

Древнейшие свидетельства появления Ῥοῦς на византийской исторической сцене

К. К. Акентьев

Prooimion

Наиболее достоверной вехой, «откуда есть пошла Руская земля», остается нападение «росов» на Константинополь летом 860 г.¹ В силу этого целесообразно вернуться к возникающей здесь проблеме.

Криминалистика различает событие и состав преступления, важнейшим признаком события является его точная дата, а решающими признаками состава выступают вещественное содержание, мотивы и субъект деяния. Историк сталкивается с аналогичной ситуацией: верификация и истолкование исторического события опираются на идентификацию его даты и субъекта. Соответственно именно эти два вопроса и выходят на передний план применительно к нападению «росов» на Царьград.

Недвусмысленные независимые свидетельства² об этом событии немногочисленны. Таковыми могут быть признаны две гомилии Фотия³, си-

¹ Этой вехе по александрийскому летосчислению (+5500) соответствует первое датированное (6360) сообщение ПВЛ, согласно которому «наченшию Михаилу царствовати, нача ся прозывати Руска земля. О сем бо уведомах, яко при сем цари приходиша Русь на Царьгород, якоже пишется в летописании гречестем» (ПСРЛ, I, Л., 1926, 17; ПСРЛ, II, СПб., 1908, 12). Летописные даты «призвания варягов» (6370) и нападения «Аскольда и Дира на греки» (6374) вторичны по происхождению и, соответственно, не могут служить точками отсчета. Относительно причин путаницы в хронологии первых датированных сообщений ПВЛ сохраняет ценность анализ А.А. Шахматова: Хронология древнейших русских летописных сводов // ЖМНП, 310/4, 1897, 463-482. Но и эта проблема, разумеется, требует пересмотра с учетом как текстологии ПВЛ, так и реального многообразия календарно-хронологических традиций византийского мира.

² Отметим последний опыт расширения их числа за счет неявных и вторичных реминисценций: П.В. Кузенков. *Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках* // Древнейшие государства Восточной Европы, 2000. М., 2003, 3-172.

³ Гомилии III и IV. Критическое издание: Φωτίου ὁμιλίαι / Ἔκδ. В. Λαοῦρδας. (Ἑλληνικά, 12). Θεσσαλονίκη, 1959, 29-52; английский перевод с превосходным комментарием: С. Mango. *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*. (DOS, 3). Cambridge, Mass., 1958, 74-110; русский перевод с наиболее подробным комментарием: П.В. Кузенков. Указ. соч., 15-69.

наксарь Великой церкви ⁴, Никита Пафлагонский ⁵, Продолжатель Феофана ⁶, плагиаторы утраченной хроники Симеона Логофета ⁷ и «Брюссельская хроника» (Cod. Bruxellensis gr. 11376) ⁸.

Первостепенный интерес представляют обе гомилии Фотия, явившиеся непосредственным откликом на это событие: первая (III) была произнесена в самый драматический момент, когда гибель Города казалась неминуемой; вторая (IV) резюмирует происшедшее и возносит энкомий Богородице за его спасение.

Однако Фотий не указывает ни одной календарной даты и не называет имя напавшего на Город «с севера» ⁹ народа. Этникон Ῥῶς отсутствует в обеих проповедях и появляется только в их заглавиях, и притом лишь в поздних списках XVI-XVII вв. ¹⁰ Более того, Фотий квалифицирует его как

⁴ А.А. Дмитриевский. *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока*. Т. 1: Түлкя. Киев, 1895, 83.

⁵ *Vita Ignatii*: PG 105, 516 sq., 532.

⁶ Theophanes Continuatus IV, 33 / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838, 196, 6-15.

⁷ Leo Grammaticus / Ed. I. Bekker. Bonn, 1842, 240 sq.; Theodosius Melitenus / Ed. Th. Tafel. München, 1859, 168; Georgii Hamartoli Continuator / Ed. E. de Muralt. St.-Petersburg, 1859, 736 sq.; В.М. Истрин. *Хроника Георгия Амартола в древнем славянском переводе*. Т. 2. Петроград, 1922, 10 сл.; Pseudo-Symeon // Theophanes Continuatus / Ed. I. Bekker, 674.

⁸ *Anecdota Bruxellensia*, I: Chroniques byzantines du manuscrit 11376 / Ed. F. Cumont. Gand, 1894, p. 33. Речь идет о «краткой хронике» или «списке царей» от Цезаря до Романа III Аргира (1034 г.) на лл. 155-165 указанной рукописи конца XIII в. Текст, по-видимому, восходит к 1034 г.

⁹ III, 1 (32). Здесь и далее в скобках указана страница коллекции П.В. Кузенкова (прим. 2 выше), перепечатавшего издание В. Лаурдаса (прим. 3), сопроводив его переводом и комментарием. Характеристика этого народа как «скифского, жестокого и варварского» [III, 3 (36)], разумеется, принадлежит традиционной риторике и не проливает свет на его этническую принадлежность. Языком «варварским и скифским», с точки зрения образованного византийца, в это время писали латинские богословы, как подчеркнуто в послании Михаила III папе Николаю I (PL 119, col. 930, 932), а в хронике ученого саксонца Титмара Мерзебургского «скифами» оказались даны, «которые носят с собой свои жилища и питаются зверьем и лошадиным молоком»: Thietmari Merseburgensis episcopi *Chronicon* VII, 37 / Ed. R. Holtzmann, W. Trillmich. Berlin, 1957, 407. Приведенная цитата восходит к Горацию (*Odae* III, 24, 9) и Вергилию (*Georgica* III, 463).

¹⁰ В древнейшем списке Vat. Palat. gr. 129 (XIV в.) его нет и в заглавии: С. Mango. Op. cit., 82, n. 1.

«народ к рабам причисляемый, безвестный, но походом на нас стяжавший имя»¹¹. Однако и это приобретенное имя Фотий не называет. Лишь семь лет спустя, в Окружном послании 867 г., патриарх сообщает о недавнем крещении «того же самого, так называемого [народа] Ῥῶς, который и на Ромейскую державу руку поднял, поработив своих соседей и оттого непомерно возгордившись»¹².

Приняв во внимание то и другое, нельзя не признать остроумным заключение В. Пархоменко¹³, что «росами» этот народ назвали византийцы, усмотрев в его нападении на Константинополь исполнение пророчества Иез. 38-39 о явлении в конце времен Гога и Магога, во главе «с князем Роса, Мосоха и Фовела» (38:2-3). Благоприятной почвой для употребления этого слова в качестве этникона явился гебраизм ῥῶν Ῥῶς, отображающий в LXX плеоназм שָׂרָא וְשָׂרָא в МТ. Разумеется, Фотий не мог не знать об этом обстоятельстве, отмеченном еще Евсевием (*Demonstr. evang.* IX.3.6). Именно поэтому он, по-видимому, и воздержался от употребления этого слова в гомилиях, а в послании ограничился указанием на «так называемый Ῥῶς», едва ли вполне принимая его в качестве этнонима. Но он все-

¹¹ IV, 2 (47): ἔθνος ἐν ἀνδραλόδοις ταπτόμενον, ἄγνωστον μὲν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς καθ' ἡμῶν στρατείας ὄνομα λαβόν. Ср. ПВЛ: «нача ся прозывати Руска земля», когда «приходиша Русь на Царьгород» (прим. 1 выше). Выражение «к рабам причисляемый» может быть воспринято как указание на принадлежность этого народа к славянскому миру, поскольку латинская транслитерация Σκλάβοι и производные от нее слова немецкого, французского и английского языков в IX-X вв., в условиях бурного развития общеевропейской трансконтинентальной работоторговли, стали обозначать рабов: V. Peri. La brama e lo zelo della Fede del popolo chiamato "Rhos" // HUS, 12 / 13, 1988 / 1989, 114-131, spec. 125. Ср. А.В. Назаренко. Русь на «пути из немец в хазары» (IX-XII века) // Он же. *Древняя Русь на международных путях*. М., 2001, 71-112, особ. 94-96. Хотя ни сам Фотий, ни другие византийские авторы не употребляют Σκλάβοι в этом значении, в принципе Фотий вполне мог знать о таком словоупотреблении, ибо до рукоположения в 858 г. был протоаскритом (нечто сходное с «государственным секретарем» в США) и возглавлял посольство в халифат с целью выкупа пленных в 855 г.

¹² ... τοῦτο δὴ τὸ καλούμενον τὸ Ῥῶς, οἱ δὲ καὶ κατὰ τῆς Ῥωμαϊκῆς ἀρχῆς, τοῦς περίεξ αὐτῶν δουλωσάμενοι κάκειθεν ὑπέρογκα φρονηματισθέντες, χεῖρας ἀντήρραν: *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilocheia* / Rec. B. Laourdas et L.G. Westerink. Vol. I. Leipzig, 1983, 40-53, spec. 50, 293-296. Аутентичность текста не вызывает сомнений: древнейший список Ватоссиан. гр. 217 восходит к 875 г. О крещении росов в 860-867 гг., отмеченном также Продолжателем Феофана (см. прим. 6 выше) и Константином VII Багрянородным (*Vita Basilii*, 97 // *Theoph. Cont.* / Ed. I. Bekker, 342-344), см.: L. Müller. *Die Taufe Rußlands*. München, 1987, 57-66; П.В. Кузенков. Указ. соч., 3-14, 122-129.

¹³ В. Пархоменко. *У истоков русской государственности*. Л., 1924, 55 сл.

таки употребил его, а позднее Псевдо-Симеон, Продолжатель Феофана, Константин VII Багрянородный и Лев Диакон неизменно употребляют Ῥῶς в качестве этнонима.¹⁴ При этом Лев Диакон прямо ссылается на пророчество Иез. 38:3, узрев его исполнение в необычайной жестокости «росов», вторгшихся в Болгарию под эгидой Святослава¹⁵.

В связи с этим особого внимания требует тот факт, что древнейший список Типика Великой церкви, Patmos. 266 начала X в., зафиксировал иную огласовку этого этнонима, Ῥοῦς, соответствующую этнониму Русь в древнейшей славянской (рꙋсь), арабской (ar-Rūs) и латинской (Ruzzi / Rusci / Rusi, etc.) традициях,¹⁶ но в Византии распространившуюся лишь в X-XI веках. И это свидетельство нельзя не признать тем более примечательным, что здесь же указан и день спасения города от Руси, 25 июня,¹⁷ который вполне согласуется с сообщением Брюссельской хроники о нападении «росов» 18 июня 860 г.¹⁸

Следовательно, именно этот памятник и может послужить отправным пунктом для пересмотра проблемы.

¹⁴ Theophanes Continuatus VI, 39 / Ed. I. Bekker, 423,14-17; Pseudo-Symeon // Ibid., 746,12-14; Constantini Porphyrogeneti *De admin. IX et passim*: Константин Багрянородный. *Об управлении империей* / Под ред. Г.Г. Литаврина и А.П. Новосельцева. М., 1989, 44-50.

¹⁵ *Leonis Diaconis Hist.* IX. 6 / Ed. C.V. Hase. Bonn, 1828, 150.15-19; ср.: A.A. Vasiliev. *The prophet Ezekiel and the Russians* // Id. *The Russian Attack on Constantinople in 860*. Cambridge, Mass., 1946, 166-168.

¹⁶ За исключением сообщения Бертинских анналов о gens Rhos (839 г.), к которому мы обратимся в соответствующем месте (см. прим. 80 ниже).

¹⁷ Дж. Уортли предложил датировать IV гомилию Фотия 4 августа 860 г. (J. Wortley. *The Date of Photius' Fourth Homily* // *ByzSlav*, 31/ 1970. 50-53), но это представляется безосновательным, поскольку ничто в гомилиях Фотия не позволяет допускать полуторамесячную продолжительность осады: в частности, нет указаний на недостаток съестных припасов. Неделю с 18 по 25 июня, определяемую корреляцией свидетельств синаксаря и Брюссельской хроники, видимо, следует признать наиболее вероятным сроком.

¹⁸ См. прим. 8 выше. Сообщение Брюссельской хроники трудно подвергнуть сомнению. Во-первых, это редчайший в византийской историографии случай датировки события по всем пяти возможным параметрам (число, месяц, индикт, год от сотворения мира, год правления царствующего василевса), точно соответствующим друг другу. Во-вторых, здесь указано, что Ῥῶς прибыли на 200 судах, как это отмечают и все плагиаторы хроники Симеона Логофета: прим. 7 выше. То и другое как будто не позволяет сомневаться в том, что сообщаемые сведения восходят к очевидцам или современникам описанных событий.

1. Свидетельство синаксаря Cod. Patmos. 266

Под 25 июня здесь указаны «нашествие сарацинов и русов, и лития во Влахерны»: Καὶ τῶν Σαρακηνῶν καὶ τῶν Ῥοῦν (?) ἡ ἔλευσις, καὶ λιτὴ ἐν Βλαχέρναις. Затем следует описание литии, совершавшейся после утрени в Св. Софии.¹⁹

Поскольку нет свидетельств участия арабов в нападении руси на Константинополь в 860 г., в этой памяти приходится предположить либо контаминацию двух разных событий, нашествий арабов и русов, либо их сознательную ассоциацию в силу реального или предполагаемого совпадения их календарных дат. Идентификация нападения арабов сомнений не вызывает. Поскольку известны только два их нашествия, создавших прямую угрозу Константинополю, в 674-678 гг. и в 718 г., а во втором случае арабы отступили от стен города 15 августа, в день Успения Богородицы,²⁰ остается заключить, что речь идет о спасении столицы от пятилетней арабской осады в 678 г.²¹

Вопросительный знак в приведенном эксцерпте принадлежит издателю, А.А. Дмитриевскому, предупредившему читателя, что рукопись Patmos. 266 переписана «весьма небрежным почерком безграмотного писца (...), а поэтому переполнена массой орфографических ошибок, затрудняющих чтение ее текста». В силу этого «далеко не все палеографические и орфографические трудности» удалось преодолеть, на что и указывают вопросительные знаки издателя.²²

Следовательно, словосочетание καὶ τῶν Ῥοῦν могло появиться в результате описки.

Возможны три ее объяснения²³.

Во-первых, здесь может быть употреблена несклоняемая форма Ῥοῦς, поскольку заимствованные этнонимы обычно не склоняются. Ближайшую аналогию как раз и предоставляет библеизм Ῥῶς. В этом случае конечная согласная -ς могла превратиться в -ν по инерции, вследствие диттографии, графической ассимиляции с предшествующим καὶ τῶν Σαρακηνῶν.

¹⁹ А.А. Дмитриевский, *Описание*, I, 83.

²⁰ Theophanes, *Chron.* / Ed. C. de Boor. Leipzig, 1883, 399.

²¹ *Ibid.*, 324; Nicephorus. *Brev. hist.* / Ed. C. de Boor. Leipzig, 1880. 32.

²² А.А. Дмитриевский, *Описание*, I, с. VII-VIII.

²³ П.В. Кузенков заключил, что это словосочетание «не поддается объяснению»: Указ. соч., 101, прим. 4. Заключение поспешное: описка в одной букве вполне очевидна.

Во-вторых, нельзя исключать и возможность склонения этнонима или этникона Ῥοῦς, как это наблюдается в памятниках XI-XII вв. В частности, возможно слитное склонение Ῥοῦς, по аналогии с именем нарицательным ῥοῦς, «быстрое течение, стремительный поток», в переносном смысле — *стремительный натиск*.

В пользу такого допущения склоняет риторика Фотия, выдающегося филолога, автора знаменитого *Лексикона* и наиболее вероятного инициатора возрождения этимологической экзегезы стоиков в эпоху Македонского ренессанса.²⁴ Он неоднократно подчеркивает, что ошеломлен стремительным темпом морской атаки,²⁵ вызвавшей в его сознании образы «излившегося» (ἐξεχύθη) на Константинополь «мутного потока (τρύγας) бедствий» и «тучи варваров, затопившей город кровью» (τοῖς αἵμασιν ἐπικλύζοντας).²⁶ Этот «безвестный, но походом на нас стяжавший имя (...), варварский, кочующий народ, (...) будто морской вал (κύμα θαλάσσης), нахлынул на наши пределы и, будто дикий вепрь (μονιὸς ἄγριος), словно сено, солому или ниву сожрал (κατενεμήσατο) населяющих эту землю».²⁷ Такой поток ассоциаций вполне мог быть вызван этнонимом, созвучным ῥοῦς, но он же мог сыграть и продуктивную роль, навеять Ῥοῦς в качестве этникона. Аналогичный риторический прием Фотий применяет, обыгрывая топоним Ῥώμη в сочетании с его нарицательным омонимом ῥώμη, «сила, мощь, отвага» (и физическая, и духовная). Обращаясь к Новому Риму, он восклицает: «Твоя неодолимая сила словно выпала в осадок глубочайшего бессилия (ἀπροσμάχητόν σου ῥώμην εἰς τρύγα ἐλάσαι βαθυτάτης ἀρρωστίας), а бессильное и униженное [племя] врагов ... пытается показать на тебе силу (ἰσχύν) [своей] руки и украситься громким именем».²⁸

Но привлекательность такой гипотезы не должна заслонять встающие на ее пути препятствия: само слово ῥοῦς Фотий здесь все-таки не употребляет, а в случае склонения Ῥοῦς по его модели в род. п. мн. ч. так же получилась бы форма Ῥῶν, как и при склонении Ῥῶς.

И наконец, в-третьих, возможно склонение Ῥοῦς по модели имен существительных III склонения с основами на дифтонги (с исторической основой на дигамму), в частности по аналогии с βοῦς, «бык». В этом случае

²⁴ В частности, именно к Фотию, по всей вероятности, восходит рукописная традиция *этимологиков* IX-XIII вв.: R. Reitzenstein. *Geschichte der griechischen Etymologika*. Leipzig, 1897, 4, 68 sq.

²⁵ III, 2 (27); III, 5 (31); IV, 1 (45)

²⁶ III, 1 (23); III, 2 (26-27).

²⁷ IV, 2 (47); ср. μονιὸς ἄγριος κατενεμήσατο, Ps. 79:14.

²⁸ III, 3 (28). Ср. Фотиеву этимологию трех имен Рима (Amor, Flora, Roma): *Amphilochia* 134 / Rec. B. Laourdas et L.G. Westerink. Vol. II, 200-202.

в род. п. мн. ч. получилась бы форма Ῥοῶν, и писец патмосского списка мог исказить не конечную согласную -ν, а гласную -ῶ-, вследствие фонетической ассимиляции, по аналогии с корневым дифтонгом -οῦ- в сопротивляющемся склонению Ῥοῦς.

Возможны и более сложные формы взаимодействия грамматики и риторики в потоке сознания образованного византийца. Подобно тому, как имя нарицательное Ῥοῦς производно от глагола ῤέω, «течь, струиться, разливаться, устремляться, нападать», слово βοῦς могло восприниматься как производное от глагола βοάω, «реветь». В этом случае этникон или этноним Ῥοῦς мог склоняться по аналогии с βοῦς в русле двойной ассоциации, аналогичной сочетанию «морского вала» с «диким вепрем» в гомилии Фотия. Косвенное подтверждение такой возможности может улавливаться в уникальной этимологии Ῥῶς в перечне епархий наследников Александра Великого у Пс.-Симеона — этимологии, связывающей этот этноним с «неким могучим откликом ῤῶς принявших прорицание по некоему наставлению или божественному вдохновению и возвысившихся над этим народом».²⁹

Но какой бы из этих вариантов ни показался наиболее правдоподобным, первостепенное значение имеет тот факт, что форма Ῥοῦν в синаксаре ни при каких обстоятельствах не могла получиться из формы Ῥῶς, употребленной в Окружном послании Фотия 867 г. В случае склонения Ῥῶς получилось бы либо Ῥῶν, по парадигме слитного склонения, либо Ῥοῶν, подобно поздней форме Ῥουῶν в актах Русского афонского монастыря XI-XII вв.³⁰ Вместе с тем возможность одновременного употребления форм Ῥῶς и Ῥοῦς, в послании и синаксаре, подтверждается сообщением Продолжателя Феофана о нападении руси в 941 г., где этникон Ῥῶς сочетается с производным от Ῥοῦς прилагательным Ῥουσικός в обозначении «русских судов», σύναξις τῶν Ῥουσικῶν πλοίων, которым противостоит «ромейское войско», τὸ Ῥωμαϊκὸν στρατεύμα.³¹

²⁹ Pseudo-Symeon // Theophanes Continuatus / Ed. I. Bekker, 707,3. Воспроизведенное здесь наилучшее чтение сохранилось в «географическом списке» А, в рукописях Paris. gr. 1712, fol. 74 и Scor. Y-I-4, fol. 46: Ῥῶς δέ, οἱ καὶ Δρομίται φερώνυμοι, ἀπὸ ῤῶς τινος σφοδροῦ διέδραμεν ἀπηχίματος τῶν χρησαμένων ἐξ ὑποθήκης ἢ θεοκλυτίας τινὸς καὶ ὑπερσχόντων αὐτοὺς ἐλικέκληνται; подробнее об этом см.: А. Карпозилос. Рос-Дромиты и проблема похода Олега против Константинополя // ВВ, 49, 1988, 115-117.

³⁰ Actes de Saint-Pantéléèmon / Ed. P. Lemerle, G. Dagron, S. Ćircović. Paris, 1982, no. 8, 17, 71-72, 76; 9, 4; 16, 2.

³¹ Theophanes Continuatus VI, 39 / Ed. I. Bekker, 424. У Продолжателя Амартола в параллельном месте — τῶν Ῥωσιακῶν πλοίων: Ibid., 914.

Более того, аналогичное же сочетание Ros-/Ruz- засвидетельствовано так называемым «Баварским географом», памятником Кирилло-Мефодиева круга, восходящим к началу 870-х годов, где в одном ряду с Sebbi-rozi, Atto-rozi и Vuille-rozi указаны также и русы, Ruzzi, и притом в непосредственном соседстве с хазарами, Caziri.³²

Следовательно, Cod. Patmos. 266 неопровержимо свидетельствует об употреблении этнонима Ῥοῦς в Константинополе вскоре после 860 г., одновременно с употреблением этнонима Ruzzi в качестве транслитерации славянского самоназвания его носителей в пограничной зоне германо-славянских контактов.³³

Исчезновение καὶ τῶν Ῥοῦν в последующих списках константинопольского синаксаря не только не опровергает это заключение, но и служит ему дополнительным подтверждением. В Cod. St. Crucis 40 второй половины X в., восходящем к протографу середины X в.³⁴, под 25 июня отмечена только память спасения Константинополя от «безбожных сарацин, осадивших наш Царственный город и с суши, и с моря».³⁵ Но при этом

³² А.В. Назаренко. Кирилло-Мефодиева миссия и Русь: новый аспект (IX век) // Он же. *Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX – XII веков.* М., 2001, 51-70, особ. 54, 68.

³³ А.В. Назаренко. Имя «Русь» в древнейшей западноевропейской языковой традиции (IX-XII века) // Он же. *Древняя Русь*, 11-50, особ. 31-36, 49-50. Разумеется, это не предрешает вопрос об идентификации выступающего под этим именем этноса, но несомненен тот факт, что его представители произносили свое имя по-славянски: там же, особ. 31, 49. О. Прицак полагает, что так могли именоваться хазарские евреи, образовавшие со скандинавскими викингами транснациональную торговую корпорацию, специализировавшуюся на вывозе рабов, мехов и воска (О. Pritsak. *The Origin of Rus'*. Cambridge, Mass., 1981, I, 24-25). Эта гипотеза коррелирует с превращением этнонима Σκλάβοι в обозначение рабов (прим. 11 выше), резервируя имя Ῥοῦς / Ruzzi для работарговцев.

³⁴ V. Grumel. Le Typicon de la Grande Église d'après le manuscrit de Sainte-Croix: datation et origine // *Analecta Bollandiana*, 85, 1967, 45-57.

³⁵ J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*, Т. 1. (OCA, 165) Roma, 1962, 320. В утраченном третьем списке это место не восстанавливается: К.К. Акентьев. *Дрезденский список Типика константинопольской Св. Софии (Cod. Dresden A 104). Реконструкция текста по материалам архива А.А. Дмитриевского* // <http://byzantinorossica.org.ru/sources/dmitrievskii/dresden104.djvu>. А. Дмитриевский привел два аналогичных примера из неполных списков константинопольского синаксаря той же иерусалимской библиотеки, №№ 53 и 285 (*Описание*, I, 83, прим.). И. Делез в своем эклектическом издании константинопольского синаксаря воспроизвел эту память по патмосскому списку в издании А.А. Дмитриевского: Н. Delehaye. *Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae*. Bruxelles, 1902, 770.

дословно и в безупречной орфографии воспроизводится описание литии во Влахерны, содержащееся в патмосском списке, хотя она совершалась в память спасения города от росов, а не сарацин, как явствует из доступных источников. В частности, Фотий делает особое ударение на том, что возглавлявшая им лития с мафорием Богородицы, хранившимся во Влахернах, обошла стены города, умоляя Матерь Божию о помощи.³⁶ И это подтверждается всеми плагиаторами Симеона Логофета — в рассказе о том, как Фотий ходил с литией во Влахерны за мафорием Богородицы,³⁷ чудотворной силой которого объясняется спасение столицы. Поэтому исчезновение καὶ τῶν Ῥοῦν может оцениваться как купюра, вероятно продиктованная теми же мотивами, которые обусловили *damnatio memoriae* практически всей деятельности Фотия в историографии Македонской династии.³⁸ Архив Фотия («семь запечатанных мешков с документами») первого периода его правления (858-867) был конфискован при его аресте в сентябре 867 г., и спасением его сочинений мы обязаны, видимо, друзьям опального патриарха.³⁹ От второго же периода его правления (877-886) не сохранилось ни одного его труда, за исключением *Исагоги*, нескольких писем и протоколов выступлений Фотия на Соборе 879-880 гг.

Именно такое положение вещей, судя по всему, и позволило Константину VII Багрянородному полностью умолчать деятельность Фотия и приписать крещение росов патриарху Игнатию (847-858, 867-877), вновь введенному на престол Василием I после низложения Фотия. Вследствие этого рассказ *Жития св. Константина Философа* о хазарской миссии его героя осенью 860 г. служит единственным источником, проливающим свет на дипломатические усилия Константинополя после нападения руси в июне 860 г., вероятно повлекшие крещение руси к началу 867 г.⁴⁰

Отсюда правомерно заключить, что Cod. Patmos. 266 сохранил в свою очередь важнейшее свидетельство, перебрасывающее мост от гомилий и

³⁶ IV, 4 (50): Ἐμα γὰρ τὸ τεῖχος ἡ παρθενικὴ στολὴ περιελήλυθε, καὶ τῆς πολιορκίας οἱ βάρβαροι ἀπειπόντες ἀνεσκευάχαντο.

³⁷ 113-118 в коллекции П.В. Кузенкова (прим. 2 выше).

³⁸ Впервые эта тенденция была отмечена еще А.И. Иванцовым-Платоновым: *К исследованиям о Фотии*. СПб., 1892 — и с тех пор никем не оспаривалась. От мотивов такой цензуры, вероятно связанных с обстоятельствами переворота 867 г. и воцарения Македонской династии (867-1056), здесь можно отвлечься.

³⁹ *Vita Ignatii*: PG 105, 540 sq.; С. Mango. Op. cit., 3-5, 21-22, 297-306.

⁴⁰ Обсуждение загадок евксинского треугольника Византия — Хазары — Русь здесь также неуместно, ср. последний обзор: И.Г. Коновалова. Вхождение Руси в систему политических отношений Хазарии, халифата и Византии // *Средневековая Русь*, 7, 2007, 7-30.

Окружного послания Фотия к этому сообщению Жития св. Константина и подтверждающее таким образом связь его хазарской миссии с нападением руси.⁴¹ Очевидно, это может пролить новый свет также и на сообщение жития (VIII, 12) о знакомстве св. Константина в Херсонесе с «русьскими письменъ», побудив к возобновлению полемики вокруг популярной конъектуры А. Вайана («сурьскими» вместо «русьскими»)⁴². По-видимому, прилагательное «русьский» в славянской версии жития представляет собою транслитерацию производного от Ῥοῦς прилагательного Ροῦσικός в недошедшем до нас греческом оригинале — того же самого прилагательного, которое было употреблено Продолжателем Феофана в отношении «русских судов», подплывших к Константинополю в 941 г.

Небезосновательным в таком контексте может оказаться и новый подход к гипотетической «готской» идентификации этих «русских письмен», учитывающий сообщение Валафрида Страбона из Райхенау о богослужении на готском языке «у некоторых скифских народов» в устье Дуная в первой половине IX в.⁴³

Но вернемся к патмосскому списку. Предлагаемая оценка этой рукописи представляется тем более правомерной, что ее текст, по всей вероятности, также исходит из канцелярии Фотия и может рассматриваться как Фотиева редакция константинопольского синаксаря. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что в нем уже указана память патриарха Игнатия († 877), вероятно канонизированного по инициативе Фотия вскоре после его кончины,⁴⁴ но еще не отмечено празднование Дня Православия, первое упоминание о котором содержится лишь в Клиторологии Филофея

⁴¹ Вторым свидетельством такого рода является сообщение Продолжателя Феофана о крещении росов вскоре после (μετ' οὗ πολύ) их нападения на Царьград: Theophanes Continuatus IV, 33 / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838, 196, 6-15.

⁴² A. Vaillant. Les “letters russes” de la vie de Constantin // *Revue des études slaves*, 15, 1935, 75-77; cf. Idem. La préface de l'évangélique vieux-slave // *Ibid.*, 24, 1948, 7 sq.

⁴³ А.В. Назаренко. Кирилло-Мефодиева миссия и Русь, 63.

⁴⁴ Об этом свидетельствуют выступление Фотия на Соборе 879-880 г. и включение образа Игнатия в святительский чин мозаик Св. Софии, вероятно исполненных под патронажем Фотия в 880-882 гг.: К.К. Акентьев. Некоторые итоги исследований мозаик Константинопольской Св. Софии и вопросы методологии историко-художественных реконструкций // ВВ, 44, 1983, 158-181, особ. 165-167; он же. *Мозаики константинопольской Св. Софии*. Автореферат ... к. иск. Л., 1988, 11-17, особ. 15 сл. Важнейшим датирующим признаком служит сообщение о новом освящении Св. Софии 13 мая 882 г. в колофоне Cod. Laur. S. Marci 304, вероятно скопированном с протографа вместе с текстом: R. Reitzenstein. *Geschichte der griechischen Etymologia*. Leipzig, 1897, 4, 68 sq.

(899).⁴⁵ Следовательно, Cod. Patmos. 266 свидетельствует об употреблении этнонима Ῥοῦς в его протографе, вышедшем из патриаршего скриптория в 877-886 гг., по свежим следам событий 860 г.

Тем самым еще раз подтверждается уместность обращения к риторике Фотия за объяснением описки в этом слове.

Нельзя не отметить и то обстоятельство, что древнейший славянский месяцеслов Остромирова евангелия 1056/1057 гг. восходит к этой же Фотиевой редакции синаксаря⁴⁶ и может быть датирован 869-885 гг., поскольку в нем уже указана память св. Константина Философа под 14 февраля († 869), но еще нет памяти св. Мефодия († 3 апреля 885). Тем самым этот месяцеслов предоставляет ближайшую параллель «*Книге поворотимов*» из Райхенау начала 870-х годов, где имена Кирилла и Мефодия возглавляют списки соответственно усопших и здравствующих братьев.⁴⁷ И это нельзя не сопоставить в свою очередь с сообщением Жития св. Мефодия (XIII) о посещении им Константинополя и общении с патриархом в 882 г., после реабилитации Фотия на Соборе 879-880 гг. По-видимому, при посещении патриархата Мефодий был снабжен синаксарем новой редакции, антиграфом патмосского списка, который он и перевел на славянский, создав таким образом протограф синаксаря Остромирова евангелия. В этот протограф, вероятно, он вписал и память брата (14 февраля), и память обретения им в Херсонесе мощей св. Климента Римского (30 января). Из этого же источника мог быть извлечен и этноним Ῥοῦς при составлении Жития св. Константина. Следовательно, имя св. Константина в месяцеслове Остромирова евангелия так же связывается с этим эпизодом Жития св. Мефодия, как этноним Ῥοῦς в синаксаре Cod. Patmos. 266 — с «русскими письменами» Жития св. Константина.

Отметим и тот факт, что Cod. Patmos. 266 упомянут в инвентаре библиотеки патмосского монастыря Св. Иоанна Богослова 1200 г.,⁴⁸ будучи

⁴⁵ Constantini Porphyrogeniti *De cerimoniis aulae byzantinae libri duo* / Ed. J.J. Reiske. Vol. I. Bonn, 1829, ch. 52, p. 702-783, spec. 761.

⁴⁶ Ряд дословно воспроизведенных памятней Типика Великой церкви в месяцеслове Остромирова евангелия указан О.В. Лосевой: *Русские месяцесловы XI-XIV веков*. М., 2001, 50-53. Присутствие в Остромировом евангелии нескольких памятней палестинского происхождения этому не противоречит, ибо соответствует наличию палестинских черт в самом Cod. Patmos. 266 (прим. 56 ниже).

⁴⁷ А.В. Назаренко. Кирилло-Мефодиева миссия и Русь, 64-67.

⁴⁸ Ch. Diehl. Le trésor de la bibliothèque de Patmos au commencement du 13^e siècle d'après des documents inédits // *BZ*, 1/3-4, 1892, 488-525, text: 511-525, spec. 521; А.А. Дмитриевский *Описание*. Т. 1, с. V. Новое издание: С. Astruc. L'inventaire dressé en septembre 1200 du Trésor et de la Bibliothèque de Patmos. Édition diplomatique // *TM*, 8, 1981, 15-30, text: 20-30, spec. 27,165.

обозначен здесь как ἕτερον βιβλιόπουλον τυπικὸν τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας.⁴⁹ Как подметил Ф. Томсон, корпус переводной славянской письменности, получившей распространение на Руси, по составу весьма близок этому инвентарю, в силу чего именно он и может указывать на его вероятные истоки⁵⁰.

Вектор этих указаний нетрудно прояснить. Инвентарь 1200 г. восходит к аналогичному инвентарю 1103 г.⁵¹, отразившему первоначальный состав библиотеки, собранной св. Христодулом, уроженцем Вифинии и выдающимся книжником, основавшим патмосскую обитель в 1088 г., а прежде подвизавшимся на Олимпе Вифинском и в монастырях Палестины.⁵² В связи с этим следует принять во внимание, что в VII-XI вв. Олимп Вифинский играл ведущую роль в ретрансляции палестинских традиций в византийском мире.⁵³ Именно отсюда они проникли в константинополь-

⁴⁹ По-видимому, «другим» он выступает по отношению к первому, ἄλλο βιβλιόπουλον τὸ τυπικὸν τῆς ἐκκλησίας (С. Astruc. L'inventaire, 23,72), противопоставленному в свою очередь комплекту богослужебных книг монашеского устава — минее, триоди, октоиху и пр. (ibid., 23,69-71). Согласно ктиторскому *Правилу св. Христодула*, Cod. Patmos. 267, вечерние и всенощные службы всех господских праздников и воскресных дней поста должны служить по Савваитовскому уставу, но в иные воскресные дни допускаются послабления, возможно, по «другому уставу»: *Byzantine Monastic Foundation Documents* / Ed. J. Thomas, A. Constantinides Hero. Washington, DC, 2000, no. 24, A17, p. 587.

⁵⁰ Ф. Томсон полагает, что этот корпус возник в результате перевода ad hoc аналогичной монастырской библиотеки: F.J.Thomson. The nature of the reception of Christian Byzantine culture in Russia in the 10th to the 13th centuries and its implications for Russian culture // *Slavica Gandensia*, 5, 1978, 107-139, esp.117 sq.

⁵¹ E. L. Vranoussi. Πατμιακὰ Γ'. Ὁ καθηγούμενος τῆς μονῆς Πάτμου Ἰωσήφ Ἰασίτης καὶ ἡ ἀρχαιότερη ἀναγραφὴ χειρογράφων τῆς μονῆς // Δελт. Χριστ. Ἀρχ. Ἐταιρ. 4 ser. IV, 1964, 345-351, spec. 349, pl. 73; С. Astruc. L'inventaire, 16.

⁵² О жизни и деятельности св. Христодула см. его житие: Ι. Σακκελιον. Ἀκολουθία ἱερὰ τοῦ ὁσίου Χριστοδοῦλου. Ἀθῆναι, 1884, а также обзор жития и примыкающих к нему источников: E.L. Vranoussi. Τὰ ἀγιολογικὰ κείμενα τοῦ ὁσίου Χριστοδοῦλου, ἰδρυτοῦ τῆς ἐν Πάτμῳ μονῆς. Ἀθῆναι, 1966, 87-139.

⁵³ J. Leroy. La réforme stoudite // *Il monachesimo orientale*. (OCA, 153). Roma, 1958, 182-214; Th. Pott. Réforme monastique et évolution liturgique. La réforme stoudite // *Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gertrude Winkler* / Ed. H.-J. Feulner, E. Velkovska, and R.F. Taft. (OCA, 260). Roma, 2000, 557-589, spec. 560-572; N. Egender. La formation et l'influence du Typicon liturgique de Saint-Saba // *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* / Ed. by J. Patrich. (Orientalia Lovanensia Analecta, 98). Leuven, 2001, 209-216.

ский Студийский монастырь, при посредстве св. Феодора Студита, также уроженца Вифинии и воспитанника Олимпа.⁵⁴ Отсюда же они могли проникнуть и в древнерусскую письменность в результате перевода на славянский язык⁵⁵ монастырской библиотеки аналогичной Патмосскому собранию.

В данном же случае примечательно, что в рукописи именно этого собрания как раз и сохранился древнейший пример употребления византийской формы этнонима Ῥοῦς.

Более того, целый ряд особенностей Cod. Patmos. 266 свидетельствует о том, что и он был переписан либо в самом Иерусалиме, либо в одном из связанных с ним монастырских центров,⁵⁶ скорее всего на Олимпе. По-видимому, и он был приобретен св. Христодулом либо в Палестине, либо в своей Alma mater. В связи с этим привлекает внимание также и сообщение Жития св. Мефодия (III-IV) о пребывании его героя опять-таки именно на Олимпе в период хазарской миссии св. Константина. По существу и здесь возникает такая же корреляция, как и в случае с «русскими письмены» Жития св. Константина.

Отсюда естественно предположить, что именно Олимп и стал купелью славянской письменности. Видимо, одна из его библиотек действительно сыграла роль, усмотренную Ф. Томсоном в инвентаре Патмосского собрания. Здесь же, на Олимпе, вероятно, следует искать и прототип «печерки малой», выкопанной Иларионом Киевским на берегу Днепра и положившей начало Киево-Печерской лавры.⁵⁷

⁵⁴ Биография Феодора Студита восстанавливается по трем версиям его жития: (1) Михаила Монаха: PG 99, 233-328; (2) предположительно Феодора Дафнопата: PG 99:113-232 и (3) и анонимной: А.П. Доброклонский. *Преп. Феодор, исповедник и игумен студийский*. Т. I. Одесса, 1913, XXXIV-ХС.

⁵⁵ В частности, несомненно прямая генетическая связь этиологических преданий об основании обители Св. Саввы Освященного и Киево-Печерской лавры: Нестор, излагая чудо явления огненного столпа в Житии св. Феодосия, прямо уподобляет его аналогичному чуду Жития св. Саввы, см.: «Успенский сборник» рубежа XII-XIII вв., ГИМ Усп. 4, л. 118. Об истоках этой традиции созидания Нерукотворного Храма: К.К. Акентьев. ЕМΨΥΧΟΣ ΝΑΟΣ: Истоки святоникольской традиции и ее распространение в Киевской Руси // <http://byzantinorossica.org.ru/sntradition.html>, особ. 28-64, 67-72.

⁵⁶ J. Mateos. *Le Typicon*, I, VIII-XVIII.

⁵⁷ ПСРЛ, I, Л., 1926, 156 (под 1051 г.). О влиянии распространявшейся через Олимп палестинской традиции на «Слово» Илариона см.: К.К. Акентьев. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ. Син. 591 // *Византинороссика*, 3, 2005, 116-152, особ. 120 сл.

Едва ли такая сеть корреляций может быть случайной, и едва ли правомерно ее игнорировать при обсуждении вероятной роли Фотия как в «первом крещении» Руси 860-867 гг., так и в генезисе Кирилло-Мефодиевой традиции — а быть может, и в оформлении литературного имени у «варварской и безвестной» Руси.

2. К этимологии «руси»

Рассматривая эти факты во всей их совокупности, нельзя не обратить внимания также и на то обстоятельство, что употребление этнонима Ῥοῦς в патмосском списке может пролить новый свет и на этимологию его славянского эквивалента, **роусь**, по сей день остающуюся *crux interpretum* историографии древней Руси.⁵⁸

В частности, внимание возвращается к гипотезе С. Роспонда⁵⁹ об «исконно славянской» этимологии этого этнонима, допускающей две исходные общеславянские основы: (1) *rud-/*rus- — *rud-sa < rudь — «русый» и (2) *ru-/*гу- — «плыть, течь» (русск. *русло*, польск. *runo*, *ruszyć*). Первоначальное образование от одной из этих основ усматривается в северорусском гидрониме Рус(с)а и связанных с ним топонимах Старая Русса, Порусье, из которых и выводится этноним «русь». Историческая аргументация опирается на сообщение Воскресенской летописи: «Прозвашася [словене] Русь реки ради Руссы, иже впадоша во озеро Илмень».⁶⁰

Наиболее существенным возражением этой гипотезе остается заключение А.В. Назаренко о невероятности сохранения на исконно славянском субстрате спиранта *-s* после вторичного *-i-*, развившегося из дифтонга.⁶¹ Но изложенные факты подсказывают: если не исходным, то существенным содействующим импульсом, посредством межязыковой интерференции, здесь могла явиться греческая форма этого этнонима, Ῥοῦς, зафиксиро-

⁵⁸ Ср., например: А.В. Назаренко. Об имени «Русь» в немецких источниках IX-XI вв. // Вопросы языкознания, 1980, № 5, 46-57. Константин Багрянородный. *Об управлении империей* / Под ред. Г.Г. Литаврина и А.П. Новосельцева. М., 1989, 293-307 (прим. 1 к главе IX / Е. М.<ельникова>, В. П.<етрухин>); А.В. Назаренко. Имя «Русь» в древнейшей западноевропейской языковой традиции (IX-XII века) // Он же. *Древняя Русь на международных путях*. М., 2001, 11-50.

⁵⁹ S. Rospond. Pochodzenie nazwy Ruś // RS, 38/1, 1977, 35-50; С. Роспонд. *Miscellanea onomastica Rossica: Несколько замечаний о названии «Русь»* // *Восточнославянская ономастика: Исследования и материалы*. М., 1979, 43-47.

⁶⁰ ПСРЛ. Т. VII. СПб., 1856, 262.

⁶¹ А.В. Назаренко. Об имени «Русь», 46-47; он же. Имя «Русь», 31-34.

роvanная в 860-886 гг. И это тем более вероятно, что в греческом языке наблюдается точно такая же бифуркация основ существительного ῥοῦς (*rō-/rū-), «быстрое течение, стремительный поток», и прилагательного ῥοῦσιος (*rūs-), «красный / русый», как и в славянском.⁶²

Предпосылки такого взаимодействия могут восходить к общему индоевропейскому субстрату обоих языков. Этнонимы и топонимы с иранской основой *rūxs / *roxs, «светлый», в V в. до н.э. — VI в. н.э. распространились в обширном ареале Средней Азии, Северного Кавказа и Северного Причерноморья.⁶³ В греческом ῥοῦσιος лишь в значении «красный» заимствовано из латинского (rūsseus, rūsus)⁶⁴ — в значении «русый» более вероятен иранский генезис. В частности, на это указывает перечень народов, покоренных Александром Великим, в версии γ византийской *Александрии*, где Ῥοῦσιοι соседствуют с авасгами, армянами, сарацинами, сирийцами и аланами и тем самым переключаются с Ῥοξολανοί классической традиции.⁶⁵ Отметим и тот факт, что Σκλάβοι здесь следуют за эллинами, ивирами и аварами и примыкают к Μαῦροι.⁶⁶ Прямую параллель Ῥοῦσιοι предоставляет Ῥῶς в перечне епархий наследников Александра в хронике Пс.-Симеона, вероятно восходящем к недошедшей до нас версии *Александрии*. Следовательно, версия γ может указывать на вторичное происхождение Ῥοῦσιος по отношению к Ῥοξολανός и Ῥῶς, по крайней мере в русле классической географической традиции.

Более того, бифуркация ῥοῦς / ῥοῦσιος может прояснить также и вопрос о том, какая историческая реальность могла бы соответствовать виртуальному историографическому образу шведских «гребцов», *rōðsmæn. Как правило, их производят на предполагаемой древнегерманской основе *rōðs-, мысленно прослеживают их судьбы в непрерывных морских похо-

⁶² От поздних форм ῥύσις и ῥοῦσσεος здесь правомерно отвлечься, поскольку они не представлены в рассматриваемых памятниках.

⁶³ С.П. Толстов. Из предистории Руси (палеоэтнографические этюды // СЭ, 1947, № 6/7, 39-59; G. Vernadsky. The Origin of the Name Rus' // Südost-Forschungen, 15, 1956, 167-179; В.И. Абаев. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1973. II, 435-437.

⁶⁴ Цирковая партия «красных», ῥοῦσάτοι / russati, разумеется, представляла собою римский институт, сохранивший свое название.

⁶⁵ Упоминаются Страбоном (Geogr., 3, 17) и Птолемеем (Ptol., III, 5, 7), Аммианом Марцелином и Йорданом: подробнее см. прим. 108 ниже.

⁶⁶ *Historia Alexandri Magni*, Rec. γ, lib.3 / Ed. F. Parthe. *Der griechische Alexanderroman*. Rezension γ. Buch III. (Beitr. z. Klass. Phil., 33). Meisenheim am Glan, 1969, 35, 24-41. Восходит, по-видимому, к VIII веку.

дах, *i ruři*, и связывают с целым рядом гипотетических композитов на древнескандинавской основе **rōþs-*, из которых и выводится финское наименование шведов, *Ruotsi*, в качестве непосредственного источника славянской Руси.⁶⁷

Во-первых, выделение древне-шведского и других диалектов, как известно, произошло не ранее X-XI вв.⁶⁸, в силу чего продуктивность композитов, засвидетельствованных лишь источниками XIII-XIV вв., более чем проблематична.⁶⁹ И это тем более очевидно, что в эпоху зарождения скандинавской письменности просвещенные византийцы уже отличали «Святую Русь» от троглодитов.⁷⁰

Во-вторых, шведские «гребцы» также могут обрести пристань на византийском берегу. Константин VII Багрянородный различает *ῥοῦβιοι* и *μαῦδροι*, «русских (или рыжих) и черных гребцов царских аграриев». Современные комментаторы полагают, что речь идет о гребцах «красных» и «черных» судов императорской флотилии, паруса которых были окрашены в соответствующий цвет.⁷¹ Но первичным здесь могло быть размеже-

⁶⁷ Существо вопроса освещается кратким, но информативным историографическим обзором: Константин Багрянородный. *Об управлении империей*, 297-299 (прим. 1 к главе IX / Е. Мельникова, В. Петрухин). По основательному заключению А.В. Назаренко, эту «гипотезу нужно оставить» (Имя «Русь», 33-34). Сейчас речь идет, разумеется, не о возвращении к ней, а о выявлении возможного византийского субстрата тех лексико-семантических конфигураций, которые оказались в фокусе внимания ее сторонников.

⁶⁸ М.И. Стеблин-Каменский. *История скандинавских языков*. М.-Л., 1953, 26-27.

⁶⁹ Как подчеркнул А.В. Назаренко, «не только не *любой* (со ссылкой на Е.А. Мельникову), а *ни один* из предложенных до сих пор композитов не дает лингвистически удовлетворительной праформы», поскольку «остается загадкой, ... как в языке самих варягов ... исходная форма типа **rōþs-menn* могла редуцироваться до **rōþs-*». См.: А.В. Назаренко. Имя «Русь», 33.

⁷⁰ И.П. Медведев. Русские как «святой народ»: Взгляд из Константинополя XIV века // *Verbum*, 3: Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. [Международ. конф.]. СПб., 2000. 83-89.

⁷¹ Константин Багрянородный. *Об управлении империей*, 445, прим. 5 к главе 51. Хотя сами комментаторы этого не оговорили, можно предположить, что их внимание привлекли *ῥοῦβια χελάνδια* (*rubea chelandia* в переводе Анастасия Библиотекаря) из сообщения Феофана Исповедника под 774 годом: Theophanes, *Chron.* / Ed. C. de Boor. Leipzig, 1883, 446.

вание именно самих гребцов, наподобие цирковых партий.⁷² В пользу такого объяснения, кажется, склоняет Лиутпранд, описывая нападение Игоя на Константинополь летом 941 г. Его участников он причисляет к «северному народу», который «греки по внешнему его виду называют Rusios, а мы по месту их жительства зовем Nordmannos», поскольку «на тевтонском языке Nord означает “север”, а man — “человек”, откуда и Nordmannos, то есть “северные люди”»⁷³. Поскольку «мы» у Лиутпранда, лангобарда, переселившегося в Саксонию, означает «франков», как он сам указывает в другом месте,⁷⁴ «северяне», скорее всего, обозначают скандинавов. И это тем более вероятно, что столетие спустя Адам Бременский счел нужным пояснить, что «франкские историки» называют «северянами», Nordmanni, «данов», Dani, и все остальные народы, обитающие «за Данией»⁷⁵, т. е. на Скандинавском полуострове.

Отсюда правомерно заключить, что ῥοῦσίοι и μαῦροι Константина VII Багрянородного могут восходить к ῥοῦσίοι и Μαῦροι византийской *Александрии*, помещающей первых рядом с аланами, а вторых рядом со славянами. Вполне возможна здесь и традиционная ассоциация «светлых» и «черных» народов со сторонами света, соответственно западом и севером: если ῥοῦσίοι восходят к роксоланам, то последние могли представлять собою «светлых» или «западных» аланов.⁷⁶

Не исключено и присутствие столь же традиционных эсхатологических коннотаций. В то время как Лев Диакон называет этот северный народ «скифами», «тавроскифами» и ῥῶς, ссылаясь на Иез. 38:2-3, огласовка ῥοῦσίοις в сообщении Лиутпранда соответствует образу «светловолосых народов», τὰ ξανθὰ γένη, в византийской апокалиптике IX-X веков. В

⁷² Там же, 236-237. Этим же словом, τοῦ Ῥουσίου, Константин обозначает и саму цирковую партию красных: Constantin VII Porphyrogénète. *Le livre des ceremonies* / Ed. A. Vogt. Paris, 1935. Vol. I, 10, 15, 26, 28, etc.

⁷³ Liudprandi *Antapodosis* V, 15 // Die Werke Liudprands von Cremona / Ed. J. Becker. (MGH SS rer. Germ. [41]). Hannover, Leipzig, 1915, 138.

⁷⁴ Liudprandi *Legatio* XIX, LIII // Ibid., p.186.6; 203.25.

⁷⁵ Adamus Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* I, 16 // Adam von Bremen. *Hamburgische Kirchengeschichte* / Ed. B. Schmeidler. (MGH SS rer. Germ. [2]). Hannover, Leipzig, 1917, 22.

⁷⁶ Ср.: А.В. Подосинов. *Символы четырех евангелистов*. М., 2000, 140-148. Разумеется, в связи с этим можно вспомнить и размежевание «красноголовых» и «черноголовых» народов в шумеро-аккадской традиции. Но и такое сопоставление может оказаться отнюдь не беспредметным, если не забывать также и о царской династии Русов в древнем Урарту (VIII-VII вв. до н.э.).

частности, этот образ занимает важное место в эсхатологических сценариях *Откровения св. Андрея Юродивого* и апокрифического *Видения Данишлы*.⁷⁷ Поскольку две из многочисленных версий *Видения Данишлы* непосредственно пересказываются Лиутпрандом,⁷⁸ едва ли такая корреляция может быть случайной.

Следовательно, этникон Ῥοβσιοϛ так же может наделяться эсхатологическими коннотациями, как и этникон Ῥῶς, и притом укорененными в конечном счете в той же апокалиптической традиции, восходящей к библейскому Иезекиилу.

И такое заключение также подтверждается хроникой Адама Бременского, написанной около 1072 г., где рассказ об обращении свеонов св. Ансгарием опять-таки завершается ссылкой на «Гога и Магога» в Иез. 38:2-3 и тем самым сходным же образом наделяется эсхатологическим значением. Воспроизведем этот фрагмент дословно:

«Господь сказал: “И пошлю огонь на землю Магог и на жителей островов”. Некоторые же рассказывают подобное о готах (Gothi), захвативших Рим. Мы полагаем, что эти самые готы обитают в Свеонии, так как вся тамошняя страна состоит из островов».⁷⁹

Отождествление свеонов одновременно и с эсхатологическим Гогом и Магогом, и с готами, разорившими Рим, заслуживает самого пристального внимания.

3. Этимология и эсхатология

Отождествление свеонов с Гогом и Магогом соответствует отождествлению со свеонами народа Rhos, третьего члена эсхатологической парадигмы Иез. 38:2-3, в *Бертинских анналах* (839 г.).⁸⁰ Но прямое сопоставление здесь едва ли правомерно. В анналах Rhos употребляется в качестве этнонима и не соотносится с библейским Ῥῶς. Соответственно и в первом сообщении о миссии св. Ансгария к свеонам (829-830, 852/853 гг.), содержащемся в его житии, написанном не позднее 876 г., нет никаких аллюзий на Иез. 38-39.⁸¹ Фотий, как уже отмечалось выше, в своих гомилиях 860 г.

⁷⁷ The Life of St Andrew the Fool / Ed. L. Rydén. Uppsala, 1995. Vol. II, 262, 3840-3842. P.J. Alexander. *The Byzantine Apocalyptic tradition* / Ed. D.F. Abrahams. Berkeley, Los Angeles, 1985, 131-132, note 11; 161, note 38.

⁷⁸ Liudprandi *Legatio* XXXIX-XLIII; P.J. Alexander. Op. cit., 96-122.

⁷⁹ Adamus Bremensis, *Gesta* I, 28, p. 34

⁸⁰ *Annales de Saint-Bertin* / Ed. F. Grat et al. Paris, 1964, 30-31.

⁸¹ *Vita Anskarii* / Ed. G. Waitz et al. // MGH SS. Lipsia, 1925, II, 683-725.

не упоминает ни свеонов, ни Ῥῶς, а в Окружном послании 867 г. говорит лишь о «так называемом Ῥῶς», видимо сомневаясь в реальности этого имени в качестве этнонима. Пс.-Симеон разъясняет этимологию Ῥῶς в пассаже о наследниках Александра Великого, вне какой бы то ни было связи с нападением росов на Константинополь в 907 г. Правда, он упоминает Ῥῶς также и в связи с нападением Игоря на Царьград в 941 г., подобно Продолжателю Феофана, но оба автора употребляют это имя опять-таки в качестве этнонима, без библейских аллюзий. И лишь Лев Диакон, описывая нашествие Святослава в 970-971 гг., не только употребляет имя Ῥῶς, но и ссылается на его источник Иез. 38:3, предлагая впечатляющую альтернативу этимологии этого имени у Пс.-Симеона.

Отсюда приходится допустить, что Адам Бременский был знаком не только с франко-саксонской историографической традицией, восходящей к *Бертинским анналам* и *Житию св. Ансгария*, но также и с традицией византийской, связавшей Ῥῶς с наследием Александра Великого и библейской апокалиптикой.

Примечателен и тот факт, что предпосылки такой ассоциации столь разнородных традиций улавливаются уже в хронике Видукинда Корвейского (957-968 гг.). Касаясь происхождения саксов, он указывает, что «об этом есть разные мнения: согласно одним, саксы берут начало от данов и норманнов, а согласно другим (...) от греков, ибо (...) саксы суть остаток македонского войска, которое, следуя за Александром Великим, после его внезапной смерти рассеялось по всему миру. Но нет сомнения, что [саксы] были древним и благородным народом: о них говорится в речи Агриппы к иудеям, в пересказе Иосифа».⁸² Следовательно, саксы имеют такое же право на свою долю в наследии Александра, как и все прочие его наследники, «рассеявшиеся по всему миру», а их отвага засвидетельствована Иосифом Флавием, отметившим «храбрость германцев» (ВJ 2, 16, 4) в перечне народов, подвластных Римской мировой державе — главной наследнице Александра.

Знакомство Адама Бременского с византийской традицией, связавшей Ῥῶς с наследием Александра и библейской апокалиптикой, тем более вероятно, что эта традиция оказалась весьма жизнеспособной и в XI в. сохраняла свое влияние. В 1042 г., за тридцать лет до составления хроники Адама Бременского, Георгий Мтацминдели перевел на грузинский язык этимологическое сказание об установлении празднования Субботы Акафиста в память о неоднократных спасениях Константинополя заступничеством Богородицы. Ядро этой компиляции составила «душеполезная по-

⁸² *Widukindi Corbeiensis rerum gestarum Saxonicarum* / Ed. P. Hirsch. H.E. Lohmann. (MGH, SS rer. Germ. [T. 60]). Hannover, 1935, I, 2; не вполне понятный русский перевод: Видукинд Корвейский. *Деяния саксов* / Пер. Г.Э. Санчука. М., 1975, 126.

весть» об осаде города совместными силами персов, «скифов» и «варваров» в 626 г., приписанная в греческой традиции Георгию Писиде (ВНГ 1060),⁸³ а в грузинской оставшаяся анонимной.⁸⁴ Здесь византийская столица именуется Новым Сионом, «в котором пребывает Бог», а ее враги выступают в качестве «народа-богоборца»,⁸⁵ в котором нетрудно узнать Гога и Магога из Иез. 38:2-3. То и другое перекликается с главным источником сведений об этих событиях, гомилией Феодора Синкелла по случаю спасения Города в 626 г., где он именуется Новым Иерусалимом христианского мира, а его спасение получает последовательное эсхатологическое истолкование и уподобляется спасению библейского Иерусалима от Гога и Магога в Иез. 38-39.⁸⁶

Более того, сопоставление с гомилией Феодора Синкелла не оставляет места для сомнений, что под «скифами» эта компиляция подразумевает славян, приплывших на «моноксилах», а под «варварами» — аваров, в то время как в грузинской ее версии «скифы» отождествляются с «руссами», ორქობი, повелитель которых именуется хаганом,⁸⁷ как и повелитель «скифов» в греческом оригинале. Тем самым грузинская версия предоставляет прямую параллель сообщению *Бертинских анналов* под 839 г. о народе Rhos во главе с хаканом, Chacanus.⁸⁸

⁸³ PG 92, 1353-1372. Поскольку в заключительной части повести рассказывается об осаде Константинополя арабами при Льве III Исавре (718 г.), авторство Георгия Писиды исключено, а связь повести с его именем в рукописной традиции может объясняться сходством ее рассказа о событиях 626 г. с их описанием в поэмах Писиды *De expeditione Persica* (PG 92, 1197-1260) и *Bellum Avaricum* (PG 92, 1263-1294).

⁸⁴ *Осада Константинополя скифами, кои суть русские, и поход императора Ираклия в Персию* / Изд. М. Г. Джанашвили // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 27. Тифлис, 1900, 2-3 (колофон), 8-61 (текст); М. Г. Джанашвили. *К материалам по историческим древностям Грузии и России: Заметки, переводы и комментарии*. Тифлис, 1912, 109-145; M. van Esbroeck. Une chronique de Maurice à Héraclius dans une récit des sièges de Constantinople // *Bedi Kartlisa*, 34, 1976, 74-96; Idem. Un panégyrique de Théodore Studite pour la fête liturgique des sièges de Constantinople // *ΕΥΛΟΓΗΜΑ: To Robert Taft*. (Studia Anselmiana, 110). Roma, 1993, 525-536.

⁸⁵ *Осада Константинополя*, 11; М. Г. Джанашвили. *К материалам*, 115.

⁸⁶ См. прим. 156 ниже.

⁸⁷ *Осада Константинополя*, 15, 43; М. Г. Джанашвили. *К материалам*, 111, 117, 124, 130.

⁸⁸ См. прим. 80 выше.

Для адекватной оценки единственного разночтения -о- / -у- в корневом гласном следует принять во внимание, что в латинской традиции это единственный случай такой огласовки (старофранцузские параллели XIII-XIV вв., естественно, не в счет), в то время как ႳႱႳႱႳႱ грузинской версии соответствует Ῥοῦσῖος / Ῥοῦς / Ῥοῦσῖκός византийской *Александрии* VIII-IX вв., константинопольского синаксаря 877-886 гг., Жития св. Константина 869-885 гг. и сообщения Продолжателя Феофана под 941 г. В силу этого грузинская версия приобретает исключительное значение в контексте этимологии Руси.

К сожалению, текстология этого уникального памятника остается неисследованной. В публикации 1912 г. М.Г. Джанашвили перечислил восемь списков, выделил три редакции и указал, что в 1900 г. им была издана лишь «часть» пространной редакции по древнейшему списку грузинского Церковного музея № 500 (471), датированному 1042 г. При этом был отмечен и тот факт, что заглавие краткой редакции точно соответствует заглавию «душеполезной повести» Пс.-Георгия Писиды.⁸⁹ Но публикация 1912 г. осталась неизвестна М. ван Эсброку, и в 1976 г. он опубликовал французский перевод только той «части» пространной редакции, которая была издана М.Г. Джанашвили в 1900 г. Лишь в статье 1993 г. исследователь определил общий состав грузинской компиляции и указал, что совпадают как заглавия, так и тексты ее первой части и повести Пс.-Писиды. Наряду с этой повестью М. ван Эсброк усмотрел в компиляции фрагменты из хроники Льва Грамматика и Бrevиария Никифора или их источников, обширные выдержки из неизвестных источников, образовавшие особую повесть «От Маврикия до Ираклия», и фрагмент заключительного раздела повести Пс.-Писиды (PG 92, 1364 B6-C6). Поскольку заключительная часть грузинской компиляции, опубликованная М.Г. Джанашвили в 1912 г., М. ван Эсброку осталась неизвестна, он удовлетворился ее парафразой в рукописи XVI в. из церкви в Цагери, изданной П. Карбелашвили в 1903 г., и присоединил эту парафразу к тексту, опубликованному М.Г. Джанашвили в 1900 г.⁹⁰

Атрибуция грузинской компиляции в рассуждениях М. ван Эсброка также опирается на наблюдения П. Карбелашвили. В великопостном гомилиарии Церковного музея № 431 последний обнаружил маргиналию, приписывающую эту коллекцию проповедей на воскресные дни поста Феодору Студиту, а их грузинский перевод — некоему Арсению. Последнего грузинский исследователь отождествил с католикосом Арсением Сапарели (X в.) и заключил, что речь идет о переводе более древнем, чем

⁸⁹ М. Г. Джанашвили. *К материалам*, 107-113; ср. PG 92, 1353 C15-18.

⁹⁰ M. van Esbroeck. Un panégyrique de Théodore Studite, 530-536.

перевод Георгия Мтацминдели. Но при этом его внимание не задержалось на том обстоятельстве, что само сказание об установлении Субботы Акафиста в этом сборнике отсутствует. Вместе с тем в издании М. Г. Джанашивили 1900 г. воспроизведен колофон Георгия Мтацминдели на л. 253 рукописи № 500 (471), удостоверяющий, что он перевел «это душеполезное учение» Феодора Студита при царе Михаиле, в 1042 г. Суммируя эти факты М. ван Эсброк заключил, что речь идет о «панегириконе» Феодора Студита, который упомянут в его житии, хотя и не обнаружен в греческих рукописях. Соответственно и сказание об установлении Субботы Акафиста М. ван Эсброк также приписал Феодору Студиту, не обратив внимания на описание состава рукописи № 500 (471) в издании М. Г. Джанашивили. Из описания следует, что наряду с упомянутым в колофоне «учением» и житием Феодора Студита сборник включает Мучение св. Феодора, Постановления святых отцов об иконопочитании и Слово на Пасху св. Иоанна Златоуста, вслед за которым и помещено сказание о Субботе Акафиста (лл. 284-322).⁹¹ Следовательно, о «панегириконе» Феодора Студита не может быть и речи, и атрибуция Сказания повисает в воздухе.

Более того, приняв во внимание также и упущенную М. ван Эсброком публикацию М.Г. Джанашивили 1912 г., в нарисованную им картину следует внести целый ряд дополнительных уточнений. Во-первых, нет необходимости изобретать деревянный велосипед, обращаться к парафразе из Цагери и рукописи № 431: в переводе М.Г. Джанашивили опубликован целиком весь текст Сказания, с учетом всех списков пространной редакции (№№ 500, 518, 674). Во-вторых, повесть Пс.-Писиды, сочетающая рассказ о событиях 626 г. с рассказами об осадах 678 и 718 гг., положена в основу всей композиции Сказания, от начала до конца (§§ 6-36, 70-88), и последовательно распространяется серией интерполяций: (1) введением о Новом Сионе, «в котором пребывает Бог» (§§ 1-5); (2) повестью «От Маврикия до Ираклия» (§§ 39-50); (3) рассказом о царствовании Фоки (§§ 52-54); (4) рассказом о царствовании Ираклия (§§ 55-65) и (5) рассказом о Магомете (§§ 66-68).

Первую интерполяцию, введение о Новом Сионе, М. Ван Эсброк обошел молчанием. Вторая, по его заключению, отчасти позаимствована из хроники Льва Грамматика или ее источника, а большей частью — из «совершенно новых», т. е. неизвестных источников.⁹² Третья интерполяция «точно соответствует» тексту Льва Грамматика или его источника, четвертая извлечена отчасти из хроники Льва Грамматика, отчасти из Бре-

⁹¹ Ibid., 526-530; *Осада Константинополя*, 1-3.

⁹² M. van Esbroeck. Un panégyrique de Théodore Studite, 526.

виария Никифора либо из общего их источника, а пятая имеет параллели опять-таки у Льва Грамматика и в Эпитоме Зонары.⁹³

Это крайне поверхностный взгляд. В действительности, вторая интерполяция, именуемая М. Ван Эсброком повестью «От Маврикия до Ираклия», в основном опирается на хронику Феофана Исповедника († 817 или 818) или ее источники. Из более чем двадцати статей этой «повести» не определяются источники лишь трех, от силы четырех.⁹⁴ Все остальные восходят к Феофану или его источникам⁹⁵ и в большинстве случаев получают параллели в трех опубликованных редакциях хроники Георгия Монаха (Амартола), равно как и в опиравшейся на нее древнейшей версии хроники Симеона Логофета, сохранившейся в рукописях Paris. gr. 1711 (1013 г.) и Paris. gr. 854 (XIII в.).⁹⁶

⁹³ Ibid., 526.

⁹⁴ Здесь и далее излагаются результаты предварительного источниковедческого обзора сказания о Субботе Акафиста, публикуемого в качестве приложения к настоящей статье (с. 73-104 ниже). Вместо произвольного членения текста в публикациях М. Ван Эсброка он подразделяется на параграфы или статьи, соответствующие абзацам издания М.Г. Джанашвили, отображающим сегментацию текста в списке Церковного музея № 500 (471), автографе Георгия Мтацминдели или его копии.

⁹⁵ Они проблематичны. Л. Уитби предполагает приоритет утраченного «Великого Хронографа» конца VIII в., пятнадцать эксерптов из которого приписаны рукой XI в. к единственному списку Пасхальной хроники, Cod. Vat. gr. 1941 (BMGS, 8, 1982/83, 1-20, esp. 17-20). Я.Н. Любарский отстаивает использование Феофаном первоисточников VI-VII вв. – Прокопия, Малалы, Феофилакта Симокатты и пр. (ВВ, 45, 1984, 72-86). Этот взгляд более реалистичен, поскольку, по видимому, не Феофан и Никифор использовали «Великий хронограф», а, напротив, его составитель, работавший не ранее середины IX в., опирался на Феофана и Никифора, (Nikephoros, Patriarch of Constantinople. *Short History* / Ed. C. Mango. (DOT, 10). Washington, 1990, 12-18, esp. 17-18). Однако в обсуждаемом случае материал Феофана о событиях 582-626 гг., использованный компилятором Сказания, не имеет параллелей у Симокатты, рассказ которого обрывается в 602 г.

⁹⁶ Leonis Grammatici *Chronographia* / Ed. I. Bekker. Bonn, 1842, 2-207. Ранее эта версия приписывалась Льву Грамматику, имя которого указано в колофоне Paris. gr. 1711 в качестве ее писца. М. Ван Эсброк придерживается этой традиции, но в данном случае это тем более неприемлемо, что текст, охватывающий ход событий до 813 г., сохранился в Paris. gr. 854, к которой Лев не имеет никакого отношения. О значении этого списка как ближайшего к авторскому тексту Симеона: С.П. Шестаков. О рукописях Симеона Логофета // ВВ, 5, 1898, 19-62. Новое критическое издание Симеона мне осталось недоступно: Symeonis Magistri et Logothetae *Chronicon* / Ed. St. Wahlgren. (CFHB, 44/1). Berlin, New York, 2006.

Аналогичная же картина наблюдается и в третьей интерполяция, в рассказе о Фоке, за исключением сообщения о Нерукотворном образе Спасителя и подробностей расправы Ираклия над Фокой. Первое, видимо, представляет собою компиляцию сообщений Писиды, Пс.-Писиды и Феофана, а вторые позаимствованы из Бревиария Никифора (780-е гг.⁹⁷) и открывают обширную серию извлечений из этого источника, положенную – наряду со сведениями Феофана – в основу четвертой интерполяции, рассказа о царствовании Ираклия. И наконец, пятая интерполяция, рассказ о Магомете, опирается опять-таки исключительно на Феофана или его источник, а единственная параллель у Симеона вновь подтверждает его зависимость от Сказания или его источников.

Энкомий Новому Сиону в предисловии компилятора к своему труду завершается краткой суммой тех сведений Феофана и Никифора, которые излагаются во второй, третьей и четвертой интерполяциях. Перевод или близкая к тексту парафраза повести Пс.-Писиды также содержит ряд незначительных интерполяций, опять-таки опирающихся на сведения Феофана и Никифора. В итоге композиция Сказания и его источники предстают в более или менее ясном виде.

Вместе с тем примечательно, что в изложении сведений, совпадающих или пересекающихся со сведениями Феофана и Никифора, компилятор нередко (в 12 случаях из 45) отступает от них или обогащает рассказ отсутствующими у них подробностями, вероятно почерпнутыми из источников обоих сводов. В изложении событий 602-641 гг. Хроника Феофана, по-видимому, опиралась на сирийский источник, а Бревиарий Никифора – на несохранившуюся константинопольскую «Хронику 641 г.»⁹⁸

Отбор и сочетание сведений, позаимствованных у Феофана и Никифора или их источников, свидетельствует об интересе компилятора к занимательным подробностям, чудесам, реликвиям, при невысоком уровне богословской рефлексии. В частности, он дважды воспроизводит сообщение Феофана о том, что поход Ираклия в Персию продолжался шесть лет и завершился в «год седьмой» триумфальным входом василевса в Иерусалим с Животворящим древом Честного Креста,⁹⁹ вывезенным персами в 614 г. и теперь возвращенным христианскому миру «в запечатанном ларце» благодаря умелой дипломатии Ираклия. Но при этом компилятор опустил

⁹⁷ Nikephoros / Ed. C. Mango (прим. 95 выше), 8-12.

⁹⁸ Ibid., 12-15. Никифор не использовал ни Пасхальную хронику, ни Георгия Писиду, а Феофан в свою очередь едва ли использовал «Хронику 641 г.»: Ibid., 12-13; C. Mango. Héraclius, Šahrvaraz et la Vraie Croix // TM, 9, 1985, 105-118, spec. 106, and note 5.

⁹⁹ *Осада Константинополя*, 16-19, 54-55; М. Г. Джанашвили. *К материалам*, 118, 138; воспроизводится ниже в Приложении, §§ 14, 94.

комментарий Феофана, уподобляющий персидский поход Шестодневу Творения и тем самым наделяющий его статусом «священной войны» и «нового творения».¹⁰⁰

Труднее определить источник вводной части о Новом Сионе, «в котором пребывает Бог».¹⁰¹ Здесь очевидна аллюзия на Пс. 45:6 («Бог посреди него — не поколеблется»), служивший аллилуарием богослужебного чина «дня рождения» Константинополя 11 мая. Близкая параллель содержится в послании Фотия католикосу Захарии (860 г.), где тезис о несокрушимости Нового Сиона, возведенного Новым Давидом, св. Константином Великим, обосновывается ссылками на Пс. 45:6 и перекликающийся с ним Пс. 47:2-3,¹⁰² также распевавшийся в этот день. В силу этого зависимость вводной части сказания о Субботе Акафиста также и от гимнографии чинопоследования 11 мая, включавшего созвучные Акафисту богородичные тропари, представляется весьма вероятной. И это тем более примечательно, что первое упоминание этого чинопоследования, и притом с подробным его описанием, обнаруживается в том же Cod. Patmos. 266,¹⁰³ который сохранил Фотиеву редакцию синаксаря 877-886 гг. и древнейшее свидетельство употребления этнонима Ῥοῦς, транслитерация которого, ρῶββο, представлена в Сказании.

Тот факт, что компиляция заканчивается осадой 718 г., свидетельствует о том, что она была составлена до осады 860 г., подтверждением чему может служить также и зависимость от Сказания хроники Георгия Амартола, составленной не ранее 872 г.¹⁰⁴ *Terminus post quem* определяется в свою очередь зависимостью Сказания от Феофана († 817 или 818). В итоге Сказание локализуется в интервале 818-860 гг. или, скорее, 843-860 гг.,

¹⁰⁰ Theoph. *Chron.* / Ed. C. de Boor, I. Leipzig, 1883, 327, 24 – 328, 9: «Отвоевав с Персией шесть лет и на седьмом году заключив мир, царь с великою радостью возвратился в Константинополь, исполняя таким образом некое таинственное усмотрение (μυστικὴν τινα θεωρίαν). Ибо Бог, в шесть дней создавший все творение, день седьмой назвал днем отдохновения – так и он (Ираклий), в шесть лет совершивший многие подвиги, в седьмом году почил от дел, с миром и радостью возвратившись в свой город». Попытка И. Шахида усмотреть аналогичный же символизм в *Шестодневе* Георгия Писиды не представляется убедительной (I. Shahid. *The Iranian factor in Byzantium during the reign of Heraclius* // DOP, 26, 1972, 293-320, esp. 308, note 56).

¹⁰¹ М. Г. Джанашвили. *К материалам*, 114, 115.

¹⁰² Ῥ'ουτ' Ρ'οταγ Patriark'i af Zak'aria Kat'olikos / Ed. N. Akinean // *Handes Amsorya*, 82, 1968, 160, 163-164.

¹⁰³ А.А. Дмитриевский, *Описание*, I, 70-71.

¹⁰⁴ *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 2 (1991), 836.

поскольку оно, по всей вероятности, было скомпилировано *ad hoc*, в связи с установлением (или восстановлением) празднования Субботы Акафиста после торжества православия в 843 г.

Тем не менее упоминание «русов» в Сказании едва ли может быть поставлено в связь с сообщением о народе Rhos в *Бертинских анналах* под 839 г. Этому препятствует контекст Сказания. Этноним Ῥῥῶβον употреблен здесь дважды, в предисловии компилятора и во второй его интерполяции, повести «От Маврикия до Ираклия» (см. Приложение, §§ 11, 67). Но в обоих случаях он использован в глоссах, поясняющих, что под «скифами», выступающими в союзе с персами и в самом Сказании, и в повести Пс.-Писиды, следует подразумевать *русов*. В пользу атрибуции обеих глосс не самому компилятору Сказания, а его грузинскому переводчику свидетельствует сходство литературной формы этих глосс с формой других, в особенности непосредственно примыкающих к ним глосс, грузинское происхождение которых не вызывает сомнений. В частности, глоссы § 66 поясняют, что Мартирополь – это *Мупаракан*, а персидский полководец Варам (Варάμ) известен как *Баграм Чубин*. Далее, аналогичная же глосса § 80 поясняет, что Кархидон (Καρχηδών) находится в *Африке*, а глосса § 85 растолковывает, что Трапезунд – «*пограничный город Мингрелии*» (вместо Лазики). О принадлежности таких глосс византийцу, компилятору Сказания, конечно, не может быть и речи.

Отсюда остается заключить, что отождествление «скифов» с «русамии» принадлежит Георгию Мтацминдели или переписчику его автографа и, следовательно, восходит к 1042 г., согласно колофону на л. 253 рукописи Церковного музея № 500 (471). По всей вероятности, грузинский книжник соотнес рассказ Сказания о неоднократных нашествиях персов и скифов на Константинополь в 602 – 626 гг. с сообщениями византийских хронистов о нападениях руси на Царьград в 860 и 941 гг. и отождествил скифов с русью по аналогии. По-видимому, аналогия подкреплялась сходством боевой тактики тех и других, равным образом передвигавшихся на «моноксилах», быстроходных судах-однодревках, применение которых славянами отмечается и Феодором Синкеллом в 626 г., и Константином VII Багрянородным в середине X века.

Более определенное заключение невозможно без критического издания этого уникального памятника, тем более что остается неясным, что же представляла собою его краткая редакция, содержащаяся в рукописях Церковного музея №№ 5, 140, 162 и 272, по свидетельству М. Г. Джанашвили.¹⁰⁵ Если она идентична повести Пс.-Писиды, за вычетом интерполяций компилятора Сказания, то следует принять во внимание, что она сохранилась также и в славянском переводе, причем весьма древнем, вы-

¹⁰⁵ М. Г. Джанашвили. *К материалам*, 107.

сокого качества, дословно воспроизводящем текст Пс.-Писиды, хотя и сохранившемся лишь в поздних списках XV-XVII вв.¹⁰⁶

Но независимо от возможного уточнения атрибуции Сказания правомерны два заключения. Во-первых, подтверждается существование особой «влахернской традиции», связавшей спасение Константинополя от «северных народов» с заступничеством Богородицы и ее святилищем во Влахернах. Тем самым подтверждается и реалистичность предложенного выше объяснения исчезновения Ῥοῦς в позднейших списках константинопольского синаксаря. Во-вторых, складывается впечатление, что отождествление свеонов с Гогом и Магогом в хронике Адама Бременского приемыкает именно к этой византийской традиции, представленной гомилиями Феодора Синкелла, Пс.-Писиды и Фотия, сказанием о Субботе Акафиста и хроникой Льва Диакона.

Напомним основные этапы ее развития. Истоки ее пока не улавливаются. Но, видимо, близко к истокам восходящее к середине VI в. сообщение Йордана о Роксоланах, «светлых» или западных аланах, помещаемых им к востоку от Готии / Дакии, *ab oriente Roxolani*,¹⁰⁷ что в принципе соответствует их локализации возле Меотидского озера Страбоном (Geogr. 3, 17) и Птолемеем (Ptol., III, 5, 7).¹⁰⁸ Упоминает Йордан и Каспийские врата, воздвигнутые Александром Великим и «охраняемые ныне племенем лазов, для защиты Римской империи».¹⁰⁹ Также к середине VI в. восходит упоминание о народе *Rōs* сирийского автора Пс.-Захарии Ритора, который

¹⁰⁶ Сказания о Царьграде по древним рукописям / Изд. В Яковлева. СПб., 1868, 11-39; К. Калайдович, И. Строев. *Обстоятельное описание славяно-русских рукописей, хранящихся в Москве в библиотеке гр. Ф. А. Толстого*. М., 1825, 124; *Описание церковнославянских рукописных сборников Имп. Публичной библиотеки* / Сост. А. Ф. Бычков. Ч. 1. СПб., 1882, 73; Я.Е. Боровский. Византийские, старославянские и старогрузинские источники о походе русов в VII в. на Царьград // *Древности славян и Руси*. М., 1988, 114-119 (автор «отождествил» повесть Пс.-Писиды с гомилией Феодора Синкелла, не затруднив себя сопоставлением сохранившихся памятников и ограничившись выражением глубокого удовлетворения по поводу «появления» Руси на исторической сцене уже в начале VII в.).

¹⁰⁷ *Iordanis De Origine actibusque Getarum* XII, 74 / Ed. F. Giunta, A. Grillo. (FSI, 117). Roma, 1991, 75, 9-20. Остановившись на «росомонах», упомянутых Йорданом только один раз, в рассказе о гибели Германариха (XXIV, 129-130, p. 91,10 – 92,4), здесь нет необходимости, поскольку его созвучие с гипотетическим *rōfs-menn локализуется в виртуальном пространстве этиологического мифа о призвании варягов.

¹⁰⁸ Ср.: Йордан. *О происхождении и деяниях гетов* / Вступ. ст., перевод и комментарий Е.Ч. Скржинской. М., 1960, прим. 247.

¹⁰⁹ *Iordanis De Origine* VII, 50, p. 67,16-17.

помещает его в том же регионе, к северо-западу от Каспийских врат, за аварами и хазарами, рядом с амазонками, а имя которого, по-видимому, представляет собою первую часть, Rox/Ros, воспроизведенного Йорданом композита.¹¹⁰ В обоих случаях речь идет об этнонимах или этниконах, отнюдь не ассоциируемых с библейским רֹס; Пс.-Захария это еврейское слово также употребляет, но в ином контексте и в сирийской транскрипции: *Ris numiqa* или *Ris qtuba* («глава писцов»).

Затем следует гомилия Феодора Синкелла по случаю спасения города от аваров и славян в 626 г.¹¹¹ Здесь, напротив, внимание всецело сфокусировано на образах «Гога и Магога», но רֹס при этом все-таки не упоминается, как и в хронике Адама Бременского. Такая же картина наблюдается в сирийской *Легенде об Александре*, вероятно восходящей к 630 г.¹¹², но с двумя немаловажными уточнениями. Во-первых, нечистые народы Гог и Магог помещаются за Каспийскими вратами, примерно там же, где локализован народ Rōs в хронике Пс.-Захарии. Во-вторых, указано, что Александр Великий запечатал Каспийские врата и поместил на них надпись с предсказанием, что они откроются в «конце времен» и нечистые народы Гог и Магог исполнят свою эсхатологическую роль, предвозвещенную в Иез. 38-39.¹¹³ Эта деталь, по-видимому, отражает вторжение хазар, опустошивших Армению в 629 г.¹¹⁴ Затем, в сирийской же *Поэме об Александре*, приписанной Иакову Серугскому, но в действительности восходящей к 630-640 гг., воздвижение Каспийских врат против Гога и Магога истолковывается как главное деяние боговдохновенного царя Александра, в котором усматривается идеальный прототип византийских василевсов.¹¹⁵ Далее этот мотив подхватывается еще двумя сирийскими

¹¹⁰ *Zachariae Rhetori Historia* / Ed. W. Brooks. T. II. (CSCO. Script. syri. Ser. III. T. VI/2). Leuven, 1923, 209; Н. В. Пигулевская, *Сирийские источники по истории народов СССР*. Л., 1941, 166.

¹¹¹ См. прим. 156 ниже.

¹¹² G.J. Reinink. Alexander the Great in seventh-century Syriac “apocalyptic” texts // *Византиноведение*, 2, 2003, 150-178, esp.165.

¹¹³ E.A.W. Budge. *The History of Alexander the Great*. Cambridge, 1889, 268-270 (текст), 154-155 (перевод).

¹¹⁴ G.J. Reinink. Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios’ Kirchenpolitik // *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History* / Ed. C. Laga et al. Leuven, 1984, 268-270.

¹¹⁵ G.J. Reinink. *Das syrische Alexanderlied. Die drei Rezensionen*. (CSCO 454, 455. Script. Syri 195, 196). Leuven, 1983, 32-35, 84-105 (текст); 34-35, 104-131 (перевод); Id., Alexander the Great (прим. 112 выше), 165-168.

псевдоэпиграфами, *Словом о скончании мира Пс.-Ефрема*¹¹⁶ и *Откровением Пс.-Методия Патарского*,¹¹⁷ первое из которых датируется в интервале 640-680 гг., второе около 692 г., а греческие и латинские переводы которых распространяются в конце VII — начале VIII вв.¹¹⁸ И наконец, из греческого перевода *Пс.-Методия* и апокрифических *Видений Данишлы*, написанных в Италии в 827-869 гг.¹¹⁹, этот мотив проникает в византийскую *Александрию*, где по соседству с аланами упомянуты уже не Rōs или Ῥῶς, а Ῥούσιοι, в то время как Σκλάβοι локализованы к северу от них, рядом с Μαῦροι,¹²⁰ также упомянутыми Пс.-Захарией (три «черных» или северных народа), судя по контексту, к северо-востоку от Rōs.

Такая ретроспектива, по-видимому, подтверждает предложенную выше оценку распределения Ῥῶς / Ῥούς / Ῥούσιος в памятниках IX-XI вв. Одна из двух традиций, соединившихся под пером Льва Диакона, через Йордана восходит к классической географии. Судя по всему, она подразумевала вполне реальный, хотя и не поддающийся идентификации этнос, локализуемый в нижнем междуречье Волги и Дона, за Дербентским проходом, и обозначаемый этнонимами или этниконами Roxolani, Rōx/Rōs, Ῥούσιοι. На каком-то этапе, отраженном версией γ византийской *Александрии*, восходящей к VIII в., дифтонг *-oi-* начал вытеснять *-ō-* в качестве ударного корневого гласного. Причины этого явления пока неясны. Можно предполагать опять-таки межязыковую интерференцию какого-то производного иранской основы *rōxs / *roxs в значении «светлый» и прилагательного Ῥούσιος, первоначально заимствованного из латинского (rūsseus, rūssus) в значении «красный».

Другая традиция восходит к библейской Книге пророка Иезекиила и оперирует библейскими именами нечистых народов Гог, Магог и Ῥῶς. Она актуализируется в русле эсхатологического истолкования, с одной стороны, периодических нашествий на Константинополь различных «се-

¹¹⁶ E. Beck. *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones III*. (CSCO 320, 321; Script. Syri 138, 139). Leuven, 1972, bes. 63-67 (текст), 84-89 (перевод).

¹¹⁷ G.J. Reinink. *Die syrische Apocalypse des Pseudo-Methodius*. (CSCO 540, 541; Script. Syri 220, 221). Leuven, 1993, 38-45 (текст), 62-74 (перевод).

¹¹⁸ G.J. Reinink. Alexander the Great (прим. 112 выше), 168-177. Новое критическое издание греческих и латинских версий: W.J. Aerts, G.A.A. Kortekaas. *Die Apocalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*. (CSCO 569, 570; Subs. 97, 98). Leuven, 1998.

¹¹⁹ P.J. Alexander. *The Byzantine Apocalyptic tradition* (прим. 77 выше), 52-95, 186-192; G.J. Reinink. Alexander the Great (прим. 112 выше), 171-177.

¹²⁰ См. прим. 66 выше.

верных народов», «скифов» и «тавроскифов», а с другой — традиционного образа Александра Великого, в котором усматривается основатель «священной державы ромеев» и прототип византийских василевсов, в том числе и «последнего царя», грядущего в «конце времен». В сущности, речь идет о «христианском машиахе», наподобие шиитского Махди, дублере и антипode христианского Мессии.¹²¹ Первый и последний из этих «северных народов», авары и русь, вероятно, располагали опорными пунктами на территории древних роксоланов или росов, что и способствовало слиянию этих традиций у Льва Диакона и в грузинском переводе сказания о Субботе Акафиста.

Следовательно, наряду с такими общеизвестными стимулами обозначения средневековых этносов античными этнонимами, как созвучие имен и близость топографической локализации обозначаемых ими народов, не менее важную, а быть может, и решающую роль здесь сыграл неизменный эсхатологический сценарий, в котором различным народам отводилась роль действующих лиц и исполнителей. И в конечном счете, в X-XI веках, локализация Ῥῶς, Ῥοβῆτοι и прочих «скифов», включая свеонов, в ноуменальном пространстве эсхатологической традиции едва ли не заслоняет их локализацию в пространстве географическом.

4. Эсхатология и история

В этом отношении в высшей степени симптоматичен тот факт, что Адам Бременский отождествляет свеонов не только с Магогом, но также и с «готами, захватившими Рим», которые живут «на островах», как Магог. Здесь улавливается в свою очередь след традиции, рассматривавшей разорение Рима визиготами Алариха в 410 г. как исходный исторический прототип всех последующих нападений варваров на Константинополь, Новый Рим, о чем речь пойдет ниже, при обсуждении экзегезы Феодора Синкелла. Но забегая вперед, отметим, что эта традиция усматривала в разорении Рима Аларихом возмездие за разорение Иерусалима Титом¹²², что и легло в основу соотнесения всех нападений варваров на Констан-

¹²¹ Автор или переписчик так называемых «Оракулов Льва Мудрого», Cod. Amsterd. VI E 8, восходящих к XII в., столь увлекся, что обозначил грядущего Помазанника именем Менахема (Oracul. XI: PG 107, 1137A), в точном соответствии раввинистической традиции. П. Александер выяснил, что указанное название этого памятника восходит к его издателю и не имеет никаких оснований в рукописной традиции, и предложил назвать его “*Cento of the True Emperor*”, см.: P.J. Alexander. *The Byzantine Apocalyptic tradition* (прим. 77 выше), 131 and 132, note 13.

¹²² См. прим. 170, 172 ниже.

тинополь, соединивший в себе образы Нового Рима и Нового Иерусалима, с разорением Рима и разрушением обоих иерусалимских храмов, как Первого — Навуходоносором, так и Второго — Титом.

Следовательно, в этом отношении у Адама Бременского обнаруживается в высшей степени примечательное сочетание трех разнородных традиций — франко-саксонской, византийской и латинской. Причем именно в рассказе о крещении свеонов, необходимом для спасения их душ в конце времен.

Такое переплетение традиций может свидетельствовать, помимо прочего, также и о вторичности предполагаемого сторонниками скандинавской этимологии Руси композита **gōdsmaen* по отношению к византийскому Ῥοῦς. Он сочетает его признаки с признаками Ῥοῦς и Ῥῶς, будучи светловолосым «по внешнему виду», стремительным в передвижении на быстроходном гребном судне и соответствуя, как всякий «скиф», образу «северного народа» из откровения Иезекиила, 38:2-3.

В сущности, такой взгляд на вещи оставляет открытым один-единственный вопрос: почему в XIII-XIV вв. финны стали называть шведов *Ruotsi*? Возможно, потому что шведы плавали на гребных судах и приплывали к финнам из Рослагена.¹²³ Но едва ли этот вопрос может быть связан с вопросом о причинах наименования Русью и славян в Германии (*Ruzzi*), и «скифов» в Византии (Ῥοῦς) уже к середине IX в. И это тем более очевидно, что в славянском языке основа **ru-/ry-* («плыть, течь») так же связана с представлением о динамике водного потока, как и основа **gō-/gū-* в греческом, в силу чего интерференция *Рοῦς* / Ῥοῦς вполне могла способствовать сохранению спиранта в славянской форме без скандинавских посредников.

Утверждать обратное можно с таким же успехом, с каким *ῥοά* / ῥοή, женская форма ῥοῦς, может «производиться» из древне-исландского *góa*, «грести» — исходной матрицы **gōdsmaen* и всех подобных ему композитов XIII-XIV вв.

Такие совпадения могут восходить к общему индо-европейскому субстрату сопоставляемых языков, в то время как предполагаемая межязыковая интерференция могла возникнуть лишь при совпадении соответствующих лексико-семантических полей: *Рοῦς* / Ῥοῦς.

¹²³ Вопрос — когда? К концу первого тысячелетия н. э. никакого Рослагена, по-видимому, еще не существовало, поскольку его будущая территория находилась под водой: уровень балтийской платформы в этом районе был ниже нынешнего минимум на 6 метров. Выражаю признательность Л.П. Грот за указание на этот общеизвестный в Швеции факт. Именно он и объясняет, почему Адам Бременский утверждает, что «Свеония состоит из островов». В итоге рассыпается вся цепочка **gōdsmaen* – *Roslagen* – *Ruotsi*.

Более того, вполне возможно, что в этом же ряду следует рассматривать и «росов, прозываемых дромитами, а родом франков» (Ῥῶς οἱ καὶ Δρομίται λεγόμενοι, οἱ ἐκ γένους τῶν Φράγγων ὄντες), которым Псевдо-Симеон и Продолжатель Феофана приписывают нападение на Константинополь в 941 г.¹²⁴

Прозвище Δρομίται оба автора объясняют опять-таки быстротой их передвижения, ἀπὸ τοῦ ὀξέως τρέχειν, что как минимум не противоречит этимологии этого слова, и П. Карлин-Хэйтер¹²⁵ сопоставила их с «проворными датчанами», ex velocibus Danis, которых Титмар Мерзебургский в 1018 г. зафиксировал в Киеве,¹²⁶ а несколько ранее отождествил со «скифами, которые носят с собой свои жилища и питаются зверьем и лошадиным молоком».¹²⁷ Критика этой народной этимологии современной наукой здесь неуместна:¹²⁸ нас интересует не то, что думаем мы, а то, что думали они в интересующее нас время.

Важнее тот факт, что Ῥῶς-Δρομίται, во-первых, приплыли на Ῥοῦσικὰ πλοῖα и, во-вторых, обнаруживаются под 941 г. в тех же источниках, которые упоминают литию во главе с Фотием во Влахерны в 860 г., описанную в гомилии Фотия и связанную с нападением Ῥοῦς в Фотиевой редакции синаксаря. И такое совпадение тем более примечательно, что у Пс.-Симеона этимология «дромитов» сочетается с этимологией Ῥῶς, которая может пролить свет на причины описки в начертании Ῥοῦς в синаксаре и восходит к византийской *Александрии*, в версии γ которой (VIII в.) впервые появляются Ῥοῦσίοι.

Не менее примечателен и тот факт, что Пс.-Симеон и Продолжатель Феофана точно так же поясняют, что Ῥῶς — «родом франки», как за столетие до них, в 839 г., *Франкские имперские анналы*, обычно именуемые

¹²⁴ Theophanes Continuatus VI, 39 / Ed. I. Bekker, 423,14-17; Pseudo-Symeon // Ibid., 746,12-14.

¹²⁵ P. Karlin-Hayter. "Swift Danes" // Byzantion, 35, 1965, 359.

¹²⁶ Thietmari Merseburgensis episcopi *Chronicon* VIII, 32 / Ed. R. Holtzmann, W. Trillmich. Berlin, 1957, 530; А.В. Назаренко. *Немецкие латиноязычные источники IX-XI веков*. М., 1993, 142. Древнейший пример такой характеристики данов, кажется, обнаруживается у Равеннского Географа: «эта страна ... производит самых быстрых людей среди всех народов», см.: А.В. Подосинов. Северо-Восточная Европа в «Космографии» Равеннского Анонима // *Восточная Европа в исторической перспективе: К 80-летию В.Т. Пашуто*. М., 1999, 236.

¹²⁷ Thietmari Merseburgensis VII, 37, p. 407.

¹²⁸ Тем более, что это уже сделано: А. Chernyak. Rôs-Dromitai et "veloces Dani" de Thietmar von Merseburg // *Византиноведение*, 3, 2005, 85-91.

Бертинскими по местонахождению рукописи в монастыре св. Бертина, пояснили, что Rhos — «родом свеоны» («gentis esse Sueonum»).¹²⁹ Поскольку византийцы в IX-X вв. включали в число «франков» практически всех «латинян», не различая жителей Италии, Германии и Скандинавии, такой параллелизм, по всей вероятности, указывает на тождество «франков» / «свеонов» и Ῥῶς / Rhos.

Современного исследователя это может побудить к отождествлению Ῥῶς со «свеонами», невзирая на отождествление Ῥῆϋβῆ с причерноморскими «скифами», т. е. славянами, в сказании об установлении Субботы Акафиста. Однако свидетельство Титмара о датском происхождении киевских «росов» и «скифском» происхождении самих данов коррелирует с датским же происхождением информации Адама Бременского о тождестве «свеонов» с «готами» и Магогом: он воспользовался сведениями датского короля Свейна II (1047-1074), при дворе которого провел немалое время (*Gesta* III, 53). Едва ли можно этим пренебречь.

Более того, этимология Ῥῶς у Пс.-Симеона перекликается с упоминаемой Саксоном Грамматиком (кон. XII века) этимологической легендой об основании Роскильда, древней столицы Датского королевства, конунгом Ro (в других версиях Roar), имя которого увековечено названием города: Roskildia.¹³⁰ Вероятный источник Саксона, *Хроника королей Лейре* (втор. пол. XII в.), предпочитает форму Roskelda и поясняет, что название города «составлено из его имени (т. е. Ro — К.А.) и источника», возле которого он его заложил.¹³¹ Далее Саксон сообщает, что брат эпонима по имени Хельге разбил Скалька, короля Склавии, и завладел его страной.¹³² Если в Хельге угадывается Олег, а в Скальке — Аскольд русской летописи, то Ro или Roar вполне сопоставим с Рюриком (у Саксона Грамматика Roricus — лишь потомок Ro в пятом колене). Но в данном случае не менее существенно и то обстоятельство, что эпоним Ro / Roar, объясняющий происхождение топонима Roskelda, легко ассоциируется с «неким могучим откликом» и тем самым перекликается с этимологией Ῥῶς у Пс.-Симе-

¹²⁹ *Annales de Saint-Bertin* / Ed. F. Grat et al. Paris, 1964, 30-31.

¹³⁰ Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* 2.5.2 / Ed. J. Olrik, H. Raeder et al. (Dansk Nationallitteraert Arkiv). Copenhagen, 1996, p. 47, 2.

¹³¹ *Scriptores rerum Danicarum*, Vol. I / Ed. J. Langebek et al. Havnia, 1772, 151, 224; источник Саксона был указан уже П. Мюллером: *Saxonis Grammatici Historia Danica* / Ed. P.E. Muller. Pt. 1. Havnia, 1839, 85. В исландском сохранились обе формы, как kill (бухта, рукав, ручей), так и kelda (болото).

¹³² Saxo Grammaticus, *Gesta*, p. 47, 3-5.

она,¹³³ позволяя предполагать участие «проворных датчан», реальное или легендарное, также и в событиях 860-882 гг. Название же основанного этим эпонимом города, Ros'kelda (gen. poss.), «Роев источник», переключается в свою очередь с этнонимом Ῥοῦς в русле его ассоциации с ῥοῦς, «быстрым, стремительным потоком». В сущности, этот скандинавский топоним содержит кальку: Ῥῶς+Ῥοῦς.

И эта калька опять-таки соответствует сочетанию форм Ῥῶς и Ῥοῦς в Оружном послании Фотия и Фотиевой редакции синаксаря, Ῥῶς и Ῥοῦσι-κός в хронике Продолжателя Феофана, -Rozi и Ruzzi в сообщении «Баварского географа».

Следовательно, следы византийской адаптации Ῥῶς / Ῥοῦς отпечатались и на датской почве, причем именно в Роскильде на острове Зеланд, в «Роевом источнике» на «Морской земле», и здесь переплетаются со следами героев русских летописей. Возможно, в этом же ряду следует рассматривать и сообщение Ибн Русте рубежа IX-X вв., локализирующее аг-Rūs «на острове, размер которого три дня пути в длину и ширину», а «на острове чащи, заросли, земля сырая», в то время как «царя русов называют каганом»¹³⁴. Такое описание острова точно соответствует о-ву Зеланд, имеющему именно такую площадь, в ту эпоху заболоченного и имевшего обширный лесной массив, а титул кагана — «королю Rhos прозванием Часанус» в сообщении *Бертинских анналов*¹³⁵ и «хагану русов» в грузинском переводе сказания об установлении Субботы Акафиста. Перепутать данов со свеонами в Ингельгейме вполне могли: в IX веке их языки еще не различались. Не исключено, что эти люди — «скорее разведчики», по заключению франков, чем послы — сначала объявили себя «росами», а затем прикинулись свеонами, скрывая свое подлинное происхождение, весьма чреватое для них неприятностями при франкском дворе: вслед за этим эпизодом, под тем же 839 г., *Бертинские анналы* сообщают о подготовке к походу «против данов и славян».¹³⁶ Далее, под 850 и 855 гг., трижды упоминается также и наследник королевского престола данов Roricus

¹³³ Возможно, здесь затрагиваются истоки также и боевого клича «Ура!», тюркская (Р.О. Якобсон, О.Н. Трубачев) и германская (М. Фасмер) этимологии которого равновероятны. В германской версии *hurra* — опять-таки дериват глагола *hurren*, «быстро двигаться», а «свирепый рев» скифов в 626 г. поразил автора сказания о Субботе Акафиста: *Осада Константинополя* (прим. 84 выше), 29.

¹³⁴ Б.Н. Заходер. *Каспийский свод сведений о Восточной Европе*. Т. 2. М., 1967, 34 (№ 67).

¹³⁵ *Annales de Saint-Bertin*, 30-31. На множестве иных интерпретаций сообщения Ибн Русте здесь можно не задерживаться.

¹³⁶ *Ibid.*, 31-32.

(Rørik),¹³⁷ захвативший Фризию, Батавию и Дорестад, которого уже просто невозможно не сопоставить с Рюриком русских летописей.¹³⁸ Невозможно тем более, что около 850 г. *Житие св. Ансгария*, просветителя данов и свеонов, составленное не позднее 876 г., отметило нападение данов на славян. Это место заслуживает самого пристального внимания. После нападения на Бирку, отказавшись от первоначального плана ее разграбления, даны задумались, какой же город им разграбить вместо нее, и стали бросать жребий: «И выпал жребий, что им следует идти к какому-то городу, находящемуся далеко оттуда, в пределах славов. Они, то есть даны, веря, что это *приказано им как бы по определению богов* (выделено мной — К.А.), ушли из упомянутого места и прямым путем поспешили к указанному городу. Напав на ничего не подозревавших и безмятежных жителей, они с помощью оружия внезапно захватили этот город и, взяв в нем добычу и много богатств, возвратились к себе».¹³⁹ Археологи, вероятно, могут сопоставить это сообщение со следами разрушений и пожара в Старой Ладоге, в археологическом горизонте E2, датируемом серединой IX в. Но в данном случае еще более примечательна корреляция с этимологией Ῥῶς у Пс.-Симеона, связывающей этот этноним, напомним, с «неким могучим откликом Ῥῶς принявших прорицание по некоему наставлению или божественному вдохновению и возвысившихся над этим народом».¹⁴⁰ Видимо, над славянами.

Разумеется, хроники Королей Лейре и Саксона Грамматика содержат поздние реминисценции XII в. Но сообщения *Бертинских annalov*, *Жития св. Ансгария*, Ибн Русте, Титмара Мерзебургского, грузинского перевода сказания о Субботе Акафиста и Адама Бременского, вероятно, указывают на отраженные ими исторические реалии. По-видимому, речь идет о последовательной трансмиссии византийской традиции, связавшей «кочующий народ» Ῥῶς/Роῦς как со «скифами», так и с концом света, в русле средневековой *Александрии* и библейской апокалиптики.

¹³⁷ Ibid., 63-64, 70-71.

¹³⁸ Эту корреляцию отметил еще Ф. Крузе, указав, что со страниц западноевропейских хроник Rogicus исчезает в тот же момент, когда русская летопись обретает его на Руси: Ф. Крузе. О происхождении Рюрика // ЖМНП. 1836, Январь, 43-73. К развитию этого взгляда: Н.Т. Беляев. Рорик Ютландский и Рорик начальной летописи // *Seminarium Kondakovianum*, 3, Прага, 1929, 244 сл.; Х. Ловмянский. Рорик Фрисландский и Рюрик Новгородский // *Скандинавский сборник*. VII. Таллин, 1963, 221-227.

¹³⁹ *Vita Anskarii* / Ed. G. Waitz et al. // MGH SS. Lipsia, 1925, II, 705.

¹⁴⁰ См. прим. 29 выше.

В заключение этого экскурса отметим также и то обстоятельство, что сходная картина выявляется и вокруг «варягов». В скандинавской письменности vægingjar не встречаются ранее середины XI в., времени появления βάρανγοι на византийской сцене (1034). Поскольку корневой гласный -а- в древнерусском слове «варяги» не выводим из -æ-, приходится производить его из не засвидетельствованного источниками *warangR, гипотезируя ситуацию, в которой это могло бы произойти. Е.А. Мельникова полагает, что это слово появилось в скандинавской среде на Руси в 944 г., когда Игорь призвал из-за моря наемников и термин *warangR мог образоваться на основе древнескандинавского vág, «верность, обет, клят-ва», избежав перегласовки а > æ при палатализации¹⁴¹.

Почему палатализация этому не воспрепятствовала, остается неясным (киевские скандинавы оказались «изолятами?»), но очевидно, что с бóльшим успехом подобная деривация могла состояться в Византии столетием спустя, когда это слово появляется в византийских и скандинавских источниках в практически идентичном значении («наемное привилегированное подразделение императорской гвардии»).

В нашем распоряжении нет свидетельств употребления слова «варяги» на Руси прежде кодификации легенды о «призвании варягов» в период с 1046 по 1118 г., вероятно, в русле династических интересов Ярославичей: Иларион в мае 1046 г. возводит Владимиров род к «старому Игорю», не упоминая ни Олега, ни Рюрика, ни иных «варягов».¹⁴² Если вернуться к гипотезе Д.С. Лихачева о том, что источником летописного рассказа о «призвании Рюрика» мог явиться устный рассказ воеводы Вышаты после его возвращения из византийского плена в 1046 г.¹⁴³, то нель-

¹⁴¹ Е.А. Мельникова. Варяги, варанги, вэринги: скандинавы на Руси и в Византии // ВВ, 55(80) / 2, 1998, 159-164.

¹⁴² К датировке Слова Илариона см.: К.К. Аментьев. Мозаики киевской Св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Византиноведение, 1, 1995, 75-94, особ. 78-88; он же. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ. Син. 591 // Византиноведение, 3, 2005, 116-152, особ. 120 сл.

¹⁴³ Лихачев Д.С. «Устные летописи» в составе Повести временных лет // ИЗ, 1945, № 17, 206; Е.А. Мельникова. Рюрик и возникновение восточнославянской государственности в представлениях древнерусских летописцев XI — начала XII вв. // ДГВЕ, 2005: Рюриковичи и российская государственность. М.: Индрик, 2008 (в печати; благодарю автора за возможность ознакомиться с рукописью). Д.С. Лихачев полагал, что Никон включил «легенду о призвании» в «Свод 1072/1073 г.»; Е.А. Мельникова отдает предпочтение предполагаемому «Древнейшему своду 1039 г.»; но de facto мы располагаем лишь текстом *Повести временных лет*, восходящим к 1113 – 1118 гг.

зя не признать, что он же мог рассказать и о роли варягов в Константинополе. Не вдаваясь в вопрос об идентификации Вышаты, попавшего в плен в 1043 г. (сын новгородского посадника Остромира или тезоименный ему киевлянин), напомним, что колофон и миниатюры Остромирова евангелия 1057 г. (с месяцесловом Фотиевой редакции) свидетельствуют о тесных связях Остромира и его супруги Феофаны с самой элитарной средой Константинополя.¹⁴⁴ Примечателен и тот факт, что нападение руси на Царьград в 1043 г. произошло вскоре после появления в столице первых βάραυοι, молниеносно завоевавших доверие василевсов.

Более того, вместе с образом варягов из византийского опыта могла быть позаимствована также и сама парадигма скандинавского происхождения династии, соответствовавшая матримониальным связям Ярослава и его правнука Мстислава Владимировича, заказчика Мстиславова евангелия (1103-1117 гг.), а быть может, и *Повести временных лет*.¹⁴⁵ Как известно, истоки Македонской династии (867-1056) восходят к загадочной Евдокии Ингерине, «дочери славного Ингера»¹⁴⁶ и «многоплодной виноградной лозы» державы ромеев,¹⁴⁷ а первое появление gens Rhos на византийской сцене *Бертинскими анналами* возводится к 838 г. Здесь тоже есть пища для размышлений.

В итоге резонно предположить, что в древнерусском языке «варяги / варязи» могли появиться в результате транслитерации βάραυοι, возможно ассоциированных с φράυοι, к которым могут восходить в свою очередь «фряги / фрязи», обозначавшие и германцев, и итальянцев как в Ви-

¹⁴⁴ А.В. Поппэ (Феофана Новгородская // Новгородский исторический сборник, 6 [16], 1997, 102-120), сопоставил упоминание Феофаны в колофоне рукописи с изображением Ев. Иоанна на л.10б и заключил, что Феофану, «подружью» Остромира, «близока» Изяслава, по всей вероятности, следует считать дочерью Владимира и Анны, принцессы Македонской династии. Недавно, рассмотрев эту миниатюру de visu, я убедился в исключительном мастерстве исполнения фигурки Прохора, беспрецедентном в иллюстрированных рукописях X-XI вв. Этот факт получает простое и убедительное объяснение в наблюдениях Поппэ.

¹⁴⁵ А.А. Шахматов. *Повесть временных лет*. Пг., 1916, III-X, XXXVII-XLI.

¹⁴⁶ Theophanes Continuatus V, 16 / Ed. I. Bekker, 235; C. Mango. Eudocia Ingerina, the Normans, and the Macedonian Dynasty // ЗРВИ, 14/15, 1973, 17 ff.; E. Kislinger. Eudokia Ingerina, Basileios I und Micael III // JÖB, 33, 1983, 119 ff.

¹⁴⁷ Так ее именует надпись, сопровождающая ее портрет на титульном листе, fol. B, Paris. gr. 510, самого роскошного иллюстрированного кодекса византийского тысячелетия, по всей вероятности изготовленного по заказу Фотия в 880-882 гг.: I. Kalavrezou-Maxeiner. The Portraits of Basil I in Paris. gr. 510 // JÖB, 27, 1978. 19-24. О связи этой рукописи с мозаиками константинопольской Св. Софии см. прим. 44 выше.

зантии, так и на Руси. В сущности, новация XI в. свелась к тому, что «варягов» стали выделять в ряду прочих «франков», вероятно, в связи с новой их ролью в Константинополе.

Нельзя исключать и возможность греческой этимологии этого этникона: βάρης – судно варварского, незнакомого грекам типа; ἄγγος – сосуд, напротив, в самом широком значении этого понятия; βάραιχος – хрипота, охрипший, хриплый (Hirronax 105.6), возможно «хрипун», изумлявший византийцев своим боевым кличем “hurra!”. Вероятно, стоит вернуться к предположению В.Г. Васильевского, что первоначально βάραιχος получило распространение в народном языке.

5. Экзегеза Фотия

Но факт остается фактом: в гомилиях Фотия 860 г. ни Ῥοῦς, ни Ῥῶς ни разу не упомянуты, а в Окружном послании патриарха 867 г. все-таки употреблен этноним Ῥῶς, а не Ῥοῦς, в отличие от Cod. Patmos. 266. То и другое требует объяснения, в поисках которого следует вернуться к сочинениям Фотия.

В обеих гомилиях подчеркнуты неожиданность нападения, заставшего город врасплох, в отсутствие императора, и невероятная свирепость этого варварского народа, опустошавшего предместья города с невиданной жестокостью. Причина обрушившегося на город «потока таких и стольких бедствий» усматривается в упадке веры, гордыне и прочих грехах его обитателей.

В центре внимания Фотия образ «Царицы городов» как Нового Иерусалима христианского мира, столицы всей вселенной, и нависшая над ней угроза побуждает его обратиться к опыту древнего Иерусалима, к библейским прототипам разворачивающихся событий.

Отправным пунктом служит пророчество Иеремии, 6:22-25, о разрушении Иерусалима войсками Навуходоносора, и этот пассаж целесообразно привести целиком, выделяя библейский материал курсивом:

«Подкрался народ с севера, словно устремившись на другой Иерусалим, и восстал народ от краев земли, держащий лук и копье: он жесток и немилосерден, голос его шумит, как море. Мы услышали слух о них — точнее, воочию увидели сонмище их, — и руки у нас опустились, скорбь объяла нас, муки, как женщину в родах. Не выходите в поле и не ходите по дорогам, ибо меч рядом со всех сторон!».

Продолжением служит цитата из Плача Иеремии, 2:13: *«Что сказать мне тебе, царственный град? Кто спасет тебя и утешит тебя? Ибо великим сделалось жерло раны твоей, кто исцелит тебя?»*¹⁴⁸ Развитие темы

¹⁴⁸ III, 1 (24)

плача опирается на целый ряд цитат из Плача Иеремии (1:2, 1:8, 1:13-14; 2:11; 1:20; 2:16)¹⁴⁹ и приводит к единственно возможному ответу на поставленный вопрос: уповать следует на Матерь Божию, «единственную нашу надежду и прибежище»¹⁵⁰.

Этот вывод получает развитие во второй проповеди, перерастающей в праздничный энкомий Богородице по случаю спасения города. Здесь, как уже отмечалось выше, рассказывается о литии с мафорием Богородицы, хранившимся во Влахернах, вокруг стен осажденного города¹⁵¹. И в рассказ вплетаются эпиклезы — «стена неприступная», «стена нерушимая»¹⁵² — из *Акафиста Богородице*, распевавшегося в субботу пятой недели поста, в память спасения города от аваров и славян в 626 г.¹⁵³

Тем самым и раскрывается авторский замысел Фотия: осада 860 г. соотносится не только с библейскими прототипами, но также и с важнейшим историческим прецедентом, осадой 626 г., когда решающая битва развернулась у стен Влахерн и с помощью Богородицы ромеи одолели врагов. Именно поэтому, по всей вероятности, лития во Влахерны и заняла столь видное место как в событиях 860 г., так и в последовании на память спасения города 25 июня 860 г.: она напоминала о прецеденте 626 г., с которым богослужебная традиция связала Акафист. Непосредственным стимулом к этому могли послужить и лития во Влахерны в синаксарном последовании на память спасения города 7 августа 626 года,¹⁵⁴ и гомилия Федора Синкелла по случаю спасения города в 626 г., и греческий оригинал сказания об установлении Субботы Акафиста.

Однако сопоставление экзегезы Фотия с ее наиболее вероятным литературным источником, гомилией Федора Синкелла, выявляет примечательное отличие.

Использованный Фотием пассаж пророчества Иеремии о разрушении Иерусалима войсками Навуходоносора соответствует обширному извлечению Феодора Синкелла из пророчества Иезекиила (38-39) о разрушении Иерусалима в «последние дни» (38:7,16) нечистыми северными народами Гог и Магог, во главе с «князем Роса, Мосоха и Фовела» (38:2-3, 39:1). В частности, приведенным выше стихам 6:22-25 пророчества Иеремии соответствуют стихи 38:6,9,15-16; 39:2-3 пророчества Иезекиила, где также идет речь о народах «от пределов севера» (38:6,15; 39:2), вооруженных

¹⁴⁹ III, 3 (27-28)

¹⁵⁰ III, 7 (31)

¹⁵¹ IV, 4 (50); ср. прим. 36, 37 выше.

¹⁵² τεῖχος ἀπολιόρητων: IV, 4 (50); τεῖχος ἄρηκτων: IV, 5 (51).

¹⁵³ А.А. Дмитриевский. *Описание*, I, 124; J. Mateos, *Le Typicon*, II, 52-54.

¹⁵⁴ А.А. Дмитриевский. *Описание*, I, 101; J. Mateos, *Le Typicon*, I, 362-364.

луками и стрелами (39:3), поднимающихся как буря и туча (38:9,16). Но соответствие неполное: в пророчестве Иеремии нет ни «князя Ῥῶς, Мосоха и Фовела», ни «бури и тучи». И если второй из этих двух мотивов Фотий восполнил в своей серии вариаций на тему «тучи варваров» и «потока бедствий», обрушившихся на город,¹⁵⁵ то от соотнесения этих варваров с Ῥῶς он воздержался.

Это и может быть симптоматичным. Возможно, именно библейский образ Ῥῶς и побудил Фотия, вероятно уже знакомого с этнонимом Ῥοῦς, здесь отступить от своего источника и заменить воспроизведенный в нем фрагмент пророчества Иезекиила сходным пассажем Иеремии.

Но это не более чем простейшее объяснение, вытекающее из предыдущих наблюдений. Для беспристрастной оценки такого переосмысления Фотием экзегетического опыта Феодора Синкелла, по-видимому, следует рассмотреть также и сам этот опыт.

6. Экзегеза Феодора Синкелла

Гомилия Феодора Синкелла (ВНГ 1061)¹⁵⁶ была произнесена либо непосредственно по случаю спасения Константинополя от осады в августе 626 г., либо год спустя, при установлении богослужебного поминовения этого события¹⁵⁷.

В центре внимания автора также находится образ Константинополя — Нового Иерусалима христианского мира, истинного «пула земли», столицы всей вселенной, защищаемой содействием Пресвятой Богородицы, его Господи и заступницы. Но здесь это не серия трюизмов, а первый полноценный образец такой экзегезы, впоследствии ставшей для византийцев классической.¹⁵⁸ Именно в таком контексте осада нового Святого Города

¹⁵⁵ III, 2 (26-27).

¹⁵⁶ Все ссылки даются по репринту издания Л. Штернбаха, ставшего библиографической редкостью: F. Makk. Traduction et commentaire de l'Homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626. Avec une préface de S. Szádeczky-Kardoss et Appendice: *Analecta Avarica* de L. Sternbach. (Acta Antiqua et Archaeologica, 19: Opuscula Byzantina, 3). Szeged, 1975, 74-96.

¹⁵⁷ К атрибуции: F. Barišić. Le siège de Constantinople par les Avars et les Slaves en 626 // *Byzantion*. 24. 1954. 373 sq.

¹⁵⁸ Разумеется, истоки этой традиции восходят к IV в., но классические ее формы обнаруживаются лишь в памятниках начала VII в., см.: Av. Cameron. The Theotokos in Sixth-century Constantinople: A City finds its symbol // *Journal of Theological Studies*. 29/1. 1978. 79-108; Id. The Virgin Robe: An episode in the history of early seventh-century Constantinople // *Byzantion*. 49. 1979. 42-56.

объединенными силами аваров и славян уподобляется библейским прототипам этого бедствия, а его спасение расценивается как исполнение библейских пророчеств.

Соответственно историческая ретроспекция помещается в эсхатологическое обрамление. Обращение к библейским прототипам предваряется напоминанием пророчества Исаяи 40:9-10¹⁵⁹ о возвращении евреев из вавилонского плена и заключается обширной парафразой пророчества Иезекиила 38:1-39:12 о нашествии Гога и Магога в конце времен¹⁶⁰. Сопоставляя пророчество Иезекиила с другими прототипами и прецедентами, Феодор Синкелл заключает, что им были предсказаны отнюдь не осквернение Второго храма Антиохом IV Епифаном и не разрушение его Титом, а бедствия, обрушившиеся ныне на Новый Иерусалим, столицу христианского мира. Спасению города от аварской угрозы придается эсхатологическое значение, разгром аваров и славян уподобляется разгрому Гога и Магога и приписывается прямому заступничеству Богородицы, взявшей под свою защиту Новый Иерусалим.

Именно эсхатологическое истолкование описываемых событий и выступает главной особенностью экзегезы Феодора Синкелла, отличающей ее от экзегезы Фотия, который в этом отношении не последовал за своим предшественником, а соответственно, и не воспользовался библейскими образами Гога и Магога.

Но это отличие отнюдь не единственное. От пророчества Исаяи, 40:9-10, мысль Феодора обращается к его библейскому контексту, нападению ассирийского царя Сеннахирима на Иерусалим в «14-й год царя Езекии», в котором усматривается непосредственный прототип нападения аваров и славян на Константинополь. И этот прототип настолько увлекает автора, что византийских послов к аварскому кагану он наделяет именами Сомны, Елиакима и Иоаха, послов праведного царя Езекии к Сеннахириму (4 Цар. 18:18)¹⁶¹.

Более того, в русле этой библейской ретроспекции Феодор Синкелл фокусирует внимание на совпадении календарных вех разрушения обоих иерусалимских храмов – как Первого, так и Второго – и спасения Константинополя в 626 г. Подчеркивается, что город был спасен на *десятый* день осады, который выпал на *пятый* день *седмицы*, выпавший в свою очередь на *седьмой* день *пятого* месяца римского календаря, месяца ав-

¹⁵⁹ Ed. L. Sternbach / F. Makk, § 1, p. 74.

¹⁶⁰ Ibid., § 40-46, p. 90-94.

¹⁶¹ Ibid., § 20, p. 82.

густа¹⁶². Это сопоставляется с тем фактом, что в *десятый* день *пятого* месяца еврейского календаря, месяца *ава*, Навузардан, полководец Навуходоносора, вступил в Иерусалим и разрушил город и Храм, по свидетельству пророка Иеремии (Иер. 52:12-16). Более того, отмечает Феодор, в тот же день того же месяца, македонянами именуемого *лоосом*, по словам Иосифа Флавия, был разрушен также и второй Храм – римлянами под началом Тита.¹⁶³ Исходя из этого, Феодор Синкелл не сомневается в стремлении аварского кагана захватить Новый Иерусалим также именно в этот день, наподобие халдеев и римлян. Но Бог рассудил иначе, и в этот день город был спасен заступничеством Пресвятой Богородицы¹⁶⁴.

Такой ряд совпадений Феодор Синкелл оценивает как провиденциальный: спасение византийской столицы, Нового Иерусалима христианского мира, совершилось в тот же день, в который были разрушены оба иерусалимских храма, что и служит наглядным выражением связи и соотношения двух заветов, Ветхого и Нового.

Однако при ближайшем рассмотрении календарная составляющая экзегезы Феодора Синкелла оказывается далеко не безупречной. Она предваряется нумерологической экзегезой, рассуждением о символической ценности соответствующих чисел – пяти, семи и десяти¹⁶⁵ – и выступает вторичной по отношению к ней. При этом *десятому дню пятого месяца* еврейского календаря уподобляется не *десятый день пятого месяца* римского календаря, а *десятый день осады в пятом месяце* римского календаря. В итоге собственно календарная калькуляция оказывается неадек-

¹⁶² Ibid., § 25, p. 84; § 28, p. 85. Это подтверждается двумя независимыми свидетельствами: по византийской пасхалии 7 августа 626 г. действительно выпадает на четверг, а описание упомянутых Феодором событий в *Пасхальной хронике* вполне соответствует всем остальным его календарным выкладкам. Хотя лакуна в единственной рукописи поглотила день спасения города, хроника событий предшествующих дней целиком соответствует изложению Феодора: *Chronicon Paschale* / Rec. L. Dindorf. Bonn, 1832. Vol. I, 716,9-726,10, особ. 724-726. Отсчет римского годового круга с апреля отражает совмещение апреля с нисаном, первым месяцем вавилонского годового круга, в процессе романизации селевкидского календаря, замещенного юлианским при сохранении вавилонской календарной номенклатуры. Иосиф Флавий, напротив, придерживается селевкидского календаря, т. е. древнего вавилонского календаря, собственную (арамейскую) номенклатуру которого Селевкиды продолжали применять параллельно с македонской, используемой Иосифом. Подробнее об этом см.: S. Stern. *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar, 2nd century BCE – 10th century CE*. Oxford, 2001, 25-47.

¹⁶³ Ibid., § 27-29, 32, p. 85-86.

¹⁶⁴ Ibid., § 31, p. 86.

¹⁶⁵ Ibid., § 25-26, p. 84-85.

ватной: 7 августа 626 г. отнюдь не выпадает на 10 ава ни в одной известной версии еврейского календаря.

В вавилонском календаре, употреблявшемся евреями вплоть до VIII-IX вв., а сирийцами и в X-XIII вв., этому дню соответствует 6 ава 937 селевкидской эры.¹⁶⁶ Разница в четыре дня выходит за пределы допустимых региональных расхождений в один – два дня,¹⁶⁷ вследствие чего расчет Феодора Синкелла нельзя не признать ошибочным.

По математическому еврейскому календарю, разработанному в IX-X веках, самому точному солнечно-лунному календарю вавилонской традиции, обеспечивающему максимальное приближение к реальному астрономическому времени, 7 августа 626 г. выпадает на 9 элула 4386 г. Расхождение составляет целый месяц и выходит далеко за пределы возможной технической погрешности.

Но расчет Феодора Синкелла может быть оправдан переводом указанной Иосифом Флавием даты разрушения Храма в юлианский календарь. По математическому еврейскому календарю этот день, 10 ава 3830 г., выпадает на 5 августа 70 г., а по вавилонскому, 10 ава 381 г. с.э., на 6 августа 70 г.¹⁶⁸ Следовательно, спасение Константинополя от аваров 7 августа 626 года действительно выпало на день разрушения Храма, с естественным расхождением в один день. Но в юлианском календаре, а не в еврейском, на который ссылается Феодор Синкелл.

Тем не менее византиец, воспитанный в юлианской календарной традиции, не обращает внимания на это обстоятельство, увлекшись рассуждением о *десятом* дне осады в *пятом* месяце, исходя из нумерологических соображений о мистическом значении этих чисел.

Это требует объяснения.

Более того, как уже сказано, в математическом еврейском календаре 7 августа 626 г. приходится на 9 элула 4386 г. и тем самым выпадает на

¹⁶⁶ Если известно, на какой год 19-летнего вавилонского цикла выпадает обсуждаемый год нашей эры (626 г. = V год этого цикла), вавилонский эквивалент любого дня юлианского календаря определяется путем экстраполяции по календарным таблицам Р. Паркера и В. Дубберштайна: R.A. Parker and W.H. Dubberstein. *Babylonian Chronology, 626 B.C. – A.D. 75*. Providence, 1956, 27-47.

¹⁶⁷ Такими расхождениями здесь и далее следует пренебречь, поскольку они обусловлены неизбежными расхождениями в эмпирическом определении новолуния. По расчетам С. Штерна, учитывающим и региональные факторы, и технические конвенции наблюдения лунных циклов, упоминаемые в равнинистических дискуссиях, в византийском мире расхождения могли достигать двух дней: S. Stern. *Near Eastern Lunar Calendars in the Syriac Martyr Acts // Le Muséon*. 117. 2004. 447-472, esp. 456-459.

¹⁶⁸ R.A. Parker and W.H. Dubberstein, 47.

годовщину не разрушения Храма, а триумфального входа Тита в поверженный Иерусалим, отнесенного Иосифом Флавием к 8 элула, через месяц после разрушения Храма (ВJ 6.8.5-9.1). Причем датировка этого события в математическом еврейском календаре (8 элула 3830 г. = 2 сентября 70 г.) точно совпадает с его вавилонской датой (8 элула 381 г. с.э. = 2 сентября 70 г.)¹⁶⁹.

Тем не менее Феодор Синкелл, непосредственно опирающийся на рассказ Иосифа, либо не заметил, либо обошел молчанием такое совпадение, хотя в русле его рассуждений оно явилось бы еще более знаменательным: спасение Нового Иерусалима пришлось на день падения Иерусалима ветхого, заблудшего в неверии и гордыне.

Счесть такое совпадение случайным или не отмеченным традицией препятствует слишком впечатляющий прецедент: на этот же самый день выпал и захват Рима Аларихом 24 августа 410 г.¹⁷⁰, причем опять-таки как в вавилонском (7 элула 721 с.э.), так и в математическом еврейском календаре (8 элула 4170). И эта параллель тем более примечательна, что разграбление Вечного города в течение трех дней, согласно Прокопию Кесарийскому,¹⁷¹ увенчалось вывозом из Палатинского дворца сокровищ иерусалимского Храма, доставленных в Рим триумфатором Титом. И это оценивается как возмездие за разорение Храма, со ссылкой на слова «какого-то иудея», настолько напугавшие неробкого Юстиниана, что он распорядился немедленно отправить эти сокровища, доставленные Велисарием в Константинополь, обратно в Иерусалим, в христианские храмы Святого города.¹⁷²

Однако в гомилии Феодора Синкелла не обнаруживается никаких следов знакомства с этими традициями и, соответственно, никаких признаков соотнесения описываемых событий ни с падением Иерусалима, ни с разграблением Рима. Во внимание принято только разрушение Храма.

¹⁶⁹ Ibid., 47.

¹⁷⁰ День указан в *Prosperi Chronica* и *Excerpta Sangallensia* (Th. Mommsen, *Chron. min.* I. 466, 491, 300). Во втором свидетельстве 9 kal. sept. следует исправить на 19 kal. sept.: J.B. Bury. *The History of the Late Roman Empire*. London, 1923, Vol. I, p. 183, n. 26. Византийская историографическая традиция также сохранила эту дату: Theophanes, *Chron.* / Ed. C. de Boor, 81, 21-23.

¹⁷¹ *De bello Vandalico* II, IX, 2-9. О вывозе сокровищ Храма из Рима Аларихом: *De bello Gothico* V (I), 12 [63]; о вывозе оставшейся части сокровищ Гейзерихом в Карфаген: *De bello Vandalico* I, V, 1-5.

¹⁷² Согласно еврейской традиции, напротив, реликвии Храма оказались в Св. Софии и императорском дворце. G. Scheja. *Hagia Sophia und Templum Salomonis* // *Ist. Mitt.*, 12, 1962, 44-58, bes. 50-51.

Это также требует объяснения.

На оба поставленных вопроса возможны три ответа.

Во-первых, Феодор Синкелл мог быть недостаточно знаком с еврейским календарем, чтобы обратить внимание на столь впечатляющий ряд корреляций. Тот факт, что македонский месяц *лоос* в рассказе Иосифа Флавия он правильно отождествил с еврейским месяцем *авом*, ни самим Иосифом, ни в Библии не упомянутым, свидетельствует не более чем о его знакомстве с раввинистической традицией, но отнюдь не о способности к самостоятельным календарным калькуляциям.

Во-вторых, Феодор мог предпочесть разрушение Храма как главную веху еврейской истории, следуя наиболее распространенной раввинистической традиции, всецело сфокусированной на образах разрушения Храма и его грядущего восстановления.¹⁷³

И наконец, в-третьих, историческая ретроспекция у Феодора, как уже отмечалось выше, разворачивается в эсхатологическом контексте, предваряется ссылкой на пророчества Исаяи 40:9-10¹⁷⁴ о возвращении евреев из вавилонского плена и заключается обширной парафразой пророчества Иезекиила 38:1-39:12 о нашествии Гога и Магога в конце времен. Вполне возможно, что в таком контексте разрушение обоих иерусалимских храмов в сознании Феодора Синкелла явилось более адекватной «типологической» антитезой чудесному спасению Нового Иерусалима, чем триумфальный вход Тита в поверженный Иерусалим.

Какой из этих трех ответов наиболее правдоподобен — предмет специального исследования.¹⁷⁵

Но полученной здесь картины, кажется, достаточно для прояснения мотивов отступления Фотия от традиции, представленной Иосифом Флавием и Феодором Синкеллом.

Фотий не склонен к эсхатологическому истолкованию описываемых событий, ограничиваясь их библейскими прототипами и историческими

¹⁷³ Из последних публикаций: Н.-М. Дöpp. *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr.* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 24). Tübingen, 1998, bes. 18-102, 239-246; ср., однако, критический отзыв: А. Lehnardt // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. 42. 1999.191-196; *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung* / Hrsg. von J. Hahn. (Wiss. Untersuch. zum Neuen Testament, 147). Tübingen, 2002. В этом сборнике особенно полезен превосходный обзор раввинистических толкований: G. Stemberger. *Reaktionen auf die Tempelzerstörung in der rabbinischen Literatur*, 207-236.

¹⁷⁴ Ed. L. Sternbach / F. Makk, § 1, p. 74.

¹⁷⁵ К.К. Акентьев. *Календарная мистика в византийской историографии обороны и падения Константинополя* (в печати).

прецедентами. И это вполне естественно: он не мистик, а историк, со своей философией истории, восходящей к классической традиции, культивирующей циклическую модель исторического времени.¹⁷⁶ Вместе с тем Фотий критически относился к известному ему эмпирическому еврейскому календарю,¹⁷⁷ а с математическим не был знаком, поскольку тот в его время еще разрабатывался вавилонскими гаонами и был опубликован лишь в середине X в. Не проявляет Фотий интереса и к календарной мистике Иосифа Флавия, хотя в «Библиотеке» трижды обращается к его сочинениям, в том числе дважды к «Иудейской войне».¹⁷⁸

Соответственно в гомилиях Фотия нет никаких следов ни календарной мистики во вкусе Иосифа Флавия и Феодора Синкелла, ни нечистых народов из пророчества Иезекиила.

Разумеется, это не объясняет отсутствие в гомилиях этнонима Ῥῶς. Но извлекается иной и не менее существенный результат: упоминание «так называемого Ῥῶς» в Окружном послании 867 г. едва ли может содержать аллюзию на Иез. 38:2-3, явно избегаемую в гомилиях 860 г. Поэтому следует вернуться к предположению, что в послании это имя употреблено в качестве условного этника, рассчитанного на адресатов послания, предстоятелей восточных церквей. Отсюда возникает новый вопрос: мог ли Фотий в 867 г. счесть этот этникон распространенным или известным на византийском востоке?

¹⁷⁶ В частности, XVIII гомилия Фотия (прим. 3 выше) свидетельствует о том, что его увлекает представление о периодическом возрождении мира творческой силой времени. Это не только риторика, но и мировоззрение. Взгляд Фотия на мировую историю стал предметом, увы, неопубликованной диссертации: G.L. Kustas. *Photius' Idea of History*, резюме которой см.: *Harvard Studies in Classical Philology*, 61, 1953, 170-172.

¹⁷⁷ Об этом свидетельствует V гомилия Фотия «Против евреев», сфокусированная на календарной проблематике пасхалистских споров: С. Mango. *Op. cit.*, 84. И византинисты, и гебраисты затрудняются объяснить существо приводимых Фотием аргументов против еврейской методики наблюдения лунных циклов, сопоставляя их с математическим еврейским календарем IX-X вв. Это анахронизм: Фотий мог иметь в виду лишь воспринятый евреями эмпирический вавилонский календарь, на состояние которого в VIII-IX вв. могут проливать некоторый свет псевдо-календарные барайты конца VIII в.; об этих последних см.: S. Stern. *Fictitious Calendars: Early Rabbinic notions of time, astronomy, and reality* // *The Jewish Quarterly Review*. 87/1-2. 1996. 103-129.

¹⁷⁸ *Cod.* 47, 76, 238 / Ed. R. Henry, I, 32 sq., 155-158; V, 141-155. При этом «Иудейские древности», кажется, не привлекли особого его внимания: J. Schamp. *Flavius Josephus et Photius: A propos d'une singulière lecture des "Antiquités Judaïques"* // *JÖB*. 32/3. 1982. 185-196.

Вероятность положительного ответа подтверждается сообщениями *Жития св. Георгия Амастридского* и *Бертинских анналов*. В житии рассказывается о нападении Ῥῶς на побережье Амастриды предположительно в 830-х годах,¹⁷⁹ а в анналах — о появлении посольства gens Rhos сначала в Константинополе в 838 г., а затем и в Ингельгейме в 839 г. Никаких признаков библейских аллюзий в обоих случаях нет. При этом во втором случае, как уже отмечалось выше, указано, что этот народ, именующий себя Rhos и возглавляемый Chasanus, был отождествлен со свеонами: «gentis esse Sueonum».¹⁸⁰ Следовательно, в обоих памятниках Ῥῶς фигурирует в качестве этнонима, пусть незнакомого или малознакомого, но употребляемого как таковой.

При этом следует еще раз подчеркнуть тот факт, что в *Бертинских анналах* этноним Rhos появляется впервые со времен употребления Rōs в хронике Пс.-Захарии Ритора. Во всей традиции, восходящей к сирийской *Легенде об Александре*, упоминаются только Гог и Магог, как и в гомилии Феодора Синкелла. Лишь в хронике ат-Табари, и притом только в персидской ее версии аль-Балами 963 г.¹⁸¹ хазары, с которыми арабы столкнулись у Дербентского прохода в 644 г., сопоставляются с загадочным ar-Rūs, возможно соответствующим Rōs Пс.-Захарии. И это сочетается со ссылкой на «стену от Гога и Магога», воздвигнутую Александром Великим, а тем самым и на традицию сирийской *Легенды об Александре*, уподобившей Гогу и Магогу хазар, опустошивших Армению в 629 г. Корневое -ū- в арабской огласовке не должно вводить в заблуждение, поскольку варьирование -ū- / -ō- в семитских языках всегда проблематично, а в данном случае ar-Rūs может представлять собою столь же тривиальную транслитерацию сирийского Rōs, как и арабское имя Византии, ar-Rūm — транслитерацию греческого Ῥῶμη. Арабские источники представляют немалый интерес, но в качестве вторичных реминисценций, как и скандинавская калька Ῥῶς/Ῥоῶς в Ros'kelda, на земле «проворных данов».

Первостепенное же значение имеет то обстоятельство, что у Пс.-Симеона и Продолжателя Феофана имя Ῥῶς появляется опять-таки в качестве этнонима, как в Бертинских анналах и Окружном послании Фотия, и

¹⁷⁹ В.Г. Васильевский. *Русско-византийские исследования: Жития св. Георгия Амастридского и св. Стефана Сурожского* // Он же. *Труды*. Пг., 1915. Т. 3, III-CXLI, 1-71, особ. 64. По заключению В.Г. Васильевского, Житие св. Георгия было написано до 842 г., однако А Маркопулос связывает его с нашествием росов в 860 г., отстаивая его содержательное и стилистическое сходство с сочинениями Фотия: A. Marcopoulos. *La vie de Saint Georges d' Amastris et Photius* // JÖB, 28, 1979, 75-82.

¹⁸⁰ *Annales de Saint-Bertin* / Ed. F. Grat et al. Paris, 1964, 30-31.

¹⁸¹ А.И. Гаркави. *Сказания мусульманских писателей о славянах и русских*. СПб., 1870, 77-81. Хроника ат-Табари восходит к 915 г.

только у Льва Диакона — в качестве одновременно и этнонима, и персонажа эсхатологического сценария пророчества Иезекиила, в русле экзегетической традиции Феодора Синкелла. Поэтому отождествление скифов, «народа-богоборца», с «русами» в грузинском переводе 1042 г. сказания об установлении Субботы Акафиста вполне может восходить к Льву Диакону или неизвестному общему их источнику, на который мог опираться и аль-Балами в своей парафразе ат-Табари.

Что же касается самого Льва Диакона, то изложенные факты позволяют заключить, что у него этноним Ῥῶς, в сущности, так же превращается в библеизм, в русле сиро-византийской апокалиптики, как в экзегезе Феодора Синкелла исторический календарь превратился в библейский, в русле календарной мистики Иосифа Флавия.

7. Календарная мистика

Календарная мистика представляет особый интерес.

В ряду последователей Феодора Синкелла выделяется Андрей Кесарийский, автор уникального в византийской традиции толкования на *Откровение св. Иоанна Богослова*, вероятно составленного в VII-VIII вв. Неоднократно ссылаясь также и на *Откровение Псевдо-Методия*, он обращается к пророчеству Иез. 38-39 и подчеркивает, подобно Феодору Синкеллу, что пророчество Иезекиила еще не исполнилось ни в нашествии Сеннахирима при Езекии, ни в попытках народов воспрепятствовать восстановлению Иерусалима после вавилонского плена, ни в нашествии Антиоха Елифана.¹⁸²

В данном случае такое совпадение (если не следование традиции) примечательно тем, что именно на день осквернения Второго храма Антиохом IV Епифаном, причем опять-таки в хронологии Иосифа Флавия, как раз и пришлось нападение руси на Константинополь в 860 г.

«Брюссельская хроника» датирует это событие 18 июня 860 г. Как уже отмечалось выше,¹⁸³ подвергнуть сомнению это сообщение практически невозможно: речь идет о редчайшем в византийской историографии случае датировки события по всем пяти возможным параметрам (число, месяц, индикт, год от сотворения мира, год правления царствующего василевса), точно соответствующим друг другу. Более того, заметка о нападении руси завершает вторую часть «списка царей» от Цезаря до Романа III Аргири, а именно от Константина I до совместного правления Михаила III и Василия I, вероятно восходящую к местной константинопольской хро-

¹⁸² Кεφ. 63, XX, 7 // PG 106, col. 416D-417A.

¹⁸³ См. прим. 18 выше.

нике 867 г. и, судя по всему, сохранившую свидетельства очевидцев или современников этого события.¹⁸⁴

В вавилонском календаре 18 июня 860 г. выпадает на 21 сивана 1171 с. э., день как будто ничем не примечательный. Но в еврейском математическом календаре нападение росов 18 июня приходится на 26 сивана, а спасение города 25 июня 860 г. – на 3 фаммуза 4620 г., день победы Иисуса Навина над амореями (Нав. 10:12-14). Поскольку основные параметры этого календаря фактически были согласованы гаонами уже к 835/36 гг., как свидетельствует «Послание эксиларха» из Каирской генизы (TS 8 G7),¹⁸⁵ едва ли такое совпадение можно обойти вниманием, тем более что день нападения выступает еще более значимой вехой, чем день спасения города.

К этому дню, точнее к 25 сивана (расхождение в один день не выходит за пределы естественной погрешности), Иосиф Флавий приурочил и возведение Второго храма Аггеем, и его осквернение Антиохом IV Епифаном. День возведения определяется совершенно однозначно: Второй храм простоял 639 лет и 45 дней, а разрушен был Титом 10 ава 381 с. э. = 6 августа 70 г. (BJ 6.4.8), откуда следует, что воздвигнут он был 25 сивана (6 + 29 + 10 = 45). В то же время в самом начале «Иудейской войны» (BJ 1.1.1) Иосиф указывает, что осквернение Храма Антиохом продолжалось три года и шесть месяцев, в точном соответствии сроку «мерзости запустения» в пророчестве Даниила (7:25, 12:7). Вместе с тем Иосиф отнюдь не отказывается от традиционной даты обновления Храма Иудой Маккавеем 25 кислева (AJ 12.7.6). Следовательно, осквернение Второго храма Антиохом оказывается так же приурочено к 25 сивана, как и его воздвижение Аггеем. И в общем контексте календарной мистики Иосифа Флавия такое решение вполне закономерно: события-антагонисты, как правило, «вытесняют» друг друга, будучи приурочены к одному и тому же дню. К этому же дню, кстати сказать, 25 сивана 380 с. э., Иосиф приурочил и захват Иафы Веспасианом (BJ 3.7.31), первую крупную победу римлян в Иудейской войне, видимо соотнесенную Иосифом с захватом Иерусалима Антиохом IV Епифаном.

Отправным пунктом этой калькуляции могли послужить аналогичные даты римского исторического календаря, а именно разрушения и восстановления храма Юпитера Капитолийского. Разрушение этой главной святыни Римской империи в ходе очередной гражданской войны Тацит датировал 19 декабря 69 г., что в вавилонском календаре выпадает на 15 кис-

¹⁸⁴ П. Шрайнер. *Miscellanea byzantino-russica* // ВВ, 52, 1991, 151-160. особ. 151-153.

¹⁸⁵ S. Stern. *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar, 2nd century BCE – 10th century CE*. Oxford, 2001, 175-210; новое издание Послания, с приложением фотокопии рукописи: 277-283.

лева 380 с. э., день осквернения Второго храма Антиохом в Маккавейской традиции (1 Макк. 1:54), а закладку его нового здания — 21 июня 70 г. («в 11-й день до июльских календ»: *Hist.* IV, 53) = 25 сивана 381 с.э., чему и соответствует день воздвижения Второго храма Аггеем в калькуляции Иосифа Флавия. Кстати сказать, в математическом еврейском календаре 21 июня 70 г. выпадает на 24 сивана 3830, что заслуживает особого внимания в силу точности отображения в этом календаре реального астрономического времени.

Такой ряд совпадений явно не может быть случайным: осквернение Второго храма Антиохом приурочено к дню его воздвижения Аггеем, приуроченному в свою очередь к дню основания нового здания храма Юпитера Капитолийского, в соответствии с принципом календарного совмещения событий-антагонистов.

Отсюда приходится заключить, что нападение росов на Константинополь 18 июня 860 г. точно так же оказалось приурочено к 25 сивана, дню захвата Иерусалима и осквернения Второго храма Антиохом IV Епифаном, как спасение города от аваров и славян 7 августа 626 г. в гомилии Феодора Синкелла приурочено к 10 ава, дню разрушения как Первого, так и Второго храма.

Разумеется, в действительности оно выпало на 9 элула 4386, день триумфального входа Тита в поверженный Иерусалим 8 элула 381 с.э. = 6 августа 70 г. и захвата Рима Аларихом 7 элула 721 с. э. = 8 элула 4170 = 24 августа 410 г. Но такое разночтение, по-видимому, может объясняться влиянием альтернативной традиции, след которой улавливается у Прокопия Кесарийского. В этом случае совпадение показаний вавилонского и математического еврейского календарей особенно симптоматично, свидетельствуя о максимальном приближении к реальному астрономическому времени, вероятно присущем этой традиции и позволяющем уловить ее присутствие также и в основании нового здания храма Юпитера Капитолийского 25 сивана 381 = 24 сивана 3830 = 21 июня 70 г.

Вполне возможно, что именно на эту традицию, видимо римскую по происхождению, и опирался Иосиф Флавий, тогда как в гомилии Феодора Синкелла она вступила в интерференцию с раввинистической традицией Плача о Храме 9 ава. Впрочем, здесь мы уже затрагиваем иной предмет (ср. прим. 175 выше), выходящий за рамки обсуждаемой проблемы.

Но в ее рамках тот факт, что аналогичная конфигурация выявляется также и вокруг второго датированного нападения руси на Константинополь, летом 941 г., под началом князя Игоря.

Продолжателем Феофана оно датировано 11 июня 941 г.: «в четырнадцатый индиктион, в июне месяце одиннадцатого (числа), на десяти тысячах судов подошли к Константинополю росы, коих именуют также дро-

митами, происходят же они из племени франков».¹⁸⁶ В вавилонском календаре этой дате соответствует 9 сивана 1252 с. э., в еврейском математическом календаре — 13 сивана 4701. Поскольку сражение затянулось до вечера, правомерно заключить, что разгром флотилии Игоря выпал на 14 сивана по еврейскому календарю, к тому времени уже получившему распространение на византийском востоке. На этот день приходится память захвата Стратоновой башни (מגדל מנדל ש) Александром Яннаем (*MegTa'an*, 9),¹⁸⁷ с которой может быть связана также и память захвата Беф-Сана (Скифополя) 15 и 16 сивана (*Ibid.*, 10). Неясно только, каким образом эта раввинистическая традиция могла стать известной «гоям».¹⁸⁸

Но возможно и другое объяснение этой даты. Если нападение росов 18 июня 860 г. оказалось приурочено к памяти осквернения Второго храма Антиохом Епифаном 25 сивана, по хронологии Иосифа Флавия, то 15 сивана могло быть получено путем коррекции этой даты по аналогии с Маккавейской традицией, установившей дистанцию в 10 дней между годовщиной осквернения храма Антиохом 15 кислева и его обновлением Иудой 25 кислева (1 Макк. 1:54).¹⁸⁹ В этом случае речь может идти о компиляции двух традиций, Маккавейской и Флавиевой, в результате которой интервал между осквернением храма Антиохом и его обновлением Иудой составил три с половиной года и десять дней.

У *Продолжателя Георгия Амартола* тот же день, 11 июня, сочетается с 15 индиктом,¹⁹⁰ т. е. со следующим 942 г., что нельзя не признать ошиб-

¹⁸⁶ Theoph. Cont., VI, 39 / Ed. I. Bekker, 423.14-17.

¹⁸⁷ Крит. изд.: V. Noam. *Megillat Ta'anit: Hanusakhim, Pishram, Vetoldotayhem*. Jerusalem, 2003, особ. 193-195: обоснование конъектуры [מש], исправляющей испорченное чтение מצ рукописей, включая Parma de Rossi 117, которое ранее соотносилось с Beit-Tsur в Иудее, захваченным Иудой Маккавеем. Конъектура позволяет отождествить מש מגדל со Стратоновой башней, Στράτωνος πύργος, перестроенной и переименованной Иродом в Кесарию, ставшую административным центром Палестины и именовавшуюся Caesarea Maritima, в отличие от Кесарии Филипповой: Josephus, AJ 13, 324-335.

¹⁸⁸ *Megillat Ta'anit* написан на домишнаитском арамейском в конце I или начале II в. и в раввинистической традиции почитался как единственный письменный галахический свод, дополняющий Тору: V. Noam. Op. cit. 349-359; Idem. *Megillat Taanit – The Scroll of Fasting // The Literature of the Sages. Pt. 2: Midrash and Targum ...* / Ed. Sh. Safrai et al. Amsterdam, 2006, 339-362, esp. 356-361.

¹⁸⁹ Такой сдвиг, по-видимому, компенсировал отставание лунного года (354 дня) от солнечного (365 или 364 дня, в зависимости от традиции).

¹⁹⁰ Theoph. Cont. / Ed. I. Bekker, 914.

кой в силу единодушия всех источников в указания года.¹⁹¹ Однако славянский перевод несохранившейся версии этого памятника отнес нападение князя Игоря на Константинополь к 18 июня 14 индикта,¹⁹² откуда русский летописец, по-видимому, и вывел 6449 = 941 год.¹⁹³ Эта дата вновь возвращает нас к нападению росов 18 июня 860 г., но теперь уже в юлианском календаре, подобно тому как спасение столицы от аваров и славян 7 августа 626 г. оказалось приурочено к разрушению Храма Титом 6 августа 70 г.

Вместе с тем такой ряд корреляций побуждает обратить внимание также и на то обстоятельство, что пересчет библейской даты захвата Иерусалима войсками Навуходоносора 9 фаммуза (Иер. 39:2; 52:6; 4 Цар. 25:3-4) по еврейскому календарю локализует его 9 фаммуза 3175 = 18 июня 586 до н.э. Следовательно, спасение Константинополя в 941 г. могло быть так же приурочено к дню захвата Иерусалима войсками Навуходоносора, как к дню разрушения ими Первого храма Феодор Синкелл приурочил спасение Константинополя в 626 г.

Такое совпадение может склонить к допущению, что первоначально к 18 июня было отнесено нападение Игоря в 941 г., а затем с этим днем было связано также и нападение 860 г. Но свидетельство «Брюссельской хроники», по-видимому, восходит к 867 г. и тем самым препятствует такому допущению.

Согласно другим славянским источникам, «приплуша Русь» 10 июня или 10 июля: «Июля месяца в 10 день 19 индикта» (*Еллинский летописец*), «Индихту июня же месяца 10 день» (*Палея*), «И приплуша июня в 10» (летописи, восходящие к *Новгородско-Софийскому своду* 30-х годов XV в.).¹⁹⁴ Однако в *Летописце еллинском и римском* второй редакции (ЕЛ-2) сохранилось более исправное чтение: «Месяца июля въ 10 день,

¹⁹¹ Указание года от сотворения мира (6449) сохранилось в Cod. Paris. gr. 2303, fol. 5v: П. Шрайнер. Указ. соч., 154.

¹⁹² «Июня же месяца 18 день 14 индикта приплу Русь на Константинъ град лодиами тысящъ 10, иже и скеди глаголемъ, от рода варяжеска сущимъ»: В.М. Истрин. *Хроника Георгия Амартола*. Т. 1, 567. «Скеди» здесь соответствуют Δροϊται, а «варяжеска» — Φράγγων в сообщениях Продолжателя Феофана и Пс.-Симеона, сохранивших наилучшее воспроизведение общего источника: Theoph. Cont. / Ed. I. Bekker, 423.14-17; 746.12-14.

¹⁹³ *Повесть временных лет* / Изд. Д.С. Лихачева, под ред. В.П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, под ред. М.Б. Свердлова. СПб., 1996, 429.

¹⁹⁴ Там же, 429.

индикта 14, в лето 6448, иде Игорь на Греки».¹⁹⁵ Это вновь возвращает внимание к дню захвата Иерусалима Навуходоносором, 9 фаммуза, но теперь уже 1252 с.э., по вавилонскому календарю,¹⁹⁶ который на Христианском востоке употреблялся вплоть до XIII в.

Нельзя не отметить и третью возможность. В еврейском календаре 18 июня 941 г. приходится на 20 сивана 4701 — день, к которому Иосиф Флавий приурочил неудачную попытку штурма Веспасианом важнейшей еврейской крепости Йотапаты, обороной которой Иосиф сам и руководил в качестве командующего еврейскими войсками (BJ 3.7.29). В этом случае неудача Веспасиана выступает прототипом неудачи Игоря.

В итоге правомерно заключить, что расхождения наших источников в определении календарной даты нападения руси в 941 г. объясняются выбором разных календарей и хронологических вех, библейских или флавиевых, для выражения по существу одной и той же мысли, локализованной в русле календарной мистики «Иудейской войны». В частности, 10 июля 6448 так же могло быть получено пересчетом библейской даты, 9 фаммуза, по вавилонскому календарю, как 18 июня 6449 — пересчетом той же даты по календарю еврейскому.

Современный читатель, потребует объяснения: кому же мы обязаны такой календарной мистикой в средневековой Византии?

Возможны как минимум два ответа.

Ближайший лежит на поверхности: вероятно, неизвестному источнику уникальной календарной калькуляции, воспроизведенной в «Брюссельской хронике». Примечательно, что, сфокусировав внимание на фигуре Антиоха IV Епифана, этот автор, в отличие от Андрея Кесарийского, не согласился с Феодором Синкеллом, отклонившим такой исторический прецедент. По-видимому, в IX-X вв. у Иосифа Флавия нашлись более внимательные последователи, чем Феодор Синкелл. И здесь, принимая во внимание также и славянские параллели, мы получаем возможность увидеть в новом свете еще один далеко не новый вопрос: кто и зачем читал Иосифа Флавия в древней Руси?¹⁹⁷

¹⁹⁵ *Летописец еллинский и римский* / Подг. текста О.В. Творогова. Т. 1: Текст. СПб., 1999, 502.

¹⁹⁶ R.A. Parker and W.H. Dubberstein, 47.

¹⁹⁷ По-видимому, в славянском переводе сохранилась первая редакция «Иудейской войны», адресованная малоазийским общинам и выделяющаяся своим «еврейским колоритом», тогда как греческая версия представляет собою вторую редакцию, предназначенную для римской общины, см.: E. Nodet. Jewish features in the “Slavonic” War of Josephus, 2000: <<http://josephus.yorku.ca>>. Это согласуется также и с отмечавшейся выше ролью малоазийского Олимпа в распространении палестинских традиций в византийском мире, в частности у славян в процессе их приобщения к византийскому наследию (ср. след. прим.).

Именно этим вопросом и кажется уместным закончить первый ответ, а вместе с ним и весь обзор первых свидетельств о появлении Руси на византийской исторической сцене. Уместна такая форма ответа тем более, что интереснейшие рукописи византийской *Flaviana* указаны в том же инвентаре Патмосской монастырской библиотеки,¹⁹⁸ который предоставляет ближайшую аналогию составу древнерусской переводной письменности и в котором указан также и Cod. Patmos. 266, содержащий древнейший пример начертания слова Ῥοῦς.

Второй ответ сложнее, и его целесообразно вынести в *post scriptum*.

Post scriptum

В начале этой статьи пришлось сослаться на криминалистику — в заключение уместна ссылка на физику.

По-видимому, в историческом пространстве иудео-христианского мира не так просто провести границу между литературой и реальностью, как это могло казаться еще пятьдесят лет назад, в русле гуманистической традиции.

Поэтому представляется целесообразным закончить этот обзор несколькими эпистемологическими соображениями.

Наукой целесообразно считать, по всей вероятности, лишь такую исследовательскую практику, которая опирается на представление наблюдаемого явления в виде объекта, перемещающегося в определенной системе координат, адекватной природе изучаемого явления.

Историк изучает не вещи или события физического мира, а мысли и действия людей. Но те и другие вполне могут и, видимо, должны рассматриваться как специфические события или процессы, наблюдаемые в соответствующих системах отсчета.

В истории важнейшей системой отсчета служит календарь или, точнее, совокупность календарных систем, присущих изучаемой цивилизации и сопоставимых между собой как посредством конвенциональных операций, употреблявшихся с этой целью самой изучаемой цивилизацией, так и с помощью физического или астрономического календаря в качестве метаязыка их описания. Соответственно полноценное описание и осмысление исторических событий, мыслей и действий их участников, возможны лишь при условии репрезентации выявляемых в источниках

¹⁹⁸ Вслед за ἡ Παλαιὰ θεῖα Γραφή, здесь указан сам Иосиф: ἄλλο βιβλίον ὁ Ἰωσίπος, а несколько ниже — комментарий Евстафия на его *Иудейские древности*: ἕτερον Εὐσταθίου ἱστορικὸν περὶ τῆς τοῦ Ἰωσίπου ἰουδαϊκῆς ἀρχαιολογίας, πλεῖον δὲ ἐστὶ τὸ βιβλίον χρονογράφος κὰν καὶ οὐ τέλειος, С. Astruc. L' inventaire (прим. 48 выше), 25, 124-125; 26, 147-148.

сведений во всех релевантных календарях, с привлечением астрономического календаря в качестве метаязыка описания.

В рамках иудео-христианской цивилизации оптимальным метаязыком выступает еврейский математический календарь, с одной стороны, укорененный в вавилонской традиции и в силу этого конгруэнтный любому календарю вавилонской семьи, а с другой, самый точный, обеспечивающий максимальное приближение к реальному астрономическому времени. Тем самым функция еврейского математического календаря в исторической хронологии сходна с функциями универсальной стратиграфии в археологии материальных культур или гипертекста библейской традиции в текстологии парабиблейских (в широком смысле слова) письменных памятников.

Опираясь на эти наиболее общие эпистемологические принципы, нетрудно предложить адекватный подход к изучению «календарной мистики» затронутого типа, выявляемой в первых сообщениях о появлении Руси на византийской сцене.

Судя по изложенным фактам, первые нападения Руси на Царьград были вписаны во вполне определенный ряд исторических событий, связанных очевидной закономерностью. Крупнейшие катастрофы, постигшие три главных центра средиземноморского мира — Иерусалим, Рим и Константинополь, — были приурочены к одним и тем же дням вавилонского солнечно-лунного календаря, унаследованного евреями и положенного в основу христианской пасхалии. Эта закономерность — или «календарная мистика» — находится в центре внимания Иосифа Флавия, получает достаточно яркое отражение в латинской историографии, захватывает воображение Феодора Синкелла и с тех пор неизменно привлекает умы на протяжении столетий. В этот же ряд были вписаны и оба датированных нападения Руси на Царьград, в 860 и 941 гг.

Нетрудно указать и наиболее очевидные предпосылки такой исторической рефлексии. По всей вероятности, унификация календарей римско-эллинистического мира в первые века нашей эры и формирование универсального имперского календаря в качестве всеобщей системы отсчета исторических событий повлекли за собою унификацию также и календарных параметров некоторых классов событий. В частности, выявлена унификация исторического календаря крупнейших катастроф, постигших три главных центра средиземноморской цивилизации — Рим, Иерусалим и Константинополь. По-видимому, этот класс событий приобрел особую значимость, став своего рода «несущей конструкцией» эсхатологического самосознания иудео-христианского мира, опирающейся на «материнскую платформу» римско-эллинистической цивилизации.

Сказанное может рассматриваться также и как «гипотеза календарной относительности», которая в когнитивном пространстве научной мысли

может быть сопоставлена как с теорией относительности в собственном смысле слова, озабоченной физическим миром, так и с «гипотезой лингвистической относительности» Э. Сэпира – Б. Уорфа.¹⁹⁹

При таком подходе мысли и действия участников исторических событий рассматриваются как особого рода текст, написанный на символическом языке календарных описаний, в данном случае календарных традиций иудео-христианского мира. Этот язык, по-видимому, может рассматриваться как особая форма реализации принципа «библейского параллелизма», обеспечивающего расширение исходных значений сопрягаемых элементов синтагматического ряда путем их «сопротивопоставления» и формирования вторичных смысловых парадигм.²⁰⁰

Фабула этого текста, судя по всему, определяется основополагающей идеей созидания Нового Израиля, противопоставляющего себя Израилю Ветхому, «блудившему с богами народов», вступающего в Новый Завет и воздвигающего Новый Храм (Иер. 31:31-38). Сюжетные реализации этой фабулы развиваются в интертекстуальном пространстве библейских и парабиблейских традиций, наполняя поток человеческого сознания соответствующими идеями и образами и определяя тем самым его внутреннюю динамику. Последовательное расширение круга претендентов на роль Нового Израиля (старшие пророки, Ездра и Неемия, Маккавеи, Иосиф Флавий, раввины-танаи, раввины-амораи, Церковь, Империя, etc.) вносит в этот универсальный сценарий некоторое разнообразие, а порой и подлинный драматизм и ставит перед историком непростую задачу идентификации действующих лиц и исполнителей.

В качестве иллюстрации напомним три примера.

Иосиф Флавий приурочил осквернение Второго храма Антиохом IV Епифаном к дню его основания 25 сивана (BJ 6.4.8), а день его обновления, 25 кислева, оставил неизменным (AJ 12.7.6), в этом отношении последовав за Маккавейской традицией. Тем самым он, с одной стороны, противопоставил осквернение храма его возведению, а с другой, «мерзость запустения» растянул на три с половиной года и привел таким образом в соответствие с пророчеством Дан. 7:25, 12:7. В итоге история предстала как осуществление этого пророчества.

Сходным же образом начало осады Иерусалима войсками Тита Иосиф приурочил к 14 нисана, памяти избавления евреев из египетского плена, и тем самым опять-таки противопоставил события-антагонисты (BJ 5.3.1-5). Более того, противопоставление усилено тем, что боевые действия Тита

¹⁹⁹ Доступна в русском переводе: *Новое в лингвистике*. Вып. 1. М., 1960.

²⁰⁰ В качестве введения в предмет сохраняет ценность: L.T. Newman and W. Popper. *Studies in Biblical parallelism*. Vols. 1-2. Los-Angeles, 1918. Не утратил свое значение и «Анализ поэтического текста» Ю.М. Лотмана (1967), реальное содержание которого выходит за рамки структурализма.

предваряются троекратным осквернением Храма в этот же день — Архелаем, осквернившим его человеческими жертвами (АJ 17.9.3; ВJ 2.1.3[10-13]; 2.1.5[30]; 2.6.2[89]), самаритянами, разбросавшими по Храму человеческие кости (АJ 18.2.2), и еврейской междоусобицей, которой и воспользовался Тит (ВJ 5.3.1). Но при этом лагерь Тита Иосиф поместил в «Ассирийском стане» (ВJ 5.13.7), а разрушение Второго храма приурочил к памяти разрушения Первого храма 10 ава (ВJ 6.4.5,8) — и тем самым акцентировал второй член сопрягаемой пары путем его сопоставления с первым в качестве прототипа.

В итоге читатель Иосифа Флавия получал достаточно наглядное представление о педагогическом опыте истории Израиля под руководством еврейского бога, а быть может, и о перспективе его исторического выживания в составе Римской империи (ни трусом, ни оппортунистом Иосиф, конечно, не был).

И наконец, Феодор Синкелл приурочил спасение Нового Иерусалима к дню разрушения обоих храмов Иерусалима Ветхого — и тем самым противопоставил им Новый Храм, в русле противопоставления двух Заветов, подобно тому как в *Сказании о возведении Св. Софии* аналогичная мысль была вложена в уста ее строителя Юстиниана²⁰¹.

В сущности, именно соотношения между тезами и антитезами, прототипами и подобиями и определяют причинно-следственные связи событий парабиблейского мира в потоке эсхатологического сознания, обеспечивая ритуализацию исторического поведения людей.

Случай с Русью несколько сложнее.

Уподобление Гогу и Магогу хазар, опустошивших Армению в 629 г., в сирийской *Легенде об Александре*, вероятно, может быть истолковано в пользу предлагаемого О. Прицаком отождествления Ruzzi, упоминаемых баварскими источниками середины IX в., с хазарскими евреями (иудеями). И такой соблазн может оказаться тем более велик, что аль-Балами в 963 г., по-видимому, последовал за этой сирийской традицией в своей версии рассказа ат-Табари о столкновении с хазарами арабов у Дербентского прохода в 644 г.

Однако сопоставление хазар с ar-Rūs, со ссылкой на стену, возведенную Александром Великим против «Гога и Магога», у аль-Балами отнюдь не сопровождается их отождествлением. Это может объясняться тем, что почва для их сопоставления могла быть создана не только указанной сирийской традицией, но также и реальными взаимоотношениями между

²⁰¹ «Я превзошел тебя, Соломон!»: *Scriptores originum constantinopolitanarum* / Ed. Preger. Leipzig, 1901, Vol. 1, § 27, p. 105.

русами и хазарами в IX-X вв., некоторый свет на которые проливает «Аноним С. Шехтера» из Каирской генизы (TS Misc. 35-38).²⁰²

Здесь, в письме неизвестного хазарского еврея знаменитому Хасдаю ибн Шапругу, мажордому халифа Кордовы Абд ал-Рахмана III (912-961), утверждается, что «царь Македона», «злодей Роман», стал принуждать евреев к крещению (השמידה), на что хазарский царь Иосиф ответил истреблением (סילה) христиан. Тогда «злодей Роман» побудил «Хельгу царя Руси» (להלגו מל[ך] רוסיא) напасть на хазар. Однако хазарский военачальник Песах захватил Херсонес, разбил Хельгу и вынудил его в свою очередь напасть на Константинополь, что и закончилось разгромом Руси и последующим закабалением ее хазарами.²⁰³

Эти сообщения следуют за относительно более подробным рассказом об обращении хазар в иудаизм, сфокусированным вокруг широко распространенного мотива «выбора веры», в основу которого положен еще более популярный мотив «диспута о вере» в присутствии царя.²⁰⁴ Этот последний восходит к аналогичному эпизоду Actus Silvestri,²⁰⁵ включенному в хронику Георгия Амартола (42:2-3),²⁰⁶ а развившийся на его основе мотив «выбора веры» использован в свою очередь в *Житии св. Константина Философа* (9-10) и знаменитой *Речи Философа*, включенной в русскую летопись под 986 г.²⁰⁷ Следовательно, повествовательный субстрат рассказа о столкновениях между Русью, хазарами и Византией содержит типичное этиологическое сказание «о вере», которое в различных его версиях и формах в VI-XI вв. распространилось по всему византийскому миру. В данном же случае эта жанровая форма сочетает как минимум три локальных мотива, вероятно отражающих соответствующие исторические реалии: (1) обращение хазар в иудаизм, (2) принудительное крещение ви-

²⁰² S. Schechter. An unknown Khazar document // *Jewish Quarterly Review*, 3, 1912, 181-219; новое издание: N. Golb, O. Pritsak. *Khazarian Hebrew documents of the tenth century*. Ithaca, London, 1982; русская версия: Н. Голб, О. Прицак. *Хазарско-еврейские документы X века*. М., Иерусалим, 1997, 101-193.

²⁰³ Н. Голб, О. Прицак. Указ. соч., 136, 16 – 137, 14 (текст); 141-142 (перевод).

²⁰⁴ Там же, 134, 16 – 135, 15 (текст); 138, 16 – 140, 15 (перевод).

²⁰⁵ BHG 1630-1634f; F. Combefis. *Illustrium Christi martyrum lecti triumphii*. Paris, 1660, 288-335; W. Levison. Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende // *Miscellanea F. Ehrle*, II. (Studi e testi, 38). Roma, 1924, 159-247, bes. 224-239.

²⁰⁶ *Georgii Monachi Chronicon* 9.1-3 / Ed. C. de Boor, cur. P. Wirth. Stuttgart, 1978, 491, 12 – 499, 7.

²⁰⁷ ПСРЛ, I, Л., 1926, 86-106; ПСРЛ, II, СПб., 1908, 73-92.

зантийских евреев и (3) нападение Руси на Константинополь. Отсюда естественно предположить, что хотя каузальная взаимосвязь этих мотивов в сказании может быть сколь угодно произвольной, обусловленной замыслом рассказчика или унаследованной им традицией, отдельные его эпизоды вполне могут отражать историческую реальность в том или ином преломлении.

Троянская война началась из-за женщины с яблоком, подобно всей мировой истории в библейской традиции, но из этого отнюдь не вытекает, что ни Трои, ни ахейцев, ни войны между ними не было. Соответственно мотивы «крещения» евреев и «диспута о вере» в присутствии царя вполне могут отражать известные реалии правления Василия I Македонянина (867-886), засвидетельствованные как византийскими, так и еврейскими источниками.

По свидетельству Григория Асбесты, виднейшего сподвижника Фотия и очевидца событий, Василий I повинен в профанации таинства крещения посредством принудительного обращения евреев.²⁰⁸ Константин VII Багрянородный оправдывает действия своего деда ссылкой на необходимость продолжения апостольской миссии и спасения «необрезанного и жестокого сердцем иудейского народа» (ср. Деян. 7:51). При этом он утверждает, что перед крещением состоялся диспут о вере, который у многих евреев «снял пелену с глаз»,²⁰⁹ а следом за этим эпизодом помещен рассказ об обращении болгар и росов.²¹⁰ Прямая параллель этому сообщению содержится в еврейской *Хронике Ахима*,²¹¹ согласно которой «в 800 г. от разрушения Храма» (= 868/69 г., по раввинистической хронологии) Василий I вступил в публичный диспут о Законе и Храме с р. Шефатией из Ории и отчасти признал его правоту. Не сумев убедить р. Шефатию отказаться от веры отцов, он даровал евреям Ории хрисовул о свободе вероисповедания, но затем развернул гонения на евреев по всей империи.²¹²

Попытка обращения евреев Василием I подтверждается также Новеллой 55 его сына Льва VI Мудрого и сообщением Авксилія Неаполитанского († 912), а *Кембриджская хроника* (не позднее 1000 г.) датирует ее

²⁰⁸ G. Dagron. Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des juifs // TM, 11, 1991, 313-357.

²⁰⁹ Vita Basilii, 95 // Theoph. Cont. / Ed. I. Bekker, 341, 8 – 342, 6.

²¹⁰ Ibid., 96-97 // 342, 7 – 344, 18.

²¹¹ *Sēfer Yūhasin*, *Книга поколений*, составленная около 1054 г. Ахимом, главой еврейской общины южно-итальянского города Ории: A. Neubauer. *Medieval Jewish Chronicles*, II. Oxford, 1895, 111-132.

²¹² M. Salzman. *The Chronicle of Ahimaaz*. N.Y., 1924, 70-74.

873/874 г. (6382), и эту дату, видимо, следует предпочесть явно символической хронологии *Хроники Акима*.²¹³

Сопоставляя эти свидетельства, можно предположить, что публичный «диспут о вере» действительно состоялся в 873/874 г. и повлек за собой крещение евреев.

Издатели пошли по иному пути, отождествив «злодея Романа» с Романом I Лакапином (920-944),²¹⁴ но такое заключение едва ли может быть признано обоснованным. Во-первых, свидетельства, на которые оно опирается,²¹⁵ не обладают достаточной определенностью, не дают оснований ни для однозначной идентификации «злодея Романа», ни для точной датировки предпринятого им обращения евреев. Во-вторых, «Роман», «Арман» или «Армил» в еврейских средневековых источниках нередко выступают именами нарицательными, обозначая римского (византийского) императора как «Ромула» *par extension*.²¹⁶ И в-третьих, крещение евреев Василием I Македонянином со времен аналогичных кампаний Ираклия и Льва III является единственным случаем такого рода, поддающимся верификации по византийским источникам. Вместе с тем Василий I – единственный, кого еврейский автор IX-X вв. мог назвать «царем Македона». Мнение О. Прицака, что «царь Македона» обозначает Романа I Лакапина как представителя Македонской династии,²¹⁷ является анахронизмом, поскольку «Македонская династия» – неведомый византийцам термин современной исторической науки,²¹⁸ а «Македонянином» источники той эпохи называют только ее основателя Василия I. И наконец, само сочетание «крещения евреев» с «диспутом о вере» у Анонима С. Шехтера также не имеет ни одной параллели в дошедших до нас источниках, кроме иудео-христианского диспута Василия I.

Вполне возможно, что этот диспут, датируемый в интервале 868/69 – 873/874 гг., был проведен по образцу аналогичного диспута папы Силь-

²¹³ G. Dagron. *Le traité de Grégoire de Nicée*, 348-350.

²¹⁴ Н. Голб, О. Прицак. Указ. соч., 105-127.

²¹⁵ Два латинских послания и сообщение ал-Масуди: J. Starr. *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204*. Athens, 1939, 151-154; *Kitāb murūj aldaḥab* / Ed. C.B. de Meynard et P. de Courteille. Vol. 2. Paris, 1861, 8.

²¹⁶ В частности, «Армилом» именуется Ираклий: G. Dagron. *Introduction historique: entre histoire et apocalypse* // ТМ, 11, 1991, 27.

²¹⁷ Н. Голб, О. Прицак. Указ. соч., 159.

²¹⁸ Византия, как известно, не культивировала династический принцип: G. Dagron. *Empereur et prêtre: étude sur le "césaropapisme" byzantin*. Paris, 1996, 70-73 et *passim*.

вестра с иудеями под эгидой Константина I Великого. Не исключено, что именно он и подсказал целесообразность включения этого эпизода Actus Silvestri в хронику Георгия Амартола, составленную не ранее 872 г.²¹⁹ Но независимо от возможных обратных связей между литературой и реальностью неоспорим тот факт, что иудео-христианский диспут и крещение евреев при Василии I выступают единственным исторической параллелью сочетанию этих мотивов у Анонима С. Шехтера.

Если это так, то нельзя не признать вероятным, что и третий мотив этой компиляции, нападение Хельгу на Константинополь, также может соответствовать отнюдь не походу Игоря 941 г., как полагают Н. Голб и О. Прицак,²²⁰ а реалиям второй половины IX в., нападению Руси на Царьград в июне 860 г.

Этому противоречит утверждение Анонима, что нападение Хельгу на Константинополь последовало за гонением «злодея Романа» на евреев и нападением Хельгу на хазар. Однако в этиологических сказаниях подобного рода всегда возможна инверсия реальной последовательности и причинно-следственной взаимосвязи отражаемых исторических событий. Поскольку же ранее похода Игоря 941 г. византийскими источниками засвидетельствован только один эпизод такого рода,²²¹ нападение Руси на Константинополь в 860 г., именно с ним и следует сопоставить нападение Хельгу в сообщении Анонима С. Шехтера.

Преимущество такого взгляда на вещи состоит в том, что он предоставляет достаточно правдоподобное объяснение соотношения и взаимосвязи целого ряда письменных памятников, которые до сих пор рассматривались изолированно друг от друга. Хельгу Анонима С. Шехтера вступает в корреляцию с Хельге Саксона Грамматика и Олегом русской летописи. Почему летопись приписала его нападение на Царьград убитому им Аскольду (Скальку?), остается неясным, как и слишком многое в сообщениях летописца о том, «откуда есть пошла Руская земля». Но зато проясняется возможная взаимосвязь сообщений Анонима С. Шехтера, еврейской *Хроники Ахима*, Григория Асбесты и *Жития св. Константина Философа*. Связь «хазарской миссии» св. Константина в районе «Меотидского озера и Каспийских ворот», в завоеванных хазарами местах обитания Ῥοξολανοί, Ῥῶς (Rōs) и Ῥοῦσίοι, с нападением Руси на Царьград при таком подходе не только подтверждается, но и получает свое объяснение, равно как и обретение им «русских письмен» в Херсонесе. Если это нападение было совершено под давлением хазар, сопровождавшимся нападением

²¹⁹ *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 2 (1991), 836.

²²⁰ Н. Голб, О. Прицак. Указ. соч., 158-177.

²²¹ Т. н. «Поход Олега 907 г.», по всей вероятности, является историографическим мифом: А. Карпозилос. Рос-Дромиты и проблема похода Олега против Константинополя // ВВ, 49, 1988, 115-117.

Песаха на Херсонес, действия св. Константина выстраиваются в стройный последовательный ряд, включая и обретение мощей св. Климента, и переговоры о выкупе пленных. Возможно, была предпринята также и попытка крещения хазар, получившая отражение в описании «диспута о вере» как в *Житии св. Константина*, так и в сообщении Анонима С. Шехтера. Возможно, в этом же причинно-следственном ряду обретает свое историческое место и крещение иудеев Василием I Македонянином в 868/69 – 873/874 гг. Нельзя исключать и возможность столкновения Хельгу-Олега с хазарами, но не до, а после этих усилий византийской дипломатии.²²² Возможно, эти усилия сыграли свою роль также и в организации той анти-хазарской коалиции «всех народов», которая «[с помощью] царя Македона» едва не опрокинула хазарский каганат «в дни Вениамина», т. е. в 860-880 гг.²²³, за столетие до его разгрома Святославом.

Может ли допускаемое таким образом соучастие хазар или хазарских евреев в организации нападения Руси на Царьград в 860 г. послужить ключом к объяснению связанной с ним календарной мистики?

Можно указать целый ряд аргументов *pro* и *contra*. У нас нет сведений о знакомстве евреев раннего средневековья с сочинениями Иосифа Флавия. Раввинами он оценивался как «отступник дома Израиля», и его сочинения переписывались и распространялись исключительно в христианской среде. Однако древнейший еврейский список (Rothschild 24, XII в.) так называемой *Книги Иосиппон*, примитивной переработки Иосифа Флавия, сохранившейся также и в арабской версии, согласно колофону, восходит к протографу 953 г.²²⁴ («885 г. от разрушения Храма», отнесенного раввинистической традицией к 68 г.). Более того, в это же время другая копия *Иосиппона* была изготовлена на Липаре, близ Сицилии, Мар Самуилом, причем опять-таки по поручению Хасдая ибн Шапрута, завязавшего переписку с хазарским царем Иосифом.²²⁵ Разумеется, речь идет о весьма примитивной переработке, в основу которой положены латинский перевод 16 из 20 книг *Иудейских древностей* и латинская парафраза *Иудейской войны* («Гегесипп»), где опущены точные календарные даты осквер-

²²² Первый из четырех походов руси на Каспий арабские источники относят к периоду правления Хасана Бен Зайяда (864-883): С.М. Алиев. О датировке набегов русов, упомянутых Ибн Исфандиаром и Амоли // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. 2. М., 1969, 316-321, особ. 317 сл.

²²³ Н. Голб, О. Прицак. Указ. соч., 140, 3-5; ср. комм. 159-161. Правление Вениамина В.В. Мошин предложил отсчитывать с 860 г.: V. Mošin. Les Khazares et les Byzantins d'après d'anonyme de Cambridge // Byzantion, 6, 1931, 317 sq.

²²⁴ D. Fluser. *Sēfer Yōsippōn*. Vol. I-II. Jerusalem, 1978-1980, I, 177; II, 79 sq.

²²⁵ Н. Голб, О. Прицак. Указ. соч., 111-114, 159 (прим. 47).

нений и разрушений иерусалимского Храма. Тем не менее примечателен сам тот факт, что к середине X в. творчество Иосифа Флавия все-таки привлекло внимание еврейских авторитетов, в том числе и Хасдая, питавшего особый интерес к хазарским делам.

Особое внимание привлекает то обстоятельство, что наряду с сочинениями Иосифа Флавия в *Иосиппоне* использованы латинские средневековые хроники, а его «таблица народов», в отличие от аналогичной «таблицы» Георгия Амартола, включает также и «северные народы» – саксов, англо-в, русов и славян. При этом отмечено, что хотя «иные говорят», будто славяне «пошли от сыновей Ханаана», сами они «возводят свой род к сыновьям доданам», т. е. данов, «живущих в заливах моря Океана, в стране Данамарка».²²⁶ Кажется, это древнейшая параллель сообщению *Жития св. Ансгария* (до 876 г.) о завоевании славян данами, которое Саксон Грамматик связал с именем Хельге / Олега. И такая корреляция тем более примечательна, что хотя даны и не отождествляются в *Иосиппоне* с русами, последние локализуются одновременно в двух местах – как «на реке Кива» (Днепр, по ассоциации с Киевом), так и рядом с саксами и англами «на великом море». Следовательно, компилятор *Иосиппона* был знаком с той традицией, которая восходила к *Житию св. Ансгария* и была воспринята Саксоном Грамматиком.

Однако календарная мистика Иосифа Флавия не получила отражения в *Книге Иосиппон*, так что значение указанных корреляций не следует преувеличивать.

Немало белых пятен остается и в самом хазарском иудаизме: в истоках своих он явно не был раввинистическим. По верному наблюдению В.М. Лурье, «если это иудаизм, то такой, о котором мы ничего не знаем».²²⁷ Главной его особенностью выступает наличие у хазарских иудеев реликвий иерусалимского Храма — ковчега, жертвенника и меноры, — воспоминание об утрате которых при разрушении Храма составляет ядро раввинистической доктрины ожидания Третьего Храма и соответствующей синагогальной практики. В силу этого ранний хазарский иудаизм ед-

²²⁶ D. Fluser. Op. cit., I, 7-9 (в комментарии приводится свидетельство Вениамина Тудельского, XII в.: «Евреи зовут их потомками Ханаана, ибо люди этой страны продают своих сыновей и дочерей»; см. также В.Я. Петрухин. Славяне и Русь в «Иосиппоне» и «Повести временных лет»: К вопросу об источниках начального русского летописания // Славяне и их соседи. Вып. 5, 1994, 44-56, особ. 52-53. Ср. прим. 11 выше о трансформации первоначального значения этнонима Σκλάβοι в IX-X вв.

²²⁷ В частной беседе, но основывается это умозаключение на фактах, указанных в содержательной рецензии В.М. Лурье на очередную монографию по «хазарской проблеме»: К.А. Brook. *The Jews of Khazaria*. Northvale, N.J., Jerusalem, 1999 // Христианский Восток, 2 (VIII), 2001, 436-441.

ва ли мог явиться благоприятной почвой для такого развития темы разрушения Храма, которое наблюдается у Иосифа Флавия и Феодора Синкелла, а затем и в древнейших сообщениях о Руси.

Однако «Киевское письмо», так же сохранившееся в Каирской генизе (TS Glass 12.122), как и Аноним С. Шехтера, неопровержимо свидетельствует о том, что ко времени его написания еврейско-хазарская община Киева уже исповедовала раввинистический иудаизм. В первых строках письма парафразированы стихи знаменитого Элезара б. Калира,²²⁸ автора синагогальной литургической поэмы на память разрушения Храма 9 ава, вероятно написанной в 630-634 г.,²²⁹ а в заключительной его части содержится традиционное выражение надежды на «восстановление Иерусалима в ваши дни».²³⁰ Издатели датируют его приблизительно 930 г.²³¹, но Л.С. Чекин привел ряд аргументов в пользу его датировки до 870/71 г.,²³² ранее крещения иудеев Василием I Македонянином. В этом случае характер хазарского иудаизма середины IX в. вполне соответствует календарной мистике Иосифа Флавия.

Тем не менее остается неясным, каким образом хазарские евреи могли познакомиться с сочинениями Иосифа Флавия еще в середине IX в., за столетие до их итальянских и испанских соплеменников. Возможно, эти сочинения или их парафразы, или сходные по содержанию сочинения иных авторов находились среди «книг», обретенных хазарами «в пещере в долине Тузвл (תּוּזְוֵל)»,²³³ согласно этиологическому сказанию Анонима С. Шехтера. В пользу такого предположения, кажется, свидетельствует целый ряд признаков.

Если предки хазарских евреев бежали в Хазарию из Армении, упомянутой в самом начале письма,²³⁴ то их бегство могло быть связано с опустошением Армении хазарами в 629 г. Если же они бежали через Армению из Палестины, то причиной бегства могли явиться репрессии Хосрова II Первеза (591-628),²³⁵ сначала использовавшего еврейское население

²²⁸ Н. Голб, О. Прицак. Указ. соч., 24-25

²²⁹ G. Dagron. Introduction historique: entre histoire et apocalypse, 26-27.

²³⁰ Н. Голб, О. Прицак. Указ. соч., 28, 23-24.

²³¹ Там же, 96.

²³² L.S. Chekin. The Role of Jews in Early Russian Civilization in the Light of a New Discovery and New Controversies // Russian History, 17, 1990, 379-394, esp. 384.

²³³ Н. Голб, О. Прицак. Указ. соч., 135, 9.

²³⁴ ארמניא – первое слово сохранившегося текста письма и одновременно последнее слово утраченной его части: Н. Голб, О. Прицак. Указ. соч., 134, 1.

²³⁵ Так полагает О. Прицак: Указ. соч., 156.

ние Иерусалима в качестве «пятой колонны» при штурме города в 614 г., а затем изгнавшего евреев.²³⁶ При таком развитии событий в памяти хазарских евреев вполне могло сохраниться воспоминание о попытке восстановления Храма, предпринятой их предками сразу после захвата города персами в 614 г. и увековеченной поэмой Элеазара б. Калира на память разрушения Храма 9 ава.²³⁷

Календарь событий 614 г. восстанавливается по свидетельству их очевидца Антиоха Стратига, монаха обители Св. Саввы, рассказ которого сохранился в грузинском переводе X в.²³⁸ Здесь указаны две важнейшие даты: 15 апреля персы осадили Иерусалим и 6 мая, на 21-й день осады, ворвались в город.²³⁹ В заглавии отмечен также и поджог захваченного города 20 мая, который Пс.-Себеос отнес на счет евреев,²⁴⁰ в то время как Антиох сфокусировал внимание на массовом истреблении евреями пленных христиан.²⁴¹ Память пожара указана в грузинских минеях синайского собрания X-XI веков.²⁴²

В связи с этим следует еще раз вспомнить о том, что в рассказе Иосифа Флавия (BJ 5.3.1-3) Тит приступает к осаде Иерусалима 14 нисана, в канун еврейской пасхи, который по вавилонской календарной калькуляции выпадает на 14 апреля 70 г. юлианского календаря. Следовательно, осада Иерусалима персами 15 апреля 614 г. точно так же была приурочена к памяти осады Иерусалима Титом 14 апреля 70 г., как спасение Констан-

²³⁶ Antiochus Monachus. *La prise de Jérusalem par les Perses en 614* / Ed. G. Garitte. (CSCO, 202-203; Iber. 11-12). Louvain, 1960, 4-22.

²³⁷ G. Dagrón. Introduction historique: Entre histoire et apocalypse, 26-27.

²³⁸ Атрибуция Н. Марра: Антиох Стратиг. *Пленение Иерусалима персами в 614 г.* / Изд., пер. и комм. Н. Марра. (Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, IX). СПб., 1909.

²³⁹ Там же, 15. Antiochus Monachus, 13. Пс.-Себеос утверждает, что персы ворвались в город на 19-й день осады, но он отнес это событие к 615 г. и запутался в календарных расчетах: Ps.-Sébéos. *Histoire d'Héraclius*, 24 / Trad. F. MacIer. Paris, 1904, 68-69.

²⁴⁰ Ibid., 69-70.

²⁴¹ По его словам, евреи выкупали пленных христиан у персов и резали их как жертвенных ягнят: Antiochus Monachus, 17-18; Антиох Стратиг, 19-20.

²⁴² G. Garitte. *Le Calendrier palestinogéorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*. (Subsidia hagiographica, 30). Bruxelles, 1958, 226. Перенос поджога Иерусалима на 17 мая в грузинских версиях Иерусалимского канонаря V-VIII вв. – вторичное явление, обусловленное включением этой памяти в богослужебный цикл пасхальной пятидесятницы (ibid.).

тинополя от аваров 7 августа 626 г. оказалось приурочено к памяти разрушения Храма солдатами Тита 6 августа 70 г. = 10 ава 381 г. с.э. Причем в обоих случаях совпадения локализуются в юлианском календаре в результате калькуляции событий 70 г. по вавилонскому календарю, с закономерной погрешностью в один день. Следовательно, в 614 г. также соблюдается излюбленный Иосифом Флавием принцип «вытеснения» событий-антагонистов, приуроченных к одному и тому же дню еврейского календаря. Случайность такого ряда совпадений тем более исключена, что триумфальное возвращение в Иерусалим захваченной персами реликвии Честного Креста в рассказе Антиоха Стратига приурочено в свою очередь к Страстной пятнице 22 марта 631 = 14 нисана 4391.²⁴³ Поскольку христианская пасха (24 марта)²⁴⁴ в этот год совпала с еврейской (в прототипе еврейского математического календаря), правомерно заключить, что воздвижение Креста на Голгофе было приурочено к дню Распятия Христа по обоим календарям.²⁴⁵ Следовательно, наряду с событиями-антагонистами с одним и тем же днем связываются также и созвучные по смыслу события, опять-таки как и в календарных выкладках Иосифа Флавия.

Значение двух других дат, 6 и 20 мая 614 г., может проясняться тем обстоятельством, что в 614 г. христианская пасха так же совпала с еврейской, как и в 631 г., выпав на 31 марта 614²⁴⁶ = 15 нисана 4374. Соответственно и поджог Иерусалима в обоих календарях приходится на Пятидесятницу, 20 мая 614 = 6 сивана 4374, память Откровения на Синае, когда, по заключению раввинов II-III в., вместе с Законом на евреев снизошла «ненависть к народам» (согласно р. Йосе бар Ханина) или «опустошение на народы» (по словам р. Аббаху). В грузинских версиях Иерусалимского канонаря V-VIII вв. и грузинских минеях синайского собрания X-XI вв. память поджога города также отмечена как «Опустошение Иерусалима» (ბოძოჲსიერუშალიმისი).²⁴⁷

Штурм города 6 мая приходится в свою очередь на 21 ияра, к которому Иосиф Флавий приурочил небесное знамение, предвозвестившее гря-

²⁴³ Antiochus Monachus, 54-55; Антиох Стратиг, 64.

²⁴⁴ V. Grumel. *La chronologie*. Paris, 1958, 310.

²⁴⁵ Антиох указывает 21 марта, однако Иоанн Болнисский подчеркивает, что Ираклий вступил в Иерусалим с Честным Крестом в Страстную пятницу (22 марта), литургическое празднование которой начиналось после захода солнца в Великий четверг (21 марта). Подробнее об этом см.: V. Grumel. *La reposition de la Vraie Croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année // Festschrift F. Dölger*. (Byzantinische Forschungen, 1). Amsterdam, 1966, 139-149, spec. 142-144.

²⁴⁶ V. Grumel. *La chronologie*, 310.

²⁴⁷ G. Garitte. *Op. cit.*, 67, 226, 229

дущее падение Иерусалима (ВJ 6.5.3). Вместе с тем штурм выпал также и на канун памяти Явления Креста в небе над Иерусалимом «при царе Константиции», 7 мая 351 = 23 ияра 4111, что также нельзя не признать закономерным, приняв во внимание эсхатологические коннотации последовавшего захвата персами реликвии Честного Креста.

Следовательно, независимо от вероятности корреляции поджога города 20 мая с указанной талмудической традицией не вызывает сомнений тот факт, что начало осады Иерусалима персами 15 апреля и захват города 6 мая 614 г. точно соответствуют алгоритму календарной мистики *Иудейской войны* Иосифа Флавия. Более того, вслед за разорением Рима Аларихом в 410 г. события 614 г. выступают еще одним связующим звеном между разрушением иерусалимского Храма в 70 г. и нападением аваров на Константинополь в 626 г.

Примечателен и тот факт, что все кампании крещения евреев, связываемые византийскими источниками с именами Ираклия, Льва III Исавра и Василия I Македонянина, последовали за наиболее серьезными угрозами Константинополю в 628, 718 и 860 гг. Возможно, византийцы ассоциировали их с евреями, по аналогии с захватом Иерусалима в 614 г.

Но едва ли этим может объясняться также и сама календарная мистика как таковая. Спасение Константинополя от пятилетней арабской осады 25 июня 678 г. выпало на 27 сивана 989 г. с.э. вавилонского календаря — день, к которому Библия приурочила «конец дождя потопа» (Быт. 7:12, 17), а Иосиф Флавий — истребление римлянами самаритян (ВJ 3.7.32). Здесь явно улавливается византийская адаптация календарной мистики «Иудейской войны», уподобляющая арабов «дождю потопа» и самаритянам. И это тем более очевидно, что спасение столицы от второй арабской осады 15 августа 718 г. было приурочено в свою очередь к Успению Богородицы, почитание которой в качестве Небесной Заступницы города восходит к событиям 619 – 626 гг.

Что же касается распространения этой календарной мистики в еврейском мире, то о нем свидетельствует тот факт, что в конце VII в. на основе поэмы Калира на память разрушения Храма 9 ава (или аналогичных источников) был составлен знаменитый *Апокалипсис Зоровавеля*. Здесь к 14 нисана приурочено грядущее явление машиаха, Менахема б. Амиила, к Пятидесятнице – расправа над царями Йемена и Антиохии, а к памяти разрушения Храма – третья и последняя битва Израиля с народами земли, за которой последуют воскресение мертвых, великое жертвоприношение, сошествие на землю Небесного Храма и триумфальный вход Израиля в Иерусалим, в соответствии с Зах. 9:9-17, 14:1-9.²⁴⁸ Следовательно, и в

²⁴⁸ По списку Ох. 2797: I. Lévi. L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès // REJ, 68, 1914, 131-44; *Sefer ha-Zikronot hu' Divrey ha-Yamim le-Yerahme'el* / Ed. E. Yassif. Tel Aviv, 2001, 427-35. Критического издания нет.

этом случае во главу угла поставлен все тот же принцип «вытеснения» событий-антагонистов, приуроченных к одним и тем же дням еврейского календаря.

В связи с этим нельзя не принять во внимание также и точку зрения ведущего современного еврейского авторитета р. Адина Штайнзальца, по заключению которого такое понимание исторического времени, которое улавливается в основе календарной мистики «Иудейской войны», является «уникальной особенностью еврейского народа». По его словам, «историософская концепция иудаизма усматривает в определенных событиях нечто большее, чем исторический прецедент. Эти события рассматриваются даже не в качестве архетипов, а как своего рода матрицы всей последующей истории (...). Структура, сложившаяся в давно минувшие времена, стала формообразующей основой, и жизнь теперь строится в соответствии с ней. Важное событие прошлого оказывается (...) конституирующим и в этом качестве сохраняет силу, даже пережив воспоминания о себе. Оно становится исторической матрицей, продолжая чеканить настоящее по своему образу и подобию».²⁴⁹

Такой взгляд может служить еще одним подтверждением эсхатологического значения календарной мистики в качестве важнейшего фактора ритуализации исторического поведения. По-видимому, она действительно укоренена в эсхатологическом истолковании истории, которое р. Адин Штайнзальц называет «историософской концепцией иудаизма», отдавая дань новоевропейской философской традиции. Но изложенные здесь факты свидетельствуют о необходимости по меньшей мере одной немаловажной коррективы: такое понимание исторического времени, по всей вероятности, выступает конститутивным признаком всех основных разновидностей «Нового Израиля», если угодно – «еврейского народа». Возможно, именно оно и лежит в основе саморазвития «Израиля» путем противопоставления нового старому в рамках заданного еврейской Библией алгоритма.

Но спешить с выводами не следует. Сейчас достаточно отметить сам факт столь примечательного совпадения результатов эмпирического исследования выявленных историографических традиций с мыслью крупнейшего современного специалиста по текстологии Талмуда.

В итоге правомерно заключить, что календарная мистика «Иудейской войны» соединяет в единый гомогенный ряд по меньшей мере семь катастрофических событий первого тысячелетия: поджог храма Юпитера Капитолийского в 69 г., разрушение иерусалимского Храма в 70 г., разорение Рима Аларихом в 410 г., захват Иерусалима персами в 614 г, нападение аваров и славян на Константинополь в 626 г. и оба датированных на-

²⁴⁹ Раввин Адин Штейнзальц. Время в еврейской традиции // <http://berkovich-zametki.com/Nomer19/Steinsalz1.htm>

падения руси на Царьград в 860 и 941 гг. Тесно примыкают к ним и обе арабские осады византийской столицы в 674 – 678 и 718 гг.

Разумеется, сказанное не означает, что в понимании иудео-христиан история не имеет иного содержания или смысла. История многомерна, поток событий разворачивается в многомерном смысловом пространстве. Речь идет об объяснении вполне определенного феномена — календарной конгруэнтности исторических катастроф, постигших три важнейших центра средиземноморского мира – Иерусалим, Рим и Константинополь – в первом тысячелетии нашей эры.

Этот феномен представляет собою частный случай закономерной повторяемости связанных групп календарных дат, которая выходит далеко за пределы *гауссова распределения* и, следовательно, является неслучайной, каузально обусловленной. Такая повторяемость, по-видимому, оказалась не последним фактором, подтолкнувшим математика А.Т. Фоменко к курьезному выводу, будто история древнего мира сфальсифицирована по средневековому шаблону XI-XII вв. К выводу, в сущности, означающему, что истории нет. Американский «политолог» Ф. Фукуяма возвестил народам «конец истории», но российский академик круче завернул: заканчивать нечего, истории нет.

Изложенные здесь факты и соображения свидетельствуют об обратном: история иудео-христианского мира совершается путем воспроизведения вырабатываемых ею «матриц» (этот термин представляется наиболее адекватным). Воспроизведение может быть и мысленным, и реальным, поскольку события могут быть приурочены к значимым дням исторического и ритуального календаря как их описаниями, так и практическими действиями участвующих в них людей. В сущности, именно этот вопрос и остается открытым: вопрос о соотношении мысленного и реального в совокупном потоке исторических событий, разворачивающихся в эсхатологическом сознании «Нового Израиля».

Как подметил один шутник, революция у нас бывает 7 ноября, а если не 7 ноября, так это и не революция (имеется в виду андроповский переворот 7 ноября 1982 г.). И как в воду глядел: нынешний «день всенародного единства» был назначен на 4 ноября. Превышение допустимого расхождения в 2 дня будущий археолог, изучая культурный слой «от ленинского мавзолея до черныбыльского саркофага», по-видимому, сможет объяснить выходом за региональные рамки византийского мира.

В заключение, вероятно, не будет лишним пояснить уместность изложенных наблюдений на этой конференции,²⁵⁰ призванной осветить процесс «становления русской государственности» в общем русле «истории Старого Света».

Об историко-календарном измерении этой темы, вероятно, сказано достаточно. Но не следует недооценивать также и вещественное содержание событий, вписанных в календарную матрицу. Существо дела здесь, разумеется, не в легендах о призвании варягов или варяжском происхождении этнонима Русь, как бы ни увлекали они книжников XII-XIV или XVII-XX веков.²⁵¹ Несомненно важнее тот факт, что на европейской исторической сцене Русь появляется в качестве поганого варварского народа, предсказанного библейскими пророками и подлежащего истреблению благоверными василевсами. И объясняется это тем, что общеевропейский исторический процесс разворачивается по единому эсхатологическому сценарию, в котором все народы, каждый в свой черед, обретают свое место в качестве действующих лиц и исполнителей. Все они ведут свою родословную от народов мировой державы Александра, и все призваны сыграть свои роли в «последние дни» мировой истории. Поток эсхатологического сознания обладает собственной конгруэнтностью, в силу которой Ῥῶς откровения Иезекиила, видимо, не мог не вступить в интерференцию с Ῥοῦς исторической реальности.

Но впоследствии этот Ῥοῦς все-таки приобрел человеческие черты, его перестали рассматривать как разновидность троглодитов и в конечном счете объявили «святым народом», когда одряхлевшей Византии понадобилась помощь окрепшей Руси²⁵².

Это нетрудно понять.

Труднее отразить путь, который привел к изложенным здесь наблюдениям и выводам. Расширение и углубление анализа письменных памятников, сохранивших древнейшие примеры употребления слов Ῥῶς, Ῥοῦς и Ῥοῦς, осуществлялись шаг за шагом, по мере расширения кру-

²⁵⁰ Первоначально эта статья предназначалась для сборника трудов конференции, проходившей в Эрмитаже 14-18 мая 2007 г. под весьма впечатляющим титулом «Становление русской государственности в контексте истории Старого Света».

²⁵¹ Представление о варяжских истоках Руси и самого ее имени восходит к шведским гуманистам XVII века, опиравшимся на скандинавские саги и отождествлявшим свой народ с гиперборейцами классической традиции: подробнее об этом см. Л.П. Грот. Истоки норманизма: шведская гипербориада и Г. З. Байер // <http://byzantinorossica.org.ru/byzrusvar.html>

²⁵² См. прим. 70 выше.

га привлекаемых источников. В сущности, анализ развивался по спирали и продемонстрировал выраженный рекурсивный алгоритм. О целесообразности такой методологии, применявшейся еще в раввинистических диспутах IV-V вв. и ныне формализованной в теории рекурсивных определений, мне уже приходилось говорить тридцать лет назад, причем здесь же, в Эрмитаже, в июне 1978 г., в первом моем публичном выступлении перед ученой аудиторией.²⁵³

С тех пор немало воды утекло, но и накоплен некоторый опыт. Новизна результатов изложенного здесь экскурса в первые упоминания Руси по существу сводится к конкретизации принципов рекурсивного анализа применительно к письменным памятникам иудео-христианского круга. Они рассматриваются как элементы «гипертекста» библейских и парабиблейских традиций, отдельные «тексты» которых соединяются интертекстуальными взаимосвязями и образуют устойчивые «мидрашистские» конфигурации.²⁵⁴ Именно поэтому к одному и тому же памятнику приходилось возвращаться многократно, по спирали: прямолинейное «углубление» в один отдельно взятый «текст» или «дискурс» неизбежно повлек бы одностороннее его восприятие, вырывая его из «гипертекста» соответствующей традиции. Читать Феодора Синкелла в отрыве от Иосифа Флавия так же бессмысленно, как и Фотия в отрыве от сказания об установлении Субботы Акафиста, а повесть об основании Киево-Печерской лавры — в отрыве от Жития Св. Саввы.

В таких условиях в высшей степени симптоматичным оказывается тот факт, что под давлением фактического материала в этот рекурсивный анализ парабиблейской письменности оказались вовлечены также и памятники классицизирующей традиции, византийская *Александрия* и ее эллинистические источники. Такой невольный, нечаянный результат может служить очередным подтверждением необходимости отказа от упрощенных представлений о «встрече классической и ближневосточной традиций» в качестве исторического субстрата христианского переосмысления еврейской Библии. Кодификация Библии — плод эллинистической цивилиза-

²⁵³ Подробнее об этом: К.К. Акентьев. Наше наследие и наша реальность: Алиса Владимировна Банк (1906 — 1984) // http://byzantinorossica.org.ru/gus_literature.html, 2-3. В естествознании аналогичная исследовательская стратегия именуется «принципом взаимного прояснения» (principle of mutual elucidation) и может быть сопоставлена с отношением поочередной взаимной поддержки между шагами правой и левой ноги, ср.: К. Лоренц. *Оборотная сторона зеркала: Опыт естественной истории человеческого познания*. М., 1998, 255.

²⁵⁴ Подробнее об этих принципах библейской филологии: К.К. Акентьев. ΕΜΨΥΧΟΣ ΝΑΟΣ: Истоки святоニコльской традиции и ее распространение в Киевской Руси // <http://byzantinorossica.org.ru/sntradition.html>, 36-64, 88.

ции, а «наследие Александра»²⁵⁵ укоренилось в Вавилоне, откуда и «рассеялось по всему миру», как заключил Видукинд Корвейский, размышляя о происхождении благородных саксов, отвагу которых, по его словам, отметил еще Иосиф Флавий.²⁵⁶

Отсюда и вытекает посильный на сегодняшний день ответ на древний вопрос: «Откуда есть пошла Русская земля». Русская беда, возможно, состояла в том, что о Рюрике киевские и новгородские книжники узнали раньше, чем об Александре. Но четыреста лет спустя их потомки спохватились и переименовали Рюрика в Родорикуса, определив его в потомки Августа. Не утратила свою злободневность эта проблематика и ныне, как свидетельствует периодически возобновляющаяся полемика между «норманистами» и «антинорманистами». И это нельзя не понять: судьбы народов и отражаются, и определяются их этиологическими мифами, вступающими в сложные обратные связи с историческими реалиями их существования. В этом и состоит реальный смысл легенды о призвании варягов и ее реминисценций в историографической традиции XVII – XX вв.

Но отчаиваться не следует. Безграмотная болтовня «политологов» о «конце истории» и «столкновении цивилизаций» не должна заслонять тот факт, что *homo sapiens* — молодое животное, находящее в самом начале своего исторического пути, на котором, вероятно, еще немало цивилизаций сменяют друг друга, прежде чем люди найдут ответ на вопрос, поставленный Геродотом: «За что они сражались?»

Не следует забывать и том, что картезианская революция пока еще мало затронула историческое знание. Размышления К. Лоренца о необходимости этологического подхода к изучению исторического поведения людей по существу остаются гласом вопиющего в пустыне.

²⁵⁵ В связи с этим нелишне напомнить и о том, что периодизация всемирной истории в хронике Георгия Амартола, классическом образце своего жанра, не вполне соответствует богословским схемам. У Амартола не один и не два, а три поворотных пункта истории, выделяющих в ее спирали три витка: смерть Александра, разрушение Первого храма и воплощение Христа (именно в такой последовательности!). См.: Georgii Monachi *Chronicon* / Ed. C. de Boor, cur. P. Wirth. Stuttgart, 1978, 4, 39, 285. Такой взгляд на вещи, по-видимому, отражает тот факт, что идеологическая парадигма Константина Великого изначально была сформатирована по образцу Александра: прежде всего он выступил в качестве Нового Александра. Собственную статью на эту тему по техническим причинам автор не смог включить в изданный при его участии сборник работ о византийской *Александрии*: Деяния царя Александра / Под ред. К.К. Акентьева и Б.И. Маршака. (Византинороссика, 2). СПб., 2003.

²⁵⁶ См. прим. 82 выше.

Приложение

Русский перевод грузинской версии сказания об установлении Субботы Акафиста воспроизводится по публикациям М. Г. Джанашвили: (1) *Осада Константинополя скифами, кои суть русские, и поход императора Ираклия в Персию* / Изд. М. Г. Джанашвили // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 27. Тифлис, 1900, 1-61; (2) М. Г. Джанашвили. *К материалам по историческим древностям Грузии и России: Заметки, переводы и комментарии*. Тифлис, 1912, 109-145.

Редактирование текста сводится к необходимой модернизации его орфографии и – в единичных случаях – синтаксиса и лексики. Вместо произвольного членения текста в публикациях М. Ван Эсброка (M. van Esbroeck. *Une chronique de Maurice à Héraclius dans une récit des sièges de Constantinople* // *Bedi Kartlisa*, 34, 1976, 74-96; *Idem. Un panégyrique de Théodore Studite pour la fête liturgique des sièges de Constantinople* // *EULOGHMA: To Robert Taft. [Studia Anselmiana, 110].* Roma, 1993, 525-536) здесь сказание подразделяется на параграфы или статьи, соответствующие абзацам издания М.Г. Джанашвили, воспроизводящим сегментацию текста в списке Церковного музея № 500 (471) – автографе Георгия Мтацминдели или его копии.

Ссылки на три редакции хроники Георгия Амартола даются по изданиям: (1) *Georgii Monachi Chronicon* / Ed. C. de Boor. Leipzig, 1904 (repr. Stuttgart, 1978, corr. P. Wirth); (2) *Georgius Monachus, Chronicon* / Ed. E. Murlat. Petropolis, 1859 = PG 110, 41-1260; (3) *Летописец еллинский и римский* / Подг. текста О.В. Творогова. СПб., 1999 (в целом ряде случаев эта версия славянского перевода Амартола ближе примыкает к известной греческой традиции, нежели изданная В.М. Истриным).

Ссылки на хроники патриарха Никифора, Феофана Исповедника и Симеона Логофета даются по изданиям: *Nicéphoris Breviarium historicum* / Ed. C. de Boor. Leipzig, 1880, 3-77; *Theophanis Chronographia* / Ed. C. de Boor. Leipzig, 1883; *Leonis Grammatici Chronographia* / Ed. I. Bekker. Bonn, 1842, 2-207. Но при этом, разумеется, принято во внимание также и критическое издание К. Манго: *Nikephoros, Patriarch of Constantinople. Short History* / Ed. C. Mango. (DOT, 10). Washington, 1990. Новое критическое издание Симеона мне осталось недоступно: *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon* / Ed. St. Wahlgren. (CFHB, 44/1). Berlin, New York, 2006.

Предлагаемый обзор источников сказания, естественно, носит предварительный характер в силу отсутствия его современного критического издания. В ожидании такового задача сводится к введению этого уникального памятника в источниковедческий оборот, коль скоро это не было сделано ни самим М.Г. Джанашвили, ни М. Ван Эсброком, что и явилось почвой для спекуляций вокруг него в околонушной литературе.

Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас!

Повествование

славное и дивное, из старых исторических книг извлеченное, о преславном и блистательном чуде, свершившемся в то время, когда варвары, персы и скифы, обступившие царствующий сей град, божественным судом сокрушены были мгновенно, а город сохранен непоколебимо ходатайством Пресвятой Богородицы. С этих пор вошло в обычай каждый год помянуть этот день — субботу пред Благовещением — благодарственными песнопениями — Акафистом.²⁵⁷

Благослови нас, Господи!

1-7 (1-5 в пер. М. Ван Эсброка)

(1) Превеликие и превыше сказания милости и чуда, явленные всему роду человеческому превыше всех рожденною Пренепорочною и превыше всех благословенною Царицею нашею Богоматерью и оказанные Ею вообще всем и, в частности, (оказываемые) ныне и присно каждому человеку. Сколько возможно и потребно, Она помогает всякому и оказывает теплую поддержку, подобно Благому Владыке, Сыну своему, ибо Она царица всех, покровительница вселенной, хранительница городов и народа, твердыня Церкви, город святой Владыки Великого, слава Которого превыше познания человеческого, в котором (городе) поселился Господь славы. Ее милости и множество благотворений восхвалить, благодарить и славословить честно и подобающе не могут языки всех рожденных! Но мы, по силам нашим, не престанем воспевать, благословлять и прославлять причину спасения и жизни нашей.

(2) И чтобы с течением времени не были позабыты явленные нам Пресвятой Девой великие чудеса и милости, что великий грех и погибель, они описываются своевременно для предания памяти будущих поколений, согласно переданному отцами Божией Церквией обычаю.

(3) Ибо продолжительность времен в глубине своей предает забвению прежде случившиеся события. Что же я предполагаю рассказать верующему люду, то с удивлением проповедуется всюду, у язычников и варваров, на Востоке и Западе, во славу и восхваление могущества Христа Бога и Спасителя нашего и Пренепорочной Матери Его — подобно чуду, совершенному когда-то Моисеем при переходе через Чермное море над египтянами.

(4) Ибо Бог чудес еще раз явил силу свою над нами, в святом месте своем показался вовремя, помог народу, который Он избрал для Своего

²⁵⁷ PG 92, 1353, 44-47: ἐκ παλαιᾶς ἱστορίας; суббота не указана.

в нем пребывания, и тем возвеличил имя Свое святое и превознес его в городе своего величия и могущества, для сокрушения которого сговорились цари земные и князья злые (ср. Пс. 2:2) и, соединившись вместе с народом-богоборцем, пришли с яростью и осадили со всех сторон этот новый Сион, город, в котором пребывает Бог и который не может быть покорен силою (ср. Пс. 46:6, 47:1-3). Взбешенные, они старались Иерусалим превратить в город иевусеев и, замыслив лукавое над народом Божиим, говорили: «Идем, уничтожим их семя и сотрем с лица земли имя христиан». Но гнев с небес потряс врагов, смутил, и страх объял их: жестокий ураган смел их, и пришлось им погибнуть в глубине морской пучины. Лодки завоевателей стран, несомые бушующими волнами, вместе с теми, которые были на суше, подобно кораблям кархидонцев (т. е. карфагенян – К.А.), послужили к их же злосчастной гибели. А мы, знавшие явленные когда-то Богом чудодействия и предзнаменования для спасения народа Его, увидели воочию то же и у нас, над городом нашим, утвержденным Господом на скале евангельской, дабы врата ада не могли одолеть его вовеки (Мф. 16:18).

(5) Да возрадуются вкупе горы Сионские, церкви Бога Живаго, и да веселятся дщери палестинские, сходбища верующего народа! Да возведено будет имя Его на башнях настоятелями церквей, проповедниками спасения нашего! Ибо сказано: сильные Богом возвышаются в мире, и через них же проповедуется вселенной, что Он и есть Бог наш и Он будет пасти нас вовеки.

(6) Погибель же врагов и спасение наше произошли таким образом. С соизволения невыразимого божественного Провидения агарянский народ никогда не преставал ратоборствовать, нападать на христиан, особенно же на царствующий град сей; они, свирепые, стремились причинить ему вред, когда наступал удобный час <для> ярости их.

(7) В царствование Фоки тирана с неукротимую яростью пошел против Греции Хосрой из-за убийства Маврикия, от которого он получил царское свое наследство и с которым жил в мире.²⁵⁸ Когда блеск самодержавия перешел к Ираклию, надевшему на себя порфиру царей Греции, и тогда не ослабело негодование Хосроя, самодержца персидского государства, и он продолжал сильно гневаться на Грецию. С великою яростью он послал против греков сначала военачальника своего <Сеита>, повелев ему опустошить Грецию и царственный этот град,²⁵⁹ затем, после Сеита,

²⁵⁸ Ср. Theophanes 265, 17 – 267, 15 и парафразу сведений Феофана ниже, в §§ 65-66.

²⁵⁹ Ср. Nicephorus 9, 12 – 11, 30; Georgius Monachus: De Boor 668, 12 – 669, 3; PG 110, 828, 17-32; ЕЛ-2 390, 19-25; Leo Grammaticus 149, 16 – 150, 2; а также парафразу этих сведений ниже, в §§ 81-83.

он с еще большим озлоблением прислал Сарварона, пред тем только что препроводившего в Персию из Иерусалима, куда он был послан Хосроем, патриарха Захария и Древо Спасителя.²⁶⁰

8-54 (6-36 в пер. М. Ван Эсброка)

(8) Этот Сарварон был прислан персидским царем с большою силою и войском великим для опустошения и завоевания всех окрестностей и владений Греции, но главным же образом для нанесения вреда богохранимому сему царствующему граду.²⁶¹

(9) И когда он достиг восточных пределов Империи, подобно огню, с небес упавшему после грозы, пожар мгновенно объял все окрестности и стал все сжигать, растлевать, уничтожать. И так он с великой дерзостью и безжалостно губил весь Восток: одних забирал в плен, других, когда и где бы их ни находил, беспощадно убивал; не было никого, кто бы остановил его и помешал ему делать то, что он хотел.

(10) Ибо в то время могущество Греции было ослаблено и унижено по причине зверской лютости восставшего узурпатора Фоки, с соизволения Бога владевшего всею греческой империей.²⁶²

(11) [В начале его царствования у него было 600000 ратников, оставленных Маврикием; но в продолжение своего 8-летнего управления царством он перебил их столько, что из прежнего множества едва осталось 40000 человек. Так была изничтожена и умалена вся сила греческого царства в то время, когда на восьмом году царствования Фоки вступил на престол Ираклий, по выбору всех князей и народа. Страна была многократно сокрушена персами и скифами, *которые суть русы.*] ²⁶³

(12) Сарварон, военачальник персов, не встречая на пути препятствий, беззаботно обходил весь край, всюду внося разрушение и опусто-

²⁶⁰ Ср. Nicephorus 15, 5-9; Theophanes 300, 30 – 301, 6; Georgius Monachus: De Boor 670, 1-9; PG 110, 829, 7-12; ЕЛ-2 391, 3-8; Leo Grammaticus 148, 12-16; а также парафразу этих сведений ниже, в §§ 80, 84.

²⁶¹ Ср. Nicephorus 15, 5-9; Georgius Monachus: De Boor 670, 1-9; PG 110, 829, 5-15; ЕЛ-2 391, 3-8; Leo Grammaticus 150, 4-6; а также парафразу этих сведений ниже, § 84. Вместе с тем именно здесь начинается парафраза, а затем и дословный перевод повести Пс.-Писиды: PG 92, 1353-1372.

²⁶² §§ 9-19: PG 92, 1353, 55 – 1356, 2.

²⁶³ Интерполяция компилятора Сказания, источник которой не определяется; пояснение «которые суть русы» (курсив М.Г. Джанашвили) — очевидная глосса, вероятно принадлежащая грузинскому переводчику, как и аналогичная глосса в § 67, материал которого также восходит к неизвестному источнику.

шение и стараясь не миновать ни одного уголка. Как только он покончил с восточными пределами империи, направился к царствующему граду и, прибыв в Халкидон, остановился тут со всем своим войском. Он приложил все свое старание и употребил всю свою силу и ловкость, чтобы морем и сушею подступить к Константинополю и разрушить его твердыни. Намерение его состояло в том, что он желал покорить этот великий город,²⁶⁴ [в котором пребывает Бог].²⁶⁵

(13) [Ираклий предвидел все это еще в начале царствования своего, зная о том, какие бедствия постигнут после Фоки царство его, особенно же царствующий сей град. Им овладели печаль и горе; он старался и думал постоянно найти какой-нибудь способ к спасению Греции и средство к избавлению христиан и защите и сохранению Богом устроенного города невредимым от богоборцев. Ираклий, проливая изобильные слезы, возносил теплые молитвы к Богу и Пресвятой Богородице, прося дать мир народу своему].²⁶⁶

(14) Ираклий собрал все греческое воинство, какое где оставалось и которое еще могло идти на войну. Созвав воинство отовсюду и поспешно соединив его у берега Евксинского, т. е. Понтийского моря, он нечаянно и неожиданно для врагов, морем, двинулся против персов всей своей армией и с помощью небесных сил вступил в Персию.²⁶⁷ [Достаточная мудрость, проворность с опытностью и царская решимость ознаменовали его победу над врагами, ибо Бог был соратником его, а Пресвятая Богородица – щитом и ходатайницей пред Богом. В продолжение только 6-летнего похода в Персию он успел победить врага, покорить и возвести на престол Персии того, кого сам хотел; на 7-й же год, взяв Древо Спасителя, выступил из Иерусалима и победоносно прибыл в Византий.]²⁶⁸

(15) Но скифский хаган, узнав, что царь Ираклий со всем своим войском отправился в Персию, улучил удобное время для своих злоухищрений и то, что он замышлял издавна, захотел привести в исполнение теперь. Видя город сей без царя и войска, без всяких человеческих сил и по-

²⁶⁴ PG 92, 1356, 3-10: парафраза.

²⁶⁵ Интерполяция компилятора Сказания.

²⁶⁶ Интерполяция компилятора Сказания.

²⁶⁷ PG 92, 1356, 10-15: парафраза. Примечателен грецизм «Понтийского моря», странный для такого книжника, как Георгий Мтацминдели.

²⁶⁸ Интерполяция компилятора Сказания, опирающаяся на Theophanes 327, 24-26; ср.: Georgius Monachus: De Boor 672, 10-14; PG 110, 832, 45 – 833, 4; Leo Grammaticus 152, 10-14; ЕЛ-2 392, 2-5; а также краткую парафразу этих сведений в § 94 ниже.

мощи, он вообразил, что со всеми своими силами захватит его и покорит. И он, взяв все свое воинство, нагрянул на великий царствующий град.²⁶⁹

(16) Все море вокруг города наполнилось вражескими лодочками, каждая из которых выдолблена была из одного цельного длинного дерева и которые на их варварском языке назывались «моноксвилло» (μονοξυβλοκκον).²⁷⁰ С суши же конные и пешие воины приступили к городским стенам и стали биться с горожанами. Они спешили, подавая помощь друг другу с обеих сторон (с суши и моря), чтобы всячески ослабить город, взять его, покорить, сокрушить и опустошить.²⁷¹

(17) Но жителей царствующего града неустанно учил словом утешения Сергей, который в то время занимал патриарший константинопольский престол. Он просил народ не терять упования (на Бога) и не предаваться горю, говоря им:

(18) «Мужайтесь, чада! Все наше упование возложим только на Бога, направив очи и руки свои к Всевышнему с теплыми молитвами, и Он ослабит злодеев, окруживших нас, и развеет все козни варваров, которые они замыслили против нас».²⁷²

(19) Все жители города приняли слова Сергея и укрепились верою и упованием на Пресвятую Нетленную Царицу нашу Богородицу и Христа Бога нашего, Который по человеколюбию Своему соизволил родиться во плоти. И все, ожидая помилования и вспомоществования Его, предались молитве и молению с упованием; и вскоре получили они просимое, упование их не пропало даром.²⁷³

(20) Для защиты города царем Ираклием оставлен был эпарх по имени Вонос, человек расторопный и энергичный. Насколько возможно было, он торопился противостать каждой затее и силе врага; он пускал в дело всю свою ловкость и всеми своими силами старался помочь городу и спасти народ. Неустанно изыскивал он средства, чтобы каким-нибудь образом возможно было отбить все злостные нападения врага.²⁷⁴

(21) Да и Богу угодно было, чтобы мы тоже не оставались бесполезными, беспечными и бездеятельными, но чтобы и мы показали свое

²⁶⁹ PG 92, 1356, 15-16: парафраза с амплификацией.

²⁷⁰ Так и в греческом оригинале (μονόξυλα): PG 92, 1356, 19-20.

²⁷¹ PG 92, 1356, 16-21: парафраза с амплификацией.

²⁷² §§ 17-18: PG 92, 1356, 21-28: дословный перевод.

²⁷³ PG 92, 1356, 28-35: дословный перевод.

²⁷⁴ PG 92, 1356, 36-38: парафраза с амплификацией.

старание и бодрствование и изыскивали средства для своего избавления и выхода из беды, имея упование на спасение только от Него.²⁷⁵

(22) Так Иисусу, сыну Навина, Господь разрешил вступить в бой, предварительно послав соглядатаев обозреть (страну) Гаин; Гедеона в битве с мадианитянами Бог поддерживал (водою и огнем) так долго, пока он не успел укрепить стены и приготовить боевое оружие.²⁷⁶

(23) Сам патриарх Серий вместе с христоролюбивыми людьми, благоговейно взяв иконы, животворящую Спасителя и Богоматери с Предвечным Младенцем, постепенно обходил внутренние стены города и ободрял горожан, а на варваров, врагов и противоборцев города призывал потрясение и сокрушение, (прося Бога), чтобы малочисленные избавились от погибели со стороны многочисленных, чтобы Бог обратил в бегство врагов. Так и случилось с ними вскоре вслед за тем, и Бог предал их окончательному посрамлению.²⁷⁷

(24) Персы, которые стояли станом в Халкидоне, начали предавать огню все вокруг Халкидона и близ него и чинили всякое дело, что только относилось к опустошению и великому разрушению, согласно люттому обычаю их. Когда это увидели скифы и варвары, и они стали делать то же самое.²⁷⁸

(25) После того патриарх и весь народ царствующего города взяли нерукотворный образ Господа и Христа Спасителя нашего, святую одежду Его, а затем икону Беспорочной Богоматери и древо Животворящего креста Господня, стали носить их вокруг стен города и по городу, говоря с горячими слезами: «Восстани, о Боже, рассея всех врагов твоих и развея их подобно дыму; да растают и уничтожатся они, как воск от огня, чтобы ненавидящие Бога погибли пред лицом Твоим, рабы же Твои дабы радостно благословляли Тебя и воспевали» (Пс. 67:1-4).²⁷⁹

²⁷⁵ PG 92, 1356, 39-42: дословный перевод.

²⁷⁶ PG 92, 1356, 42-47: дословный перевод, за исключением того обстоятельства, что последняя фраза в оригинале относится к действиям эпарха Воноса.

²⁷⁷ PG 92, 1356, 47-54: дословный перевод за исключением того обстоятельства, что Пс.-Писидой упомянута только икона Богородицы с Младенцем.

²⁷⁸ PG 92, 1356, 55 – 1357, 4: дословный перевод.

²⁷⁹ PG 92, 1357, 4-12: ἁγερολόητων τύτων; дословный перевод, за исключением того обстоятельства, что «святая одежда Его» и икона Богоматери в грузинском переводе появились вследствие расщепления образа «честного покрова Пресвятой <Богородицы>», упомянутого Пс.-Писидой. Это очень странно: едва ли такой выдающийся книжник, как Георгий Мтацминдели, мог не узнать в греческом оригинале столь прославленную реликвию. Ср. прим. к §14 выше. Парифраза Пс. 67:1-4 соответствует цитате Пс. 67:1-2 в греческом оригинале.

(26) [Так постоянно и предупредительно творились во всем городе молитвы и прошения всеми вообще и каждым отдельно.]²⁸⁰

(27) Не прошло и трех дней после учинения персами и скифами пожара и разорения, как опять, по наущению диавола, поднялся хаган, глава скифского народа, и со всеми своими воителями бросился на город и осадил его.²⁸¹

(28) Отряд же скифов состоял из несчетного числа воинов, приготовленных к бою, вооруженных и крепких. Самое меньшее, — скажу, чтобы знать истину, — их было приблизительно столько, что на одного христианина варваров-скифов приходилось человек десять.²⁸²

(29) Но сподвижница жизни нашей, предводительствующая воинством своим и споспешительница христиан, беспорочная Царица наша Богородица, скорая помощница тех, которые зывают к Ней, с народными ополченцами, находящимися в Пигах, местопребывании Ее, осрамила отряды неверных и непобедимую своей силой укрепила и усилила пигейцев против множества, раскалила сердца их, чтобы они смело боролись и разили богоборцев. Победа, дарованная пигейцам Богоматерью, послужила залогом окончательного посрамления врагов, что и должно было последовать вслед за тем.

(30) Пигейцы, воспламененные божественною ревностью и ободренные упованием на Бога, разбили скифов, атаковавших своим воинством их храм, и силою Господа наши народные ополченцы одолели вступивших с ними в бой; малочисленными Господь попрали несметное число врагов. Пыл предводителя и князя скифов настолько был ослаблен, что он стал оплакивать не столько свое настоящее посрамление, сколько предугадывал на основании этого неожиданного посрамления свою предстоящую погибель и падение.²⁸³

(31) С тех пор уже стали усиливаться греки, рассудок их сделался устойчивее, надежда твердою. Греки почти каждый день делали вылазки и бились с врагами. Соратницей же их была Богоматерь, которая помогала им и поддерживала, и они изо дня в день стали усиливаться.²⁸⁴

(32) Храбрость же скифов и сила их стала ослабевать и умаляться. Сила их оказалась призрачною, опытность непригодною в сражениях.

²⁸⁰ Интерполяция компилятора Сказания.

²⁸¹ PG 92, 1357, 13-15: дословный перевод.

²⁸² PG 92, 1357, 15-19: дословный перевод.

²⁸³ §§ 29-30: PG 92, 1357, 19-28: парафраза с амплификациями.

²⁸⁴ PG 92, 1357, 28-32: дословный перевод.

Они все падали духом, уничижались и приходили в трепет, подобно пьяному человеку, и вся мудрость их пропала.²⁸⁵

(33) Патриарх и все горожане, увидев такое состояние противника, стали совещаться все вместе и единогласно решили послать послов к скифам с подарками от города. Этим они хотели умилостивить врага и склонить его к миру.²⁸⁶ [Они видели, как слабеют враги, с которыми борется сила Всевышнего, и хотели, чтобы они (скифы) благополучно вернулись восвояси.]²⁸⁷

(34) Но безверный хаган, настоящий хищный зверь, а не человек, поднесенный ему дар принял, но предложение о мире отверг, а представших пред ним послов отправил обратно с пустыми руками. Он еще более прежнего рассвирепел, стал дерзко глумиться и говорить уходящим послам: «Пусть не обманывает вас ваш Бог, на Которого вы надеетесь!»! Говорил он им еще: «Знайте, что я завтра же непременно возьму ваш город, опустошу его окончательно и разрушу всякое в нем строение, вам же (горожанам) сделаю такое одолжение: не раздев вас догола, отпущу живыми идти туда, куда кто хочет, и добраться до того места, куда желает каждый из вас. Кроме этой милости, никакого другого человеколюбия по отношению к вам не ожидайте от меня».²⁸⁸

(35) Когда все это донесли патриарху и народу, последние из глубины души испустили стон, главы свои оросили горячими слезами и, воздев руки к небу, сказали:

(36) «Помоги нам, Господи! Вместо нас борись со злым врагом Ты, Который противоборствуешь всем возгордившимся, но поддерживаешь уничижающих себя; Твоя сила неодолима, и царство Твое бесконечно! Услышь слова дерзких варваров, требующих, чтобы мы упрекали Тебя, Владыку всех, и спаси город, место Твоего жительства,²⁸⁹ и народ этот, носящий святое имя Твое; да не скажут ненавидящее Тебя: «Где их Бог?». Так и подобно этому говорили много, взывая к Богу и Пресвятой Богородице.²⁹⁰

(37) И Всесильный Бог милостиво воззрел на народ свой: тех из персов, которые выступили для соединения с хаганом, Он разбил и пре-

²⁸⁵ PG 92, 1357, 32 – 1360, 3: парафраза с амплификациями.

²⁸⁶ PG 92, 1360, 4-7: дословный перевод.

²⁸⁷ Интерполяция компилятора Сказания.

²⁸⁸ PG 92, 1360, 7-16: почти дословный перевод.

²⁸⁹ В греческом оригинале: *τόλιν κληρονομίας σου*.

²⁹⁰ §§ 35-36: PG 92, 1360, 17-27: почти дословный перевод.

градил им путь и многих соединившихся с ними союзников погубил; в продолжение трех дней противники бились безостановочно, пускали стрелы и делали засады. Варвары стреляли со стороны моря, и стрелы их падали в море; они изыскивали различные средства для продолжения борьбы.²⁹¹

(38) Наконец, приступили враги к тому, чтобы привести в исполнение то, что решили на общем совете, а именно напасть на город с двух сторон. Со стороны суши они поставили стенобитную машину, а море наполнили несчетным числом лодок-моноксил, во множестве приготовленных скифами. По условию богоборцы-варвары, персы и скифы, в один день и в один час сразу атаковали город и с суши и с моря.²⁹² Как только враги приготовились к бою и вооружились, хаган, скифский князь, взяв отборных воинов, сколько у него было, пошел по морскому берегу и поднялся на возвышение, чтобы дать о себе знать персам, и персы тоже выступили, чтобы дать знать о себе скифам.²⁹³

(39) Можно сказать еще больше. Одни из врагов с севера и другие с юга, подобно лесным зверям, подняли свирепый рев на царствующий град, предположив, что его быстро захватят и легко и беспрепятственно возьмут.²⁹⁴

(40) Но кто скажет, как силен Господь и чудодействен! Или кто может повествовать о всех милостях и благодеяниях, оказанных нам Пресвятою Девой!²⁹⁵

(41) Хаган-скиф наполнил свои лодки-моноксилы воинами, сам также взял множество воинов и, вооружившись, атаковал город со стороны суши, желая разрушить укрепления города стенобитными машинами, поставленными против городских стен. Сообщение с морем он считал обеспеченным, так как на лодках имел множество ратников. Но сила Божия ходатайством Пренепорочной Девы всюду посрамила их и всякую надежду их сделала тщетною и бесполезною. Со стен города греческие бойцы всегда (при каждом приступе) убивали столько безверных, что оставшиеся в живых враги не успевали сжигать трупы павших воинов. Сжигание требовалось обычаем варваров: предавая умерших огню, они

²⁹¹ PG 92, 1360, 27-31: почти дословный перевод.

²⁹² PG 92, 1360, 31-37: почти дословный перевод.

²⁹³ PG 92, 1360, 38-41: почти дословный перевод.

²⁹⁴ PG 92, 1360, 42-44: почти дословный перевод, но в оригинале не «с севера и юга», а «из Азии и Европы», в соответствии с реалиями.

²⁹⁵ PG 92, 1360, 44-47: почти дословный перевод.

тем самым предавали их «вечному огню». Так было с борющимися со стороны суши.²⁹⁶

(42) Сражающиеся со стороны моря неслись на своих лодках, стараясь помочь своим отрядам. Но как только приблизилось множество монокил к храму Влахернской Пресвятой Богородицы, их постигла кара Божия. О знамение! Как только направились к этому храму, поднялась жестокая буря, и тотчас море там же, где застала их буря, поглотило их. И кто только направлялся к окрестностям Влахернского храма и приближался к нему, всякий уходил ко дну. Море неестественно воздымалось вверх (страшно было даже смотреть на него), потом мгновенно делилось на две половины, и по воле Божией каждая половина, обрушиваясь на монокилы, уносила их в бездонную пучину.²⁹⁷

(43) Зрелище было удивительное, страшное и истинно соответствующее поразительному всемогуществу Божию. Волны поднимались до высоты целых холмов и, подобно расщипавшим лютым зверям, бешено бросались на врагов Богоматери, или, подобно живым существам, с жадностью глотали их и губили беспощадно. Так всех врагов покрыли волны, все пошло ко дну и погибли, подобна тому как это случилось с египтянами, преследовавшими израильтян, которые шли между двумя водными стенами, где потонули их преследователи и погибли вовеки. Такое же чудо опять явил нам Бог чудес.²⁹⁸

(44) Так помогла городу своему Пресвятая Царица наша Богородица: Она явилась нашей соратницей, одержав славную победу над врагами при помощи бури и моря. Таковы всегда подвиги и сильная помощь Пренепорочной Девы: восставших против Ее достоинства и взявшихся за оружие против Ее почитателей мгновенно Она отдала волнам и безднам морским, где и приготовила им место погибели. Часть же своего народа, потерявшего было надежду на свое существование вследствие надвинувшейся опасности и уповающего только на Нее, Она сохранила во всей целости, невредимо и непоколебимо.²⁹⁹

(45) Тогда и сам князь, глава скифского народа, своими глазами видел погибель своего народа, ибо он, сидя на коне и стоя на возвышенном и удобном месте, мог видеть случившееся. Он, как зверь, заскрежетал зубами и, посылая нам угрозы, со всею силой ударял себя в грудь и по лицу.³⁰⁰

²⁹⁶ PG 92, 1360, 47 – 1361: близкая к тексту парафраза.

²⁹⁷ PG 92, 1361, 7-16: почти дословный перевод.

²⁹⁸ PG 92, 1361, 16-23: почти дословный перевод.

²⁹⁹ PG 92, 1361, 23-32: почти дословный перевод.

³⁰⁰ PG 92, 1361, 33-37: дословный перевод.

(46) Городские воины, борющиеся с нападающими врагами, увидев случившееся на море с варварами, мгновенно воодушевились силою Божией и усилились благодатью и помощью Пресвятой Богоматери; они, сплотившись, быстро отворили городские ворота и, голосом победоносным ободряя друг друга, бросились на врагов и стали храбро разить их.³⁰¹

(47) И городские жители так расхрабрились и усилились, и такой страх напал на варваров, что даже женщины и дети бесстрашно и храбро бросались на врагов, били их и теснили. Тогда и на самом деле можно было видеть, как «один обращал в бегство тысячу и двое побеждали множество» (Исх. 14).³⁰² [Ибо Бог дал им такую силу, и Он предал в руки их врага, племя злое и достойное погибели.]³⁰³

(48) Такую силу и помощь даровала своему народу Пресвятая, Всеславная, живущими на земле и небесными достойно хвалимая Богоматерь; такие Она дала совершить подвиги и такую оказала поддержку отчаявшимся уже и обессиленным.³⁰⁴

(49) До захода солнца и до наступления ночи греки избивали врагов, другие же успели убежать в свой стан. Все снаряды и все, что варварами на арбах доставлено было для разрушения города, они сами предали огню. Благодатью Пресвятой Богоматери они сами приняли на себя труд погубить и сжечь ими же самими приготовленные осадные машины.³⁰⁵

(50) Патриарх же и весь городской народ, воздев руки свои к небесам и проливая обильные слезы, пели благодарственные молитвы и говорили: «Десница Твоя, Господи, славна силою Твоею: десница Твоя, Господи, поразила врагов Твоих; величием славы Твоей Ты посрамил напавших на Тебя и восставших против могущества Твоего» (Исх. 15:6-7).³⁰⁶

(51) Так безумный и кичливый хаган, который пошел против нас с многочисленным народом, со стыдом и позором возвратился восвояси с малым числом спасшихся от погибели воинов.³⁰⁷

³⁰¹ PG 92, 1361, 37-43: почти дословный перевод.

³⁰² PG 92, 1361, 43-48: почти дословный перевод.

³⁰³ Интерполяция компилятора Сказания.

³⁰⁴ PG 92, 1361, 48-50: парафраза.

³⁰⁵ PG 92, 1361, 50-55: почти дословный перевод.

³⁰⁶ PG 92, 1361, 55 – 1364, 5: дословный перевод.

³⁰⁷ PG 92, 1364, 6-7: парафраза.

(52) И персидское войско тоже, смущенное посрамлением своим, устыженное и огорченное, закрыв руками лица свои, возвратилось в свое отечество в незначительном количестве.³⁰⁸

(53) Таково начало божественного Провидения и благодати! Сотрудница и сподвижница жизни, Пресвятая Беспорочная Богоматерь, сильная помощница христиан, и теперь явила нам свою помощь, даровав нам столь славную, удивительную и всеобщую свободу.³⁰⁹

(54) Поэтому в воспоминание этого великого благодеяния ежегодно назначен субботний, пред Благовещением, день, в который мы устраиваем всеобщее блистательное собрание; всю ночь проводим в ночном бдении с духовными песнопениями и молим Богоматерь гласом хваления и благословения, благодаря Ее и Сына Ее, Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, Которому подобает слава и честь, и поклонение с Отцом и Духом Святым вовеки веков. Аминь.³¹⁰

55-57 (37-38 в пер. М. Ван Эсброка)

(55) Да, сие так было и так исполняется.

(56) Но следует изложить и о начале и причине сего удивительного повествования, ибо этого желает большинство.³¹¹

(57) Много войн вели с христианами разные семена народов, племена богоборствующие, но одолеть не могли ни разу содействием Бога; и если иногда Бог попускал врагов на нас для нашего испытания и придания нам бдительности, то все же все наши противники всегда находились в подчинении нашего греческого царства. И так было до тех пор, пока вера православная и учение нашей веры твердо держались в богоспасаемом сем граде чрез вседержцев церкви и царства. Но когда враг на ниве богослужения взрастил плевелы еретического учения, и лесные свиньи извратили церковь Бога Живаго, тогда паства Христова, приобретенная Его

³⁰⁸ PG 92, 1364, 8-11: почти дословный перевод.

³⁰⁹ PG 92, 1364, 12-15: почти дословный перевод.

³¹⁰ PG 92, 1364, 15-20: парафраза. Конкретизация «субботний, пред Благовещением, день» отсутствует в греческом оригинале. Здесь парафраза Повести Пс.-Писиды прерывается и начинается обширная серия интерполяций компилятора Сказания, основывающихся на иных источниках.

³¹¹ Следовательно, события 626 г., рассказ о которых закончен возгласом «Аминь», отнюдь не явились непосредственной «причиной» этого «повествования», возможно проповеди по случаю установления – или восстановления – ежегодного празднования Субботы Акафиста.

Господнею кровью, досталась лютым зверям для растления. Однако Господь все же не оставил православное семя без своей помощи и благодеяния, даже и тогда, когда мы чуть было не уподобились жителям Содома и, дошедши до такого падения, все же чудесным образом спаслись ходатайством Пресвятой Богородицы.³¹²

58-72 (39-50 в пер. М. Ван Эсброка)

(58) Когда непобедимая власть над всеми противниками находилась в руках христиан, тогда император Тиверий Младший, которого после себя воцарил Юстиниан, послал военачальника своего Маврикия на восточные границы, в поход против персов; он, одержав великую и славную победу, вернулся обратно к Тиверию с помощью Животворящего Креста.³¹³

(59) Император Тиверий возвысил Маврикия и, обогатив его за счет государственных средств, возвеличил, возлюбил и сделал своим зятем. И когда попущением диавольскаго наваждения Тиверию дали съесть отравленную смокву, тогда он, предчувствуя свою смерть, поспешно возвел на императорский престол Маврикия; сам он скончался на 4-м году своего царствования, и Маврикий сделался самодержцем.³¹⁴

(60) Этот Маврикий царствовал над греками 20 лет,³¹⁵ охраняя мир и преодолевая противников, ибо он и до воцарения своего соблюдал все христианские обряды и воздерживался от всех дурных влечений. Когда же он сделался императором, то увеличил свои добродетели и, изгнав из

³¹² Здесь компилятор Сказания, вероятно, имеет в виду монофилитскую ересь, так как иконоборческие гонения начались после арабской осады города 718 г. – последнего из упомянутых в Сказании событий.

³¹³ Theophanes 251, 24 – 252, 1; Georgius Monachus: De Boor deest; PG 110, 813, 11-14; ЕЛ-2 385, 24-26; Leo Grammaticus, 138, 1-5. Ссылка на помощь Животворящего Креста параллелей не имеет.

³¹⁴ Theophanes 252, 1-14; Georgius Monachus: De Boor deest; PG 110, 813, 17-19; ЕЛ-2 385, 26-30; Leo Grammaticus, 138, 1-5, 7-9. Но Феофан не утверждает, что ягоды шелковицы (σικάνινα, смоква) были отравлены, ссылаясь только на их вредность, повлекшую заболевание чахоткой с летальным исходом. Это может объясняться «политкорректностью» образованного византийца, ср. популярную формулу: «грибков поел намедни и преставился».

³¹⁵ Хотя срок царствования Маврикия прямо не указан Феофаном, он легко вычисляется по его погодным записям соответственно под 6075 и 6095 гг. применяемой им Александрийской эры: Theophanes 252, 14 и 290, 21; Амартолом и Симеоном срок указан: Georgius Monachus: De Boor 656, 15-16; PG 110, 813, 21-22; ЕЛ-2 385, 34-35; Leo Grammaticus, 138, 11.

головы своей всякие дурные мысли, усвоил хорошие привычки и хорошую речь и стал живым образцом добродетели для подданных и царства.³¹⁶

(61) Этот Маврикий сначала послал в поход против персов зятя своего Филиппика. Ему Бог дал победу, и он победоносно вернулся обратно к царю.³¹⁷ Потом³¹⁸ император послал другого военачальника, называемого Коментием, который по происхождению был фракийцем. Он вступил в бой со всею своею силою и победил врагов, будучи поддерживаем силою Божией. Большую часть врагов он избил, а также сразил их князей и военачальников. Персы, спасшиеся во время битвы, убежали и скрылись в городе Нисибине.³¹⁹ Они там были в большом страхе, ожидая прибытия своего царя Урмизда, который заранее предупредил их, поклявшись, что перебьет всех тотчас же безжалостно, если главари его погибнут во время боя с врагами.³²⁰

(62) Поэтому они все восстали против Урмизда, напали на него и убили его, злейшего из всех людей мира, ибо он спешил ограбить и избить не только ослушников, но и преданных себе и близких людей. Вместо него воцарился над персами сын его Хосрой.

(63) По прошествии нескольких дней после этого вернулся в Персию военачальник Варамос, который ходил в поход против турок и успел победить их. Он, недолго думая, восстал против своего царя и вступил с ним в жестокий бой.³²¹

(64) Царь Хосрой, видя восстание Варамоя или Ваграма, привлечшего на свою сторону весь народ, и, будучи в большом стеснении, бежал в одно место, называемое Киркис, и в беспомощном состоянии, призывая христианского Бога, говорил молитвенно: «Где благодно и хорошо, туда

³¹⁶ Источник этой реляции не определяется, но она может представлять собою не более чем *moralité* компилятора.

³¹⁷ Theophanes, 253, 26-28; Georgius Monachus: De Boor deest; PG 110, 813, 22-28; ЕЛ-2 deest; Leo Grammaticus, 138, 13-15.

³¹⁸ Четыре года спустя, согласно Феофану: см. предыдущее прим.

³¹⁹ Коментиол, согласно Феофану; источник сведений о его фракийском происхождении не определяется. Возле Нисибина это сражение локализовано только Феофаном: Theophanes, 262, 5-11.

³²⁰ Источник этого сообщения также не определяется.

³²¹ §§ 62-63: краткое резюме событий, изложенных Феофаном: Theophanes, 262, 16 – 265, 15.

приведи (Господи) моего коня». И пустил он своего коня привести его туда, куда хочет.

(65) Лошадь же доставила его к пределам Греции. С ним были супруга его и двое малолетних детей.³²² Затем прибыли туда же еще кое-какие ему преданные персы. Отсюда они все вместе отправились и прибыли к императору Маврикию, который, рассудив все согласно требованиям времени, принял Хосроя как сына своего и воздал ему царские почести и вознаградил его. Так же отнеслась императрица к жене Хосроя, и дети императора к детям Хосроя. Затем Маврикий дал Хосрою большую казну и греческое воинство, с приказанием доставить его в Персию, согласно его желанию.³²³

(66) Хосрой вместе с греческими войсками и с большим богатством прибыл в Мартирополь, т. е. в *Мупаракан*. Сюда он привлек персидское войско и, вступив в бой с Варамом (*он же Баграм Чубин*), победил его и опять сделался повелителем персидского государства. С того времени наступили мирные отношения, и устроилось единение между царствами персидским и греческим, что и продолжалось до воцарения Фоки, восставшего воина.³²⁴

(67) Этот Фока по грехам нашим и с соизволения Бога царствовал над Грецией 8 лет. Царь же Маврикий отдан был ему для наказания за следующий проступок. Маврикий, отправившись в поход против скифов, т. е. *русов*, с Божией помощью одолел хагана, главаря скифского народа. Но затем некоторые из императорских отрядов возмутились против Маврикия. Тогда он вместе с преданными ему вернулся в свой столичный город.³²⁵

(68) Хаган-скиф, узнав об этом, со своим войском опять поспешно напал на греков и, не найдя при них царя, разбил их и разметал; он пле-

³²² §§ 64-65: краткое резюме событий, изложенных Феофаном: Theophanes 265, 19–22. Но у Феофана именно конь доставил Хосроя в Керкесию и нет ни слова ни о призывании Хосроем христианского Бога, ни о его супруге и детях.

³²³ Источник этого сообщения не определяется.

³²⁴ §§ 65-66: приблизительное резюме событий, изложенных Феофаном: Theophanes 265, 17 – 267, 15. Но у Феофана нет сведений о личной встрече Хосроя с Маврикием и Мартирополь не упоминается в этом контексте. Пояснения «*Мупаракан*» и «*Баграм Чубин*», по всей вероятности, представляют собою глоссы грузинского переводчика.

³²⁵ Источник не определяется; у Феофана поход на скифов возглавляет не Маврикий, а Коментиол; поясняющая глосса «т. е. *русов*» так же может принадлежать грузинскому переводчику, как и обе глоссы в § 66, и аналогичная же глосса в § 11.

нил 12 тысяч человек и предложил царю Маврикию выкупить их, с платой за каждого по одному «дракану», а по второму (предложению) – за двух по одному «дракану». Но Маврикий не выкупил их по причине возмущения против него. Поэтому хаган разгневался и велел тотчас мечом истребить все 12 тысяч пленников.³²⁶ Маврикий впоследствии раскаялся и дал знать всем церквам и монахам, чтобы они испросили ему у Бога прощение.³²⁷

(69) Во сне Бог явил Маврикию следующее: будто он находился в Халкине пред образом Спасителя, и чрез эту икону Бог спрашивал его, где он желает принять наказание за свой грех, в этом мире или в том (загробном). Он же отвечал: «в этом». Тогда чрез ту же икону последовало определение такое: «в этом же мире Маврикий отдается в руки воину Фоке в наказание».³²⁸

(70) После этого Маврикий тотчас же вывел из темницы зятя своего Филиппика и извинился пред ним.³²⁹ Он же был заключен в темницу только потому, что начальная буква его имени «фи» истолкована была в подозрительном смысле.³³⁰ Царь спрашивал его, кто бы мог быть этот Фока, и точно узнал от него (кто был Фока), ибо Филиппик командовал войском.³³¹

(71) По истечении небольшого числа дней и с поущения Божия восстал греческий народ (против Маврикия); они воцарили Фоку, воина одного отряда. Как только он достиг Константинополя, царствующий этот град благосклонно принял его. Фока же, узнав, что Маврикий еще

³²⁶ Theophanes, 280, 1–8: однако без мотивации действий Маврикия «возмущением против него» и без указания числа пленников, «дракану» соответствует «номисма»; Georgius Monachus: De Boor 659, 4-9; PG 110, 817, 16-22; ЕЛ-2 386, 29-34; Leo Grammaticus 140, 5-10: повсюду идентичное число пленников.

³²⁷ Theophanes, 284, 21 – 285, 1; Georgius Monachus: De Boor 659, 10-17; PG 110, 817, 24-31; ЕЛ-2 387, 1-5; Leo Grammaticus 140, 11-17.

³²⁸ Theophanes, 285, 4-16; Georgius Monachus: De Boor 659, 21 – 660, 10; PG 110, 817, 36-48; ЕЛ-2 387, 7-13; Leo Grammaticus 140, 21 – 141, 6. Вновь грецизм в переводе: εἰς τὴν χαλκὴν πόλιν τοῦ παλατίου; ср. прим. к §§ 14, 25 выше.

³²⁹ Theophanes, 285, 16-31; Leo Grammaticus 141, 6-16; ЕЛ-2 387, 14-21; De Boor 660, 10-22; PG 110, 817, 48 – 820, 9.

³³⁰ Theophanes, 285, 1-4; Georgius Monachus: De Boor 659, 17-19; PG 110, 817, 32-34; ЕЛ-2 387, 5-7; Leo Grammaticus 140, 17-19.

³³¹ Theophanes, 285, 31 – 286, 8; Georgius Monachus: De Boor 660, 22 – 661, 5; PG 110, 820, 10-16; ЕЛ-2 387, 22-26; Leo Grammaticus 141, 16-21.

жив, стал искать его. А Маврикий, спасаясь бегством, по предопределению свыше споткнулся и остался где-то в овраге.³³² За ним Фока послал своих людей, которые и доставили его. Фока приказал казнить Маврикия, а также детей и жену его.

(72) Маврикий, видя казнь своих детей, говорил: «Праведен Ты, Господи, и правилен суд Твой» (Пс. 118:137). Тогда кормилица успела скрыть младшего сына Маврикия и вместо него привела своего собственного (сына), отдав его в руки убийце. Но Маврикий, видя это, не согласился допустить подмену и приказал привести своего сына. И тут же перебили всех пятерых сыновей его, а также самого Маврикия, а затем безжалостно обезглавили мечами жену вместе с тремя дочерьми.³³³

73-78 (51-54 в пер. М. Ван Эсброка)

(73) О жестокий разумом, как зверь, и злейший, как сатана! Он (Фока) превзошел ядовитых аспидов и ехидн и, объявившись самодержцем, показал все виды своего изуверства.

(74) Царь персов Хосрой, узнав обо всем этом, разгневался и, забыв обещание соблюдать с греками мир, взял большое число народа своего и пошел против Греции. Все окрестности Востока и пределы Греции он опустошил и пленил; горя мщением, он губил всех и вся.³³⁴

(75) Фока же являл в своем царстве такие виды изуверства, чинил такие страшные злодеяния и жестокости, что стал ненавистен даже своим домочадцам.³³⁵

(76) Зять его патрикий Криск,³³⁶ видя столь великие бесчинства Фоки, причиняемые казнью безвинных, не мог долее выносить всего этого. Он написал об этом Ираклию, находившемуся в Африканском походе,

³³² Theophanes, 289, 28 – 290, 1: но у Феофана не упомянуто падение в овраг; Georgius Monachus: De Boor 661, 16 – 662, 8; PG 110, 820, 31 – 821, 2; ЕЛ-2 387, 35 – 388, 7; Leo Grammaticus 142, 11-22.

³³³ Theophanes, 290, 1-9: но о расправе над женой и дочерьми сообщается позднее: 295, 7-9; Georgius Monachus: De Boor 662, 15 – 663, 11; 664, 2-6; PG 110, 821, 17-38; 824, 9-14; ЕЛ-2 388, 13-33; Leo Grammaticus 143, 21 – 144, 16.

³³⁴ Theophanes, 290, 12-20; Georgius Monachus: De Boor 664, 8-9; PG 110, 821, 6-9; 824, 18-19; ЕЛ-2 388, 36 – 389, 1; Leo Grammaticus 143, 6-8.

³³⁵ Источник не определяется; возможно, *moralité* компилятора.

³³⁶ Примечательная контаминация адекватной формы имени Приска у Феофана (Theophanes, 294) и его искажения («Крисп») у Никифора (Nicerphorus 4, 4–5) и следующего за ним Амартола (Georgius Monachus: De Boor 668, 3).

и просил, чтобы он со всем своим воинством пошел против Фоки.³³⁷ Ираклий, поспешно собравшись, причалил быстро на многих кораблях к Константинополю со всем воинством, имея при себе Нерукотворный образ Спасителя. Он немедля вступил в бой с Фокой в Софийской бухте.³³⁸

³³⁷ Theophanes, 295, 27-32; Georgius Monachus: De Boor deest; PG 110, 824, 45 – 825, 3; ЕЛ-2 deest; Leo Grammaticus 146, 5 – 8.

³³⁸ Theophanes, 298, 15-19; Georgius Monachus: De Boor 665, 9-13; PG 110, 825, 4-8; ЕЛ-2 389, 11-15; Leo Grammaticus 146, 8-11. Нерукотворный образ, ἀχειροποίητον εἰκόνα, упомянут во всех источниках, кроме Феофана. При этом все три версии хроники Амартола ссылаются на Георгия Писиду, но Софийская бухта не упомянута в версиях Де Боора и ЕЛ-2. В параллельном месте у Феофана говорится об образе Богоматери, но также со ссылкой на сообщение Георгия Писиды. Нерукотворный образ Спасителя упомянут Феофаном в другом месте, в рассказе о походе Ираклия в Персию (Theophanes 303, 17-21), и в этом случае Феофан действительно воспроизводит единственное сообщение Писиды о Нерукотворном образе, сохранившееся в подлинном его сочинении, *De expeditione Persica* (Ed. A. Pertusi I, 139-151 = PG 92, 1207-1208). Однако в этом случае Феофан не указывает источник. Тем не менее ссылка на Писиду присутствует по меньшей мере в одной из трех версий Амартола, упоминающих Нерукотворный образ также и в рассказе о морском походе Ираклия в Персию, через Евксинский Понт (см. § 85 ниже). Идентификация этого образа не составляет труда: речь может идти лишь об *Imago Samulianaе*, доставленной в Константинополь в 574 г. (С. Mango. *The Art of Byzantine Empire 312-1453: Sources and Documents*. Englewood Cliffs, N.J., 1972, 114-115); Нерукотворный образ Эдессы упомянут только в интерполированной версии Амартола (PG 110, 920, 17-24), скомпилированной после перенесения этой реликвии в Константинополь в 946 г. С учетом этих фактов ссылка всех трех версий Амартола на Писиду в рассказе о походе Ираклия на Константинополь может связываться либо с § 25 Повести Пс.-Писиды, где Нерукотворный образ выносится патриархом Сергием на стены города при его обороне от аваров, либо с настоящим фрагментом Сказания, вероятно так же обращавшегося в IX-X вв. под именем Георгия Писиды, как и положенная в его основу Повесть Пс.-Писиды. Отсюда возможны два допущения. Во-первых, Повесть Пс.-Писиды могла явиться источником не только Сказания, но и тех историографических памятников, в которых оно получает параллели. Но этому противоречит тот факт, что рассказ Повести об обороне города от аваров в них не использован. Во-вторых, в совершенно новом свете может предстать связь с этими памятниками самого Сказания: не оно может опираться на Амартола, а, напротив, Амартол, по меньшей мере в ряде случаев, мог использовать Сказание. Отсюда правомерно заключить, что если параллели Сказанию у Феофана и Никифора вполне могут отражать технику работы компилятора, использовавшего эти хроники или их источники наряду с повестью Пс.-Писиды, то параллели Сказанию во всех трех версиях Амартола и у Симеона Логофета (Льва Грамматика), напротив, могут объясняться использованием Сказания этими более поздними компиляторами. По-видимому, компилятор Сказания дополнил материал Повести Пс.-Писиды материалами Никифора и Феофана или их источников, а созданная им

Изувер Фока, будучи побежден, бежал во дворец; некто Фотин, у которого отнята была жена блудодеем Фокой, прибыв во дворец с другими воинами, стащил Фоку с престола и, надругавшись над ним вдоволь, снял с него царские одежды и, надев на него лохмотья и тяжелые цепи, привел к Ираклию. Последний, увидев его, сказал ему: «О жалкий! так ли управляешь ты народом царства твоего?» Фока же в ответ сказал: «Ты теперь будешь управлять лучше меня!»

(77) В ту же минуту Ираклий приказал сначала отрубить руки и ноги его, а потом плечи и уши и вдеть их на копье. Затем отсекли и голову. Ираклий приказал сжечь все тело убитого.³³⁹

компиляция была в свою очередь использована Амартолом и его последователями, в том числе и плагиаторами Симеона Логофета, в частности Львом Грамматиком, переписчиком рукописи Paris. gr. 1711 (1013 г.), указавшим свое имя в колофоне. Таким образом, Сказание старше Амартола (не ранее 872 г.), хотя и моложе Феофана († 818) и Никифора (780-е гг.). В итоге по этому немаловажному признаку Сказание локализуется в интервале между 818 и 872 гг. Но он может быть сужен до 843-860 гг., поскольку Сказание, по-видимому, было составлено после торжества православия в 843 г., но прежде не упомянутого в нем нападения руси на Царьград в 860 г. Причины появления мотива Нерукотворного образа в рассказе Сказания о походе Ираклия на Константинополь могут проясняться лишь умозрительно. Поскольку в 574 г. *Imago Samulianaе* была перенесена в Константинополь и затем едва ли выносилась из города, реалистичными могут быть сообщения Писиды и Феофана о ее использовании в персидском походе Ираклия, в то время как в рассказ о его походе на Константинополь этот мотив мог быть перенесен по аналогии. Стимулом к этому мог явиться рассказ Пс.-Писиды об использовании этой реликвии патриархом Сергием в дни обороны города от аваров, который компилятору Сказания не мог не показаться противоречащим сообщению Феофана о ее использовании в это же время Ираклием в походе на персов. Отсюда он мог допустить, что Феофан перепутал две реликвии, икону Богородицы и Нерукотворный образ Спасителя, тем более что ссылка Феофана на Писиду в первом случае в представлении компилятора связывалась с рассказом Пс.-Писиды, ближайшим его источником. Соответственно мотив Нерукотворного образа он вполне мог перенести в рассказ о походе Ираклия на Константинополь и тем самым сохранить связь образа Ираклия с этой святыней без внутренних противоречий в изложении событий. Перед Амартолом и Симеоном, не использовавшими рассказ Пс.-Писиды о защите города от аваров, указанная проблема не возникала, и они воспроизвели как сообщение Феофана, так и сообщение Сказания, вероятно известного им в качестве распространенной версии повести Пс.-Писиды.

³³⁹ §§ 76-77: Nicephorus 4, 19 – 5, 4; Theophanes deest; Georgius Monachus: De Boor 665, 13 – 666, 13; PG 110, 825, 9-30; ЕЛ-2 389, 16-25; Leo Grammaticus 146, 11 – 147, 3. У Никифора этого персонажа зовут не Фотином, а Фотием. Это может служить еще одним подтверждением зависимости не Сказания от Амартола, а, напротив, Амартола и Симеона от Сказания или его источников, близких к Никифору и Феофану, но в деталях нередко отличающихся от них.

(78) Некий монах вопил ко Господу и спрашивал Его, почему над христианами воцарился Фока, человек столь злой и свирепый, и услышал от Бога: «потому, что не было злее его, для наказания этого злого народа».³⁴⁰

79-94 (55-65 в пер. М. Ван Эсброка)

(79) Ираклий царствовал 30 лет, короновавшись в церкви Св. Стефана вместе с Евдокией, супругой своей.³⁴¹

(80) А персы покорили страну от Каппадокии до Дамаска вместе с Палестиной и Иерусалимом и многое множество христианских городов разметали при посредстве евреев; также пленили они иерусалимского патриарха Захария и взяли Живоносное древо Спасителя в Персию;³⁴² покорили еще Египет, Лувию, Эфиопию и Кархидон, т. е. *Африку*.³⁴³

³⁴⁰ Nicephorus deest; Theophanes deest; Georgius Monachus: De Boor deest; PG 110 deest; ЕЛ-2 389, 26-30; Leo Grammaticus 147, 3-8. Еще одно свидетельство зависимости некоторых версий Амартола и Симеона от Сказания.

³⁴¹ Nicephorus deest; Theophanes, 299, 8-14; Georgius Monachus: De Boor 667, 18-20; PG 110, 825, 32-38; ЕЛ-2 390, 9-11; Leo Grammaticus 147, 9-14. Сказание резюмирует сообщение Феофана; Амартол в версии Муральта и Симеон (Лев Грамматик) отмечают, что венчание Ираклия на царство сочеталось с бракосочетанием его с Евдокией и сопровождалось провозглашением василевса в Великой церкви; в версиях Де Боора и ЕЛ-2 Евдокия не упомянута, а местом коронации Ираклия названа Великая церковь. Следовательно, в этом случае обнаруживается независимость как Сказания от Амартола, так и всех трех версий Амартола и Симеона от Сказания и Феофана. Поэтому здесь возможно независимое использование источника Феофана Сказанием, Амартолом и Симеоном.

³⁴² Nicephorus 15, 5-9; Theophanes, 300, 30 – 301, 6; Georgius Monachus: De Boor 670, 1-9; PG 110, 829, 7-12; ЕЛ-2 391, 3-8; Leo Grammaticus 148, 12-16. У Никифора и во всех трех версиях Амартола здесь очевидна контаминация с эпизодом § 84, причем Никифор вместо Захарии ошибочно называет Модеста. Тем самым и в этом случае подтверждается следование Сказания за Феофаном или его источником, равно как и его независимость от Амартола.

³⁴³ Nicephorus deest; Theophanes, 301, 9-13; Georgius Monachus: De Boor deest; PG 110, 829, 13-15; ЕЛ-2 deest; Leo Grammaticus 148, 17-18. У Амартола и Симеона вместо Кархидона, т. е. Карфагена, «Калхидон» – вероятная порча текста. Следовательно, и здесь исключена зависимость Сказания от Амартола и Симеона. Выпадает и Феофан, утверждающий, что Кархидон персы взять не смогли и обложили осадой. Примечательна и глосса, подтверждающая локализацию Кархидона в Африке, в греческой традиции явно излишняя и тем самым вновь подтверждающая реалистичность атрибуции грузинскому переводчику как этой, так и других аналогичных ей глосс, в том числе и глосс §§ 11 и 67, отождествляющих скифов с русами.

(81) Ираклий послал послов к персидскому царю Хосрою с просьбой о мире, но царь персов с глумлением возвратил послов, говоря: «Если царь греков откажется от Распятого и будет поклоняться солнцу, я заключу с ним мир».³⁴⁴ И Хосрой послал воевать с греками Сеита, одного из начальников войска, с большим числом воинов. Сеит, разграбив и опустошив весь Восток, пошел на царствующий град и остановился в Халкидоне. Он тут простоял некоторое время и, желая вернуться восвояси, лукаво привлек царя Ираклия в свой стан, притворно предлагая ему мир, и говорил с ним.

(82) Царь, доверившись хитрым словам его, послал к нему в качестве послов 70 отличнейших мужей, для отправки их к Хосрою, царю персов. Сеит, забрав их, связав и надругавшись над ними, отправился и прибыл в Персию.

(83) Хосрой, узнав об этом, приказал содрать кожу с Сеита за то, что он, увидевшись с Ираклием, не схватил его и не доставил к нему.³⁴⁵

(84) После этого Хосрой отрядил в Грецию другого полководца, по имени Сарварон, возвратившегося из палестинского похода. Он пришел с большой силой и причинил Греции еще больше, чем прежде, бедствий и опустошений.³⁴⁶ Идя к Константинополю, он стал в Халкидоне со всем своим войском, стараясь всячески причинить зло и погибель городу и народу.³⁴⁷

³⁴⁴ Nicephorus deest; Theophanes, 301, 21-24; Georgius Monachus: De Boor deest; PG 829, 35 – 832, 3; ЕЛ-2 deest; Leo Grammaticus 148, 19-22.

³⁴⁵ §§ 81-83: Nicephorus 9, 12 – 11, 30; Theophanes deest; Georgius Monachus: De Boor 668, 12 – 669, 3; PG 110, 828, 17-32; ЕЛ-2 390, 19-25; Leo Grammaticus 149, 16 – 150, 2. Начиная с этого эпизода становится заметным преобладание сведений, сходных со сведениями Никифора, но не вполне тождественных им. У Никифора здесь самый подробный рассказ, но вместо 70 послов указаны трое, и все трое названы по именам: Олимпий, Леонтий и Анастасий. Тем не менее все три версии Амартола и Симеон повторяют явно символическую цифру, указанную Сказанием, и тем самым вновь демонстрируют свою зависимость от него или его источника.

³⁴⁶ Nicephorus 15, 5-9; Theophanes 315, 7-11; Georgius Monachus: De Boor 670, 1-9; PG 110, 829, 5-15; ЕЛ-2 391, 3-8; Leo Grammaticus 150, 4-6. У Никифора и во всех трех версиях Амартола здесь очевидна контаминация с эпизодом § 80: ср. прим. к § 80 выше.

³⁴⁷ Nicephorus 15, 10-11: персы готовились и пытались дойти до Халкидона. Следовательно, и здесь наблюдается близость, но не тождество сведений Сказания и Никифора.

(85) Ираклий поспешил собрать войско со всех сторон и привлек бесчисленное воинство от всех племен; затем по Евксинскому Понту — морю, расширяющемуся в северных своих частях — отчалил на множестве кораблей, взяв с собою и свою жену.³⁴⁸ По прибытии в Трапезунд, пограничный город Мингрелии, императрица родила сына, которого называли Эрекле.³⁴⁹

(86) Из Трапезунда Ираклий отправил послов с большими подарками к царю «турков». Последний, благосклонно приняв послов Ираклия, обещал действовать с ним заодно. Когда же Ираклий отправился в Туркскую землю, царь «турков» встретил его вместе со своим войском и оказал ему большие почести: он и все войско его слезли с коней и поклонились Ираклию, который отнесся к нему очень благосклонно и просил сесть на коня, чтобы следовать за ним, подобно родному сыну. Тогда они расцеловались друг с другом и Ираклий, сняв с себя корону, возложил на голову турецкого царя, а затем предложил ему трапезу; во время вечера он подарил ему и всем его князьям все золотые и серебряные сосуды, какие только у него имелись, а чтобы обеспечить себя на тот случай, если бы враги хитростью захотели увлечь на свою сторону царя «турков», Ираклий показал последнему портрет своей дочери, обещав выдать ее за

³⁴⁸ Nicephorus 15, 11-18; Theophanes 302, 32-34; Georgius Monachus: De Boog 670, 12-17; PG 110, 829, 30-34; ЕЛ-2 391, 11-14; Leo Grammaticus 150, 21 – 151, 2. Все источники, кроме Никифора, утверждают, что Ираклий взял с собой Нерукотворный образ Спасителя, подобно тому как в Сказании это утверждается в рассказе о походе Ираклия на Константинополь. Следовательно, и в этом случае Сказание следует за Никифором или близким к нему источником и не получает соответствия в традиции Амартола и Симеона, вероятно в данном случае восходящей к Георгию Писиде через Феофана. При этом Амартол в версии Муральта и Лев Грамматик непосредственно ссылаются на Георгия Писиду, как это делают все три версии Амартола и сам Феофан (применительно к образу Богородицы) в рассказе о походе Ираклия на Константинополь. И в данном случае ссылка на Писиду вполне может восходить к подлинному его сочинению, *De expeditione Persica* (Ed. A. Pertusi I, 139-151 = PG 92, 1207-1208), несомненно использованному Феофаном в соответствующем месте, хотя и без ссылки на источник (Theophanes 303, 17-21). Ср. прим. к § 76 выше. Глосса, характеризующая Евксинский Понт, видимо, опять-таки принадлежит грузинскому переводчику, как и следующая за ней глосса о Трапезунде.

³⁴⁹ Nicephorus 15, 18-20: грузинская транслитерация имени Ираклия. Ассоциация Трапезунда с Мингрелией может объясняться естественным для грузинского автора отождествлением Мингрелии с Лазикой. В византийской традиции топоним Лазика первоначально обозначал только западную Колхиду, но в VI-VII вв. стал распространяться на всю территорию от Сванетии до Трапезунда. Соответственно и новая митрополия, учрежденная в Трапезунде в начале X в., официально именовалась Лазикой.

него замуж. Царь «турков», увидев портрет, пришел в восторг и, дав обет Ираклию положить за него голову свою, привел на помощь ему очень большое войско. С ними вместе Ираклий вступил в Персию.³⁵⁰

(87) Хосрой, узнав о прибытии Ираклия, встретил его со всеми своими силами и многократно бился с ним, но с Божией помощью Ираклий победил его, побил бесчисленное множество персов,³⁵¹ разрушил и опустошил все города и крепости их и опрокинул их храмы и молельни. В одном храме Ираклий нашел истукана; это был истукан самого Хосроя, который себя изобразил в виде Бога сидящим в небесах, окруженным солнцем, луной, звездами и стоящими пред ним ангелами и как будто посылающим на землю снег, гром и дождь. Ираклий сокрушил его до основания.³⁵²

(88) Хосрой, побежденный всюду Ираклием, написал своему военачальнику Сарварону, находившемуся в Халкидоне, следующее: «Ираклий привлек на свою сторону турецкого царя, и я не могу устоять пред ним», – и предложил Сарварону поспешить к нему на помощь.

(89) Но Ираклий задержал письмо это вместе с посланным и взамен написал Сарварону следующее: «В битве я одолел Ираклия и турков и, разбив их наголову в Адарбадагане, обратил в бегство. Укрепляйся ты на своем месте и, не торопясь, продолжай биться с царствующим градом греков». К письму он приложил печать Хосроя и отправил. Сарварон, получив письмо, укрепился на том же месте, где стоял,³⁵³ и продолжал оставаться до тех пор, пока Бог чудес, ходатайством Пресвятой Богородицы, не разгромил его страшно вместе с хаганом скифским и не обратил в бегство.³⁵⁴

³⁵⁰ Почти дословное воспроизведение сообщения Никифора: Nicephorus 15, 20 – 16, 20.

³⁵¹ Nicephorus deest; Theophanus deest; Georgius Monachus: De Boor 671, 6-8; PG 832, 16-19; ЕЛ-2 391, 20-21; Leo Grammaticus 151, 12–16. Во всех четырех источниках вновь улавливается зависимость от Сказания или его источника и несомненна контаминация с эпизодом § 90.

³⁵² Nicephorus 16, 20-26; Georgius Monachus: De Boor 671, 14 – 672, 3; PG 832, 27-37; ЕЛ-2 391, 25-32; Leo Grammaticus 151, 21 – 152, 4. Продолжается начатое в конце § 85 и, в сущности, непрерывное воспроизведение рассказа Никифора.

³⁵³ §§ 88-89: Nicephorus 16, 26 – 17, 15. Последовательное воспроизведение рассказа Никифора прерывается только интерполяциями компилятора Сказания; город у Никифора называется Ἀδρβαδῦάν.

³⁵⁴ Дополнение компилятора Сказания.

(90) Как только царь Ираклий подошел к столичному городу, Хосрой, государь персов, находившийся в нем, очень встревожился и выслал против врага своего полководца с 30000 воинами. Они вступили в бой. Персы потерпели поражение и были избиты беспощадно.³⁵⁵ Спасшиеся же бегством, собравшись вместе со своими военачальниками, воцарили над собою сына Хосроя Сиро, а Хосроя, схватив, бросили в один из царских домов и, положив пред ним золото, жемчужины, серебро и камни драгоценные, говорили ему так: «ешь вот это; ты ради этого поднял греков против нас». Убили Хосроя смертью лютою.³⁵⁶ Этот Сиро, после того как казнили его отца, посоветовавшись со своими князьями, отправил послов к Ираклию с великими дарами и с просьбою о мире: «Да будет единение между царствами греков и персов, и посредником между нами будет один Бог». Царь Ираклий принял предложение и со своей стороны написал Сиро: «не подобает оскорблять царей, особливо же когда они хотят мира; и если бы и Хосрой домогался мира, я бы позабыл о его злодеяниях». Он называл Сиро своим сыном. Через малое число дней умер царь Сиро и воцарился Кафос, но потом и он вскоре умер, и воцарили Урмизда. Этот отправил с дарами сына своего к Ираклию и написал ему: «Какую милость окажешь сыну моему, такую да подаст тебе Бог, Которому ты служишь». И его благосклонно принял Ираклий. Но умер и отец сего царевича, и Ираклий вместо умершего отца, Урмизда, царем персов провозгласил сына его.³⁵⁷

(91) А Сарварон из Халкидона отправился в Персию с горстью спасшихся, которые остались в живых после того погрома, который явил над ними гнев Божий. Он, узнав о гибели Хосроя, Трти, Кавоса и Урмизда, написал царю Ираклию: «Знаешь ты, что я прибыл в греческое царство не по своей воле и не по своей же воле учинил то, что совершил по принуждению Хосроя, пославшего меня».³⁵⁸ Затем просил он Ираклия по-

³⁵⁵ Nicephorus deest; Theophanus deest; Georgius Monachus: De Boor 671, 6-8; PG 832, 16-19; ЕЛ-2 391, 20-21; Leo Grammaticus 151, 12-16. Во всех четырех источниках вновь улавливается зависимость от Сказания или его источника и несомненна контаминация с эпизодом § 87.

³⁵⁶ Nicephorus 19, 20 – 20, 1; Theophanus deest; Georgius Monachus: De Boor 671, 8-14; PG 832, 20-26; ЕЛ-2 391, 22-25; Leo Grammaticus 151, 17-21. В Сказании продолжается воспроизведение рассказа Никифора.

³⁵⁷ Nicephorus 20, 21 – 21, 3: в Сказании лишь краткая парафраза рассказа Никифора, в частности опущена просьба Ираклия о возвращении Животворящего древа Креста, захваченного Сарвароном в Иерусалиме.

³⁵⁸ Nicephorus 21, 4-8; Georgius Monachus: De Boor 672, 3-7; PG 832, 38-42; ЕЛ-2 391, 33-35; Leo Grammaticus 152, 4-8.

зволить ему прийти к нему и предстать пред ним в качестве раба. Царь Ираклий дал ему слово поступить с ним милостиво. Сарварон же со своей стороны обещал Ираклию возместить все убытки, причиненные им Греции, и за свой счет восстановить все им низвергнутое.³⁵⁹

(92) В те дни народ персидский убил царя своего, сына Урмизда. Сарварон стал просить Ираклия воцарить его над персами. И Ираклий возвел его на престол Персии. Сарварон же обещал Ираклию возвратить Греции все провинции ее, отнятые персами, и, издав повеление возвратиться из греческих земель всем персидским воеводам, поднес Ираклию богатые дары.

(93) Вместе с тем он вручил Ираклию запечатанный ящик, в котором находилось древо Спасителя и который он, во время своего похода, достал в Иерусалиме.³⁶⁰ Ираклий, приняв ящик, нашел его запечатанным, запертым на замок, нетронутым и, волею Божией, остающимся в первоначальном виде.³⁶¹ Итак, Ираклий одержал победу силою Всевышнего, победоносно сокрушил могущество персов, разбил все пограничные крепости их и твердыни, опрокинул храмы их и молельни и покорил царей их.

(94) Воевал он всего 6 лет, а на седьмом году взял древо Креста Господня и, забрав громадные богатства персов, прибыл в Иерусалим.³⁶² Он преподнес патриарху Модесту ящик Живоносного Креста. Весь причт церкви рассмотрел его и нашел, что и печати и замки были нетронуты. Все вообще благодарили Бога за то, что Он сохранил это сокровище от грешных. Открыли ящик, и весь народ поклонился Кресту. Царь стоял там до тех пор, пока его (Крест) не воздвигли, а потом отослал его в Византий. Для принятия Креста выступил из Влахерн патриарх Сергий с большим торжеством и, доставив его в соборную церковь, воздвиг.

95-101 (66-68 в пер. М. Ван Эсброка)

(95) Через несколько дней прибыл в Византий также и царь Ираклий.³⁶³ Во всех частях греческого государства наступило полное спокойствие. И так было до усиления Магомета безбожного, происходившего из

³⁵⁹ Единственная параллель у Никифора: Nicephorus 21, 8-12.

³⁶⁰ §§ 92-93: Единственная параллель у Никифора: Nicephorus 21, 12-19.

³⁶¹ Единственная параллель у Никифора: Nicephorus 22, 4-5.

³⁶² Nicephorus deest; Theophanes 327, 24-26; Georgius Monachus: De Boor 672, 10-12; PG 110, 832, 45 – 833, 3; ЕЛ-2 392, 2-4; Leo Grammaticus 152, 10-12.

³⁶³ §§ 94-95: Nicephorus 22, 4-20; Georgius Monachus: De Boor 672, 12-14; PG 110, 833, 3-4; ЕЛ-2 392, 4-5; Leo Grammaticus 152, 13-14. В Сказании вновь воспроизводится рассказ Никифора.

племени исаимского, от Назара, внука Исаила, род которого поселился в пустыне Мадямской, живя караванной торговлей.³⁶⁴

(96) Этот Магомет появился в царствование Ираклия. Он осиротел, когда еще был младенцем. Был он совершенно беззащитен и гол, но силен физически и хитер. Он нанялся пасти верблюдов у одной богатой своей родственницы, которая по истечении короткого времени вышла за него замуж. И стал он ездить в Иерусалим, чтобы продавать верблюдов, и тут же начал изучать и знакомиться со всеми вероучениями и народами, особенно же он изучал слово веры.³⁶⁵

(97) Нашел же он некоего несторианского монаха, отлученного за ересь и пребывающего в стране Мадямской. С ним он постоянно вступал в беседу. Магомет одержим был падучей болезнью, которая приключалась с ним регулярно. Жена его, узнав об этом, сильно опечалилась и начала тосковать. Магомет хитростью своею сумел уверить ее, что к нему является архангел Гавриил и что он, не имея сил устоять пред таким видением, впадает в обморок.

(98) Супруга же его все это рассказала вышеупомянутому монаху-несторианцу, сообщив ему и имя ангела, который являлся Магомету. Монах убеждал ее и успокаивал, говоря, что Гавриил является только к пророкам.

(99) Она поверила словам лстивого монаха, рассказала об этом и другим женщинам, и они тоже поверили, что муж ее пророк.³⁶⁶ Тогда Магомет стал проповедовать и вероучить. Один за другим пристали к нему многие, которых он учил так: «Кто убьет врага или же будет убит им, в обоих случаях спасется»; об удовольствиях рая говорил, что там еда и сладострастие будут в избытке. И в таком роде проповедовал многое, согласно пониманию и разумению своему.³⁶⁷

(100) Этот-то Магомет со множеством народа встретил царя Ираклия, возвращающегося из Персии и идущего в Иерусалим, и стал просить у него страну, где бы он мог поселиться вместе с принявшими его учение.

³⁶⁴ Nicephorus deest; Theophanes 333, 13-19; Georgius Monachus: De Boor deest; PG 110, 836, 18-21; ЕЛ-2 402, 3-8; Leo Grammaticus 153, 4-8. Рассказ о Магомете в §§ 95-101, по-видимому, сводится к резюме сведений Феофана.

³⁶⁵ Nicephorus deest; Theophanes 333, 22 – 334, 4; Georgius Monachus: De Boor deest; PG 110, 864, 41 – 865, 20; ЕЛ-2 402, 10-14; Leo Grammaticus 153, 8-14.

³⁶⁶ §§ 97-99: Nicephorus deest; Theophanes 334, 4-16; Georgius Monachus: De Boor deest; PG 110, 865, 20-38; ЕЛ-2 402, 14-22; Leo Grammaticus 153, 8–154, 6.

³⁶⁷ Nicephorus deest; Theophanes 334, 16-27; Georgius Monachus: De Boor deest; PG 110, 865, 39-44; 868, 43-50; ЕЛ-2 deest; Leo Grammaticus 154, 6-12.

Царь Ираклий дал ему землю, и он изо дня в день стал «расширяться и умножаться».³⁶⁸

(101) По смерти Магомета его заменил Абувартон, который вступил с греками в горячий бой и победил их. И с того времени постигли Грецию большие бедствия, и увеличились и усугубились насилия с соизволения Божия, за умножение беззаконий и грехов наших.³⁶⁹

102-115 (70-88 в пер. М. Ван Эсброка)

(102) После того славного чуда, которым Пресвятая Богоматерь спасла этот город и сохранила невредимо от ударов скифов и персов, и после победы Ираклия и возвращения его из Персии, как сказано в повествованиях, после чуда, повторяю, явленного Богоматерью над царствующим градом, протекло 36 лет, и тогда самодержавие царства принял Константин Великоподбородок.³⁷⁰ Тогда еще раз поднялось множество агарянского народа и приблизилось к Константинополю с бесчисленными вооруженными воинами. Они быстро причалили к морским берегам по направлению к Евдому и тут на кораблях бились изо дня в день.

(103) Борьба их, начатая весною, длилась до времени уборки винограда; по наступлении же зимы они отправлялись обратно и зимовали в Кизике.

(104) К началу же наступления летнего времени они снимались и прибывали туда, где стояли раньше, и так же, как прежде, неустанно бились со стороны моря. Свою борьбу они продолжали 7 лет,³⁷¹ и это по поущению Бога за многие грехи наши.

³⁶⁸ Источник этого сообщения не определяется, единственная параллель обнаруживается у Симеона Логофета: Leo Grammaticus, 152, 15-18; Theodosii Melitensis *Chronographia* / Ed. Th. Tafel. München, 1859, 105.

³⁶⁹ Leo Grammaticus 154, 12-16: опять-таки единственная параллель, еще раз подтверждающая высокую частотность воспроизведения сведений Сказания в хронике Симеона Логофета.

³⁷⁰ Nicephorus 32, 3-4: речь идет, естественно, о Константине Погонате. Здесь и далее компилятор продолжает воспроизведение Повести Пс.-Писиды: PG 92, 1364, 22 – 1372.

³⁷¹ Хотя воспроизведение Повести Пс.-Писиды (PG 92, 1364, 22-32) вне сомнений, отметим параллели и в других источниках: Nicephorus 32, 4-17; Theophanes 353, 25 – 354, 5; Georgius Monachus: De Boor 727, 16-24; PG 110, 893, 6-16; ЕЛ-2 413, 23-31. Фактически боевые действия продолжались 5 лет (674-678), но общий источник Никифора и Феофана предпочел символическую «седмичу» и в этом случае (ср. прим. 100 выше), ведя отсчет событий с захвата арабами Кизика в 670 или 671 г.: Nikephoros. *Short History* / Ed. C. Mango, 194.

(105) Но Всесильный и человеколюбивый Бог ослабил весь пыл врага и силою своею навел на него такой страх, что сарацины снялись, чтобы убежать: великое множество их кораблей оставило город вместе с бесчисленными их воинами-ратниками, снялись и военные корабли их и пустились в путь с пустыми руками, милостью Божию. И когда достигли местностей Свилеоса, настиг их порывистый и жестокий ветер, который, борясь с ними по справедливому суду Божию, вдруг разгромил их и погубил.³⁷²

(106) Так по временам нападают на богохранимый город богоотступники, движимые бешенством, неистовствующие и полные гнева, но силою Божию, непреодолимою, обращаются вспять пристыженные.³⁷³

(107) Изначала же всячески и со всех сторон умножилось насилие злых исмаилитов, возросло оно и на Востоке и на Западе, и преумножилось количество и могущество их. Первоначально они покорили царство персов, потом Египет, Ливию, а христианам дали слово, что никто не будет принуждать их оставить беспорочную веру Христову, наоборот, и сами будут защищать православие; однако они не соблюли обещания, наоборот, многих замучили за поклонение знамени честного креста. Они, требуя от всех христиан отказаться от поклонения кресту, обходили всю христианскую землю и опустошали ее: ходили и грабили Индию и Эфиопию, чернокожих Ливии и Испанию, и под конец всего пошли войною против царствующего сего города, с намерением взять его. Но царь Лев Исавр, занимавший в то время престол Греции, дал им обещание ежегодно платить им дань в определенном размере, но они всячески стремились ввести в город свою стражу и поставить в его укреплениях своих людей, пытались во что бы ни было овладеть городом и подчинить его себе; они надеялись на численное превосходство своего воинства, состоявшего из людей своих и чужих — наемных, а также и на свои вооруженные корабли, число которых достигало до 1800 отличных судов и, как передают хронографические заметки,³⁷⁴ снабженных всеми боевыми ресурсами в должном порядке и установлении.³⁷⁵ Они не сдержали своего обещания (насчет мира) и со всеми своими силами расположились прямо против городской стены, и по ошибке стоявшие на стенах городские воины чуть было не вступили с ними в бой. Они же заняты были постройкою своих

³⁷² PG 92, 1364, 32-39; Nicephorus 32, 17-23; Theophanes 354, 6-11; Georgius Monachus: De Boor 727, 24 – 728, 5; PG 110, 893, 17-22; ЕЛ-2 413, 31-34.

³⁷³ PG 92, 1364, 40-43.

³⁷⁴ В оригинале: χρονικὰς συντάξεις.

³⁷⁵ PG 92, 1364, 44 – 1365, 19: дословный перевод.

стоянок, суетились, бесились, как собаки бешеные, как сошедшие с ума. Но воистину Бог мешал и препятствовал им привести в исполнение замышляемое ими зло.³⁷⁶

(108) В великом же городе народом, во веки христоробивым, совершались литии и творились обычные слезные моления, и возносились прошения к Богу чинные, умиленные, и с пречестным древом креста Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа и св. образом Пренепорочной Богоматери обходили вокруг городских стен и, воздев руки к небу, говорили: «Воззри, Господи, на нас, не оставь нас, призри на народ свой покинутый, ибо вот уже враги Твои подняли головы и ненавидящие Тебя возгордились; не дай наследия Своего на поругание, не дай господствовать над нами язычникам, не признающим имени Твоего святого, но силою Твоею да познают и они имя Твое святое, Господи Иисусе Христе, во славу Бога Отца».³⁷⁷

(109) Один из вражеских всадников, глядя на город чрез его ограду, стал, по наваждению диавола, издеваться, пренебрежительно называя город Константином, церковь святой Софии — Софианой. Так глумился одержимый диаволом, но вдруг конь, на котором он сидел, взбесился и бросился с кручи вместе с седоком, и он разбился там и лишился души своей.³⁷⁸

(110) Еще. Проповедник соборища их поднялся на установленное возвышение, которое они называют минаретом; это высокое дерево, с которого он горланил и провозглашал молитву безверных; но вдруг помрачились у него глаза, он стал биться и, свалившись с высоты, погиб лютой смертью.³⁷⁹

(111) Затем они решились идти против болгар; разделились на два воеводства, из коих одно осталось воевать с царствующим градом, другое же пошло бороться с болгарями. Столкнувшись с ними, они потерпели поражение: исмаилитов пало от болгар более 20000; те же, которые спаслись от истребления болгар и уцелели, со стыдом великим вернулись обратно к тем же своим, от которых ушли.³⁸⁰ По возвращении из болгарского похода все они вознамерились подступить к Влахернам со стороны моря и прибыли в Перам понтийский, но от Перама вплоть до палат про-

³⁷⁶ PG 92, 136, 20-26: близкая к тексту парафраза.

³⁷⁷ PG 92, 1365, 26-39: дословный перевод.

³⁷⁸ PG 92, 1365, 40-44: почти дословный перевод.

³⁷⁹ PG 92, 1365, 44-47: почти дословный перевод.

³⁸⁰ PG 92, 1365, 47 – 1368, 2; Georgius Monachus: De Boor 745, 17-19; PG 110, 925, 12-14; ЕЛ-2 420, 37-421, 1.

тянута была цепь, которая их остановила,³⁸¹ и они, не сумев совершить того, чего желали, повернули назад и, прибыв в Стенон, направились в бухту, называемую Сосфен. Настигла их суровая зима с ветрами, и они старались приютиться хотя бы в незначительных бухтах, отчего многие их судна разбивались силою бури, а крупные их корабли сжигались греками. Константинополь терпел большую нужду по причине оскудения съестных припасов, а агаряне ели, не гнушаясь, все, что находили, не оставляя ничего, что могло служить им в пищу. Такая у них была голодовка, и такое отсутствие средств к пропитанию себя, что они не гнушались есть человеческое мясо и мясо нечистых животных, а под конец они даже ели «хлеб», выпеченный в торнях из смеси человеческого кала и муки.³⁸²

(112) От всего этого они пали духом. Бог сохранил город свой невреждимо от нападения множества врагов и причинил им то же самое, что египтянам, преследовавшим израильтян и потонувшим в морской бездне.³⁸³ То же самое случилось и теперь. Приниженные и стесненные поднялись и бежали, желая вернуться восвояси, но большая часть их кораблей, прибыв в местность, называемую Эгеон-Пелагон,³⁸⁴ от лютого ветра, вскипятившего море, потерпела крушение. Вдобавок с небес послан был на них страшный град: как раскаленное железо кипятит воду, так точно и градковые глыбы, падая в море, ударялись по воде с такою силою, что кипятили ее и от силы сего кипения таял воск, которым навощены были вражеские суда, отчего они быстро погружались в воду и уходили в бездну. Спаслось только около 10 их кораблей.³⁸⁵ Во всех прибрежных рощах, на морских берегах и у входов на пристани можно было видеть целые груды вражеских трупов.³⁸⁶

³⁸¹ В оригинале «от перамы», морского причала Константинополя, «до Галаты», северного берега Золотого Рога: ἀπὸ τοῦ περάματος μέχρι τῶν Γαλάτου ἀλύσει κωλυθέντες. Ср. аналогичные грецизмы в §§ 14, 69 выше и в § 112 ниже.

³⁸² PG 92, 1368, 2-19.

³⁸³ Здесь греческий оригинал цитирует Исх. 15:5 (PG 92, 1368, 22-24).

³⁸⁴ В оригинале «Эгейское море», Αἰγαῖον πέλαγος. Столь грубые грецизмы, как этот и указанные в прим. к §§ 14, 69 и 111, вступают с такое же противоречие с общепринятым представлением о Георгии Мтацминдели, как и ошибка в идентификации Мафория Богородицы, отмеченная в прим. к § 25. Возможно, рукопись Церковного музея № 500 (471) сохранила все-таки не автограф выдающегося книжника, а его копию.

³⁸⁵ Единственная параллель для этих подробностей: Theophanes 399, 12-19.

³⁸⁶ PG 92, 1368, 19-39.

(113) Все это, как <говорит> псалтирь, «да повествуется для прочих (будущих) родов» (Пс. 102:19), уста христиан да возгласят святые слова вместе с Давидом: «Ты, Господи, сокрушил главы драконов в водах» (Пс. 74:13), к сему да приобщается велегласная песнь из Исхода израильтян: «Пою Господу, ибо он высоко превознесся» (Исх. 15:1).³⁸⁷

114) Тут, придя к этим словам и видя величие чудесных дел Бога и Господа и превыше всех святых единородной Богородицы, умолкаю с удивлением, не находя подобающих воспеванию оных дел слов, ибо какой быстрозвучный язык сможет достойно воспеть Деву Богородицу или Ее дивную сию благодать ... (богословие).³⁸⁸

(115) Благодатью и благолюбием Господа нашего Иисуса Христа, Которому подобает слава, крепость, честь и поклонение ныне и присно и во веки веков. Аминь.³⁸⁹

³⁸⁷ PG 92, 1369, 1-7.

³⁸⁸ Здесь М.Г. Джанашвили опустил, по его выражению, «богословие», т.е. обширные славословия Богородице в заключительной части Повести Пс.-Писиды: PG 92, 1369, 15 – 1372, 44.

³⁸⁹ PG 92, 1372, 44-46.