁷⁶ Иванов С. А. Древнеармянское Житие Стефана Сурожского и хазары. С. 310.

¹⁷⁷ Могаричев Ю. М. и др. Указ. соч. С. 88–89.

¹⁷⁸ 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. CCXXIII–CCXLIII).

¹⁷⁹ Ivanov S. A. The Slavonic Life... P. 111.

них посмертных чуда свт. Стефана (рассказы о нашествии Бравлина и об исцелении царицы Анны)¹⁸⁰

Греческий оригинал пространного Жития не сохранился. К нему исследователи возводят ныне известные варианты памятника: краткое греческое синаксарное (далее — ГЖ), армянское (далее — АЖ) и славянское жития.

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 переводов¹⁸¹

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.¹⁸²

СЖ известно в двух изводах, дошедших до нас в составе рукописи XIV в. и в Великих минеях четых (далее — ВМЧ) митр. Макария XVI в. М. Ю. Могаричев усматривает в них два независимых перевода Жития¹⁸³. Считается, что в славянской версии греческий оригинал отражается наиболее полно, авторские добавления и интерполяции минимальны¹⁸⁴.

Житие сурожского святителя Стефана неоднократно становилось объектом исследования историков, изучающих прошлое Древней Руси¹⁸⁵. Как правило, внимание привлекали изложенные

¹⁸⁰ Могаричев Ю. М. и др. Указ. соч. С. 92.

¹⁸¹ Там же. С. 84.

¹⁸² Саргсян Т. Э. Указ. соч. С. 290.

¹⁸³ Об особенностях переводов СЖ см.: Могаричев Ю. М. и др. Указ. соч. С. 82–83.

¹⁸⁴ См.: Ivanov S. A. The Slavonic Life... P. 109–113; Могаричев Ю. М. и др. Указ. соч. С. 83.

¹⁸⁵ 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. 3. 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. Владимир Святой. С. 237–239, 249.

в славянской и армянской версиях жития рассказы о походе князя Бравлина на Крым и об исцелении некой «царицы Анны»¹⁸⁶

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 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 явления¹⁸⁷

Пристальное внимание к указанным житийным сюжетам, по-видимому, отвлекло исследователей от непосредственного сопоставления текстов Жития и летописи. Об эффективности такого сравнения можно судить по приведенной выше 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

¹⁸⁶ Речь идет от двух посмертных чудесах святителя Стефана Сурожского. В первом, согласно СЖ, рассказывается о русской рати под главенством князя Бравлина, пленившей Крым от Корсунь 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 крестился и вся его дружина. Во втором чуде повествуется об Анне, «царице корсунской», которая, путешествуя из Корсунь в Керчь, заболела, обратилась в молитве к помощи свт. Стефана Сурожского и вскоре получила исцеление.

¹⁸⁷ См. подробнее об этом: *Васильевский В. Г.* Указ. соч. С. CXLIII–CLIV; *Левченко М. В.* А. Грегуар и его работы... С. 239; *Он же.* Очерки... С. 50–53; *Сахаров А. Н.* Указ. соч. С. 25–28.

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 в., а в XII в., то есть не ранее того времени, когда появилась ПВЛ. 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 образца¹⁸⁸. Так, этот принцип, похоже, действует, в сопоставлениях **А, В, С, F, G, Н**, 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, Н** 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 **Д** и **Е**. 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

¹⁸⁸ Подробнее см.: Панченко О.В. Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 54. 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 рос. делегации. М., 2002. С. 41. Об ориентации на 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, 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.

«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 [зутра на] рѣцѣ <...> **противенъ мнѣ да будетъ...**»), так же поступает и император Лев, утверждая гонения на иконопочитателей («кто тако не сътворить, **противенъ есть мнѣ...**»). Но поскольку цели киевского князя благие, то положительные плоды его решения противоположны плачевным последствиям указа Льва.

В текстовой параллели **Е** представить отрывок Жития производным от летописи еще более проблематично. В таком случае агиографа пришлось бы 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, 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 къ конемъ 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 **Е** противоречил бы не только правилам агиографического жанра, но и логике заимствований, которая прослеживается внутри самого жизнеописания сурожского святителя, где для положительных характеристик свт. Стефана используются в качестве агиотипов описания святости из Жития свт. 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 греческий агиограф

скомпилировал русскую летопись, изложив заимствованный материал с нарушением важных принципов составления агиографии, тогда как обратный порядок компиляции представляется единственно допустимым и логичным¹⁸⁹

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

Исключение составляет одна цитата, которая атрибутирует-ся Ю. М. Могаричевым как заимствование из «Жития святого Иоанна Златоуста» Георгия Александрийского¹⁹⁰:

ПВЛ	СЖ	Житие свт. Иоанна Златоуста (старослав. пер.)	Житие свт. Иоанна Златоуста (греч. оригинал)
«Крестившим же ся людемъ идоша кождо в домы своя . Володимер же радъ быть , яко позна Бога самъ и людье его»	«такo <u>възвращахуся</u> <u>кождо</u> <u>в</u> <u>домы</u> <u>своя</u> <u>с</u> <u>радостію</u> ».	<u>«възвративше-ма</u> <u>же</u> <u>се</u> <u>има</u> <u>въ</u> <u>домъ</u> <u>свои</u> <u>съ</u> <u>радостію</u> <u>великою</u> » ^a	« <u>ὑποστρεφάντων δὲ αὐτὸν ἐν τῷ οἴκῳ μετὰ χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης πολλῆς</u> » ^b (возвращающихся домой с радостью и весельем многим)

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

^b Сопоставимый греческий текст. Там же.

¹⁸⁹ 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 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 появится 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.

¹⁹⁰ Могаричев Ю. М. и др. Указ. соч. С. 70.

Сопоставление текстов показывает, что в этом месте ПВЛ близка к СЖ, а не к Житию свт. Иоанна Златоуста. Вероятно, в греческий протограф СЖ фраза из Жития свт. Иоанна Златоуста попала в измененном виде. Об этом свидетельствует то, что и в ПВЛ, и в СЖ присутствуют идентичные переводы отрывка: «каждо в дома своя».

Летописец не упускает из виду и окончание житийной цитаты, рассказывающей о радости, с которой возвращались люди в свои дома после проповеди свт. Стефана Сурожского. В летописи в следующем фрагменте упоминается радость Владимира, что он и русские люди познали истинного Бога.

Исследователи полагают, что славянский перевод Жития святителя Стефана возник в конце XIV — XV в. У нас нет оснований для пересмотра датировки памятника. Вряд ли летописец пользовался уже готовым славянским переводом. Морфологические различия и разница в построении фраз в текстовых параллелях СЖ и ПВЛ¹⁹¹, скорее всего, свидетельствуют о том, что летописец пользовался греческим оригиналом.

У нас есть возможность судить о греческом подлиннике по славянскому и армянскому переводам, которые лучше всего сохранили содержание протографа. Но в армянской версии Жития отсутствуют сохранившиеся в СЖ фрагменты текста, пересекающиеся с летописью. Причина тому — особенность редакторских сокращений в АЖ. Армянский переводчик значительно сократил ту часть греческого жития свт. Стефана, которая изобиловала выдержками из Жития свт. Иоанна Златоуста, возможно, целенаправленно очищая текст от этих вставок. Вместе с ними были удалены и пространные описания успешной миссионерской деятельности 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 прото-

191

СЖ	ПВЛ
«крестишися множество бесчислене»	«бесчисленное множество... крещением просвѣщении»
«противен есть мнѣ»	«противень мнѣ да будетъ»
«къ конемъ к хвосту привязати»	«привязати коневѣ къ хвосту»

графа, 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 так же тщательно их вычищает¹⁹². В славянском переводе Жития мучение свт. Стефана описывается дважды (то есть отрывки с описанием мучения относятся к повторам, с которыми боролся редактор АЖ):

СЖ	АЖ
«Рече царь: Имѣте и за власы и за браду биюще и влачите и по земли и вверзете и в темницеу! Святый же влекомъ выпияше: Взлюблю Тя, Господь, крѣпость моя ^a , не оубоюся зла яко ты съ мною еси!» ^c	«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: "Возлюблю тебя, Господи, крепость моя" ^f ! Господь — твердыня моя и прибежище мое» ^g .
«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 выпияше: Слава тебѣ, Господи, яко сподобил мя еси по себѣ пострадати! » ^d	«Когда увидел святой Степаннос [раны "святых отцов", потерпевших от иконоборцев. — М.А], сказал: "Страх и содрогание обрушились на меня, и накрыла меня тьма" ^h , и пав, целовал 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" ⁱ .

^a Пс. 17: 2.

^b Пс. 22: 4.

^c Васильевский В.Г. Указ. соч. С. 92.

^d Там же. С. 93.

^e Пс. 17: 2.

^f Пс. 17: 3.

^g Саргсян Т.Э. Указ. соч. С. 292.

^h Пс. 54: 5.

Саргсян Т.Э. Указ. соч.

Фрагменты в таблице показывают, что из двух сохранившихся в составе СЖ описаний мучений (их структура идентична: упоминание об экзекуции и слова молитвы свт. Стефана), армянский редактор оставил в тексте первое, по-видимому, посчитав излишним случай с привязыванием к конскому хвосту. Тем не менее он

¹⁹² См.: Могаричев М.Ю. и др. Указ. соч. С. 197.

счел необходимым сохранить славословие, которым сопровождалось это мучение, включив его в переработанном виде в историю пребывания свт. 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 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 святителя 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 мощи святого Климента и Фива... пойма съсуды церковные и иконы...»¹⁹³ К перечисленной церковной утвари следует добавить книги¹⁹⁴ Херсонесский клир, очевидно, проявил заинтересованность в том, чтобы новопросвещенные русские люди познакомились с актуальной для Крыма агиографической

¹⁹³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 116.

¹⁹⁴ Об этом, косвенно свидетельствует в ПВЛ распоряжение Владимира об отдаче детей «на оучение книжное» и следующая за ним похвала книжному слову (Там же. Стб. 119).

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 Мефодий¹⁹⁵ Сюда, по-видимому, можно отнести также жития шести херсонесских епископов¹⁹⁶ и святителя Стефана Сурожского.

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 святых¹⁹⁷, 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»¹⁹⁸, где его

¹⁹⁵ Здесь говорится об упоминаемых в ПВЛ святых, которые сыграли важную роль в истории христианства в Крыму и, в частности, в Херсонесе.

¹⁹⁶ Один из херсонесских епископов, «святый Эльферий», прямо упоминается в ПВЛ в договоре князя Игоря с греками (Там же. Стб. 51).

¹⁹⁷ «Влачение 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 // Записки Императорской Академии Наук: Историко-филологическое отделение. 1906. Т. 8. № 3. С. 49).

¹⁹⁸ Апокриф, повествующий о злоключениях апостолов в стране людоедов. Возник около 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., пер. и комм. А. Ю. Виноградова. М., 2003. С. 232. «Деяния» оказали влияние на классическое житие апостола Андрея, составленное в IX в. монахом

волокут за веревку, накинутую на шею¹⁹⁹. Этот же сюжет позже был включен в Житие св. апостола Андрея, составленное монахом Епифанием²⁰⁰ В Житии херсонесских святых четверых из шести епископов князят, связав и проволочив по улицам города²⁰¹ В Житии

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 (Греческие предания о св. апостоле Андрее... С. 284, 308–309).

¹⁹⁹ В «Дѣяніях святыхъ апостолѣ Андрея и Матфея» по славянской рукописи Зографского монастыря XV в.: «старецъ [человекоядецъ] 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 *влачимъ* по въсему граду 3 дни» (Лавров П. А. Апокрифические тексты. СПб., 1899. С. 48–49). См. также перевод греческого подлинника «Деяний»: Деяния апостола Андрея... С. 39, 41.

²⁰⁰ «[Синопские иудеи. — М. А.] събравшеся и пристоуплыше... Андрею же *влекущее*, акы пси хапаху плоть ему биюще каменіемъ и един от них хопивъ прегрызною перъсть роуцѣ ему. И до днешняго дне перъстоядци словуть. *Влекуще* Андреяница по всему граду биюще, каменіе мещуще на нь, хаплющее, таче акы мертва соуща повергоша и вънѣ града» (РГБ. Ф. 304.1. № 669 (1616) Миней четья мес. ноябрь и часть мая XV в. Л. 346).

²⁰¹ Старшие списки Жития херсонесских святых дошли до нас в составе Супрасльской минеи XI в. (далее Супр.) и мартовского тома Макарьевских миней XVI в. (далее Мак.). Оба извода представляют независимые славянские переводы с несколько отличных списков греческого оригинала (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 минее XI в.: «...[епископа Василия. — М. А.] повръзъше и за нозѣ (и связавше ему нози — в Мак.) *влачаху* и по гостиньцоу градъномуу... тело же *влекшее*, въне вратъ слышаштиихъ ся иера извлекше... *связавша* святыхъ мужа [епископов Евгения, Агафодора, Елпидия. — М. А.]... жезлием и каменіем *влачаште* побиша и мертвыми враты извлѣкше телеса святыхъ...» (Лавров П. А. Жития херсонесских святых в греко-славянской письменности // Памятники христианского Херсонеса. Вып. II. М., 1911. С. 161). А. Ю. Виноградов считает, что расправа над херсонесскими епископами «оформлена по образцу апокрифических «Деяний ап. Андрея и Матфея»» (Виноградов А. Ю. «Минова-ла уже зима языческого безумия...». М., 2010. С. 33).

святителя Климента Римского²⁰² 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 место²⁰³

Таким образом, исследуемый эпизод об изгнании Перуна мог возникнуть не только при прямом влиянии жития свт. 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 избивают²⁰⁴, апостола Андрея волокут, побивая камнями, а херсонесских епископов Евгения, Агафодора и Елпидия — ударяя «жезлом 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).

²⁰² Житие свт. Климента Римского, озаглавленное в рукописях как «Мучение св. Климента», исследователи относят к середине IV — концу V в. (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 — Тр.), Зографского монастыря (далее — Зогр.) и списка № 1776 (далее — Сп. 1776) (Лавров П. А. Указ. соч. С. V).

²⁰³ Фрагмент «Мучения св. Климента Римского» по Троицкому списку № 669: «Мнешася Климента *вязати* же и *вещи*. Они же лежащая столпы *вяжуще привлекаахоу*, овогда же оубо вноутрь отвноуду, овогда же изъоутри вньнь...» (Там же. С. 16).

²⁰⁴ Васильевский В. Г. Указ. соч. С. 92.

1.3.2. «И привлекше, вринуша и въ Днѣпръ»: Повесть временных лет и Житие свт. Климента Римского

Обнаруженная в летописи вставка из Жития святителя Стефана Сурожского свидетельствует о гетерогенности отрывка с изгнанием Перуна. Его сложный состав наполнен скрытыми цитатами, парафразами и реминисценциями. Мы попытались раскрыть часть летописных образов: привязывание к конскому хвосту, волочение, избивание «жезлием».

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

ПВЛ	«Мучение св. Климента Римского»
«Влѣкому же ему [Перуну. — М.А.] по Ручаю къ Днѣпру, плакахуся его невернии людѣ, еще бо не бяху при- яли святаго крещенья. И привлек- ше, вринуша и въ Днѣпръ»	(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 быв- шу весь <i>народъ християньскъ</i> на брезѣ стоя <i>плакаашеся</i> » ^a (Зогр.) «Амѣфианъ игемонъ... глагола своимъ: “Да везень [врежен — исправление в рук. — М.А.] будеть <i>посрѣдѣ моря</i> и привяжете на выю его [камень] жреновень и <i>съринѣтете и...</i> ” Семоу же бывшоу, весь <i>народъ християньскыи</i> на брезѣ стоаху и плакахуся » (Сп. № 1776) «Фавианъ... глагола оубо своимъ слоугамъ: “Да везень оубо боудеть сей посреди моря и да навязана боудеть на выю его агкира, еже есть желѣзо корабленное, <i>да ввержень боудеть в море...</i> ” Семоу же бывшоу, абие весь <i>народъ християнскій</i> стоа на брезѣ сѣтоуя зѣло <i>плакашеся</i> » ^c

^a Лавров П. А. Указ. соч. С. 19.

^b Там же. С. 114.

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 слепнет²⁰⁵, 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 св. Климента Римского»	ПВЛ
(Тр.) «Тя хвалю истового Бога Вседержителя» ^a	«Топерво оувидѣхъ Бога истиннаго» ^b

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

^b ПСРЛ. Т. 1. Стб. 111.

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

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 Римский²⁰⁶. Действия, проделываемые с идолом,

²⁰⁵ Правда, в отличие от летописи, в «Мучении» Сисиний еще и теряет слух.

²⁰⁶ О почитании св. Климента в Древней Руси подробнее см.: *Бегунов Ю. К.* Св. Климент Римский в славянской традиции: некоторые итоги и перспективы исследования // *Византинороссика*. 2005. Т. 4. СПб., 2006. С. 10–13; *Карпов А. Ю.* Владимир Святой. 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 Десятиной церкви», или К истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси. Брюссель, 2013. (*Patrologia slavica*. Т. 2) и др.

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)²⁰⁷, тогда как в ПВЛ Перуну суждено окончательно сгинуть.

1.3.3. «Извьрже и вѣтръ на рѣ[н]ѣ»: 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 — «Перуньей». Перевод слова «рѣнь» не раз вызывал затруднения у исследователей. Проблема в том, что в средневековых письменных источниках оно встречается только в указанном летописном эпизоде²⁰⁸ Н.М. Карамзин посчитал «рѣнь» неточным воспроизведением слова «рель» или «релка» и перевел его как «мыс»²⁰⁹

²⁰⁷ В «Мучении» игемон Амфиан отправляет слуг казнить св. Климента, напутствуя словами: (Тр.) «да не възмогууть 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 образом отступило, явив мощи мученика, и именно якорь стал их опознавательным знаком (Там же. С. 24).

²⁰⁸ См.: Срезневский И.И. Материалы для словаря древне-русского языка в письменных памятниках. Т. 3 (Р-С). [Б. м., б. г.]. С. 221.; Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 22 (Раскидаться — Рященко). М., 1997. С. 144.

²⁰⁹ Карамзин Н.М. Примечания к Истории государства Российского. Т. 1-3. СПб., 1852. С. 211.

В переводе он попытался опереться на позднюю трактовку слова в «Киевском синописе» Иннокентия Гизеля, где «рень» изъяснена словом «холм». Похожее толкование слова содержится и в «Обычном житии св. Владимира»²¹⁰, к которому, по-видимому, восходит трактовка, представленная в «Синописе». Е. Е. Голубинский поправил Н. М. Карамзина, уточнив, что «рель» в новгородском наречии означает пойменный луг, а «рень», по его сведениям, в малороссийской Галиции означает пески, то есть песчаную отмель или косу на реке²¹¹. Такая этимология слова была поддержана М. О. Максимовичем²¹².

Отсутствие устоявшегося письменного бытования слова заставило исследователей в поисках его истолкования обратиться к сохранившимся реликтам устной речи восточнославянских диалектов. Как отмечается в словарях М. Фасмера²¹³, Т. А. Марусенко²¹⁴, М. Э. Мурзаева²¹⁵, на юге восточнославянского 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

²¹⁰ «Привлекши Перуна и ввергоша его в Днепръ в реку, и проплы сквозе пороги; изверже ветръ на брегъ и ста ту гора, и прослы оттоле Перуна 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).

²¹¹ *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 170.

²¹² *Максимович М. О.* Киев явился градом великим...: выбрани українознавчй творы. Київ, 1994. С. 165.

²¹³ *Фасмер М.* Указ. соч. С. 470.

²¹⁴ *Марусенко Т. А.* Материалы к словарю украинских географических апеллятивов (названия рельефов) // Полесье. М., 1968. С. 246–247.

²¹⁵ *Мурзаев Э. М.* Словарь народных географических терминов. М., 1984. С. 481.

глинистую или каменистую мель», «подводную гряду, уступ» или же «мелкое место, где реку можно перейти вброд»²¹⁶

Благодаря первичному значению слова песчаная или каменистая отмель²¹⁷ (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, зафиксированной украинскими этнографами²¹⁸. 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 изобилывал Днепр. Более того, этот безвестный 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 избияния идола прослеживаются отголоски казни четырех херсонесских епископов. В Житии херсонесских святых в рассказе о гибели пятого епископа Херсонеса Эферия содержатся также семантические параллели к развязке изгнания Перуна:

²¹⁶ *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.

²¹⁷ «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. М., 1978. Т. 2 (Н–Я). С. 60).

²¹⁸ 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. Кн. 2: Чародейная криница. М., 1993. С. 50–51. Об острове Перуне также см.: *Новицкий Я. П.* Народная память о Запорожье // Народная память о казачестве. Запорожье, 1991. С. 19, 21; *Сокольский А. Л.* Вехи у дороги // Там же. С. 122–123, 127–129.

ПВЛ	Житие херсонесских святых
«...яко пустиша и проиде сквозѣ пороги, изверже и вѣтрѣ на рѣ/нѣ и оттолѣ прослу Перуняна Рѣнь, яко же и до сего дне словеть»	(Мак.) «...супротивнымъ вѣтромъ ять, сниде (привѣренъ бысть — Супр. ^а) во островъ, нарицаемый Алсь во предѣлахъ Днѣпрскыя рѣки и одрѣжимъ бысть язеою телесною... сему оумрышо» ^б

^а Лавров П. А. Указ. соч. С. 161.

^б Там же. С. 166–167.

В летописном и житийном описаниях присутствуют общие черты: действующей силой, извергающей на сушу Перуна и корабль свт. 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 Эферия²¹⁹, упоминаемому у Константина Багрянородного²²⁰ и в ПВЛ в договоре греков с киевским князем Игорем²²¹. В обоих источниках остров св. Эферия затрагивался в связи с деятельностью руси в южной части Волховско-Днепровского торгового пути. Брун вслед

²¹⁹ 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. Ч. 1. Одесса, 1879. С. 14–32.

²²⁰ 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 переснащают 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).

²²¹ В договоре остров св. Эферия упоминается в следующем контексте: «...Аще обрящеть въ вустѣ Днѣпрскомъ Русь Корсуняны 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).

за Н. М. Карамзиным²²² и И. А. Стемпковским²²³ предположил, что речь идет об острове Березань, лежащем у входа в Днепровский лиман. П. О. Бурачков соотнес остров Эферия с островом Тендра²²⁴. Мнения Бруна и Бурачкова о локализации острова были оспорены В. В. Латышевым²²⁵, который поддержал идею Н. Н. Мурзакевича²²⁶ о том, что остров Алсос-Эферия следует искать в районе Кинбурнского полуострова²²⁷. Исследователь также отметил, что «слово «алсос» (в переводе с греч. «роща») у греков служило обычным названием посвященных богам участков»²²⁸ 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

²²² Карамзин Н.М. Примечания к Истории государства Российского. С. 164.

²²³ Стемпковский И.А. Известие о новых открытиях по части древностей в Южной России, 1824 года // Библиографические листы. 1825. № 24 (20 сент.). С. 337; Он же. Исследования о местоположении древних греческих поселений на берегах Понта Евксинского, между Тирасом и Борисфеном // Отечественные записки. 1826. Ч. 26. Кн. 73. С. 226; Он же. Указ. соч. // Там же. Ч. 26. Кн. 74. С. 344–345.

²²⁴ 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.

²²⁵ Латышев В.В. Об острове св. Эферия // Журнал министерства народного просвещения. 1899. Ч. 323 (май). С. 73–87.

²²⁶ Мурзакевич Н.Н. Некоторые пояснения // Записки императорского Одесского общества истории и древностей. 1868. Т. 7. С. 132.

²²⁷ 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 Евксинского: 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.

²²⁸ Латышев В.В. Об острове св. Эферия. С. 78.

с летописным помещением Перуньої рени за порогами — природной границей Киевской Руси.

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 — Перуньої²²⁹

Сопоставление летописи и указанных агиографических памятников дает нам возможность проследить прямое влияние на сюжет с изгнанием Перуна Жития святителя Стефана Сурожского и косвенное влияние житий свт. 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 мучнически казнил крымских святых. Каждое из проделываемых над Перуном действий должно было одновременно напоминать об известных агиографических прообразах и знаменовать 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 двенадцати мужах, избивавших «жезлем» идола Перуна. В.Я. Петрухин²³⁰ и В.М. Рычка²³¹, обратив внимание на число «мужей», связали данный образ с двенадцатью апостолами. Теперь эта точка зрения обрела дополнительный аргумент, поскольку все вышеперечисленные святые были архиереями (св. Андрей — прямо апостол), то есть восприемниками апостолов Церкви.

²²⁹ Нельзя также исключить, что летописная Перуняя рень являлась иллюзорным ориентиром: трудно представить сколько реней находилось за порогами Днепра, и каждая из них могла стать последним пристанищем Перуна.

²³⁰ Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. 1 (Древняя Русь). М., 2000. С. 273.

²³¹ Рычка В.М. «Двенадцать» (о символической функции чисел в летописной статье 6496 г.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 3. С. 59.

В свою очередь, Р. Манн отметил, что «жезлие», которым избивают Перуна, напоминает о пастырском жезле — посохе Иисуса, который вручается епископу на хиротонии²³². Таким образом, не только число летописных «мужей» отсылает нас к двенадцати апостолам, но и орудие казни Перуна — жезл — содержит апостольско-епископскую коннотацию²³³.

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 гг. 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 гг. XI в.²³⁴ 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 Корсунь (Корсунская легенда), возникшая в среде выходцев из этого города. К ней, по мнению исследователя, и восходит летописный текст, посвященный крещению Владимира и киевлян.

В историографии были отдельные попытки пересмотреть положения А. А. Шахматова²³⁵, но в целом исследователи либо безогово-

²³² Манн Р. «Песнь о полку Игореве»: Новые открытия. М., 2009. С. 35.

²³³ Подробнее о символике архиерейского жезла см.: Петровский А. В. Жезл // Православная богословская энциклопедия. Т. 5. Пг., 1904. Стб. 546.

²³⁴ 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. 2. СПб., 1908. С. 1103–1024, 1136, 1143–1144.

²³⁵ 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 гг. XI в. (Истрин В. М. Замечания о начале русского летописания: по поводу исследования А. А. Шахматова // Известия отделения русского языка и словесности. Т. 26. Пг., 1923. С. 95). Также см.: Он же. Замечания о начале русского летописания // Там же. Т. 27. 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 (Там же. С. 250–251).

точно принимали его концепцию²³⁶, либо вносили в нее небольшие уточнения²³⁷

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

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 «стения глаголаше: „Оувы мнѣ яко осюда прогоним есмь. Сде бо мнѣхъ жилище имѣти, яко

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).

²³⁶ 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.

²³⁷ 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* / подг., пер., ст. и коммент. Д. С. Лихачева. 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 Корсуні, 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.* 2008. № 3. С. 20–23).

сде не суть оученья апостольска, ни суть вѣдуще Бога, но веселяхъ-ся о службѣ ихъ, еже служаху мнѣ. И се оуже побѣженъ есмь от не-веглас, а не от апостоль, ни от мученикъ. Не имам оуже царствова-ти въ странах сихъ"»²³⁸

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 уверенное 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.

²³⁸ 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 ПВЛ содержится рассказ о походе князя Владимира на болгар: «В лето 6493. Иде Володимеръ на Болгары съ Добрыною съ воемъ¹ своимъ в лодьях, а Торъки берегомъ приведе на коних и побѣди Болгары. Рече Добрына Володимеру: “Съглядахъ колодникъ, оже суть вси в сапозѣх, сим дани нам не даяти. Поидем искать лапотниковъ”. И сотвори миръ Володимеръ съ Болгары и ротъ заходиша межю собѣ и рѣша Болгаре: “Толи не будеть межю нами мира, елико камень начнетъ плавати, а хмель почнетъ тонуті”. И прииде Владимир Киеву»²

Поскольку в тексте ключевая роль отводилась дяде Владимиру, новгородскому посаднику Добрыне, то А. А. Шахматов в свое время предположил, что данное известие явилось новгородской обработкой более краткого сведения о столкновении Руси с болгарами из Древнейшего свода, которая попала в летопись в ходе составления Начального свода 90-х гг. XI в. С другой стороны, среди исследователей не было единства во мнении, о каких болгарах в летописи идет речь — о волжских или дунайских. Так, А. А. Шахматов³, И. А. Линниченко⁴, Е. Е. Голубинский⁵, Ф. И. Успенский⁶,

¹ В Ипатьевском списке читается «оуемъ» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 71).

² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 84.

³ Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 175–176.

⁴ Линниченко И. А. Современное состояние вопроса об обстоятельствах крещения Руси // Труды Киевской духовной академии. Т. 12. Кисв, 1886. С. 604.

Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 167.

⁶ Успенский Ф. И. Император Василий Болгаробойца В. Р. Розена: Критика и библиография // Журнал министерства народного просвещения. Ч. 232 (Апрель). СПб., 1884. С. 294–295.

О. М. Рапов⁷, В. В. Мавродин⁸, Б. А. Рыбаков⁹ 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»¹⁰, а «по берегу Волги, покрытому непроходимым лесом, вовсе невозможно проводить конницы»¹¹, 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. Карамзин¹², К. Н. Бестужев-Рюмин¹³, П. В. Голубовский¹⁴, В. Т. Пашуто¹⁵, А. Х. Халиков¹⁶, С. П. Толстов¹⁷, Б. Д. Греков¹⁸, 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»¹⁹ (то есть на волжских. — М. А.), в Воскресенской летописи текст о походе предваряет заглавие «побѣда Болгаромъ иже по Волзѣ»²⁰, в Никоновской летописи говорится «иде Володимеръ на Болгары Ни-

⁷ Рапов О. М. Указ. соч. С. 213.

⁸ Мавродин В. В. Древняя Русь. М., 1946. С. 224–225.

⁹ Рыбаков Б. А. Древняя Русь. М., 1963. С. 68.

¹⁰ Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 167.

¹¹ Там же.

¹² Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 1. С. 239–240.

¹³ Бестужев-Рюмин К. Н. Русская история. Т. 1. СПб., 1872. С. 77.

¹⁴ Голубовский П. В. Печенеги, торки, половцы до нашествия татар: История южно-русских степей IX–XIII вв. Киев, 1884. С. 76.

¹⁵ Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 98.

¹⁶ Халиков А. Х. Волжская Булгария и Русь (этапы политических и экономических связей в X–XIII вв.) // Волжская Булгария и Русь. Казань, 1986. С. 9.

¹⁷ Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М., 1948. С. 247.

¹⁸ Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1953. С. 471.

¹⁹ Иаков Мних. Память и похвала князю русскому Владимиру // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997. С. 322, 526.

²⁰ Русская летопись с Воскресенского списка, подаренного в оной Воскресенский монастырь патриархом Никоном в 1658 году. СПб., 1793. С. 123.

зовския»²¹ («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 Волгой²², и их участие было бы логичнее представить в военной кампании 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 сомнений, 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, 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 литературе²³. Ближайшее по времени упоминание, и то в лексической форме «лыченицы»,

²¹ Русская летопись по Никоновскому списку. СПб., 1797. С. 68.

²² Голубовский П. В. Указ. соч.

См.: Вахрос И. С. Наименования обуви в русском языке: Древнейшие наименования допетровской эпохи // Ежегодник института по

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»²⁴

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»²⁵

Подобное высказывание и по смыслу, и по художественной форме содержится также и в другом древнерусском памятнике литературы — «Беседа трех святителей»²⁶

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 древнерусской «Пчелы»²⁷

изучению СССР в Финляндии. Прил. № 6–10. Хельсинки, 1959. С. 16, 126–128.

²⁴ Зарубин Н. Н. Слово Даниила Заточника (по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам). Л., 1932. С. 60.

²⁵ Слово Даниила Заточника, Академический список // Там же. С. 67.

²⁶ «Что есть человеку тяжелее всего носить? — Тяжелее всего глупство и упрямство учить человека: вода великия корабли поднимает, а *малого камня всемь морем не подыметъ*; ни моря пречерпати, ни мертвеца воскресити, ни утла судна налити; тако и глупова и упрямова человека всемь миромъ не научить» (Апокрифы: Беседа трех святителей // Памятники литературы Древней Руси: XII век. М., 1980. С. 144).

²⁷ 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.

В сборнике татарских народных пословиц болгарская клятва приводится на татарском языке: «Кайчан кем колмак суга батар, таш суга калкыр, бу вһгьдһ шунда бозылыр» (Когда камень всплывет на поверхность, а хмель станет тонуть, это соглашение лишь тогда будет нарушено)²⁸ 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»²⁹ Остается надеяться, что составитель сборника пословиц не осуществил самостоятельно перевод летописного отрывка на татарский язык, а почерпнул изречение из устного татарского предания и сопоставил его с летописным источником.

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 пословицу о глупце. В таком случае оно обрело двусмысленное звучание, в котором мог скрываться намек: пока Русь будет оставаться «глупой», мир между болгарями и Русью не закончится.

В историографии встречается несколько вариантов интерпретации летописного курьеза с болгарскими сапогами. Наиболее распространенной являлась точка зрения, сформулированная еще в начале XIX в. Н. М. Карамзиным³⁰, — 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 ис-

²⁸ Татар халык мһкальһре // Кереш сһз цһм аһлатмалар белһн кыючысы цһм тһзнһесе Н. Исһнбһт: 3 т. Т. 1. Казан, 1959–1967. 780 б.

²⁹ Давлетшин Г. М. Булгарская письменность [Текст]: [раннебулгарский и домонгольский периоды] // Гасырлар авазы (Эхо веков). 2008. № 1. С. 23–32.

Карамзин Н. М. История государства Российского.

следователи просто относились к этому летописному эпизоду как к некоему анекдоту³¹

Альтернативный вариант понимания предложил в свое время историк А. В. Курбатов³², 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).

И надо отметить, что привлечение внимания к характерным отличиям 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...»³³ В Евангелии от Марка в том же эпи-

³¹ 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).

³² Курбатов А. В. Русь нелапотная // Родина. 2001. № 6. С. 42–44.

³³ 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.).

зоде говорится: «И запрети имъ, да ничесоже възмутъ на путь, тъкъмо жьзль единъ: ни пиры, ни хлеба, ни при поясе меди, нъ обу- вены в *сандалиа*...»³⁴

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 тай- ной 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 възметь такоже и мѣх, а иже не имать, да продасть ризоу свою и коупитъ ножъ»³⁵

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)³⁶

К основным видам древнерусской кожаной обуви относи- лись сапоги, плесницы, калиги, черевие и др.³⁷ Они отличались по крою и внешнему виду, но, несмотря на это, в нарративных па- мятниках Древней Руси можно встретить примеры, когда в од- ном и том же тексте наименования этих видов использовались

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 не- известны предшествующей традиции» (Алексеев А. А. Текстология сла- вянской Библии. С. 186–187). Ср.: «Не носите влагалища, ни пиры, *ни сапогы* и никого же на поуту цѣлуите» (Лк. 10: 4 // Библия 1499... Т. 7. С. 232).

³⁴ Мк. 6: 8–9 // Остромирово евангелие 1056–1057 года по изданию А. Х. Востокова. М., 2007. С. 290.

³⁵ Лк. 22: 35–36 // Библия 1499... Т. 7. С. 279.

³⁶ См.: «Гряды же по мѣне, креплии мене есть. Ему же несмь достоинъ *са- пога* понести» (Мф. 3: 11 // Остромирово евангелие... С. 255); «Грядый по мѣне, яко първей мене бе. Ему же несмь достоинъ да отрешу ремень *сапогу* его» (Ин. 1: 27–28 // Там же. С. 4); «Грядет креплии мене въ следъ мене, емоу же несть достоинъ поклонься раздрешити ремене *сапогъ* его» (Мк. 1: 8 // Там же. С. 256); «Грядеть же креплии мене. Емоу же несмь достоинъ стрешити ремене *сапогъ* его» (Лк. 3: 16 // Там же. С. 259об.).

³⁷ См.: Вахрос И. С. Указ. соч. С. 33–53.

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!...»³⁸ За отрывком из Деяний следует толкование на него свт. Иоанна Златоуста, в котором уже говорится, что ангел приказал Петру «в *сапоги* обуться и препоясаться»³⁹

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 значение деталей одежды. Это «Чин пострижения в монашество». Древнейший славянский перевод памятника дошел до нас в составе Требника конца XIII — начала XIV в.⁴⁰ Согласно чину, возложение каждой детали монашеского одевания 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»⁴¹ Там же в одной из молитв чина: «*Плесницама* да поидет в путь спасения мира»⁴². Как видим, здесь также в одном тексте в отношении одной

³⁸ Апостол толковый с прибавлениями, полууст. разный, XV века // РГБ Ф. 304.1. Ед. хр. 116 (91). Л. 132–132об.

³⁹ Там же. Л. 135–135об. Данный пример опровергает мнение И. С. Вахросса, который полагал, что в древнерусском языке слова «калига» и «плесница» применялись наравне со словом «сандалии» (*Вахрос И. С.* Указ. соч. С. 42). Напротив, у нас есть все основания предположить, что родственным термином для обозначения монашеской обуви было слово «сапоги».

⁴⁰ Книга потребник-требник. СПб., 1878. См.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984. С. 369.

Книга потребник-требник. Л. 54.

⁴² Там же. Л. 57–57об.

и той же обуви употребляются как равнозначные разные наименования.

Данный текст чина отсылает нас к отрывку из послания к Ефесеянам апостола Павла: «Станѣте убо препоясани въ чресла ваша истинною и оболкъшесе въ броня правды, и обувше нозѣ въ уготовани *благовѣствованиа миру*»⁴³

Таким образом, в чине утвърждается 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 одевания 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: «Они [послы. — М.А.] же рѣша, яко ходихом в Болгары, смотрихомъ како ся покланяють въ храмѣ, рекше,

⁴³ Еф. 6: 14–15 // Библия 1499... Т. 8: Деяния и послания апостолов: Апокалипсис. М., 1992. С. 283. Ср.: «Нестъ бо разнствия 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 благовествующих мир, благовествующих благая*». (Рим. 10: 12, 14–15 // Там же. С. 187); «Сего ради познають людие мои имя мое въ тои день, яко азъ самъ есмь, аз глаголя, и приидох яко время на горы, *яко нозѣ благовествующих вѣсть мира, яко благовѣствуяи благостыню...*» (Ис. 52: 7 // Библия сиречь книги Ветхого и Нового завета, на языке словенском. Острог: Типография К. К. Острожского, печатник Иван Федоров, 12 авг. 1581. Книга пророка Исайи приводится по Острожской Библии, поскольку, как отмечено А. А. Алексеевым, в последнюю текст Исайи был взят из Геннадьевской Библии с самыми незначительными поправками (Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. С. 205)).

в ропате, *стояще бес пояса*, поклонився сядет и глядит сѣмо и онамо, яко бѣшен, и нѣсть веселья в них, но печаль и смрадь великъ. Нѣсть добро законъ ихъ»⁴⁴

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 истинны»⁴⁵ Данная формула также восходит к упоминавшемуся выше отрывку из послания Ефесеянам апостола Павла.

В Толковой Палее есть схожее место, где Анна, мать пророка Самуила, прорицает: «Лук сильныхъ изнеможе, а немощни *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*»⁴⁶

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»⁴⁷

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, расшифровываемые исходя из тех символических «прочтений»

⁴⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 108.

⁴⁵ Книга потребник-требник. Л. 54.

⁴⁶ Палей Толковая / Пер. с древнерус. А. Камчатнова. М., 2002. С. 469–470.

⁴⁷ Мерило Праведное // РГБ Ф. 304.1. № 2026. Л. 345–345об.

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)⁴⁸

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

Таким образом, буквальное «прочтение» текста статьи 6493 года является малоэффективным. Он содержит скрытую семантику, постигнуть которую можно с помощью герменевтического анализа фрагмента. Выявленные в ходе его изучения 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 Владимиром⁴⁹ в ПВЛ — 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 годов, 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,

⁴⁸ Подробнее о символическом истолковании отсутствия пояса на мусульманах см.: *Андрейчева М.Ю.* «Стояще бес пояса»: моление мусульман в «Повести временных лет» // Восточная Европа в древности и средневековье. XXX Юбилейные чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. Материалы конференции. М., 2018. С. 8–12.

В литературе его часто обозначают как Сказание об испытании вер.

«в Немцы» и в Константинополь. После принесенных русскими послами известий об увиденных «службах» он решает принять православие.

Как правило, историки, изучавших данный летописный текст, волновали два вопроса: это проблема достоверности информации, представленной в Сказании, и его текстология. Большинство исследователей полагало, что степень надежности излагаемых в нем сведений 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 крупницы 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»⁵⁰ Другие исследователи, привлекая дополнительные источники, полагали, что информация о религиозных миссиях в Киев достоверна, но литературное описание их — более позднее творчество летописца⁵¹

Одна из основных дискуссий вокруг текста Сказания касалась времени его создания. Отправной точкой для интерпретаций исследователей по данной проблеме явилось мнение А. А. Шахматова⁵², который пришел к выводу, что статьи 6494 и 6495 годов 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.

⁵⁰ *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.
См. подробнее: *Мавродин В. В.* Указ. соч. С. 236; *Рапов О. М.* Указ. соч. С. 214.

⁵² *Шахматов А. А.* Разыскания о русских летописях. С. 111.

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

Мнение Шахматова нашло поддержку в трудах М. Д. Приселкова⁵³ и С. А. Бугославского⁵⁴.

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.⁵⁵

В него Д. С. Лихачев включил «Сказание о крещении Руси» в следующем составе: рассказ об испытании вер, Речь Философа, испытание 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»⁵⁶. 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

⁵³ Приселков М. Д. История русского летописания... С. 56, 61–62.

⁵⁴ Бугославский С. А. Текстология Древней Руси. М., 2006. Т. 1: Повесть временных лет. С. 20–21.

⁵⁵ Лихачев Д. С. Русские летописи... С. 58–76.

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

текстовые пласты ПВЛ, помимо «повести о полянах-руси», он возводит к данному своду⁵⁷

М. Н. Тихомиров считал вопрос о Древнейшем своде наиболее слабым местом в построениях Шахматова⁵⁸. 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 г.⁵⁹ 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 по 1115 г.⁶⁰

Идею Древнейшего свода 1039 г. признавали слабо аргументированной также Я. С. Лурье⁶¹ и А. Поппэ⁶², полагая, что наилучшим образом верифицировано А. А. Шахматовым предположение о Начальном своде середины 1090-х гг. Однако и последняя гипотеза уже более десятилетия служит предметом спора, своеобразными

⁵⁷ Черепнин Л. В. Указ. соч. С. 332–333.

⁵⁸ Тихомиров М. Н. Источниковедение истории СССР с древнейших времен до конца XVIII в. Т. 1. М., 1962. С. 55–56.

⁵⁹ Тихомиров М. Н. Начало русской историографии. С. 54–56.

⁶⁰ Алешковский М. Х. К Типологии текстов «Повести временных лет» // Источниковедение отечественной истории: сб. ст. 1975. М., 1976. С. 142–143, 154.

⁶¹ Лурье Я. С. О шахматовской методике исследования летописных сводов // Источниковедение отечественной истории. Сб. ст. М., 1976. С. 96.

⁶² Поппэ А. А. А. Шахматов и спорные начала русского летописания // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2008. № 3 (33). С. 78.

«эпицентрами» которого являются исследования Т.Л. Вилкул⁶³ и А.А. Гиппиуса⁶⁴.

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 признаёт древнейшим ядром ПВЛ «Сказание о русских князьях», но расширяет его текстовые границы, 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.⁶⁵ (ранее автор писал о своде 1070-х гг.⁶⁶) — 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 Философа⁶⁷. Такова сложная многоступенчатая генетика исследуемого текста ПВЛ, предложенная исследователем.

⁶³ Вилкул Т.Л. Новгородская первая летопись и Начальный свод // *Palaeoslavica*. 2003. Vol. XI. P. 5–35; *Она же*. Повесть временных лет и Хронограф // Там же. 2007. Vol. XV. N2. P. 56–116; *Она же*. Ладога или Новгород? // Там же. 2008. Vol. XVI. N2. P. 272–280.

⁶⁴ Гиппиус А.А. К истории сложения текста Новгородской первой летописи // Новгородский исторический сборник. 1997. Вып. 6 (16). С. 3–72; *Он же*. Рекоша дружина Игореве: К лингвотекстологической стратификации Начальной летописи // *Russian Linguistics*. 2001. Vol. 25, N2. P. 147–181; *Он же*. Два начала начальной летописи... С. 57–95; *Он же*. Рекоша дружина Игореву — 3. Ответ О.Б. Страховой (Еще раз о лингвистической стратификации Начальной летописи) // *Palaeoslavica*. 2009. Vol. XVII. P. 248–287.

⁶⁵ Гиппиус А.А. К реконструкции древнейших этапов истории русского летописания. С. 41–50.

Гиппиус А.А. Крещение Руси в Повести временных лет... С. 20–23. Там же.

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 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 обнаружения 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 относится то, что волжские болгаре 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 года болгаре «веры Бохмичъ» приходят к Владимиру и обращаются к нему со следующей речью: «Ты князь еси

мудръ и смыслень, не вѣси закона, но вѣруй в законъ нашъ и поклонися Бохъмиту [Мухаммеду. — М. А.]... Вѣруем Богу. А Бохмить ны учить глаголя обрѣзати оуды тайныя и свинины не ясти, вина не пити, [а по смерти же рече со женами похоть творити блудную] даст Бохмить комуждо по семидесят женъ красныхъ, изберець едину красну и всѣхъ красоту възложет на едину — та будет ему жена. Иде же рече достоить блудъ творити всякъ на семь свѣтъ. Аще буде кто оубогъ, то и томо и ина многа лествяже нѣ лъзѣ псати срама ради»⁶⁸

Как отмечает В. В. Пузанов, парная формула «мудръ и смыслень», с которой обращаются болгаре к князю, не случайна. В ПВЛ помимо Владимира такое определение в полной мере дается лишь мужьям-полянам («мужи мудри и смыслени»⁶⁹). Великую княгиню Ольгу летописец также называет «мудрейшей»⁷⁰ и «смысленой»⁷¹, 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 (не случайно и «поляне, яже ныне зовомая Русь»⁷²). О мудрости и смысленности князя (да и киевлян/полян) свидетельствует, как увидим, и осознанный выбор веры»⁷³. Данное наблюдение дополняет то, что указанные эпитеты являлись устойчивыми характеристиками одного из библейских прообразов князя Владимира — царя Соломона⁷⁴, которому, как следует из 3-й книги Царств, Бог даровал

⁶⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 84–85.

⁶⁹ Там же. Стб. 9. В Новгородской I летописи младшего извода сочетание эпитетов «мудры и смыслень» прилагается также к «мужам» Владимира, посланным испытать веру и службу болгар, немцев и греков (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 148). В Лаврентьевском списке ПВЛ в этом же месте: «мужи добры и смыслены» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 107).

⁷⁰ Там же. Стб. 108.

⁷¹ Там же. Стб. 60.

⁷² Там же. Стб. 25–26.

⁷³ Пузанов В. В. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск, 2007. С. 567.
ПСРЛ. Т. 1. Стб. 80.

«смысл и мудрость»⁷⁵ 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 прилагалась⁷⁶

Далее в тексте ПВЛ болгары говорят Владимиру: «Ты... не вѣси закона». Ключом к пониманию данной фразы может служить текст ПВЛ с описанием славянских племен, где летописец цитирует Георгия Амартола: «Комуждо языку овѣмъ исписанъ законъ есть, другимъ же обычаи, зане [законъ] беззаконьникомъ отечество мнится»⁷⁷. В данном контексте реплика последователей «веры Бохмичъ», 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 ХГА⁷⁸. Амартол же почерпнул их из трактата «О ста

⁷⁵ «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-я Книга Царств приводится по Острожской Библии, поскольку в ее основу лег рукописный текст Геннадьевской Библии, в которой Книги Царств были представлены в околемефодиевском переводе (Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. С. 198, 204–216).

⁷⁶ Подробно ветхозаветные параллели к парной формуле «мудр и смыслен» рассмотрены в следующих исследованиях: Данилевский И. Н. Повесть временных лет. С. 367; Вілкул Т. Л. Цитати з Восьмикнижжя в ранніх давньоруських літописах, або Як змінюється смисл історичних повідомлень // Український історичний журнал. 2013. № 1. С. 134–136.

⁷⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 14.

⁷⁸ Шахматов А. А. Толковая Палея и русская летопись // Статьи по славяноведению. Вып. 1. СПб., 1904. С. 230. Общей чертой всех списков первичной редакции старославянского перевода ХГА 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

ересях» прп. Иоанна Дамаскина⁷⁹, внося некоторые дополнения. Рассмотрим тексты Хроники, послужившие источником для летописца: «[Мухаммед. — М.А.] научив я обрезоватися и мужем и женам, и единому точию поклонятися Богу... не приимаху свиных мяс, вина же весма не приимаху»⁸⁰

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 — всё это, очевидно, свидетельствует о желании автора летописи подчеркнуть близость магометанской веры к иудаизму, что соответствовало средневековым византийским представлениям о происхождении ислама⁸¹

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»⁸² 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,

о событиях второй половины VII в. См.: *Матвеевко В. А., Щеголева Л. И.* Указ. соч. С. 8. Интересующий нас текст Амартала дошел до нас в составе древнерусского хронографического свода XV в. — Летописца Еллинского и Римского второй редакции, на который в дальнейшем мы будем ссылаться.

⁷⁹ «Он [Мухаммед. — 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 / пер. с древнегреч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. С. 155*).

⁸⁰ Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 402–403.

⁸¹ На связь учения Мухаммеда с иудаизмом указывали византийские писатели Иоанн Дамаскин и Феофан Исповедник. Георгий Амартал обращался к трудам обоих авторов, создавая свою компиляцию. См.: *Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии) / Под ред. Ю. В. Максимова. М., 2006. С. 16, 62–63, 68–69.*

⁸² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 85.

рекъ: “пиите, се есть кровь Моя, изливаема за вы”; пострада бо Богъ плотию, возвеселися божествомъ” Другими словами, ответ Владимира прообразует принятие им христианства⁸³ Помимо этого, исследователь отметил, что библейским источником ответа киевского князя явилась цитата из Книги Иисуса, сына Сирахова («Что за жизнь без вина? Оно сотворено на веселие людям»⁸⁴), вошедшая в редакционной переделке в Изборник 1076 г.: «Медъ в веселие дано бысть Богъмь, а не на пьянство сътворено бысть»⁸⁵ На цитату из Изборника также обратила внимание В. Н. Калиновская, которая увидела к ней параллель в «Слове о пьянстве»⁸⁶ В одной из редакций памятника фрагмент выглядит так: «*Питие* бо умнымъ есть *на веселие*, а несмысленнымъ еже часто упиватися в пьянство на неизбытныи грех: не рече бо Писание не пити, но да не упиваются, в пьянство да не пьютъ»⁸⁷ Здесь цитата выглядит более развернутой и позволяет нам установить еще один библейский отрывок, помимо параллели из Книги Иисуса, сына Сирахова, который косвенно мог послужить источником как к цитате из «Слова» и Изборника, так и к летописной реплике. Это текст из книги притч Соломоновых: «Невинно вино, укоризненно же пьянство, и всякая пребывая в нем не будет премудр»⁸⁸

Таким образом, Владимир, как муж «умный» или «смысленный», избирает умеренное питие «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

⁸³ Данилевский И. Н. Повесть временных лет. С. 98–99.

⁸⁴ Сир. 31: 32.

⁸⁵ Данилевский И. Н. Повесть временных лет. С. 98.

⁸⁶ Калиновская В. Н. К изучению древнейших русских поучений и слов против пьянства // Древнерусская литература: Источниковедение: Сб. науч. тр. Л., 1984. С. 59.

⁸⁷ Сборник, устав в два столбца, XIV в. // РГБ. Ф. 304.1. № 2021. Л. 232.

⁸⁸ Притч. 20: 1.

Д. Ю. Араповым⁸⁹, 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 ХГА. Согласно мусульманским представлениям, каждому человеку Аллахом уготована на земле своя участь: бедному — жить в нищете, богатому — наслаждаться достатком, праведному — самосовершенствоваться, грешнику — падать всё ниже⁹⁰. Но Амартол спроецировал мусульманскую точку зрения о 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 зде поживет или в богатстве, или в нищите, и без славы, таким же образом и тамо пребывает»⁹¹.

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. Успенский⁹² и А. А. Шахматов⁹³.

⁸⁹ Арапов Д. Ю. Мусульманский рай в описании «Повести временных лет» // Славяне и их соседи. Сб. тезисов XIX конф. пам. 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.

⁹⁰ См. подробнее: Аль-Ашкар У. С. Судьба и предопределение (ал-Када валкадар) / Пер. с араб. Э. Р. Кулиева. М., 2008.

⁹¹ Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 403.

⁹² Успенский В. М. Толковая Палея. Казань, 1876. С. 126.

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

ПВЛ	Толковая Палея
«Ихъже вѣра оскверняет небо и землю, иже суть проклятии паче всѣхъ человекъ, оуподольшеся Содому и Гомору на неже пусти Господь каменье горюще и потопа и я погязоша. <u>Яко и сихъ ожидаетъ день погибели ихъ</u>, егда придетъ Богъ судить земли и погубять вся, творящая безаконья и скверны дѣющія: <u>си бо омывають оходы своя в ротъ вливають и по бродѣ мажутся</u>, поминають Бохмита, также и жены ихъ творять ту же скверну и ино пуше от совокупленья мужьска и женьска вкушаютъ»^а.	«Постыдите же ся оубо вы и посрамитесь вѣры Бохмичѣ, оканннии агаряне. Разумѣите же оубо, что ради погубленъ бысть Содомъ и Гоморъ? Злаго ради нрава, иже вы ныне держите, <u>мужъ съ мужи лежюще, оходы свои потъмывающе и поглавъ свои и бородѣ тѣмъ на ся взливающе</u>. Аще же мните безаконье яко законъ вамъ есть, содомьскы живуще содомьскы погибнете. Аще же Богъ содомляны скоро живота премѣни, <u>васъ же ожидаетъ день погибели</u>. Блажныи Нои праотецъ прорече о васъ, глаголя: “Хамъ да будетъ хлапъ брата своего” Тогда бо не работаше братъ брату, но вы хлапи нарекошеся, вѣровавше въ жидовскаго хлапа Бохмета, <u>таже оубо вѣра оскверняетъ небо и землю</u>»^б.

^а ПСРЛ. Т. 1. Стб. 86.

^б Палея Толковая. С. 182–183.

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»⁹⁴ Тем не менее в последнем издании Толковой Палеи в предисловии к тексту В. В. Кожинov пишет, ссылаясь на мнение М. Н. Тихомирова, что «Палея создана не позднее XII века, то есть, возможно, еще в XI столетии...»⁹⁵

Нерешенный вопрос о соотношении ПВЛ и Палеи не мешает, тем не менее, эффективно сопоставлять оба текста и исследовать

⁹⁴ Творогов О. В. Палея Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI — перв. пол. XIV в.). Л., 1987. С. 225.

⁹⁵ Палея Толковая. С. 6.

смыслы, заложенные в летописи, привлекая контекст и текстологические параллели Палеи, как это делает И. Н. Данилевский⁹⁶ Применение подобного метода представляется оправданным и в отношении исследуемого нами отрывка из Речи Философа, посвященного мусульманам.

Создатель Палеи именует Мухаммеда «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, раздѣливъ весь поганьскый языкъ, и приаши въру Бохмичю, яже оскверни землю. Ихъ же нарече Нои хлапы: *хлапы бо бѣша въроу, иже въ жидовскаго хлапа Бохмита въроваши...*»⁹⁷ 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 оубо, жидове, прообразовала Лотова жена, озрѣвшиися вспать. Богу же благодать дающе своимъ людемъ отвергышемъ Ветхыи законъ...»⁹⁸ 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

⁹⁶ И. Н. Данилевский указывает на Толковую Палею как на один из источников ПВЛ и характеризует цели создания летописи, используя, в частности, параллели из Толковой Палеи (Данилевский И. Н. Повесть временных лет. С. 90, 236). См. также: Он же. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1995. № 5. С. 101–110.

Палея Толковая. С. 154–155.

⁹⁸ Там же. С. 183.

кисти рук, помыть половые органы, прополоскать рот и нос, помыть лицо и руки до локтей, затем помыть голову, потом помыть оставшиеся части тела и закончить мытьем ног⁹⁹. 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 всё это одной и той же рукой, так что вода с омываемого анального прохода попадает в рот и на лицо¹⁰⁰. 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.

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 «зѣло скверную». Нечистота

⁹⁹ Умдат-уль-Ахкам, хадис 31 от Маймуны бинт Харис жены пророка.

¹⁰⁰ «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).

ее состоит в том, что она, оставив «сужичьство свое», ищет «ядовитую змею», а, найдя, входит с ней в «смѣшление». Описание мурены автор Палеи продолжает любопытным комментарием: «Есть въ челоуѣцѣхъ бесерменьскій языкъ: понеже ересию Бохмита своего обятїи суще, оставляють подружья своя и сами ся оубо содомьскы смѣшають, того ради чистять свои оходы паче лица и сердца»¹⁰¹.

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»¹⁰². Позже на данную черту магометан будут указывать такие известные богословы, как свт. Григорий Палама¹⁰³ (конец XIII — первая половина XIV в.) и Симеон Фессалоникийский¹⁰⁴ (конец XIV — первая половина XV в.).

¹⁰¹ Палея Толковая. С. 65.

¹⁰² Успенский Ф. И. История Византийской империи. Т. 3. М., 1997. С. 112.

¹⁰³ «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 // Богословские труды. Юбилейный сборник «Московская Духовная Академия — 300 лет». М., 1986. С. 305–315).

¹⁰⁴ «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

Таким образом, эпитет «содомляне» стал своеобразным топомосом в наименовании мусульман. Образ Содомы 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 Хождении 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 гиблые¹⁰⁵

Завершающим штрихом в портрете мусульман явилось обвинение Философа о том, что они «от совокупленья мужьска и женьска вкушаютъ». Упоминание о вкушении семени как особого «устанама осквернения» встречается в «Вопрошании Кирика» (XII в.). Автор «Вопрошания» пишет о грехе, когда кто жену «обияти и поверше и леши на ней или голым како любо прикоснутися инде не в само просто вверети, а то семе изыдет то ти есть»¹⁰⁶ 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 Паисиев-

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 разжигающихся 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).

¹⁰⁵ Житие и хождение Даниила, русской земли игумена 1105–1108 // Православный палестинский сборник. Т. I. Вып. 3. СПб., 1883. С. 124.

¹⁰⁶ Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. Тексты и заметки // Смирнов С. И. Древнерусский духовник: Исследования по истории церковного быта. М., 1914. С. 24.

ского сборника конца XIV в. Оно представляет собой русскую переработку текста «Слова Св. Григория Богослова на Богоявление Господне», в которой наряду с описанием славянских языческих традиций отражена оригинальная интерпретация текста Речи Философа о болгарях-мусульманах. Судя по тексту «Слова», мусульмане научились от неких язычников, поклоняющихся «срамным удам», вкушать семенную «скверну», полагая, что «сим вкушением оещаются греси»¹⁰⁷ В редакции «Слова», представленной в рукописи XV в. из Новгородской Софийской библиотеки, почитание срамных уд у славян упоминается в одном ряду с поклонением мужскому семени у болгар¹⁰⁸ 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 Осира, сего же Осирита скажут книги сороциньския, яко не лепым проходом пройде, но смердящим, того ради сороцины мыют оход и брлгаре и терканнии холми»¹⁰⁹ В данном памятнике и омытие «охода», и вкушение от «совокупления» — скверные, языческие по происхождению традиции, усвоенные сарацинами, болгарями и турками от их учителя «Мамеда проклятого срацинского жерца»¹¹⁰

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

¹⁰⁷ «Слово святого Григорья изобретено в толцеях 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. 96–97).

¹⁰⁸ «Словене же на свадьбах вкладывающе срамоту и чесновиток в ведря пьют. От фюфильских же и от аравитьских писаний наоучшеся болгаре: от срамных уд истекшую скверну вкушают и суть всех язык сквернейше и проклятейше» (Там же. С. 99).

¹⁰⁹ Там же. С. 97.

¹¹⁰ Там же. С. 96.

Не случайно 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 кусить 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; блону 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.¹¹¹ Более раннее упоминание традиции плевать на землю встречается в «Слове св. отца Кирилла архиеп. Кипринского о злых дусех»¹¹². В «Слове» активно обличаются языческие суеверия, бытовавшие среди славян, в частности наложение «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 проклинаят*, а она его боле призывает творится, дети врачующе, а отца и мать в пропасть адову ведущее...»¹¹³ Схожий пассаж присутствует в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» Иакова Мниха: «[Владимир. — М.А.] и дьявола отвыргшеся, и службы его поругашася, и *поплеваши бесы...*»¹¹⁴ Возможно, в народной среде Древней Руси была распространена традиция плевать на землю в знак покаяния злых духов, поэтому плевок и слова князя Владимира могли являть собой символическое действие отречения от исламского учения как нечистого и бесовского.

¹¹¹ См.: *Арранц М.* Чин оглашения и крещения в Древней Руси // Символ (Париж). 1988. № 19 (июнь). С. 84–85, 99.

¹¹² «Слово св. Кирилла Кипринского...» большинством исследователей признается русским по происхождению, а его автором считается архиеп. Кирилл Ростовский (1231–1262 гг.) (Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI — перв. пол. XIV в.). Л., 1987. С. 225).

¹¹³ Сборник, устав в два столбца, XIV в. // РГБ. Ф. 304.1. № 2021. Л. 237.

¹¹⁴ *Иаков Мних.* Указ. соч. С. 320.

Следующее описание, касающееся молитвенных обрядов магометан, принадлежит послам Владимира: «Они [послы. — М. А.] же рѣша, яко ходиша въ Болгаре, смотрихом како ся покланяют в храмѣ, рекше, в ропате, стояще бес пояса, поклонився, сядеть и глядять сѣмо и онамо, яко бѣшенъ, и нѣ веселья в них, но печаль и смрадь великъ. Нѣсть добро законъ ихъ»¹¹⁵ 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 г.¹¹⁶ 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 они обосновывают этот запрет, мы точно не знаем; тем разве, что Господь заповедал, говоря: “Да будут чресла ваши препоясаны”»¹¹⁷ Но эту заповедь надлежит исполнять не по букве, а по духу...»¹¹⁸ 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 («Чин пострижения в монашество», Толковую Палею, Мерило Праведное), 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 болгарях-мусульманах могло служить свидетельством об отсутствии истины в их учении.

Следующий эпизод в анализируемом нами отрывке касается «странного» поведения магометан во время молитвы — «поклонився сядеть и глядять сѣмо и онамо, яко бѣшенъ». Как указывает

¹¹⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 108.

¹¹⁶ Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 115.

¹¹⁷ Лк. 12: 35.

¹¹⁸ Nicolaus I PP. Epist. 99 (*Responsa ad consulta Bulgarorum*) / Ed. E. Perels // *Epistola Karolini aevi*. Т. 4. (*Monumenta Germaniae Historica. Epistolae*. Т. 6). Berolini, 1925. P. 587.

Д. Ю. Арапов¹¹⁹, 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.

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 ХГА по отношению к Мухаммеду, который именуется эпилептиком и бесноватым¹²⁰. 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 нѣ веселья в них, но печаль и смрадь великъ. Нѣсть добро законъ ихъ». Зловоние, исходящее от грешников, — это полисемантический образ, встречающийся в ПВЛ неоднократно. Так, дым¹²¹ или смрад¹²² исходят от могилы Святополка

¹¹⁹ Арапов Д. Ю. Мусульманская молитва в «Повести временных лет» // Восточная Европа в древности и средневековье. XXII Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто (Москва, 14–16 апреля 2010 г.). Материалы конференции. Устная традиция в письменном тексте. М., 2010. С. 7–9.

¹²⁰ «[Мухаммед. — М. А.] имяше же и страсть румом шибенъя. Въздручашет бо ся, ибо жена его печална сего ради, яко великаго рода суша богата, к таковому мужу сочтавшись, не точю убогу, нъ и румомъ шибена» (Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 402). В современном переводе с греческого оригинала Хроники отрывок «имяше же и страсть румом шибенъя» 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 бѣснии [мусульмане. — М. А.], яже от него [Мухаммеда. — М. А.] нечестиво и бѣсовно изъглаголана блядства» (Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 404).

¹²¹ ПСРЛ. Т. 3. Стб. 175.

¹²² Смрад над могилой Святополка упоминается в «Сказании и страдании и похвале мученикам святым Борису и Глебу» (Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI–XII вв. СПб., 1997. С. 346).

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 Страшного суда будут мучимы в огне и сере: “и дым мучения их будет восходить во веки веков”»¹²³

Безусловно, прообразом адских мучений было наказание городов Содом и Гоморры, на которые Бог пролил «дождем серу и огонь»¹²⁴ так, что на их месте «дым» поднимался с земли «как дым из печи»¹²⁵

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 *смрадъ* исходить оттуду, и боleti ти будет”, — реша ны — “от *смрада того злаго*”»¹²⁶

Таким образом, смрад, 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 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 мужского 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

¹²³ Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.): Курс лекций. М., 1998. С. 349.

¹²⁴ Быт. 19: 24.

¹²⁵ Быт. 19: 27–28.

¹²⁶ Житие и хождение Даниила, русской земли игумена... С. 124.

внимание на связи ислама с иудаизмом и язычеством, но языческие черты представлены здесь как превалирующие¹²⁷

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 приурочивания 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 трехчленно: 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 Нѣмци, глаголюще: „Придохомъ послании от папежа“, и рѣша ему: „Реклъ ти тако папежъ: *“Земля твоя, яко и земля наша, а вѣра ваша не яко вѣра наша. Вѣра бо наша — свѣтъ есть. Кланяемся и Богу, еже створилъ небо и землю, звѣзды, мѣсяць и всяко дыханье. А бози ваши — древо суть”* Володимеръ же рече: “Кака заповѣдь ваша?” Они же рѣша: “Пощенье по силѣ: “аще кто пьетъ или ясть, то все въ славу Божию”, — рече оучитель нашъ Павел” Рече же Володимеръ Нѣмцемъ: *“Идѣте опять, яко отци наши сего не прияли суть”*»¹²⁸

Характер обращения к Владимиру послов «от Немец», безусловно, отличается от заискивающей манеры магометан. Они

¹²⁷ Ярким свидетельством такого восприятия может служить поздняя переложка текста ПВЛ об обычаях половцев, представленная в Летописце Переяславля Суздальского: «Якож и Половци законъ Магметевъ дръжатъ: кровь пролиати ради и хвалящѣся о семъ, и ядуше мертвечину и всю нечистоту, хомаки и сусолы, и поймают мачехи своя и ятрови, и оходы женъ подмывающе и въкушаютъ, 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.

¹²⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 85.

говорят с Владимиром как представители влиятельной власти. Текстовая параллель к речи миссионеров присутствует в 4-й 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 лестию 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 такую 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 царствинѣхъ земли, Ты сотвори небо и землю!.. Яко поистиннѣ, Господи, исказиша цари асуриинстии языки и даша боги ихъ на огонь, яко не бози бѣша, но дѣла руку человеку, дерева и каменія; и погубиша я. И ныне, Господи Боже, спаси ны из руки ихъ, и разумѣютъ вся царствія 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»*¹²⁹

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 Святославу Ярославовичу. В рассказе о царя Езекии излагается история двух посольств: ассирийского и вавилонского. Последнее послужило образцом для описания немецкого посольства к Святославу. Тем не менее, как указывают исследователи, летописец был, очевидно, знаком и с историей ассирийского посольства, и с историей царя Езекии в целом¹³⁰

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

¹³⁰ 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.

Можно предположить, что на описании посольства «из Немец» к Владимиру сказало 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 Сennaхирима, Папа — Сennaхирим, Владимир — Езекия. Начальные слова латинян «от Немец» («земля твоя, яко и земля наша»), очевидно, являлись указанием на плодородность и богатство немецких и русских земель¹³¹. 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.

Тем не менее Владимир — пока еще только в перспективе «Езекия»¹³², 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 Сennaхириме: *«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 памяти¹³³.

¹³¹ 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») (Соловьев К. А. Эволюция форм легитимации государственной власти в древней и средневековой Руси: IX — перв. пол. XIV в. // Международный исторический журнал. 1999. № 1, январь–февраль. URL: http://history.machaon.ru/all/number_02/diskussi/1_print/index.html (дата обращения: 28.09.2018)).

¹³² Сравнение князя Владимира с Езекией встречается также в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» Иакова Мниха: «Подобя ся царемъ святымъ, блаженный князь Володимерь, пророку Давыду, царю *Иезекею*...» (Иаков Мних. Указ. соч. С. 320).

¹³³ См.: Лихачев Д. С. Комментарии // Повесть временных лет. С. 503.

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»¹³⁴. В Евангелиях и в посланиях апостолов Бог неоднократно именуется Светом¹³⁵. В одном из полемических антилатинских сочинений — «Сказании о 12 апостолах, о латине и о опресноцех», бытовавшем в домонгольской Руси¹³⁶, излагается сюжет крещения римлян апостолом Петром, где он обращается к оглашенным со словами: «Нынѣ же вамъ, познавшимъ истиннаго *свѣта*, иже всю тварь мудростью просвѣтивъ *свѣтом* богоразумия. Нынѣ достоини будете истиннаго *свѣта* прияти, да истинный *свѣтъ* с небеси будетъ и породитъ васъ»¹³⁷. В том же тексте автор-составитель пишет о римлянах: «Кто не въсплachtetъ вашего отпадения от правыя вѣры, во истину чюда исполнь вселицѣ разумѣи хитрѣиша всѣхъ языкъ, нынѣ безумнѣе всѣхъ явистеся, како оставльше *свѣтъ*, тму держите»¹³⁸. 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 силѣ: “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

¹³⁴ Ин. 8: 12.

¹³⁵ См.: Ин. 1: 9, Ин. 9: 5, Ин. 12: 35, Ин. 12: 46, 1 Ин. 1: 5, 1 Ин. 2: 8, а также Мф. 4: 16, Лк. 2: 32, 1Петр. 2: 9 и др.

¹³⁶ См.: Баранкова Г. С. Текстологические и языковые особенности антилатинского апокрифического памятника «Сказание о двенадцати апостолах, о латине и о опресноцех» // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Вып. 3 (27). М., 2009. С. 67–92.

Там же. С. 88.

¹³⁸ Там же. С. 90.

католическую церковь от православной»¹³⁹ К таким «послаблениям» относились: традиция латинских монахов вкушать мясо¹⁴⁰; 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 всё великопостное время)¹⁴¹. Таким образом, заповедь «пощение по силе», скорее всего, служила отсылкой к известным фактам из списка обвинений латинян, упоминавшихся 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

¹³⁹ Карпов А. Ю. Владимир Святой. С. 167.

¹⁴⁰ Это широко распространенное обвинение в адрес латинян встречается в антилатинских сочинениях патриарха Фотия Константинопольского (IX в.), патриарха Петра Антиохийского (сер. XI в.), прп. 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.

¹⁴¹ Об отсутствии сыропустной недели и о послаблениях в великопостном рационе (с теми или иными акцентами) упоминается в посланиях патриарха Фотия Константинопольского («Таже пощений первую неделю от прочаго поста отсекающее, в млекоядения и сыров ядения, и таковых объядений привлекоша» (Там же. С. 9)), в послании константинопольского патриарха Михаила Керулария («и на первую неделю в святыи 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 поуустныю неделя мясныю оставляють, не знают, что есть сырна неделѣ. Не постят ся в весь Великий пост, ну сами убо въ святыи Великии четверток яйца и сырѣ и млѣко ядят, дѣтем же своимъ въ вся неделя поста святаго млѣко и сырѣ и яйца ясти прашають» (Мазуринская кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты. М., 2002. С. 395)). Подробнее см.: Кириллун В. М. «Слово о вере христианской и латинской» Феодосия Печерского // Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996. С. 62–66.

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 вѣстязающесе за сѣвѣсть. Аще кто вам речеть: се идоложрѣвленное, — не ядите за оного повѣдавшего и сѣвѣсть... *Аще бо ясте, аще ли пьете, аще ли что творите, всѣ въ славу Божию творите.* Безъ прѣтокновени бываите иоудеом и еллином и церкви Божии»¹⁴²

Апостол Павел, на которого ссылаются послы Папы как на «учителя», с одной стороны, выступал за запрет среди новообращенных христиан таких языческих проявлений, как блуд, вкушение идоложертвенного, крови и мяса удушенного животного¹⁴³. 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 удушения¹⁴⁴. Вкушение «скверноястия», к которому относилось также

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

¹⁴³ Соглашение об этом было достигнуто на первом Иерусалимском соборе (Деян. 15: 29).

¹⁴⁴ В одном из посланий патриарха Фотия Константинопольского присутствует строгое осуждение употребления нечистой пищи, «скверноястия» (Попов А. Указ. соч. С. 35). В сочинении киевского митрополита Леонтия († 1008) латиняне обвиняются в том, что они едят удушенную, 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 фрязех и латинах»: «Давленину ядят и звѣрсядину, и мрътвѣчину, и кровь, и медвѣдину, и выдру, и жльвы, и еще и тѣх скврѣннейшаа и скаряднѣишаа» (Мазуринская кормчая. С. 396). Схожее обвинение присутствует и в послании прп. Феодосия Печерского: «ядят желвы, и дикие кони, и ослы, и удушенину и мертвечину, и медведину, и бобровину, и хвост бобровы ядят» (Поньрко Н. В.

поедание различных нечистых животных, могло служить указанием на воспроизведение в среде папистов языческих обычаев¹⁴⁵

На апостола Павла антилатинские полемисты ссылались и в тех случаях, когда речь шла об употреблении опресноков¹⁴⁶ 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” Такоже и чашю прием, рече: “Се есть кровь моя Новаго Завѣта” Си же того не творят, суть не бысть правила вѣры»¹⁴⁷ 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»¹⁴⁸. Не случайно 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»¹⁴⁹ Как отмечал

Эпистолярное наследие древней Руси XI–XII вв.: Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 16).

¹⁴⁵ См.: *Игумен Тихон (Полянский)*. Этические аспекты в антилатинских сочинениях митрополита Никифора // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2007. № 3 (29). С. 85; *Кириллин В.М.* Указ. соч. С. 59.

¹⁴⁶ В «Сказании о двенадцати апостолах...» св. Ипполит Римский увещевает 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 останиса жидовства всякого и прокляты опресноки...» (*Баранкова Г.С.* Указ. соч. С. 90).

¹⁴⁷ ПРСЛ. Т. 1. Стб. 86–87.

¹⁴⁸ *Erickson J. H.* The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History. Crestwood, 1991. P. 134.

¹⁴⁹ 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 празднует с ними, или приемлет от них дары праздников их, как то — опресноки, или нечто подобное, да будет извержен. Аще ли мирянин, да будет отлучен».

в 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»¹⁵⁰ На Руси евхаристия на опресноках также воспринималась как проявление «жидовства». Такая характеристика встречается в сочинениях русских митрополитов Иоанна¹⁵¹, Георгия¹⁵², Никифора¹⁵³

Отсюда можно предположить, что летописец умышленно вставил в речь папских послов 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 послов Владимира на виденную ими немецкую службу: «Придохомъ в Нѣмци и видѣхомъ въ храмѣхъ многи службы творяща, а красоты не видѣхомъ никоеяже»¹⁵⁴. Для понимания того, что пришлось не по душе послам Владимира в латинском богослужении, необходимо обратиться к тексту, в котором они описывают греко-православное богослужение: «И придохомъ же въ Греки и ведодша ны идеже служить Богу своему. И не свѣмы на небѣ ли есмы были ли на земли. Нестъ бо на земли такого вида ли красоты

(Правила Святых вселенских соборов с толкованиями. Ч. 1. Тутаев, 2001. С. 722–723). Подробнее см.: Кириллин В.М. Указ. соч. С. 72–75.

¹⁵⁰ Попов А. Указ. соч. С. 167–168.

¹⁵¹ Из Послания митрополита «Рускаго» Иоанна († 1089) папе Римскому Клименту III: «Оставляю же глаголати о опресночных зол, еже яве есть жидовскаго служенья и веры» (Павлов А. С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 173).

¹⁵² В «Стязании с Латиною» митрополита Киевского Георгия (1062–1079): «иже опресноки служат и ядят, иже есть жидовскы» (Там же. С. 192).

¹⁵³ Из послания митрополита Киевского Никифора (1104–1121) к князю Владимиру Мономаху: «еже по опресноки служити и ясти, еже есть жидовскы. Христос бо не придадъ есть того, ниже соверши Таину, юже придасть святым апостолом опресноки, но хлебом совершенным и кыселем» (Поньрко Н.В. Указ. соч. С. 71).

¹⁵⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 108.

такая. И не дооумѣмъ бо сказати, токмо то вѣмы, яко онѣдѣ Богъ с человеки пребываетъ. И есть служба их паче всѣхъ странъ. Мы оубо не можемъ забыть красоты тоя. Всякъ бо человекъ еще укуситъ сладка, послѣди горести не принимаетъ, тако и мы не имамъ сде быти...»¹⁵⁵

В историографии господствует мнение, что послы Владимира прельстились внешней пышностью византийского богослужебного обряда¹⁵⁶. 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 самъ причинися в святительския ризы, да видят славу Бога нашего...»¹⁵⁷. То есть византийцы хотели показать киевским посланцам нечто большее, чем «красоту церковную, пѣнья и службы...»¹⁵⁸

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

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 възиде: днесь видим есть плотию, естеством невидимый, человека ради. Сего ради и мы славословяще возопиим Ему: слава в вышних Богу, и на земли мир: дарова бо пришествие Твое, Спасе наш, слава Тебе»¹⁵⁹

В этом песнопении содержится изложение мистической стороны церковной экклезиологии, согласно которой церковь понимается как «небо на земле». «Церковь — есть небо на земле,

¹⁵⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 108.

¹⁵⁶ 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 (Лихачев Д. С. Крещение Руси и Государство Русь // Новый мир. 1988. № 6. С. 256).

¹⁵⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 107.

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Миняя декабрь. Ч. 2. М., 2002. С. 342.

где пребывает и действует Небесный Бог» — данный тезис был сформулирован еще в VIII в. патриархом Германом Константинопольским в «Церковном сказании»¹⁶⁰ Это сочинение, содержащее толкование на божественную литургию, пользовалось широкой известностью в средневековой православной славянской книжности¹⁶¹

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.

В соответствии с вышеизложенным и лексема «красота» может быть понята как «блаженство», «сладость»¹⁶² Такое прочтение мы встречаем в Псалтири, где оно представлено в схожем контексте: «Единого просих от Господа, того възизу: да живу в дому Господни вся дни живота моего, *зрѣти ми красоту Господню* и посѣщати цер-

¹⁶⁰ 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, свт.* Сказание о Церкви и рассмотрение таинств / Вступ. ст. П. И. Мейендорфа; пер. и предисл. Е. М. Ломизе. М., 1995. С. 83).

¹⁶¹ «Церковное сказание» впервые было переведено в Болгарии на рубеже IX–X вв. и переписывалось в славянских рукописях с именем св. Василия Великого в заглавии. Старейший древнерусский список этого памятника сохранился в рукописи конца XII — начала XIII в. См.: *Туррилов А. А.* Герман I: в средневековой славянской книжности // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 257; *Герман Константинопольский, свт.* Указ. соч. С. 7.

¹⁶² См.: *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. Т. 1. Ч. 2 (Е–К). М., 1989. Стб. 1316; Словарь древнерусского языка (IX–XIV вв.). Т. 4 (изживати–моление). М., 1991. С. 287; Словарь русского языка: XI–XVII вв. Вып. 8. М., 1981. С. 23; *Седакова О. А.* Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославянские русские паронимы. М., 2008. С. 162.

ковъ святую Его»¹⁶³ Как отмечает прот. Г. Разумовский, в данном случае выражение «красота Господня» является переводом греческого понятия «*τὸ καλὸν τοῦ κυρίου*» и означает «радость от Господа, то, что улаживает и утешает свыше»¹⁶⁴.

Примечательно, какими словами завершают послы свою аргументацию в пользу греческой службы: «Всякъ бо человекъ аще укусит сладка, послѣди горести не принимаетъ, тако и мы не имамъ сде быти...»

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 пустыне несколько дней без воды и, обнаружив источник с горькой водой, непригодной для питья, возроптали на Моисея. Тогда ему явился Ангел и дал три древа, повелев их сплести «в образ Святыя Троицы» и погрузить в воду. Пророк исполнил повеление, и вода сделалась сладкой. Согласно апокрифу, древо, данное Моисею Ангелом, позже стало крестным деревом, на котором был распят Спаситель: «Яко же древо... горькая воды оследи, тако и крестъ Христовъ горкая невѣрства язычская оследи»¹⁶⁵. В. П. Адрианова-Перетц отмечала влияние на текст Толковой Палеи сочинений еп. Феодорита Кирского, в частности, его «Толкования на Пятикнижие Моисеево»¹⁶⁶. Данное произведение, вероятно, не единственное его сочинение, откуда составитель Палеи мог черпать свои идеи к толкованию. Так, «Сокращенное изложение Божественных догматов» кирского архипастыря начинается словами: «Мед и без сравнения с чем другим всякому человеку кажется сладким; а по сличении с какою-либо горечью оказывается

¹⁶³ Пс. 26: 4 // Библия 1499... Т. 4: Псалтырь. М., 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. Текстология славянской Библии. С. 198).

¹⁶⁴ Григорий Разумовский, прот. Объяснение Священной книги Псалмов. М., 2002. С. 152.

¹⁶⁵ Палея Толковая. С. 327–328.

¹⁶⁶ История русской литературы. Т. 2. Ч. 1: Литература 1220-х – 1589-х гг. / Под ред. А. С. Орлова, В. П. Адриановой-Перетц и др. М.; Л., 1945. С. 155.

более сладким... Так и об истине здравомыслящие люди знают, что она достойное приобретения стяжание; однако же более светозарною и божественною делает ее сравниваемая с нею ложь. Поэтому, так как показали мы гнусность лжи, раскрыли еретические басни, и явны стали их злочество, мерзость и невероятность; сравнив теперь с ними евангельское учение, покажем разность между светом и тьмою...»¹⁶⁷

Таким образом, рассуждения послов касательно вкушения «сладкого», могут отражать косвенное влияние как текста Палей, так и сочинения еп. Феодорита. Можно также предположить, что на примере антитезы «сладкий — горький» мы имеем дело с топом, распространенным в риторической практике византийской и древнерусской книжной культуры, применявшимся при создании художественных образов истинного и ложного учения. Становится ясно, 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».

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 уклонения 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», — 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 явлено есть яко еще пребывает в стени Мосеева закона, а трапезу ясте иудейскую, а не ясти плоти Божию словесныя и живущия»¹⁶⁸

¹⁶⁷ Блж. Феодорит, еп. Кирский. Творения. Ч. 6. М., 1859. С. 1.

¹⁶⁸ Попов А. Указ. соч. С. 167.

Подобные богословские обоснования высказывались и в других антилатинских полемических произведениях¹⁶⁹

Кроме того, немаловажным аспектом была не затрагивавшаяся напрямую, но, безусловно, известная летописцу латинская проблема «филиокве»¹⁷⁰

Таким образом, можно предположить, что посланники русско-го князя, действительно, в латинской службе «красоты не видехом

¹⁶⁹ Мнение патриарха антиохийского Петра во многом было схоже с богословской оценкой опресночной службы, изложенной его современником и антилатинским полемистом, студийским монахом Никитой Стифатом (1005 — около 1090). 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. S. 155). Отрывки из сочинения Никиты Стифата вошли в полную редакцию уже упоминавшегося «Сказания о 12 апостолах, о латине и об опресноках»: «Кде 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... 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» (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 животь, тако приимет животное въсхождение, согреваяся хлеб. А опреснок мертво и бездушно восхождения не прима, ни согреваяся, того ради беживотно наричется» (Поньрко Н.В. Указ. соч. С. 77).

¹⁷⁰ Прибавление к тексту Символа веры об исхождении Святого Духа от Сына, как и от Отца, однозначно воспринималось византийскими полемистами как богохульство и опасное еретическое извращение переданного 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 (Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам // Альфа и Омега. 1999. № 3 (21). С. 85–102).

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.

2.2.3. «Въруем 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 Козарстии»	Речь Философа
«Се слышавше, жидове Козарьстии придоша рекуше: “Слышахомъ, яко приходиша Болгаре и християне, оучающее тя ктоже въръ свои. Християне бо върують егоже мы распахомъ, а мы въруемъ единому Богу Аврамову, Исакову, Яковлю” И рече Володимеръ: “Что естъ законъ вашъ?” Они же рѣша: “Обръзати ся, свинины не ясти, ни заячины, суботу хранити”. Он же рече: “То гдѣ естъ земля ваша?” Они же рѣша: “Въ Ерусалимѣ” Онъ же рече: “То тама ли естъ?” Они же рѣша: “Разъгнѣвася Богъ на отцы наши и расточи ны по странамъ грѣхъ ради наших и предана бысть земля наша хрестьяномъ” Он же рече: “То како вы инѣх оучители, сами отвержении от Бога и расточении? Аще бы Богъ любилъ васъ и законъ вашъ, то не бысте расточени по чужимъ землямъ. Еда намъ то же мыслите пряти?”»^а	«Рече же Володимеръ [Философу. — М.А.]: “Придоша ко мнѣ Жидове, глаголюще, яко нѣмци и грѣци върують егоже мы распяхомъ” Философъ же рече: “Вѣистину в того въруемъ. Тѣхъ бо пророци прорѣцаху, яко Богу родитися, а друзии — распяту быти и погребену, а в третий день воскреснути и на небеса взиде. Они же тыи пророки избиваху, другия претираху. Егда же сбѣхъся прореченье сихъ, съниде на землю и распяте прия, и въскресе, на небеса взиде, на сихъ же ожидаше покаянья за сорок шесть лѣтъ и не покаышеся, и посла на ня римляны, грады ихъ разбиша и самы расточиша по странамъ и работаютъ в странах»»^б

^а ПСРЛ. Т. 1. Стб. 85–86.

^б Там же. Стб. 87.

Рассмотрим детально оба блока информации.

Иудеи в начале своей речи упоминают тех проповедников («болгар» и «християн»), которые приходили до них. Причем

они первые говорят Владимиру о Христе: «Християне бо вѣрують егоже мы распяхомъ». Эта информация, призванная уничижить 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 — «обрѣзати ся, 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 субботный пост, в византийских и древнерусских антилатинских сочинениях неоднократно встречается обвинение в адрес римлян по поводу того, что они постятся в субботу, следуя «жидовскому закону»¹⁷¹ 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.

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 свт. Иоанна Златоуста¹⁷² В этих сочинениях полемический текст зачастую

¹⁷¹ Например, вот как это обвинение выглядит в «Стезании с латиною» митрополита Георгия: «Иже хранити соуботы и поститесь в ня: и то жидовскы, яже Христос яко злая разрушаше, и святи 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.

¹⁷² К числу наиболее известных антииудейских сочинений святителя Иоанна Златоуста относится «Восемь слов против иудеев», а также отдельные проповеди и текстовые вкрапления в другие произведения, не посвященные специально данной проблематике. Такие

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: «Разъгнѣвася Богъ на отцы наши и, расточи ны по странамъ грѣхъ ради наших и *предана бысть земля наша хрестьяномъ*».

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)¹⁷³. По той же причине Д. И. Иловайский считал, что данная фраза могла появиться не ранее второй половины XII в.¹⁷⁴ Д. С. Лихачев возводил к реалиям Первого крестового похода весь эпизод с иудейским посольством и считал его поздней вставкой в древнейший текст Сказания¹⁷⁵. Новую интерпретацию летописного фрагмента предложил А. А. Шайкин, который заметил, что без прения с 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.)»¹⁷⁶. Исследователь предположил, что «вопрос Владимира и ответ иудея были своеобразным общим местом и нет никакой нужды привязывать слова иудея к событиям рубежа XI–

«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.

¹⁷³ Ключевский В. О. Курс русской истории. Ч. 1. Т. 1. М., 1987. С. 98.

¹⁷⁴ Иловайский Д. И. Разыскания о начале Руси. М., 1882. С. 103, 160.

¹⁷⁵ Лихачев Д. С. Комментарии // Повесть временных лет. С. 454.

¹⁷⁶ Шайкин А. А. Реплика иудея в «Повести временных лет» // Труды Отдела древнерусской литературы / Отв. ред. О. В. Творогов. Т. 53. СПб., 2003. С. 456–457.

XII вв. и менять датировку этой части ПВЛ, объявляя ее вставкой середины XII в.»¹⁷⁷

На параллель к иудейской реплике в Толковой Палее указал А. А. Шахматов: «Азь же ти глаголю, жидовине, слыши оубо: егда бѣша отци ваши съ Богомъ, то во дъни живота своего прогневаша языки съ лица земли обѣтованѣй; егда же ли вы, оканьный родъ, отвергостеся Исуса Сына Божия, то и сами прогнани бысть и расточени злѣ съ земли обѣтованѣй, *земля же та обѣтованая вдана бысть крестьяномъ*»¹⁷⁸ 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 высказет данные обвинения позднее в речи Философа.

В итоге Владимир отвергает учение «жидовское» со словами: «То како вы инѣх оучители, сами отвержении от Бога и расточении? Аще бы Богъ любилъ васъ и законъ вашъ, то не бысте расточени по чюжимъ землямъ. Еда намъ то же мыслите прияти?» В толковании на восьмой псалом свт. Иоанн Златоуст размышляет о причинах иудейского рассеяния схожим образом: «Иудеев... 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?»¹⁷⁹ 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 свт. Иоанна Златоуста.

¹⁷⁷ Шайкин А. А. Реплика иудея.... С. 458.

¹⁷⁸ Палей Толковая. С. 414.

¹⁷⁹ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на псалмы. М., 2003. С. 107–111.

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:

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 всё 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 осью 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 отсылают нас к теме вина и хлеба евхаристии, то есть к Крови и Телу Христовым. Не случайно 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 являются хлеб и вино Евхаристии — «истинная пища и питье»¹⁸⁰

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 в ответ 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.

Кроме того, это дает возможность уточнить время создания Сказания. Как уже говорилось, в речи латинян прослеживается параллель к тексту из 4-й книги Царств (или книги пророка Исайи).

¹⁸⁰ Ин. 6: 5: «Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинное есть питье».

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 церквей в 1054 г. 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 ХГА. Исследователь полагал, что они могли попасть в ПВЛ двумя путями: непосредственно — на этапе создания самой Повести — и опосредованно, через хронографическую компиляцию (Хронограф по великому изложению) — на этапе составления Начального свода. Тезис о том, что ХГА была использована непосредственно, а следовательно, Сказание об испытании вер могло быть составлено 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 Амартала с описанием магометанской веры является принадлежностью хронографической Палеи¹⁸¹, Еллинского и Римского летописца и Троицкого хронографа¹⁸² (именно эти памятники являются основными источниками для реконструкции Хронографа по великому изложению¹⁸³).

¹⁸¹ Шахматов А. А. Толковая Палея... С. 230.

¹⁸² Хронограф, на бомбищине XIV в. // РГБ. Ф. 304.1. № 728. (1549). Л. 386–388.

¹⁸³ Творогов О. В. Повесть временных лет и Хронограф по великому изложению // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 28. Л., 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 ограничены¹⁸⁴, и многим летописным «параллелям соответствует совершенно сходный текст в Хронике Амартола и в Хронике по Великому изложению»¹⁸⁵. Наблюдения Т. Л. Вилкул показывают, что в начальной древнерусской летописи был использован не какой-либо из хронографов, а фрагменты из полных переводов Хроник Амартола и Малалы¹⁸⁶. 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. Гippiуса касательно происхождения данного текста. Расчленение его 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 по 10-е гг. 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 князя Владимира)»¹⁸⁷. Тем не менее вряд ли Сказание создавалось с миссионерскими целями, поскольку структура его текста и идейное наполнение свидетельствуют,

¹⁸⁴ Творогов О. В. Летописец Еллинский и Римский. Текстологические и источниковедческие проблемы // Летописец Еллинский и Римский. Т. 2. СПб., 2001. С. 152.

¹⁸⁵ Творогов О. В. Повесть временных лет и Хронограф... С. 102.

¹⁸⁶ Вилкул Т. Л. Повесть временных лет и Хронограф. С. 56–116; Она же. О происхождении Александрии Хронографической Троицкого хронографа и Еллинского и Римского летописца второй редакции // *Russica Romana*. Vol. XV Pisa–Roma, 2008. P. 11.

¹⁸⁷ Лихачев Д. С. Комментарии // Повесть временных лет. С. 453.

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 к спасению Руси. Отсюда могло произтекать 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 «торгъмен» к потомкам Измаила, некогда изгнанным Гедеоном в Етревскую пустыню, отождествив их с описанными в «Откровении» Мефодия Патарского¹⁸⁸ измаильянами, которые должны были вернуться в нача-

¹⁸⁸ Апокрифическое сочинение, приписываемое еп. Мефодию Патарскому (III–IV вв). В «Слове Мефодия Патарского» повествуется о событиях мировой истории от Адама до второго пришествия Иисуса Христа, которое должно совершиться по истечении седьмой тысячи лет. Композиционно откровение делится на две части: историческую и пророческую. Историческая часть заканчивается сюжетом избиения четырех царей Измаиловых Гедеоном и изгнания оставшихся измаильян 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 противостоять, но в свое время они будут истреблены по воле Божией архистратигом Михаилом. Затем придет царство антихриста. Илия, Енох и Иоанн Богослов

ле «последних времен». В свою очередь болгар и хвалис летописец отнес к Аммону и Моаву (сыновьям Лота от кровосмесительной связи с дочерьми), упомянув при этом и о измаилитском происхождении сарацин, по его мнению, ложно выдающих себя за сыновей Сары. В завершение книжник пересказал услышанные им «преже сих 4 лѣт» от «новгородца» Гюряты 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 ПВЛ¹⁸⁹. По мнению исследователя, 1-я редакция вышла из-под пера прп. 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 и родственных ей списках. Спустя несколько лет, в 1118 г., летопись Сильвестра легла в основу 3-й редакции памятника, которую сохранила 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.

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; *Милюков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.

¹⁸⁹ *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 25–26. 103.

ладожских сведений о чудесах «на полунощных странах»¹⁹⁰ был один автор. В статье 1096 г. сохранилась ссылка на то, что летописец услышал сообщение Гюраты «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. Приселков¹⁹¹, Д. С. Лихачев¹⁹², А. Н. Насонов¹⁹³, А. Г. Кузьмин¹⁹⁴, Б. А. Рыбаков¹⁹⁵.

Частичному пересмотру идеи Шахматова подверг Л. В. Черепнин¹⁹⁶. Он согласился с тем, что эпизод с рассказом Гюраты Роговича принадлежал автору 3-й редакции ПВЛ, но всё 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.¹⁹⁷

Свою коррективу шахматовской концепции о редакциях ПВЛ предложил М. Х. Алешковский¹⁹⁸. 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» Гюраты на 1117 г.¹⁹⁹

Первым, кто усомнился в текстологических раскладках Шахматова, касающихся статей 1096 и 1114 гг., и в приведенном им

¹⁹⁰ ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. Стб. 277–279.

¹⁹¹ Приселков М. А. История русского летописания... С. 48–49.

¹⁹² Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 147, 165.

¹⁹³ Насонов А. Н. Указ. соч. С. 61.

¹⁹⁴ Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. С. 163–166.

¹⁹⁵ Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. С. 278–279.

¹⁹⁶ Черепнин Л. В. Указ. соч. С. 293–333.

¹⁹⁷ Там же. С. 321–329.

¹⁹⁸ Алешковский М. Х. Первая редакция Повести временных лет. С. 24–25, 39.

¹⁹⁹ Гиппиус А. А. К проблеме редакций Повести временных лет. I // Славяноведение. 2007. № 5. С. 33–36, 39–40; Он же. К проблеме редакций Повести временных лет. II // Славяноведение. 2008. № 2. С. 20–23.

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»²⁰⁰ Согласно стемме, предложенной исследователем, первая редакция ПВЛ была составлена в 1050-х гг. Труд прп. Нестора, осуществлённый 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 Патарского²⁰¹

Рецензию Истрина частично поддержал Л. Мюллер, который выступил с жесткой критикой гипотезы Шахматова о существовании 3-й редакции ПВЛ²⁰² 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 ПВЛ²⁰³ Вопрос о происхождении фрагмента с этногенеалогиями 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.²⁰⁴

А. Тимберлейк согласился с критикой Мюллера и Творогова, направленной против шахматовского предположения о 3-й редакции ПВЛ, и выдвинул свой вариант истолкования летописного

²⁰⁰ Истрин В.М. Замечания о начале русского летописания // Известия отделения русского языка и словесности. Т. 27. Л., 1924. С. 225–226.

²⁰¹ Там же. С. 227.

²⁰² Мюллер Л. Понять Россию: Историко-культурные исследования. М., 2000. С. 165–182.

²⁰³ Там же. С. 179.

²⁰⁴ Творогов О.В. Существовала ли третья редакция «Повести временных лет»? // In memoriam: Сборник памяти Я.С. Лурье. СПб., 1997. С. 203–209.

указания «преже сих 4 лѣт»²⁰⁵ 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 г.²⁰⁶

Счел неуместным текстологические выводы Шахматова и его последователей, касавшиеся датировки 3-й редакции ПВЛ, и И. Н. Данилевский²⁰⁷ 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. Карповым²⁰⁸ 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 автор²⁰⁹. Исследователь предположил, что им был инок Киево-Печерского монастыря Василий, который упомянул свое имя в статье 1097 г. в рассказе об ослеплении Василька Теребовльского. По мнению историка, исследуемый нами текст принадлежал одному летописцу и появился в ПВЛ в ходе создания ее первой редакции в 1112–1113 гг.²¹⁰

²⁰⁵ *Timberlake A. Redactions of the Primary Chronicle // Русский язык в научном освещении. 2001. № 1. С. 200.*

²⁰⁶ Там же. С. 211–212.

²⁰⁷ *Данилевский И. Н. «Сии 4 лѣта»: когда они наступили? // Ruthenica. Т. 9. Киев, 2010. С. 7–16.*

²⁰⁸ *Карпов А. Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI — начале XII века // Отечественная история. 2002. № 2. С. 11.*

²⁰⁹ *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. Сер. История. Вып. 1 (2). Нижний Новгород, 2003. С. 111–147.*

²¹⁰ Согласно выводам В. Н. Русинова, вторая редакция текста была осуществлена тем же Василием в 1117 г. после возвращения из поездки в Ладогу в 1114 г. (Там же. С. 145–146).

Несмотря на разногласицу 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.

Попытку отождествить кочевников с нечистыми народами, вышедшими из пустыни Ефратской, В. В. Мильков определил как «домысел» автора летописного текста²¹¹. 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»²¹².

Причины, по которым летописец обратился к пророчеству Мефодия Патарского, попытался проанализировать И. В. Гарькавый²¹³. 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»²¹⁴. 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».

²¹¹ Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. М., 1997. С. 7–9.

²¹² Там же. С. 8–9.

²¹³ 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 науч. конф. Москва. 4–6 февраля 1998. М., 1998. С. 87–89.

²¹⁴ Там же. С. 88.

Л. С. Чекин сосредоточил свое внимание на генеалогии кочевников²¹⁵ Осью его исследования стал образ половцев и его соотношение 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 («тортьмен», печенегов, торков и половцев), и на основании летописной ориентации Етравской пустыни («межу востокомъ и сѣверомъ») определил функциональное сходство образов измалътян 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»²¹⁶ На взгляд исследователя, летописец предпочел возвести половцев к менее одиозным измалътянам, «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...»²¹⁷

Представленное в статье 6604 г. отображение половцев как «сынов Измаила» всесторонне проанализировал А. В. Лаушкин²¹⁸ Он выделил три семантических слоя в образе кочевников-измалъ-

²¹⁵ Чекин Л. С. Безбожные сыны Измаиловы // Из истории русской культуры. Т. 1 (Древняя Русь). М., 2000. С. 691–716.

²¹⁶ Добровольский Д. А. Восприятие половцев в летописании XI–XIII вв. // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2012. № 39. С. 289.

²¹⁷ Там же. С. 289–290.

²¹⁸ Лаушкин А. В. Наследники праотца Измаила и библейская мозаика в летописных известиях о половцах // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013. № 4 (54). С. 76–86.

тян, 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 [евреям. — М.А.]»²¹⁹. Лаушкин отметил ряд ветхозаветных текстов, которые, по-видимому, сыграли значимую роль в формировании образа половцев-измаильтян, в частности, 82-й и 78-й псалмы, процитированные в статье 6604 г.²²⁰ 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 не названные летописцем источники²²¹. Именно они повлияли на выстраиваемую летописцем этногенеологию болгар и хвалис. Как предположила автор, в исследуемой статье ПВЛ отразилось влияние приписываемых свт. Ипполиту Римскому и прп. Ефрему Сирию эсхатологических сочинений, в которых потомкам Аммона и Моава отводилась особая роль в событиях «последних» времен.

По версии А. Ю. Карпова, сюжет с хвалисами и болгарами не имел «никакого отношения ни к Мефодию Патарскому, ни во-

²¹⁹ Лаушкин А. В. Наследники праотца Измаила... С. 78.

²²⁰ Ранее об этом писала автор монографии. См.: Дорошенко (Андрейчева) М. Ю. Ветхозаветная топонимика в статье 6604 (1096) года в Повести временных лет // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2007. № 18. С. 372–373.

²²¹ Ведюшкина И. В. Генеалогия «нечистых» народов в ПВЛ // Восточная Европа в древности и средневековье. XII Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. М., 2000. С. 53–58; Она же. Этногенеологии в Повести временных лет // Древнейшие государства Восточной Европы: Материалы и исслед.: 2002 год. Генеалогия как форма исторической памяти. М., 2004. С. 56–60.

обще к византийской этногенеалогической традиции»²²² Именован-
ие хвалисов (автор разноречиво их идентифицировал как хазар
или какую-то их часть, или хорезмийцев-мусульман, живших в Ха-
зарии) и волжских болгар потомками Моава и Аммона отражало
иудейско-караимскую традицию XI в., согласно которой приняв-
шие иудаизм хазары воспринимались как «нечистые», «незаконно-
рожденные» иудеи и отождествлялись с «нечистыми» племенами
моавитян и аммонитян. Острые эсхатологические ожидания, вы-
разившиеся в летописи, исследователь связал со всплеском еврей-
ских мессианских настроений, возникших на территории Византии
(в частности в Крыму) во время Первого крестового похода.

Признаки эсхатологических ожиданий на страницах Начальной
летописи были рассмотрены в статье М. Исоахо, которая сопоста-
вила с летописными сведениями о князьях Святополке Изяславиче
(в крещении Михаиле) и Владимире Мономахе описание Последне-
го царя в пророчестве Мефодия Патарского²²³ С точки зрения иссле-
довательницы, в летописи Святополк-Михаил, правление которого
приходилось на овечное эсхатологическими предчувствиями на-
чало седьмой сотни седьмого тысячелетия, представал борющимся
с измаильтянско-половецкой угрозой царем конца времен, упомяну-
тым в «Отравении». После смерти князя представления о Последнем
царе были перенесены на его преемника — Владимира Мономаха,
чему способствовало греческое происхождение последнего.

Каждая из указанных работ внесла свою лепту в раскрытие се-
мантики написанного в статье 1096 г. в ПВЛ. Но возможности ис-
толкования летописного отрывка далеко не исчерпаны. Изучение
так называемой памяти контекста приводимых прямых и косвен-
ных цитат и отсылок, исследование значения упоминаемых дат
и временных указаний, обращение к летописному контексту, в ко-
торый помещен отрывок, позволили бы нам расширить представле-
ние о круге идей и систем образов летописного текста.

²²² Карнов А. Ю. Об эсхатологических ожиданиях... С. 7; Он же. Генеалогия
хвалисов и болгар в летописной статье 1096 г. // Архив русской истории.
1994. Вып. 4. С. 7–26; Он же. «Заклепанные человеки» в летописной ста-
тье 1096 г. // Очерки феодальной России. Вып. 3. М., 1999. С. 3–24.

²²³ Исоахо М. Последний царь и «сынове измаилеви»: апокалипсис в «По-
вести временных лет» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2016.
№ 4 (66). С. 5–19.

Обратим вначале внимание на летописное описание нападения половцев:

«И въ 20 того же месяца [июля. — М. А.] в пятокъ, [1 час дне] приде второе Бонякъ безбожныи, шелудивыи, отаи, хыщникъ г Киеву внезапно и мало в градъ не въѣхаша Половци, и зажгоша болонье около града, възвратишася в манастирь, и възгоша Стефановъ манастирь, и деревнѣ, и Герьманы. И придоша в манастирь Печерьскыи, намъ, сущим по кѣльямъ, почивающим по заоутрени, и кликнуша около манастиря, и поставиша стяга два пред враты манастирьскими. Нам же, бежащим задомъ манастиря, а другимъ — възбѣгшим на полати. Безбожныѣ же сынове Измаилеви высѣкоша врата манастирю и поидоша по кельямъ, высѣкающе двери, и износяху, аще что обрѣтаху в кельи. Посемь възгоша домъ святыя Владычицѣ нашея Богородицѣ и придоша к церкви, и зажгоша двери, еже къ оугу оустроению, и вторыя же — къ сѣверу, [и], влѣзше в притворъ оу гроба Феодосьева, емлюще иконы, зажигаху двери и укаряху Бога и законъ нашъ. Бог же терпяше, еще бо не скончались бяху грѣси ихъ и безаконья ихъ, тѣмъ *глаголаху*: “*Кдѣ есть Богъ ихъ?*”²²⁴ Да поможетъ имъ и избавить я!”. И ина словеса хульная глаголаху на святыя иконы, насмихающесе, не вѣдуше, яко Богъ кажетъ рабы своя напастми ратными, да явятся, яко злато искушено в горну: хрестьяномъ бо многыми скорбьми и напастми внити в царство небесное, а симъ поганым и ругателем на семь свѣтѣ приимшим веселье и просторонство, а на ономъ свѣтѣ приимуть муку с дьяволом, оуготовании огню вѣчному. Тогда же зажгоша дворъ Красныи, его же поставилъ благовѣрныи князь Всеволодъ на холму, нарѣцаемѣмъ Выдобычи: то все оканнии Половци запалиша огнемъ. Тѣмже и мы, послѣдующе пророку Давиду, вопьемъ: “Господи Боже мои! Положи [я] яко коло, яко огонь пред лицемъ вѣтру, иже поपालаетъ дубравы. Тако пожениши я бурею твоею; исполни лица ихъ дасаженья”²²⁵. Се бо *оскверниши* и пожгоша *святыи дом твои*, и манастирь Матере Твоея, и *трупье рабѣ твоихъ*. Оубиша бо нѣколько от брата нашея оружиемъ. безбожныи сынове Измаилевы, пущени бо на казнъ хрестьяномъ»²²⁶

На мой взгляд, летописный рассказ содержит «ключи» к пониманию следующих за ним рассуждений на этногенеалогическую

²²⁴ Курсивом выделены косвенные цитаты из псалма 78.

²²⁵ Цитата из псалма 82.

²²⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 232–234.

тому. Он насыщен прямыми и перефразированными выдержками из текстов Священного Писания²²⁷. Попробуем проникнуть в смысл их цитирования, обратившись к памяти контекста цитат.

Так, параллель к части выделенных выше фрагментов прослеживается в 78-м псалме²²⁸:

«Боже, придоша языци в достояние Твое, *оскверниша церковь святую твою*, положиша Иерусалима, яко овощное хранилище: положиша *трупия раб твоих* брашна птицам небесным, плоти предподобных твоих зверем земным: пролияша кровь их, яко воду, окрест Иерусалима, и не бе погребаяй. 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 призываша: яко поядоша Иакова, и место его опустыша. Не помяни наших беззаконий первых: скоро да предварят ны щедроты твоя, Господи, яко обнищавом зело. Помози нам, Боже, Спасителю наш, славы ради имени твоего, Господи. Изми нас и оцести грехи наши, имени ради твоего. Да не когда *рекут языци: 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 твоя снабди сыны умерщвленных. Воздаждь соседом нашим седмерицею в надра их поношение, имже поносиша Тя, Господи. Мы же людие твои и овцы пажити твоя. Испове-мся Тебе, Боже, в век. В род и род возвестим хвалу Твою»²²⁹

²²⁷ О полисемантической 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. 1993. № 1. С. 78–94; *Он же.* Повесть временных лет. С. 77–131.

²²⁸ В статье тексты из псалтыри приведены по Геннадиевской Библии 1499 г., где, как отмечает исследователь А. А. Алексеев, 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).

²²⁹ Библия 1499... Т. 4. С. 206. В свое время исследователь А. М. Молдован указал на этот псалом как на один из топосов следующего фрагмента из «Молитвы» митр. Илариона: «И донелъ же стоить миръ, не наводи на

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 святых твоих, реша: приидите и потребим я от язык, и не помянется имя Израилево ктому. Яко совещаша единомышлением вкупе, на тя завет завета: 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. *Боже мой, положи их, яко коло, яко трость пред лицем ветру. Яко огонь поपालяй дубравы, яко пламень пожигаяй горы: тако поженеши я бурю твою, и гневом твоим смутиши я. Исполни лица их бесчестия, и взыщут 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*»²³⁰

Здесь упоминаются измаильтяне, агаряне, аммонитяне и моавитяне, а также цари мадиамские, пораженные Гедеоном. Эти же персонажи присутствуют во фрагменте статьи 6604 года, следующим за описанием нападения половцев:

«Ищъли бо суть си от пустыня Нитривьскыя межю востоком и сѣвером, ищъли же суть их колѣнь 4: тортьмени и печенѣзи, торци, половци. Мефодии же свѣдѣтельствуеть о нихъ, яко 8 колѣнь пробѣгли суть, егда исѣче Гедеонъ, да 8 ихъ бѣжа в пустыню, а 4 исѣче. Друзии же глаголют: сыны Амоновы, се же нѣсть тако:

ны напасти искушения, ни прѣдай насъ въ руки чюжихъ, да не прозоветься градъ Твой градъ плѣнень, и стадо Твое “пришельци въ земли не своеи”, да не рекутъ страны: “где есть Богъ их?”» (Библиотека литературы Древней Руси: XI–XII вв. Т. 1. СПб., 1997. С. 56, 486).

²³⁰ Библия 1499... Т. 4. С. 212.

сынове бо Моавли — хвалиси, а сынове Аммонове — болгаре. А срацини от Измаиля, творятся “Сарини”, и прозваша имена собѣ “Сараkyне”, рекше: “Сарини есмы” Тѣмже хвалиси и болгаре суть от дочерю Лютову, иже зачастую от отца своего, тѣмже нечисто есть племя ихъ. А Измаиль роди 12 сына, от нихже суть тортмени и печенѣзи, и торци, и кумани, рѣкше половци, иже исходятъ от пустынь. И по сих 8 колѣнь г кончинѣ вѣка изидуть, заклѣпении в горѣ Александромъ Македоньскимъ нечистыя человеки»²³¹

Летописец называет половцев потомками библейского праотца Измаила («безбожнии сынове Измаилеви»), а затем поясняет это название, ссылаясь на сочинение Мефодия Патарского.

Автор текста «узнаёт» в половцах, печенегах, торках и «тортьменах» потомков тех восьми колен измаильтян (мадианитян, согласно ветхозаветной книге Судей), которые спаслись от меча израильского судьи Гедсона, сбежав в пустыню Етривскую. Возвращение измаильтян из пустыни, согласно «Слову» Мефодия, знаменует завязку событий, предшествующих «кончине века». Таким образом, летописная характеристика кочевников-тюрков свидетельствует о том, что хронист считал себя очевидцем исполнения прореченного о «последних временах».

В статье отмечается еще одна ветвь потомков Измаила — сарацины. Возможно, летописец вводил 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 «Сараkyне», служащая отсылкой к источнику. А таковым в данном случае послужило сочинение прп. Иоанна Дамаскина «О ста ересеях», 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:

²³¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 234.

ПВЛ (6604 год)	Мазуринская Кормчая
«А срацини от Измаиля, творятся "Сарини", и прозваша имена собъ "Сарахыне", рекше: "Сарини есмъ"» ^a	«Есть оубо и до нынѣ прѣльшаючи люди служба измаилтѣска, рекше вѣра срацинска, предтеча сущи антихристовѣ. Съходит же от Измаилѣ, от Агары рождышаго ся Аврааму. Тѣм же агарѣне исмаилити нарицают ся. "Саракины" же себе нарицают, яко Сарры тѣща. Понеже рече Агарь къ агглю: "Сарра тѣщу мя отпоустит"» ^b

^a ПСРЛ. Т. 1. Стб. 232–234.^b 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» исповедовавших ислам болгар и хвалис и измаилтян-тюрок.

В свое время И. В. Ведюшкина отметила, что «упоминания об аммонитянах и моавитянах встречаются значительно реже [чем упоминания об измаилтянах. — 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»²³². Позже А. Ю. Карповым также было отмечено влияние на составление летописной «этногенеалогии» сочинения Ипполита Римского «Сказания о Христе и антихристе»²³³

Несомненно, автор статьи 6604 года при написании «этногенеалогий» пользовался несколькими источниками, связанными с эсхатологической тематикой²³⁴

²³² Ведюшкина И. В. Генеалогия «нечистых» народов в ПВЛ. С. 57.²³³ Карпов А. Ю. Об эсхатологических ожиданиях... С. 7.²³⁴ Толкования на тему Второго Пришествия святого Ипполита Римского, прп. Ефрема Сирина, св. Андрея Кесарийского — произведения одного из немногих жанров литературы, дошедших до нас в древнейших списках XII–XIII вв. Сочинения св. Ипполита и прп. Ефрема посвящены экзегетике ветхозаветных пророческих книг, Апокалипсиса Иоанна Богослова и двум посланиям ап. Павла Фессалоникийцам на тему явления и царства антихриста и наступления Страшного Суда. В отличие от пророчества Мефодия Патарского, где о времени «сына зла»

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 ищущих божиих словес. Да обличим и иными сказании многими. Глаголет бо Данил: “и си спасутся от рук его [антихриста. — М.А.]. Едом и Моав, и начало сыновъ Амомонов”, — си бо суть и пристающии 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 Исаи: “и летети иматъ в карабли, иноплемьник морю вкупе пленяющее, и еже на вѣсток солнца. И на Моананы первое руки возложат, а сынове Амонови первии повинутся” Тако убо в та времена от них же ся явит...»²³⁵

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»²³⁶

В статье 6604 года есть отсылка («Друзии же глаголют: сыны Амоновы, се же нѣсть тако»), свидетельствующая о существовавшей полемике касательно роли кочевников, болгар и хвалис в событиях «последних времен». Летописец, похоже, примыкал

рассказывается весьма сжато, в «Словах» св. Ипполита и прп. Ефрема рассматриваются непосредственно время «открытия» «беззаконника», его происхождение, методы его воцарения и управления и, наконец, события Страшного Суда.

²³⁵ Текст приведен по Академическому списку (XVI в.), 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., 1874. С. 23). См. также: Деревенский Б. Г. Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб., 2000. С. 226.

²³⁶ Св. Ефрем Сирин. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 139.

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. Его потомки косвенно присутствуют и в летописи, будучи упомянутыми в 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 тѣх кличъ великъ и говорѣ, и сѣкуть гору, хотяще высѣчися; и в горѣ тои просѣчено оконце мало, и тудѣ молвятъ, и есть не разумѣти языку ихъ, но кажутъ на желѣзо и помавають рукою, просящее желѣза. И, аще кто дасть имъ ножъ ли ли секиру, [и они] дають скорою противу»²³⁷. Летописец признаёт в них народы Гог и Магог²³⁸, заключенные в горах Александром Македонским. Основанием для этого становится пророчество Мефодия Патарского. В конце автор текста повторяет, что эти нечистые народы выйдут из пустыни Египетской после оставшихся восьми колен измаилитских.

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,

²³⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 235

²³⁸ «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 т. Т. 6. СПб., 1910. С. 615).

Марвази, Закарии Казвини, Абу-л-Фиды, Ибн Батуты»²³⁹ 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. Сюжет о выходе этих народов из-за преграды в Последние времена вошел в эсхатологию 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 всё дальше и дальше, и всё 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 мусульман)²⁴⁰

В статье 1096 г. летописец не только «опознаёт» 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.

Интересен тот факт, что, скорее всего, составитель летописного «сценария» соотносил его с известными географическими представлениями о Святой Земле²⁴¹ В пользу этого говорит тот факт, что в статье 6604 г. «этногенеалогии» соседей Руси геогра-

²³⁹ Карпов А. Ю. «Заклепанные человеки» в летописной статье 1096 г. С. 3–24.

²⁴⁰ Там же. С. 22–23.

²⁴¹ 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

фически соответствуют распределению территорий упоминаемых библейских народов вокруг Израильского царства. Русь (как «новый Израиль») стала 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)²⁴², аммонитян и моавитян). Согласно ветхозаветной истории, измаильтяне и мадианитяне были кочевниками пустыни, промышленными торговлей и разбоем, а потомки Лота — земледельцами и скотоводами²⁴³

Можно предположить, что главный смыслообразующий фактор подобных построений лежит в области эсхатологической экзегезы, 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»²⁴⁴ и т. д.

Варлаама в Святую землю. См.: Патерик Печерский или Отечник. Киев, 2003. С. 189.

²⁴² В книге Судей 6: 2–5, в части, посвященной деятельности Гедона, 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».

²⁴³ См.: *Гойтейн Ш.Д.* Евреи и арабы: Их связи на протяжении веков. М.: Иерусалим, 2001. С. 36.

²⁴⁴ В пророчестве Мефодия Патарского с Эфиопией отождествляется Византия (*Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского... С. 226). И. Н. Данилевским было отмечено влияние этой идеи на сюжет о кре-

В этом контексте логично выглядит и упоминание дня и времени нападения половцев на Киево-Печерский монастырь — «и въ 20 того же месяца [июля. — М.А.] в пятокъ, [1 час дне]». Пятница — постный день воспоминания Страстей Христовых, 20 июля — память святого пророка Илии²⁴⁵ 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 знамением гнева Божьего, ее образ относился и к измайлтянам, которые должны были явиться в последние времена по пророчеству Мефодия Патарского: «И будут измаиловичи, яко пругове, мнози...»²⁴⁶

Начало седьмой сотни седьмого тысячелетия также усиливало апокалиптические настроения²⁴⁷ Летописец пишет, что услышал рассказ Гюраты Роговича «преже сих 4 лѣтъ», то есть приблизительно накануне начала нового века. Возможно, именно поэтому в первый раз в летописи половцы названы «сынове Измаилеви» в статье 6601 года²⁴⁸ В этот год русские князья неоднократно несли поражение от половцев, в связи с чем хронист оставил пространное рассуждение о причинах «нахождения поганных». Он пишет: «Подобаше нам [преданымъ быти] в руки языку странну и безаконьнѣишу всея земля»²⁴⁹ Скорее всего, уже в этом тексте летописец выступает как наблюдатель, сопоставляющий происходящие события с известными ему знаменами «последних времен».

щении княгини Ольги в ПВЛ (*Данилевский И. Н.* Повесть временных лет. С. 160–162).

²⁴⁵ *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. / Под ред. Л. В. Милова. М., 2001. С. 388.

²⁴⁶ *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского... С. 221.

²⁴⁷ В пророчестве Мефодия Патарского говорилось, что наследники Агари должны появиться «в последнюю бо тысящницу сиречь в седмую» (Там же. С. 220).

²⁴⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 223.

²⁴⁹ Там же.

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...»²⁵⁰ Возможно, хронист пытался избежать жесткой регламентации «событий последних времен», ограничивая число новоявленных «колен Измаиловых» лишь четырьмя²⁵¹ Но в летописном повествовании 1096 г. 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 «этногенеалогиями». 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».

²⁵⁰ Гарькавый И. В. Указ. соч. С. 87–89.

²⁵¹ В следующий раз упоминание пророчества Мефодия Патарского возникнет уже в связи с приходом татар в статье 6731 (1223 г.): «Явишася языци, ихже никтоже добрѣ ясно не вѣсть: кто суть и отколѣ изидоша, и что языкъ ихъ, и которого племени суть, и что вѣра ихъ. И зовуть я Татары, а инии глаголють — Таумены, а друзии — Печенѣзи. Ини глаголють, яко суть от нихже Мефодии Патомьскыи епископ свѣдѣтельствуе, яко си суть ишли ис пустыня Етриевьскы, суще межю востоком и сѣвером...» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 445–446).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В монографии был представлен 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 языкъ раздѣлишася и разидошася по странамъ и каждо своя *норовы прияша по дѣяволу оученью*: ови рощенье, кладеземъ и рѣкамъ жряху и не познаша Бога <...> Посемъ же дѣяволъ в болшее прельщенье вверже человеки и начаша кумиры творити <...> и привожаху сыны своя и дѣщери и закалаху прид ними...»¹ 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 бѣсомъ»²) и возвращений к истинному Богу («егда ся начаху каяти»³). В летописном тексте финалом ветхозаветных событий становится окончательное отвержение Богом евреев и «призваньи инѣхъ странъ въ нихъ мѣсто»⁴, которые совершились после распятия и воскресения Иисуса Христа и распространения апостольской проповеди «по вселенѣи»⁵

¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 91.

² Там же. Стб. 97.

³ Там же.

Там же. Стб. 99.

Там же. Стб. 104.

Анализ Речи Философа показывает, что в ней понятие «норов» (нрав) имело выраженную религиозную коннотацию и служило для обозначения прежде всего вероисповедных признаков. Кроме того, нрав — это то, что формируется под воздействием мистической силы «по дьяволу оученью» 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 «мня-шеся оканьныи: Яко сде [на Руси. — М.А.] ми есть жилище, сде бо не суть апостоли оучили и пророци прорекли»⁶. 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 женамъ прелюбодеицамъ»⁷). И в этом отношении установка князем Владимиром Святославичем антропоморфного кумира Перуна с чертами, напоминавшими самого киевского князя, могла 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, всё же признал главенство Бога-Яхве.

Вместе с тем в лоне враждебного по духу и антипатичного славянского язычества летописец выделял племя полян, «нравъ»

⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 83.

⁷ Там же. Стб. 91.

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 совершённые 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 языческим «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 (свт. Стефан Сурожский, свт. Климент Римский, св. ап. Андрей Первозванный и первые херсонесские святители). Так, под видом изгнания языческого идола совершалось отмщение дьяволу, прельщавшему «человеци невѣголосои и поганы»⁸. 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

⁸ Там же. Стб. 83.

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 прп. Иоанна Дамаскина, Хроника Георгия Амартола и др.). Следуя ХГА, летописец распознаёт 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. Отсюда проистекает и убеждение, что научившиеся от иудаизма и язычества мусульмане и католики, так же как и их «учителя», несут печать божественного проклятия.

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 еврейях 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, выстраивалась, исходя из двух базисных вопросов: 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 в летописной оценке 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 «батого 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 Мессией⁹. 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 заключалась 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 монографии 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 ее 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.

Деревенский Б. Г. Учение об Антихристе в древности и средневековье. С. 171–172, 180, 207–208, 292.

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 святителя Стефана Сурожского

АЖ — Армянский перевод Жития святителя Стефана Сурожского

ГЖ — Краткое синаксарное греческое житие свт. 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 опресноцах» // 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., 1997.
5. Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе. Т. 7: Евангелие. М., 1992.
6. *Васильевский В.Г.* Житие св. Стефана Сурожского // Васильевский В.Г. Труды. Т. 3. Пг., 1915. С. 73–98.
7. Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе. Т. 8: Деяния и послания апостолов. Апокалипсис. М., 1992.
8. Библия сиречь книги Ветхого и Нового завета, на языке словенском. Острог, 1581.
9. Великие минеи четьи (Памятники славяно-русской письменности, изд. Императорской археографической комиссией). Декабрь: Дни 6–17. М., 1904.
10. Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии) / Под ред. Ю.В. Максимова. М., 2006.
11. Деяния апостола Андрея / Предисл., пер. и коммент. А.Ю. Виноградова. М., 2003.
12. Древний восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия). М., 2007.
13. *Герман Константинопольский, святитель.* Сказание о Церкви и рассмотрение таинств / Вступ. ст. П.И. Мейендорфа: пер. и предисл. Е.М. Ломизе. М., 1995.

14. Греческие предания о св. апостоле Андрее. Т. 1. Жития / Изд. подг. А. Ю. Виноградовым. СПб., 2005.
15. *Св. Ефрем Сирин*. Творения. Т. 3. М., 1994.
16. Житие и хождение Даниила, русской земли игумена 1105–1108 // Православный палестинский сборник. Т. I. Вып. 3. СПб., 1883.
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., 1997. С. 26–61.
20. *Иоанн Дамаскин*. Источник знания / Пер. с древнегреч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002.
21. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на псалмы. М., 2003.
22. *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893.
23. *Истрин В. М.* Книги временные и образные Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. 2: Греческий текст «Продолжения Амартола». Исследование. Пг., 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 летописей). Т. 2. СПб., 1908.
27. Книга потребник-требник. СПб., 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. 1906. Т. 8, № 3.
33. *Лев Диакон*. История. М., 1988.

34. *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.
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. *Мазурина кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв.* Исследование. Тексты. М., 2002.
38. *Матвеев В.А.* Книги временные и образные Георгия Монаха: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Интерпретированный текст Троицкой рукописи. М., 2006.
39. *Матвеев 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.
41. *Мерило Праведное* // РГБ. Ф. 304.1. № 2026.
42. *Миней декабрь. Ч. 2.* М., 2002.
43. *Миней 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., 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. 1999. № 3 (21). С. 85–102.
49. *Остромирово евангелие 1056–1057 года* по изданию А.Х. Востокова. М., 2007.

50. Палея Толковая / Пер. с древнерус. А. Камчатнова. М., 2002.
51. Патерик Печерский, или Отечник. Киев, 2003.
52. Повесть временных лет / Ред. и коммент. 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, 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.I. № 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 святого Григорья изобретено в толецах 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. Кн. 2: Чародейная криница. М., 1993.
63. Умдат-уль-Ахкам, хадис 31 от Маймуны бинт Харис жены пророка.
64. *Феодорит блж., еп. Кирский.* Творения. Ч. 6. М., 1859. С. 1–104.
65. Хожделение Зосимы к рахманам // Тихонравов Н. С. Памятники отеченной русской литературы. Т. 2. М., 1863. С. 78–92.
66. Хронограф, на бомбицине XIV в. // РГБ. Ф. 304.I. № 728 (1549).
67. *Милтенов Я.* Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006.
68. *Dindorfus 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 (Monumenta 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 / Hrsg. W. Berghoff. Meisenheim am Glan, 1967.
73. Riedinger R. Pseudo-Kaisarios: Die Erotapokriseis. Berlin, 1989.
74. *St. Germanus of Constantinople*. On the Divine Liturgy. New York, 1984.
75. *S. Caesarius, B. Gregorii Frater*. Dialogi quatuor // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca Prior. T. XXXVIII. Paris, 1862. P. 851–1190.

II. Исследования

1. Азбунов 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 чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто (Москва, 16–18 апреля 2014 г.). Материалы конференции. 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. *Андрейчева М.Ю.* «Стояще бес пояса»: моление мусульман в «Повести временных лет» // Восточная Европа в древности и средневековье. XXX Юбилейные Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. Материалы конференции. М., 2018. С. 8–12.
 13. *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. М., 2003. (Репр. изд. 1914 г.).
 14. *Арранц М.* Чин оглашения и крещения в Древней Руси // Символ (Париж). 1988. № 19 (июнь). С. 69–101.
 15. *Арапов Д.Ю.* Мусульманская молитва в «Повести временных лет» // Восточная Европа в древности и средневековье. XXII Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто (Москва, 14–16 апреля 2010 г.). Материалы конференции. Устная традиция в письменном тексте. М., 2010. С. 7–9.
 16. *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.
 17. *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.
 18. *Баловнев Д.А.* Сказание «О первоначальном распространении христианства на Руси». Опыт критического анализа // Церковь в истории России. Сб. 4. М., 2000. С. 5–46.
 19. *Барац Г.М.* Библейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом. Киев, 1908.
 20. *Барац Г.М.* Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древне-русской письменности. Т. 1. Отд. 2. Париж, 1927.
 21. *Бегунов Ю.К.* Св. Климент Римский в славянской традиции: некоторые итоги и перспективы исследования // Византиноведение. 2005. Т. 4. СПб., 2006. С. 1–61.
 22. *Берзин Э.О.* Юго-восточная Азия с древнейших времен до XIII в. М., 1995.
 23. *Бестужев-Рюмин К.Н.* Русская история. Т. 1. СПб., 1872.

24. *Бонгард-Левин Г.М.* Палладий о брахманах и диспуте Александра // Культурное наследие Востока: Проблемы, поиски, суждения. Л., 1985. С. 66–71.
25. *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.
26. *Бойцов М.А.* Что такое потестарная имагология? // Власть и образ [Текст]. Очерки потестарной имагологии. СПб., 2010. С. 5–37.
27. *Брун Ф.К.* Остров св. Эферия // Новороссийский календарь на 1854 год, издаваемый от Ришельевского лицея. Одесса, 1853. С. 382–405.
28. *Брун Ф.К.* Остров св. Эферия // Черноморье: Сб. исследований по исторической географии Южной России. Ч. 1. Одесса, 1879. С. 14–32.
29. *Бугославский С.А.* Текстология Древней Руси. Т. 1: Повесть временных лет. М., 2006.
30. *Будде Е.* О «Слове» Даниила Заточника в его отношении к древнерусской Пчеле // Под знаменем науки. М., 1902. С. 74–94.
31. *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.
32. *Ванеева Е.И.* Хождение Зосимы к рахманам // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (втор. пол. XIV – XVI в.). Ч. 2. (Л–Я). Л., 1989. С. 489–491.
33. *Васильев М.А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1998.
34. *Вахрос И. С.* Наименования обуви в русском языке: Древнейшие наименования допетровской эпохи // Ежегодник института по изучению СССР в Финляндии. Прил. № 6–10. Хельсинки, 1959.
35. *Введенский А.М.* Летописное крещение Киева и Новгорода // Русь в IX–X вв.: общество, государство, культура. Тез. докл. междунар. науч. конф., Москва, 6–8 ноября 2012 г. М., 2012. С. 9–11.
36. *Ведюшкина И.В.* Генеалогия «нечистых» народов в ПВЛ // Восточная Европа в древности и средневековье. XII Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. М., 2000. С. 53–58.
37. *Ведюшкина И.В.* Самоназвание и «чувство-мы»: формы проявления коллективной идентичности в «Повести временных лет» //

- Культура исторической памяти. Материалы науч. конф. (19–22 сент. 2001). Петрозаводск, 2002. С. 18–25.
38. *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.
39. *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.
40. *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.
41. *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.
42. *Веселовский А.Н.* Из истории романа и повести. Вып. 1. СПб., 1886.
43. *Вестберг Ф.* О житии св. Стефана Сурожского // Византийский временник. Т. XIV. Вып. 2–3. СПб., 1907. С. 227–236.
44. *Вилкул Т.Л.* Заимствования из Хроники Иоанна Малалы и Александрии Хронографической в Повести временных лет // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 3 (33). С. 15–16.
45. *Вилкул Т.Л.* Ладога или Новгород? // *Palaeoslavica*. Vol. XVI. № 2. Cambr., Mass., 2008. P. 272–280.
46. *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.
47. *Вилкул Т.Л.* Новгородская первая летопись и Начальный свод // *Palaeoslavica*. Vol. XI. Cambr., Mass., 2003. P. 5–35.
48. *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.
49. *Вилкул Т.Л.* О хронографических источниках Киевского летописного свода // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. LXI. СПб., 2010. С. 382–397.
50. *Вилкул Т.Л.* Повесть временных лет и Хронограф // *Palaeoslavica*. Vol. XV. № 2. Cambr., Mass., 2007. P. 56–116.

51. Виноградов А. Ю. «Миновала уже зима языческого безумия...». М., 2010.
52. Виноградов А. Ю., Желтов М. С. «Завещание» митрополита Константина I Киевского и канон «на исход души» // *Slověne. International Journal of Slavic Studies*. 2014. Т. 3, № 1. С. 43–71.
53. 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.
54. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: В 2 т. М., 2000. (Репр. изд. 1913 и 1916 гг.).
55. 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 науч. конф. Москва, 4–6 февраля 1998. М., 1998. С. 87–89.
56. 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.
57. Гиппиус А. А. К истории сложения текста Новгородской первой летописи // Новгородский исторический сборник. 1997. Вып. 6 (16). С. 3–72.
58. Гиппиус А. А. К проблеме редакций Повести временных лет. I // *Славяноведение*. 2007. № 5. С. 20–44.
59. Гиппиус А. А. К проблеме редакций Повести временных лет. II // *Славяноведение*. 2008. № 2. С. 3–24.
60. Гиппиус А. А. К реконструкции древнейших этапов истории русского летописания // Древняя Русь и средневековая Европа: возникновение государств. Материалы конференции. М., 2012. С. 41–50.
61. Гиппиус А. А. Крещение Руси в Повести временных лет: к стратификации текста // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 3. С. 20–23.
62. Гиппиус А. А. Низвержение кумиров в начальном и новгородском летописании: литературные источники и происхождение текста // Восточная Европа в древности и средневековье. XXVI Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто (Москва, 16–18 апреля 2014 г.). Материалы конференции. Язычество и монотеизм в процессах политогенеза. М., 2014. С. 70–75.

63. Гиппиус А.А. Рекоша дружина Игореве: К лингвотекстологической стратификации Начальной летописи // *Russian Linguistics*. 2001. Vol. 25, № 2. P. 147–181.
64. Гиппиус А.А. Рекоша дружина Игореве — 3. Ответ О.Б. Страховой (Еще раз о лингвистической стратификации Начальной летописи) // *Palaeoslavica*. Vol. 17. Cambr., Mass., 2009. P. 248–287.
65. Гойтейн Ш.Д. Евреи и арабы: Их связи на протяжении веков. М.; Иерусалим, 2001.
66. Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. 1. Ч. 1. М., 1901.
67. Голубовский П.В. Печенеги, торки, половцы до нашествия татар: История южно-русских степей IX–XIII вв. Киев, 1884.
68. Горский А.А. Русь: От славянского расселения до Московского царства. М., 2004.
69. Горский А.А. Русское Средневековье: мифы и историческая действительность. М., 2010.
70. Горский А.В. (сообщено Д. Ч. Погодиным) О походе руссов на Сурож // Записки Одесского общества истории. Т. 1. Одесса, 1855. С. 191–196.
71. Греков Б.Д. Киевская Русь. М., 1953.
72. Григорий Разумовский, протоиерей. Объяснение Священной книги Псалмов. М., 2002.
73. Грузнова Е.Б. Новгородский змяка-Перун и его аналоги // *Rossica antiqua*. 2010. № 1. С. 108–127.
74. Давлетшин Г.М. Булгарская письменность [Текст]: [раннебулгарский и домонгольский периоды] // Гасырлар авазы (Эхо веков). 2008. № 1. С. 23–32.
75. Данилевский И.Н. Библия и Повесть временных лет: (К проблеме интерпретации летописных текстов) // Отечественная история. 1993. № 1. С. 78–94.
76. 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.
77. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.): Курс лекций. М., 1998.
78. Данилевский И.Н. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1995. № 5. С. 101–110.
79. Данилевский И.Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004.
80. Данилевский И.Н. «Сии 4 лѣта»: когда они наступили? // *Ruthenica*. Т. 9. Киев, 2010. С. 7–16.

81. 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.
82. Демин А. С. «Языци»: неславянские народы в русской литературе XI–XVIII вв. // Древнерусская литература: Изображение общества. М., 1991. С. 190–204.
83. Деревенский Б. Г. Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб., 2000.
84. 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.
85. Добровольский Д. А. Восприятие половцев в летописании XI–XIII вв. // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. № 39. М., 2012. С. 286–294.
86. Добровольский Д. А. «И до Рима проиде»: Отношение к Западной Европе в летописании XI – начала XII в. // Проблемы исторической географии и демографии России. Вып. 2. М., 2013. С. 126–137.
87. Добровольский Д. А. Начальная летопись как источник по истории коллективного самосознания Древней Руси // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. № 27. М., 2009. С. 43–61.
88. Добровольский Д. А. «Якоже и прародители наши погынуша»: к вопросу об этническом самосознании древнерусских летописцев XI – нач. XII в. // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2010. № 7. С. 83–95.
89. Добровольский Д. А. О самоидентификации древнерусских летописцев XI–XII веков // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2008. № 4. С. 148–156.
90. Дорошенко М. Ю. Ветхозаветная топонимика в статье 6604 г. Повести временных лет // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2007. № 18. С. 370–382.
91. Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996.
92. Еврейская энциклопедия: В 16 т. Т. 6. СПб., 1910.
93. Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002.

94. *Захoder Б. Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 2. М., 1967.
95. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
96. *Иванов Й.* Культ Перуна у южных славян. М., 2005.
97. *Иванов С. А.* Древнеармянское Житие Стефана Сурожского и хазары // Хазары. Евреи и славяне. Т. 16. Иерусалим; М., 2005. С. 310–316.
98. *Иванов С. А.* Псевдо-Кесарий // Свод Древнейших письменных известий о славянах. Т. 1 (I–VI вв.). М., 1994. С. 251–259.
99. *Измайлов И. Л.* «Безбожные агаряне»: Волжская Булгария и Булгары глазами русских (X–XIII вв.) // Восточная Европа в древности и средневековье. XI Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто (14–16 апр. 1999). Материалы конференции. М., 1999. С. 69–75.
100. *Иловайский Д. И.* Разыскания о начале Руси. М., 1882.
101. История русской литературы. Т. 2. Ч. 1: Литература 1220-х — 1589-х гг. / Под ред. А. С. Орлова, В. П. Адриановой-Перетц и др. М.; Л., 1945.
102. *Истрин В. М.* Замечания о начале русского летописания: по поводу исследований А. А. Шахматова // Известия отделения русского языка и словесности. Т. 26. Пг., 1923.
103. *Истрин В. М.* Замечания о начале русского летописания // Известия отделения русского языка и словесности. Т. 27. Л., 1924.
104. *Калиновская В. Н.* К изучению древнейших русских поучений и слов против пьянства // Древнерусская литература: Источниковедение: Сб. науч. тр. Л., 1984. С. 55–63.
105. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. 1. СПб., 1818.
106. *Карамзин Н. М.* Примечания к Истории государства Российского. Т. 1–3. СПб., 1852.
107. *Карпов А. Ю.* Владимир Святой. М., 2004. (Жизнь замечательных людей: Сер. биогр.; Вып. 914).
108. *Карпов А. Ю.* Генеалогия хвалисов и болгар в летописной статье 1096 г. // Архив русской истории. Вып. 4. М., 1994. С. 7–26.
109. *Карпов А. Ю.* «Заклепанные человеки» в летописной статье 1096 г. // Очерки феодальной России. Вып. 3. М., 1999. С. 3–24.
110. *Карпов А. Ю.* Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI — начале XII века // Отечественная история. 2002. № 2. С. 3–15.

111. *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 1. Париж, 1959.
112. *Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.
113. *Ключевский В.О.* Курс русской истории. Ч. 1. Т. 1. М., 1987.
114. *Коновалова И.Г.* Древняя Русь и Волжская Булгария: торговля и политика в восприятии древнерусских летописцев // Восточная Европа в древности и средневековье. XI Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто (14–16 апр. 1999). Материалы конференции. М., 1999. С. 75–81.
115. *Копелев Л.З.* Чужие // Одиссей. Человек в истории. 1993. Образ «другого» в культуре. М., 1994. С. 8–18.
116. *Кривошеев Ю.В.* Религия восточных славян накануне крещения Руси. Л., 1988.
117. *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977.
118. *Кузьмин А.Г.* Падение Перуна: Становление христианства на Руси. М., 1988.
119. *Кузьмин А.Г.* Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969.
120. *Курбатов А.В.* Русь нелапотная: об одном историографическом мифе про лапти и лапотников // Родина. 2001. № 6. С. 42–44.
121. *Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я.* Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. СПб., 1988.
122. *Латышев В.В.* Об острове св. Эферия // Журнал министерства народного просвещения. Ч. 323 (май). СПб., 1899. С. 73–87.
123. *Лаушкин А.В.* К вопросу о развитии этнического самосознания древнерусской народности («хрестеяни» и «хрестьяньскыи» в памятниках летописания XI–XIII вв.) // Средневековая Русь. 2006. Вып. 6. С. 36. С. 29–65.
124. *Лаушкин А.В.* Наследники праотца Измаила и библейская мозаика в летописных известиях о половцах // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013. № 4 (54). С. 76–86.
125. *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 XVII конф. пам. В.Д. Королюка. М., 1998. С. 75–78.
126. *Лебедев Г.С.* Эпоха викингов в северной Европе и на Руси. СПб., 2005.

127. *Левченко М. В.* А. Грегуар и его работы по византиноведению // Византийский временник. Т. 3. М.; Л., 1950. С. 230–245.
128. *Левченко М. В.* Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956.
129. *Линниченко И. А.* Современное состояние вопроса об обстоятельствах крещения Руси // Труды Киевской духовной академии. Т. 12. Киев, 1886. С. 587–606.
130. *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.
131. *Лихачев Д. С.* Великое наследие: Классические произведения Литературы Древней Руси. СПб., 2014.
132. *Лихачев Д. С.* Крещение Руси и Государство Русь // Новый мир. 1988. № 6. С. 249–258.
133. *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947.
134. *Ловмянский Г.* Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.). СПб., 2003.
135. *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. / Под ред. Л. В. Милова. М., 2001.
136. *Лукин П. В.* Восточнославянские «племена» и их князья: конструирование истории в Древней Руси // Славяне и их соседи: Предания и мифы о происхождении власти эпохи Средневековья и раннего Нового времени. Сб. тезисов XXV конф. пам. В. Д. Корольюка. М., 2010. С. 83–89.
137. *Лукин П. В.* Языческий «пантеон» Владимира Святославича в начальном летописании: устная традиция или литературные реминисценции? // Восточная Европа в древности и средневековье. XXII Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто (Москва, 14–16 апреля 2010 г.). Материалы конференции. Устная традиция в письменном тексте. М., 2010. С. 173–177.
138. *Лурье Я. С.* О возможности и необходимости при исследовании летописей // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 36. Л., 1981. С. 13–36.
139. *Лурье Я. С.* О шахматовской методике исследования летописных сводов // Источниковедение отечественной истории. Сб. ст. М., 1976. С. 87–107.
140. *Луцицкая С. И.* Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001.

141. *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.
142. *Мавродин В.В.* Древняя Русь. М., 1946.
143. *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.
144. *Максимович М.О.* Киев явился градом великим...: выбрани українознавчй творы. Київ, 1994.
145. *Манн Р.* «Песнь о полку Игореве»: Новые открытия. М., 2009.
146. *Мансикка В.Й.* Религия восточных славян. М., 2005.
147. *Mehnert E.* Миры образов — образы мира: Справочник по имагологии = Bilderwelten — Weltbilder: Vademekum der Imagology. Волгоград, 2003.
148. *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.
149. *Мильков В.В.* Осмысление истории в Древней Руси. М., 1997.
150. *Миндалев П.* Моление Даниила Заточника и связанные с ним памятники. Казань, 1914.
151. *Мирзоев В.Г.* Былины и летописи: Памятники русской исторической мысли. М., 1979.
152. *Михеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011. (Славяно-германские исследования. Т. 6).
153. *Могаричев Ю.М., Сазанов А.В., Степанова Е.В., Шапошников А.К.* Житие Стефана Сурожского в контексте истории Крыма иконоборческого времени. Симферополь, 2009.
154. *Мурзакевич Н.Н.* Некоторые пояснения // Записки императорского Одесского общества истории и древностей. Т. 7. Одесса, 1868. С. 132–134.
155. *Мюллер Л.* Понять Россию: Историко-культурные исследования / Пер. с нем. М., 2000.
156. *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. М., 2001.
157. *Назаренко А.В.* «Слово на обновление Десятинной церкви»: или к истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси. Брюссель, 2013. (Patrologia slavica. Т. 2).
158. *Налич Т.С.* Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе. М., 2009. .

159. Насонов А. Н. История русского летописания XI — нач. XVIII в.: Очерки и исследования. М., 1969.
160. 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. 2, вып. 1).
161. Никольский Н. М. История русской церкви. М., 2004.
162. Новицкий Я. П. Народная память о Запорожье // Народная память о казачестве. Запорожье, 1991.
163. Ощепков А. Р. Имагология // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 1. С. 251–253.
164. Павлов А. С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878.
165. Панченко О. В. Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 54. СПб., 2003. С. 491–534.
166. Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.
167. Петровский А. В. Жезл // Православная богословская энциклопедия. Т. 5. Пг., 1904. Стб. 546.
168. Петрухин В. Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. 1 (Древняя Русь). М., 2000. С. 13–412.
169. Петрухин В. Я. Как начиналась Начальная летопись? // Труды Отдела древнерусской литературы. 2006. № 57. С. 33–41.
170. Петрухин В. Я. Киевская легенда и историческое пространство // Восточная Европа в древности и средневековье. XVIII Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто (Москва, 17–19 апреля 2006 г.). Материалы конференции. М., 2006. С. 149–153.
171. Петрухин В. Я., Раевский Д. С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье: учеб. пособие для гуманитар. фак. вузов. М., 2004.
172. Петрухин В. Я. «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004. С. 248–255.
173. Петрухин В. Я. Пространство и время киевской легенды // Древнейшие государства Восточной Европы, 2006 год: Пространство и время в средневековых текстах. М., 2010. С. 381–395.
174. Петрухин В. Я. «Русь и вси языци»: Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. М., 2011.

175. *Петряшин С.С.* Изгнание Перуна: мифоритуальный контекст религиозно-политического акта // Восточная Европа в древности и средневековье. XXVI Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто (Москва, 16–18 апреля 2014 г.). Материалы конференции. Язычество и монотеизм в процессах политогенеза. М., 2014. С. 218–223.
176. *Пиккио Р.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык: Сб. тр. М., 2003.
177. *Пиккио Р.* Древнерусская литература. М., 2002.
178. *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., 1846.
179. *Погорелая В.В.* Остров святого Эферия // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования, 1984 г. М., 1985. С. 188–198.
180. *(Полянский) игумен Тихон.* Этические аспекты в антилатинских сочинениях митрополита Никифора // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2007. № 3 (29). С. 84–85.
181. *Попов А.* Историко-литературный обзор полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875.
182. *Поптэ А. А.А.* Шахматов и спорные начала русского летописания // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 3 (33). С. 76–85.
183. *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996.
184. *Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XI вв. СПб., 1913.
185. *Пузанов В.В.* Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск, 2007.
186. *Ранчин А.М.* Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007.
187. *Рапов О.М.* Русская церковь в IX — первой трети XII в.: Принятие христианства. М., 1988.
188. *Репина Л.П.* «Национальный характер» и «образ другого» // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. № 39. М., 2012. С. 9–19.
189. *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.
190. *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. 2003. Вып. 1 (2). С. 111–147.
191. *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. М., 1963.
192. *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963.
193. *Рыбаков Б.А.* Нестор о славянских обычаях // Древние славяне и их соседи / Отв. ред. Ю.В. Кухаренко. М., 1970. С. 40–44.
194. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1994.
195. *Рычка В.М.* «Двенадцать» (о символической функции чисел в летописной статье 6496 г.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 3. С. 58–60.
196. *Саргсян Т.Э.* Житие Стефана Сурожского в армянских манускриптах // Бахчисарайский историко-археологический сборник. Вып. 3. Симферополь, 2008. С. 282–298.
197. *Сахаров А.Н.* Дипломатия Древней Руси. М., 1980.
198. *Сокульский А.Л.* Вехи у дороги // Народная память о казачестве. Запорожье, 1991. С. 117–165.
199. *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. URL: http://history.machaon.ru/all/number_02/diskussi/1_print/index.html (дата обращения: 28.09.2018).
200. *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. Т. 1. М., 1874.
201. *Сотникова М.П., Спаский И.Г.* Тысячелетие древнейших монет России: Сводный каталог русских монет X–XI вв. Л., 1983.
202. *Стемповский И.А.* Известие о новых открытиях по части древностей в Южной России, 1824 года // Библиографические листы. 1825. № 24 (20 сент.). С. 337.
203. *Стемповский И.А.* Исследования о местоположении древних греческих поселений на берегах Понта Евксинского, между Тирасом и Борисфеном // Отечественные записки. 1826. Ч. 26, кн. 73. С. 192–228.
204. *Стемповский И.А.* Исследования о местоположении древних греческих поселений на берегах Понта Евксинского, между Тирасом

- и Борисфеном // Отечественные записки. 1826. Ч. 26, кн. 74. С. 335–367.
205. *Творогов О.В.* Александрия Хронографическая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI – перв. пол. XIV в.). Л., 1987. С. 35–37.
206. *Творогов О.В.* Летописец Еллинский и Римский. Текстологические и источниковедческие проблемы // Летописец Еллинский и Римский. Т. 2. СПб., 2001. С. 117–200.
207. *Творогов О.В.* Палея Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – перв. пол. XIV в.). Л., 1987. С. 285–288.
208. *Творогов О.В.* Повесть временных лет и Хронограф по великому изложению // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 28. Л., 1974. С. 99–113.
209. *Творогов О.В.* Существовала ли третья редакция «Повести временных лет»? // In memorem: Сборник памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 203–209.
210. *Тихомиров М.Н.* Источниковедение истории СССР с древнейших времен до конца XVIII в. Т. 1. М., 1962.
211. *Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии // Вопросы истории. 1960. № 5 (май). С. 41–56.
212. *Толочко П.П.* «Емше, влачаху поверзше ужи за ноги» // Ruthenica. 2010. Т. 9. С. 17–22.
213. *Толстая Т.В., Уханова Е.В.* «Корсунские» реликвии и крещение Руси // Христианские реликвии в Московском Кремле. М., 2000. С. 147–189.
214. *Толстов С.П.* По следам древнехорезмийской цивилизации. М., 1948.
215. *Томсинов В.А.* Александр Македонский как египетский фараон // Он же. Государство и право Древнего Египта. М., 2011. С. 226–259.
216. *Тункина И.В.* Русская наука о классических древностях юга России (XVIII – середина XIX в.). СПб., 2002.
217. *Турилов А.А.* Герман I: в средневековой славянской книжности // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 257.
218. *Ужанков А.Н.* Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII веков. М., 2009.
219. *Успенский Б.А.* История русского литературного языка (XI–XVII вв.). М., 2002.
220. *Успенский Б.А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.

221. Успенский В. М. Толковая Палая. Казань, 1876.
222. Успенский Ф. И. Император Василий Болгаробойца В. Р. Розена. Критика и библиография // Журнал министерства народного просвещения. Ч. 232 (Апрель). СПб., 1884. С. 282–315.
223. Успенский Ф. И. История Византийской империи. Т. 3. М., 1997.
224. Фроянов И. Я., Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю. В. Введение христианства на Руси и языческие традиции // Советская этнография. 1988. № 6. С. 25–34.
225. 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.
226. Хорев В. А. Польша и поляки глазами русских литераторов: Имагологические очерки. М., 2005.
227. Чекин Л. С. Безбожные сыны Измаиловы // Из истории русской культуры. Т. 1 (Древняя Русь). М., 2000. С. 691–716.
228. Чекин Л. С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI–XIII веков // Славяноведение. 1994. № 3 (май). С. 34–42.
229. Черепнин Л. В. «Повесть временных лет», ее редакции и предшествовавшие ей летописные своды // Исторические записки. 1948. Вып. 25. С. 293–333.
230. Чернышева М. И. Замечания о языке славянской версии «Жития херсонских святых» // Очерки по истории христианского Херсонеса. СПб., 2009. С. 118–138. (Херсонес Христианский. Т. 1. Вып. 1).
231. Шайкин А. А. «Повесть временных лет» о язычестве на Руси // Труды Отдела древнерусской литературы. 2004. Т. 55. С. 29–39.
232. Шайкин А. А. Реплика иудея в «Повести временных лет» // Труды Отдела древнерусской литературы. 2003. Т. 53. С. 456–458.
233. Шапинская Е. Н. Образ Другого в текстах культуры. М., 2012.
234. Шапинская Е. Н. Образ Другого в текстах культуры: политика репрезентации // Знание. Понимание. Умение. 2009. № 3. С. 51–56.
235. Шахматов А. А. История русского летописания. Т. 1. Кн. 1: Разыскания о древнейших русских летописных сводах (1-е изд.: 1908). СПб., 2002.
236. Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира // Сб. ст. в честь В. И. Ламанского. Т. 2. СПб., 1908. С. 1029–1153.
237. Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники // Труды Отдела древнерусской литературы. 1940. Т. 4. С. 9–150.
238. Шахматов А. А. Разыскания о русских летописях. М., 2001.

239. *Шахматов А.А.* Толковая Палея и русская летопись // Статьи по славяноведению. 1904. Вып. 1. С. 199–272.
240. *Шестаков С.П.* О происхождении и составе хроники Георгия Монаха // Ученые записки императорского Казанского университета. 1891. Т. 58. Кн. 3 (май–июнь). С. 1–46.
241. *Шилов А.Л.* Анатомические географические термины в топонимии Карелии и Кольского полуострова // Известия русского географического общества. 1999. Т. 131. Вып. 4. С. 99–105.
242. *Шилов А.Л.* О некоторых терминах, обозначающих водные препятствия в Карелии // Известия русского географического общества. 1996. Т. 128. Вып. 6. С. 81–85.
243. *Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI – середина XV в.): Источниковедческие проблемы. М., 1988.
244. *Шукуров Р.М.* Введение, или Предварительные замечания о чуждости в истории // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. М., 1999. С. 9–30.
245. *Экономцев И.Н.* «Письмо своей Церкви» святителя Григория Паламы // Богословские труды. Юбилейный сборник «Московская Духовная Академия – 300 лет». М., 1986. С. 305–315.
246. *Янин В.Л., Гайдуков П.Г.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. 3. М., 1998.
247. *Вілкул Т.Л.* «Въшествіе в Іерусалимъ» Александра Македонського, «Хроніка» Георгия Амартола в «Александрії Хронографічній» // Український історичний журнал. 2011. № 5. С. 162–178.
248. *Вілкул Т.Л.* Цитати з Восьмикнижжя в ранніх давньоруських літописах, або Як змінюється смисл історичних повідомлень // Український історичний журнал. 2013. № 1. С. 125–146.
249. *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. 1994. Т. 87, кн. 2. С. 59–129.
250. *Яворницький Д.И.* Дніпрові пороги: Альбом фотографій з географічно-історичним нарисом. Харків, 1928.
251. Татар халык мѣкальлѣре // Кереш съз цѣм аһлатмалар белѣн кыкчысы цѣм тӱзӱчесе Н. Исѣнбѣт: 3 томда. Т. 1. Казан, 1959–1967.
252. *Bloedow Ed. F.* Egypt in Alexander's Scheme of Things // Quaderni Urbinati di Cultura Classica: New Series. 2004. Vol. 77, N2. P. 75–102.

253. *Bosworth A. B.* Alexander the Great, Part I: The events of the reing // Cambridge Ancient History. Vol. 6: The Fourth century B. C. Cambridge, 1994. P. 791–845.
254. *Bozoyan A.* La Vie Arménienne de saint Étienne de Sougdaia // La Crimée entre Byzance et le khaganat Khazar. Paris, 2006. P. 87–108.
255. *Ciniarella 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.
256. *Erickson J. H.* The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History. Crestwood, NY, 1991.
257. *Ivanov S. A.* The Slavonic Life of Saint Stefan of Surozh // La Crimée entre Byzance et le khaganat Khazar. Paris, 2006. P. 109–116.
258. *Picchio R.* Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavist. Warsaw, 1973. P. 439–467.
259. *Pritsak O.* At the Dawn of Christianity on Rus: East Meets West // Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus – Ukraine / Eds. O. Pritsak, I. Ševčenko. HUS. Vol. 12/13. Cambridge, Mass., 1990. P. 87–113.
260. *Riedinger R.* Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage. München, 1969.
261. *Ševčenko I.* Hagiography of the Iconoclast Period // Iconoclasm: Papers Given at the 9th Spring Symposium of Byzantine Studies. Birmingham, 1975. P. 113–131.
262. *Ševčenko I.* Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World. London, 1982.
263. *Timberlake A.* Redactions of the Primary Chronicle // Русский язык в научном освещении. 2001. № 1. 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. 4 (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 древнерусского языка в письменных памятниках. Т. 3 (Р–С). [Б. м., б. г.].
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.

Научное издание

Марианна Юрьевна Андрейчева

ОБРАЗЫ ИНОВЕРЦЕВ В ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ

Корректор *Н. В. Лесогор*

Оригинал-макет *Л. Е. Голод*

Дизайн обложки *И. А. Тимофеев*

Подписано в печать 15.05.2018. Формат 60×90 ¹/₁₆

Бумага офсетная. Печать офсетная

Усл.-печ. л. 11,5. Заказ № 1378. Тираж 300 экз.

Издательство «Нестор-История»

197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7

Тел. (812)235-15-86

e-mail: nestor_historia@list.ru

www.nestorbook.ru

Отпечатано в типографии издательства «Нестор-История»

Тел. (812)235-15-86



2-28-1

Читай-город

15.10.2019 ООО "ГРАМОТА"

Образы иноверцев в Повести временных лет (Андрейчева)

РЧ

Чел



16

Номер

11843902

Код

2747542

ТБК

11-7123

9785446913930

ВК:

Цена 856 руб.