

О. В. Белова, В. Я. Петрухин

ПОЧИТАНИЕ «ЧУЖИХ» БОГОВ: ИСТОРИКО- ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

А Н Н О Т А Ц И Я . «Первобытное» отношение к святыням иноплеменников как к заведомо враждебному (бесовскому) началу характерно как для архаичных верований, так и для обрядовой практики всякого религиозного культа. Парадоксальным с этой точки зрения представляется восприятие «чужих» богов как актуальных при установлении договорных (торговых) отношений как на межгосударственном уровне (таковы договоры руси с греками X века, русская клятва богами Перуном и Волосом соблюдать мир, клятвы аваров и болгар по «отеческим» обычаям), так и на бытовом. Эта тенденция восходит к римской архаической правовой традиции: показательное распространение культа иранского бога Митры в Римской империи и за ее пределами вплоть до Зауралья. Схожий механизм этноконфессионального взаимодействия сохранялся и трансформировался в традиционной культуре. Сакральные христианские персонажи и их изображения могли использоваться как порука при разрешении споров между представителями разных конфессий, причем христианские святые помогали и иноверцам, если правда была на их стороне. В книжных и устных свидетельствах о призвании иконы святого в качестве свидетеля при разрешении споров и конфликтов отражаются не только народно-религиозные практики апелляции к иконе как к свидетелю, гаранту справедливости и наказания иконы, если святой не способствует воплощению желаемого, но и представление об иконе как о чудесном «объекте силы», способствующем обращению иноверца. Архаические сюжеты, связанные с восприятием «чужих» богов и отражающие этноконфессиональные отношения в письменных юридических текстах (договоры и клятвы), в позднейших фольклорных нарративах трансформировались в повествования о чудесах, явленных святыми в ходе «правовых» споров: центральным мотивом этих легенд становится мотив обращения иноверцев.

К Л Ю Ч Е В Ы Е С Л О В А : правовые обычаи, народная религиозность, фольклор, легенды

У Д К 398.541

DOI 10.31250/2618-8600-2019-3(5)-86-108

Б Е Л О В А Ольга Владиславовна — д. филол. н., в.н.с., Институт славяноведения РАН (Россия, Москва)

E-mail: olgabelova.inslav@gmail.com

П Е Т Р У Х И Н Владимир Яковлевич — д.и.н., г.н.с., Институт славяноведения РАН (Россия, Москва)

E-mail: vladimir.petrukhin@gmail.com

К юбилею Михаила Борисовича Свердлова

«Первобытное» отношение к святыням иноплеменников как к заведомо враждебному (бесовскому) началу характерно как для архаичных верований, так и для обрядовой практики всякого религиозного культа. В индоевропейской ретроспективе — в процессе расселения и разделения индоиранцев — праиндоевропейские наименования небесных богов получили противоположные значения: у ведийских ариев сохранилось наименование богов *дева*, у иранцев это имя стало обозначать злобных мифологических персонажей — *дэвы*; соответственно наименование высших богов у иранцев (*ахура*) стало означать наделенных демоническими свойствами персонажей у ариев (*асуры*; см. об этих мифологических персонажах соответствующие статьи в энциклопедии МНМ). Существенно для дальнейшего изложения, что воплощающий договорные отношения бог Митра сохранил божественный статус в обеих традициях (в отличие от Индры, который стал дэвом у иранцев); при этом божество, воплощающее наряду с Митрой единство космоса, — Варуна — у ариев был отнесен к демоническим асурам.

Договоры, скрепленные клятвой, были важнейшим регулятором межплеменных и международных отношений. Клятва языческой руси *славянскими* языческими богами «по Рускому закону», к содержанию которой не раз обращались исследователи (ср. Свердлов 2017: 335–395; Стефанович 2006; Мельникова 2012), содержится в текстах договоров с греками, помещенных под 907 г. («преамбула» договора князя Олега 911 г.), 944 г. (договор Игоря) и 971 г. (договор Святослава), и представляется парадоксальной во всех отношениях.

На «поверхностном» уровне эта клятва вызвала давнюю полемику по так называемой норманской проблеме, ибо русь (послы в списках двух первых договоров) еще носила скандинавские имена: адепты норманского доминирования в начальной русской культуре видели в упомянутых в договорах богах Перуне и Волосе замену скандинавских Тора и Фрейра (Róžniecki 1901, ср. Мансикка 2016: 93–98, Свердлов 2017: 335–395 — сравнительный анализ «закона русского» и германских правд), сторонники исконного славянства руси продолжают настаивать, что и послы были славянскими.

С точки зрения текстологии летописи очевидно, что «преамбула» договора Олега, помещенная под 907 г. (сам договор был включен в летопись под 911 г.), подверглась позднему редактированию: в текст были включены города Киев, Чернигов и Переяславль, актуальные для летописания эпохи Ярославичей — второй половины XI в. Возможно, клятва «по Рускому закону ... оружием своимъ и Перуном, богомъ своим, и Волосомъ, скотьем богомъ» (ПВЛ: 17) в этом тексте заимствована из позднейших договоров Игоря, где языческая русь клялась у идола

Перуна, «покладоша оружие свое, и щиты, и золото» (ПВЛ: 26), а скорее — из договора Святослава, где князь уже носил славянское имя (скандинавское сохранял старый воевода Свенельд, упомянутый в преамбуле договора), а русь Святослава верила «в Перуна и в Волоса, скотья бога», клянясь на золоте и оружии.

Для летописца, в отличие от позднейших полемистов, очевидно, не имело значения, какими богами клялась языческая русь и что за имена носили эти «языщи» и боги: парадокс, однако, заключается в том, как могла восприниматься клятва ложными богами — бесами — в христианском мире, при том что в договоре Олега греки именуется просто «христианами». Можно представить, что оружие и золото (см. обзор литературы — Кулешов 2018: 78–82), даже священные кольца («обручи»), которыми скандинавы клялись и «дома», и в Византии, и в Англии (ср. Мельникова 2012; Исландские пряди: 567–568), были фетишами-«субститутами», клятва которыми не была вызывающе кощунственной: не является ли упоминание языческих богов в договорах конструкцией летописца?

Такая конструкция могла бы получить текстологическое обоснование, если бы Волос был упомянут среди богов языческого пантеона ПВЛ: но в известном летописном списке древнерусского пантеона, возглавляемом Перуном, «скотьяго бога» нет (ср. Писаренко 1994). Остается предположить, что имена Перуна и Волоса содержались в договорном тексте, использованном летописцем.

Могли ли греки признавать клятву, подкрепляемую именами ложных богов? Договорная практика империи свидетельствует, что могли. Лев Диакон рассказывает о посольстве Иоанна Цимисхия к Святославу, требующему дани с греков, с напоминанием о том, что греки исповедуют «все христианские законы» и призваны сохранять мир; князю-завоевателю это послание напоминает о судьбе его отца Игоря, «который, презрев клятвенный договор», напал на Константинополь и был разбит там, а затем был пленен и казнен в земле древлян/«германцев». Ссылка на клятвенный договор явно соотносится с договором Олега, клявшегося Перуном и Волосом: казнь нарушителя договора — лейтмотив архаичной римской правовой традиции (Жреческие коллегии: 20–46).

Наиболее яркие свидетельства практики заключения договоров с «иноверцами» относятся к эпохе греко-персидских и греко-аварских войн второй половины VI в.; Г. Г. Литаврин особо исследовал роль славян в этой драматической геополитической ситуации (Литаврин 1999: 557–567). Естественно, увязывая в войне с государством Сасанидов на Востоке, Византия не имела сил противостоять натиску аваров (и славян) на Дунае и пыталась дипломатическими способами сдерживать этот натиск: в этих условиях империя вынуждена была «доверять» клятвам «варваров». Имперской традиционной установке («разделяй и властвуй») следовала Византия и во время войны с персами в 522 г.: тогда император Юстин

отправил послов к «царю гуннов» Зилгивину, тот «отеческими клятвами скрепил договор». Но послов к гуннам отправил и шах Кавад, перекупивший неверных грекам союзников: когда Юстин сообщил Каваду об изменническом нраве гуннов и шах убедился, что Зилгивин получил дары от греков, он велел расправиться с предателями (Чичуров 1980: 50).

В этих обстоятельствах договорная практика допускала апелляцию к религиозной традиции договаривающихся сторон: власть персидского «царя царей» в преамбуле договора с Юстинианом Хосроя (Хосрова I) объявлялась «божественной, благой и миротворной» в персидской грамоте (*сакра*): Хосрою «*боги* дали великое счастье и великое царство» и т. д. (Менандр Византиец: 244–245). При этом специальными статьями защищались права христиан в Персии и запрещалось как принуждение принять «веру магов», так и обращение в христианство персов, живущих в Византии (Менандр Византиец: 250–251)¹.

Апелляцию к христианской традиции «иноверцы» считали необходимой: Г. Г. Литаврин подчеркивал, что при заключении договора 716 г. между греками и болгарами гарантом, по требованию болгар, был приглашен также патриарх Герман (Литаврин 1999: 232–233; ср. Стефанович 2006: 400–401).

Соответственно признавалась и клятва соблюдать мир, приносимая иноверцами: когда правитель тюрков Дизавул отправил к грекам посольство во главе с Маниахом для заключения антиаварского союза, «Маниах поднял руки вверх и вместе с бывшими с ним посланниками произнес великую клятву, утверждая, что сказанные ими слова правдивы. Они произнесли на самих себя, на Дизавула и даже на весь свой народ, если они не исполнят данных обещаний» (Менандр Византиец: 269–270). Естественно, те же клятвы, «которые считаются величайшими у аваров и ромеев», готов был произнести, согласно тому же Менандру, осадивший Сирмий аварский предводитель Сеф: он утверждал, что военные акции авар направлены исключительно против славян, но не против ромеев (Свод 1994: 325, 338).

Характерно для клятвенной практики обязательство направить заклятие против нарушителей договора (у руси — быть пораженным собственным оружием и даже золотом: ср. Фетисов 2009; Введенский 2006), но имена «языческих» богов не упоминаются в приведенных договорах с персами и тюрками.

¹ Хосров II, согласно «Хронографии» Феофана Исповедника, отверг в 609 г. предложение греков о мире, объявив религиозную войну — потребовав «отречься от распятого и поклониться солнцу» (Феофан Византиец: 264; ср. там же о принуждении христиан следовать ереси Нестория — с. 274). См. также о преследовании иноверцев в Персии — Фрай 2002: 302–303. В архаическом римском праве понтифик, по установлению Нумы Помпилия, должен был наблюдать, чтобы «в божественном праве ничто не поколебалось от небрежения отеческими обрядами и усвоения чужеземных» (Тит Ливий. Кн. I, 20; ср. Жреческие коллегии: 100).

Нет этих имен в договорах с болгарами: им посвящена классическая статья Вас. Златарского (Златарский 1972), положения которой, как и ритуалы, связанные с заключением договоров, подробно прокомментированы последующей историографией (ср. Бешевлиев 1981: 80–83). В знаменитых «Ответах папы Николая I на вопросы болгар» 67-я статья осуждает обычай клясться на мече, положенном перед приносящим клятву. Понтифик, естественно, осуждает все «субституты» — «не положено клясться чем-либо созданным» истинным Творцом, разве что храмом и алтарем или Евангелием. В собственно византийской традиции Продолжатель Феофана осуждает нечестивого иконоборца Льва V, который, «скрепляя тридцатилетний мир с гуннами, именуемыми болгарами [ордой хана Омуртага в 817 г.? — *О. Б., В. П.*], и заключая мирные соглашения, ни одной из наших клятв не воспользовался, не призвал в ручатели и свидетели дел и слов ни Бога, ни силы небесные, ни Матерь христову и божию во плоти, но, словно варварская душа, не знающая богопочитания, призвал в свидетели *собак* и тех, кому приносят жертвы не ведающие закона племена, и даже отрезал и не побрезговал взять в рот [в подтверждение договора. — *О. Б., В. П.*] то, чем они нажираются» (перевод Я. Н. Любарского: Продолжатель Феофана. Кн. 1, 20). Характерно, что Продолжатель Феофана не называет бесовских имен «тех, кому приносят жертвы не ведающие закона племена»: напомним, что русь настаивала на наличии у нее своего «закона» (Свердлов 2017: 335–395), и сама славянская лексема была известна грекам (Константин Багрянородный: 44, 45). Игнатий Диякон в «Житии Никифора», хронологически более приближенном к событиям начала IX в., подробно описывает магические приемы, совершенные Львом при заключении мира, — он лил из чаши воду на землю, переворачивал конские седла, касался ременных сплечений (сбруи?), поднимал траву — то есть следовал законам кочевников, варварам же позволил следовать законам греков (ср. об источниках этих известий: Златарский 1972: 185–186). Можно солидаризоваться с авторитетным болгарским исследователем, отметившим уничижительное отношение Продолжателя Феофана к иконоборцу Льву Армянину, уподобившемуся нечистому животному — собаке.

Интерпретация прочих магических акций суммирована в работе В. Бешевлиева: очевидна космологическая символика воды, проливаемой на землю, действия с конской сбруей должны были предотвратить роковые угрозы — падение с коня (ср. мотив гибели от собственного оружия клятвоступника) и т. п. Показательные славянские параллели содержит и статья «Икона» в этнолингвистическом словаре «Славянские древности» (Белова 1999): характерна, в частности, клятва землей — дерн нужно было держать на голове. Известны германские аналогии (Бешевлиев 1981: 81–82), но не менее показательна ритуальная клятва, описанная Титом Ливием в связи со знаменитым состязанием Горациев и Куриациев: для

освящения клятвы специальный жрец (фециал) должен был взять чистой травой с корнем. После длинного заклятия и обращения к Юпитеру, призываемому поразить народ римский, если он затаит злой умысел, договор считается заключенным (Тит Ливий. Кн. I, 24). Предполагаются индоевропейские истоки обрядности с зеленью — дерном (воплощением земли) и ветвью (*verbena*), упоминаемой Ливием при описании договора Рима и Карфагена (ср. Жреческие коллегии: 157–158). Не менее распространена у славян и германцев клятва громом: «Разрази меня гром!» (ср. Гримм 2019: 403–404); архаичные славяно-германские параллели указывают на возможности восприятия схожих представлений русскими послами, в 911 и 944 гг. еще носившими скандинавские имена и понимавшими значение имени Перун (знали славянское нарицательное слово в значении ‘гром’: ср. о родственных обозначениях громовника в двух традициях — Гримм 2019: 393–395 и вероятных индоевропейских истоках юридической функции громовержца — Гамкрелидзе, Иванов 1998: 794).

В римской традиции международное право («право народов» — *jus gentium*) отличалось от сакрального права, его можно было считать «нейтральным» в отношении религии (ср. Жреческие коллегии: 163–173), нейтрализованы были заклятиями и боги иноплеменников, и сам Юпитер. В греческой традиции клятву должен был засвидетельствовать сам Зевс, боги светил и рек, и те, что «в подземной обители оных карают смертных, которые ложно клянутся» (Эсхил. Эвмениды, ст. 287; ср. Отто 2019: 48; см. о клятве водами Стикса, реки преисподней, страшной для самих богов, — Бенвенист 1995: 238–239). Клятва богами неба и преисподней соответствует древнерусской (как бы ни интерпретировать «скотьего бога» Волоса, его культ привязан к хтонической стихии — земле) и более древней индоиранской традиции (Митра/Варуна)².

Но могли ли греки-христиане относиться к «бесовским» именам Перуна и Волоса как к нейтральным? Здесь показательны более древние параллели, связанные с договорной практикой античного Рима: в древние времена римляне должны были признавать «актуальность» чужих богов за пределами территории, которая принадлежала Риму: проклятие призывалось и на голову Рима, если он не сдержит клятв, подкрепленных использованием священного оружия, и т. п. (см. Жреческие коллегии: 20 и сл.; Дюмезиль 2018: 375–376, 390, 762–765)³.

По характеристике Ж. Дюмезиля, показательной для римского громовержца «Юпитера (как и Зевса, а также верховных богов ведической Индии — Варуны и Митры) является его роль свидетеля, гаранта, мстителя в клятвах и договорах, в жизни частной и жизни общественной, в торговых

² См. о Митре/Варуне: Дюмезиль 1986: 47. Библейская клятва Творцом неба и земли в русской православной традиции воспринимается и современной историографией как не вполне «ортодоксальная» (см.: Петрухин 2019: 419–420).

³ Ср. процедуру заключения договора и клятвенного поручительства: Тит Ливий. Кн. IX, 5; X, 38.

отношениях между гражданами Рима или между ними и иностранцами» (Дюмезиль 2018: 256). В римской договорной традиции дело доходило до обета «ввести культ, посвященный богам врагов, если они откажутся от поклоняющихся им людей» (Дюмезиль 2018: 721). Давно было замечено, что культы античных богов, которые сами выступали в мифологических сюжетах как нарушители принятых норм⁴, в империи вытеснялись иностранными культами, воспринимаемыми легионерами в тех странах, где им приходилось служить, и распространяемыми вместе с передислокацией римских армий вплоть до окраин Европы (ср. Кюмон 2000).

Наиболее распространенным культом оказался культ иранского Митры, заимствованный у главного соперника Рима — Персии: поэтому функции древнего иранского покровителя международных договоров и блюстителя мира были так важны для Рима. Этот культ был донесен не только до Балкан⁵, но до далекой Британии. Авторы специальной монографии считают даже, что этот культ сказался и на формировании культа Одина (Kaliff, Sundqvist 2004; ср. Петрухин 2011: 283 и сл.). Конечно, Один был, скорее, воплощением коварства и неверности судьбы, но дружина эйнхериев, собираемая им в загробной Вальхалле, напоминала об архаических мистериальных культах. Нельзя не отметить в связи с этим мотив демонстрации священных колец на памятных камнях языческой Скандинавии, явно восходящий к римским образцам (Vierck 1981) и напоминающий о венчании участников мистерий Митры (Кюмон 2000: 204). С не меньшим энтузиазмом индоиранские древние, в том числе митраистские, корни болгарских культов стремятся исследовать болгарские ученые: ср. работу о «консекрационных ритуалах» О. Минаевой (2012); историография подытожена в работе Ц. Степанова (2017; см. также Добычина 2019); уже приходилось обращать внимание на многочисленные амулеты в виде всадников, распространенные у раннесредневековых алан, болгар (в том числе коней с личиной в седле), наконец, у обских угров — носителей живой мифологической традиции, — где небесный всадник, наблюдающий за миром, сохранил свое имя — Мир-суснэ-хум (он же был воплощением торговых отношений мира цивилизации с таежной югрой: Кулешов 2017). Это имя, как показал В. Н. Топоров, восходит к имени иранского солнечного всадника Митры (Топоров 1981). Естественно было бы (в качестве гипотезы) увязать и магические действия Льва V со сбруей с рефлексамми этого всаднического культа и «обменом» традициями с договаривающейся «варварской» стороной.

Тем более что представления о власти «языческих» богов в пределах «языка», которым пользуются их почитатели, были свойственны

⁴ См. о литературности образов и сюжетов античных богов (Кюмон 2002: 250–252) и интерпретацию их ненормативного поведения как признак божественной сверхморали (Отто 2019: 272 и сл.).

⁵ Впрочем, в самой Греции по традиции не воспринимались культы заклятых врагов — персов (Кюмон 2002: 190).

и носителям римской цивилизации, и викингам-скандинавам (в IX в. оказавшимся на Руси): недаром те снимали устрашающие изображения со штевней возле тех берегов, которые они собирались колонизовать, чтобы избежать конфликта с покровителями новой земли (Исландские пряди: 25). С этой точки зрения понятна и клятва скандинавских по именам участников русского посольства славянскими богами Перуном и Волосом и славянский язык договоров с греками.

Давно установлено (начиная с Ф. И. Буслаева — см. ниже), что в процессе христианизации функции славяно-русских языческих богов были перенесены на христианских святых: древнерусского громовержца Перуна сменил христианский громовник Илья, «скотий бог» Волос нашел соответствие (по имени и функциям) в византийском покровителе скота Власии, пережитки культа богини плодородия Мокоши усматривают в фольклорном культе Богородицы и Параскевы. Механизм соотнесения древних и христианских культов был разработан церковью в эпоху христианизации в самой Римской империи, когда христианский календарь был совмещен с «языческим» античным, дни солнцеворота превратились в христианские праздники Рождества (*коляда* из лат. *calendae*: ЭССЯ. Т. 10: 134–135) и Иоанна Предтечи (*купала*⁶) — так они были восприняты и славянской традицией. Это касалось и древних божеств: храм Афины Девы Парфенон был превращен в церковь Богородицы, Тесеум — в церковь Георгия, Гелиос стал ассоциироваться с небесным колесничим Ильей и т.д. (Lawson 1964: 44–45). Ситуация выглядела в Византии не менее «двоеверной», чем на Руси и в других странах, позднее принявших христианство⁷.

Для дохристианского периода взаимодействия «языческого» славянства и христианской Византии проблемой остается время и обстоятельства восприятия греческих календарных терминов — *коляда*, *купала*, *русалии* и др., сохранившихся у славян в христианской календарной традиции и реинтерпретированных уже в позднесредневековый период как наименования мифологических персонажей (даже языческих божеств/бесов). Особые возможности для понимания этнокультурного взаимодействия дохристианского и христианского этносов дает та же Повесть временных лет, содержащая упомянутые договоры языческой руси с греками: последние именуются просто христианами в первом по времени договоре 911 г. По заключении договора император Лев продемонстрировал русским послам «церковную красоту» и христианские святыни, но реакции, согласно летописи, не последовало — при «вещем» Олеге, согласно летописи, люди оставались «невѣгласи».

⁶ Именное производное *Купало* как обозначение Иоанна Крестителя, погружающего в воду (ЭССЯ. Т. 12: 60). Характерно для византийской и общеславянской традиции устройство обрядовых костров в ночь на Рождество Иоанна Предтечи (см. Барабанов 2011).

⁷ О «греческом двоеверии» как основе древнерусского писали Ф. И. Буслаев, С. И. Смирнов и др. (ср. Буслаев 2006: 353). Из новой историографии — Вин 2004; Барабанов 2011.

Ситуация резко меняется при заключении очередного договора 944 г. при князе Игоре: подданные императора именуется уже «людьми греческими», которым при несоблюдении договора грозит месть от Бога; русские же послы, «елико ихъ есть не хрещено, да не имуть помощи от Бога, ни от Перуна, да не ущитятся щиты своими, и да посѣчени будутъ мечи своими» и т. д. (ПВЛ: 24). Соответственно крещеная русь клялась «церковью святого Ильѣ», некрещеная — на оружии. Очевидно, что христианские обычаи восприняла та русь, которая служила в Константинополе по заключении договора 911 г. (ср. Литаврин 2000: 87 и сл.), — ее вошедшие в посольство 944 г. представители должны были произносить там клятву в дворцовой церкви св. Ильи.

Эту дохристианскую эпоху и можно считать собственно эпохой «двоеверия»: ее характеризуют артефакты, демонстрирующие восприятие начальной русью разных этнических и конфессиональных традиций. Имя *русь* имеет скандинавское происхождение — послы «от рода русского» в договорах 911 и 944 гг. еще носят скандинавские имена, но клянутся уже славянскими богами Перуном и Волосом (в 911 и 971 гг.), одним Перуном в 944 г. Скандинавия и Русь в раннем средневековье (IX–XI вв.) представляли собой единое культурное пространство и единый рынок, где распространялась арабская (в меньшей мере византийская) монета; популярным у скандинавов, в том числе на Руси, оставался культ громовника Тора, но для «внутреннего» пользования (его свидетельства — амулеты, предметы личного языческого благочестия). Для «внешних» отношений, в том числе договоров с греками, нужны были божества и средства коммуникации, представляющие Русскую землю в Восточной Европе: это были Перун с Волосом и древнерусский (славянский!) язык (см. подробнее об этой ситуации — Петрухин 2019: 293 и сл.). Для международных отношений скандинавы использовали сходное с древнерусским сочетание символов, воплощающих «двоеверие»: Е. А. Мельникова заметила, что на двух восточных монетах из Швеции изображения креста сочетались с руническими знаками — с именем громовника Тора (Мельникова 2001: 108, 111).

Уже говорилось, что скандинавская русь в 911 г. клялась не Тором, а Перуном, и что в христианском «пантеоне» пророк Илья сменил Перуна как громовник. Это обстоятельство представляется еще более значимым, поскольку наряду с Перуном послы клянутся Волосом, который также имеет византийское соответствие в образе св. Власия. В позднейших летописных сводах (Софийской Первой летописи, Никоновской летописи и др.) имя *Волос* было заменено на *Власий*, Перун же не упомянут вовсе (ср. Мансикка 2016: 94 и сл., ср. комментарий на с. 444). Эта позднейшая редакция (реакция православного книжника на языческие имена) не позволяет считать вслед за А. Н. Веселовским, что имя *Волос* «выработалось из св. *Власия*» (Веселовский 2009: 216); неприемлема и гипотеза

Ф. И. Буслаева, считавшего славянской исходной формой имени скотьего бога *Велес*, *Велос* (ср. Буслаев 2006: 374–375; Ловмянский 2003: 88–90), — в древнерусской книжности это имя использовалось при переводах с греческого и передавало имя ближневосточного божества Бела.

В аутентичных договорных текстах «исчезает» не Перун, а Волос — не упомянутый в клятве Игоревых послов (944 г.): он вновь появляется в договоре Святослава (971 г.) с невнятной формулировкой — «да имѣемъ клятву от бога, въ его же вѣруемъ — в Перуна и въ Волоса, скотья бога, и да будем золоти, яко золото, и своим оружьемъ да исечени будемъ» (ПВЛ: 34). Еще А. Брюкнер указывал, что упоминание Волоса в договоре 971 г. следует считать вставкой (ср. Ловмянский 2003: 89). Исчезновение Волоса из договоров 944 и 971 (?) гг. соотносится с летописным текстом: преамбула договора 911 г., где говорится о Перуне и Волосе, содержит противопоставление руси (княжеской дружины варяжского происхождения) и словен (им даны греками разные паруса)⁸; в договорах 944 и 971 г. этот дуализм отсутствует — имя *русь* уже объединяет, а не разделяет варягов и славян. Византийские основания культа «скотьего бога» на Руси представлялись очевидными, поскольку св. Власий считался покровителем животных, в первую очередь — крупного рогатого скота (как у южных, так и у западных славян)⁹. Пара византийских персонажей, воплощавших небесные явления (гром, небесные воды) и земное, хтоническое начало (скот/богатство), идеально «подходила» для окказионального взаимопонимания христиан и язычников, греков и руси (славян) при заключении договора, равно как для реконструкций праславянского состояния пантеона (Иванов, Топоров 1974: 45–47, 62–64). Правда, когда крещеная русь клялась в церкви Ильи в 944 г., Волос уже не упоминался в договоре с греками. При этом в самой раннесредневековой Византии «архипастырем» почитался другой святой — Мамант, покровитель по преимуществу мелкого рогатого скота: его культ сохранялся в фольклоре греков, но был менее популярен у славян, хотя русским был известен Мамонт-овчарник (Петрухин 2019: 293–299).

Было бы рискованно в духе «исторической школы» возводить факт восприятия русью культов Ильи к «окказиональной» клятве послов в посвященной ему церкви, тем более что в византийской традиции, как уже говорилось, Илья ассоциировался с Гелиосом (в меньшей мере с громовержцем Зевсом — ср. Веселовский 2009: 200–239)¹⁰. Впрочем, X век

⁸ Описанная летописью ситуация с дарами разной ценности руси и словенам соответствовала упомянутой имперской политике «разделяй и властвуй».

⁹ Культ целителя Блажея (Власия) у поляков (католиков) отличался от почитания покровителя скота у православных, но у славян-католиков на Балканах (словенцы) и в Каринтии известно покровительство Блажея животным (Кабакова 1995).

¹⁰ ПВЛ цитирует фрагмент славянского перевода Хроники Иоанна Малалы, где Гелиос соотносится с Дажьбогом — солнечным богом пантеона Владимира (ПВЛ: 265–266).

был временем настолько интенсивных русско-византийских (и шире — русско-балканских) контактов, подготовивших крещение Руси, что нельзя не отметить сформировавшиеся в это время тексты, обнаруживающие фольклорные представления о святых. Еще А. Н. Веселовский обратил внимание на фольклорную традицию, представленную в «Житии Андрея Юродивого», которое было составлено в X в. (возможно, при императоре Льве, подписавшем договор 911 г., — Веселовский 2009: 207–208): в «Житии» Епифаний вопрошает Андрея, верно ли, что Илья на небесной колеснице преследует громами и молниями змея, и юродивый обличает людей, которые по своему безумию записывают эти суеверия; молния действительно жжет змея, но ответствен за это ангел, приставленный Богом, а не библейский пророк (см. Молдован 2000: 366–368). В славянской фольклорной традиции именно Илья остается змеборцем (Иванов, Топоров 1974: 164 и сл.), что позволяет возводить этот сюжет к архаическому греческому (византийскому) фольклору. Уже Ф. И. Буслаев писал в связи с этим: «Тип громовника Илии, уже готовый в своем двоверном составе, вошел в преданья сербские, болгарские, русские, если то же сказать и о типе Егория Храброго, то для истории первых начатков христианства на Руси должен получить новый смысл тот факт, что между самыми древнейшими храмами на Руси называются посвященные св. Илии и св. Георгию» (Буслаев 2006: 353). Соответственно расширяется и типологический (ареальный) ряд параллелей реконструируемому праславянскому мифу о поединке громовержца со змеем, похитителем воды и скота (ср. Иванов, Топоров 1974: 136 и сл.)¹¹.

Существенно, что взаимодействие относится не только к восприятию фольклорных сюжетов, но и к обрядовой сфере: византийские истоки очевидны и в представлениях об «ильинском быке» — жертвенном олене, выходящем из леса к церкви Ильи в Ильин день: однажды ожидавшие чуда не дождались оленя и принесли в жертву быка (барана), после чего обычной стала коллективная ильинская трапеза с поеданием домашнего животного (ср. Веселовский 2009: 234; Мороз 2013). Типологически сюжет и обряд связаны с другими «скотскими» праздниками, в том числе в честь Власия (Плотникова 2009) и византийского Маманта: к нему, живущему в пустыне, согласно проложному житию, приходили дикие козы; святой питался их молоком и делился им с убогими (Калинский 1990: 27). Обряд освящения стада, пригоняемого к церкви в день св. Маманта, стал общебалканской традицией (Вин 2011: 116–117). Здесь, учитывая ранний контекст русско-балканских связей, нельзя не обратить внимания на то,

¹¹ Более того, собственно библейский миф представляется аналогом индоевропейскому: пророк Илия (отправляющий культ Яхве) противопоставит культу (жрецам) Бела (Ваала, Вельзевула), семитского божества, имеющего обличье быка (бычьей головой), низводит небесный огонь на жертвенник (чего не могут жрецы Ваала) и добывается ниспослания плодородного дождя (ср. МНМ. Т. 1: 166 — ст. «Бел»; МНМ. Т. 1: 504–506 — ст. «Илия»).

что русские купцы и дружинники X в. обитали «у св. Мамы» — в константинопольском квартале Маманта (ПВЛ: 12). Конечно, не только это обстоятельство могло послужить основой для распространения «скотых» праздников на Руси: разнообразие схожих ритуалов и поверий, связанных со скотом, и популярность культа Власия (особенно на Русском Севере) указывают на гетерогенные истоки «скотых» культов у славян (ср. Мороз 2013: 227–228), хотя со времен Ф. И. Буслаева их схожесть провоцирует на возведение их к одному источнику — реконструируемому культу Волоса/Велеса (Веселовский 2009: 216–218; ср. Успенский 1982).

Совпадение имен праславянского «скотьего бога» и христианского покровителя скота очевидно сыграло роль в распространении «двоеверного» культа Власия даже в регионе, наиболее отдаленном от Балкан (культ Маманта оказался в этом отношении маргинальным).

Русскую (как и скандинавскую) культуру древнейшего периода лишь условно можно считать «двоеверной», эта культура не была и синкретичной, ибо в ней доминировали процессы этнокультурного синтеза. Н. И. Толстой характеризовал эту ситуацию как культурную диглоссию (Толстой 1998: 429; ср. Толстая 1987: 154), где язычество и христианство вступали в отношения дополнительного распределения и «переводимости». Это позволяло избегать конфликтов *внутри* русской дружины, клявшейся и Перуном, и в церкви Ильи, а во *внешних* отношениях достигать договоренности с христианами-греками.

Показательный пример средневекового обращения за помощью иноверца к св. Николаю приводит Сигизмунд Герберштейн в «Записках о Московии» (XVI в.). Преследуемый в бою противником, именитый татарин обращается с мольбой к святому: «... Если же спасешь от преследования меня, чуждого твоей вере, велико будет имя твое», — и, получив помощь святого, ежегодно, пока был жив, жертвовал св. Николаю определенное количество мер меда для раздачи бедным (Герберштейн 1988: 104–105).

Схожий механизм этноконфессионального взаимодействия сохранялся в традиционной культуре. Сакральные христианские персонажи и их изображения могли использоваться как порука при разрешении споров между представителями разных конфессий, причем христианские святые помогали и иноверцам, если правда была на их стороне. Часто за такой помощью «чуждого» святого следовало добровольное обращение иноверца в христианство. Для представителя же христианской конфессии решение спора в пользу иноверца становилось проверкой его собственной благочестивости.

Именно о таком случае говорится в болгарской повести о христианском и еврейском купцах из рукописного сборника начала XIX в. из собрания Народной библиотеки «Св. св. Кирил и Методий» (София, Болгария) (НБКМ, № 1078. Лл. 32–33 об.). В Александрии по соседству жили в добрых

отношениях христиан и еврей. Уезжая по торговым делам, еврей оставил христианину на хранение запечатанный ларец с золотом. Христианин «наваждением дьявольским» решил присвоить деньги и принести потом ложную клятву, что денег не брал. Посоветовался с женой, и она ему сказала, что у еврея украсть не грех, потому что он чужой веры: «Съвештаже се хрстїанинь съ жену свою. Отврѣштисе съ клетвию жидовину о злато. И рече ничтоже оуспѣть клетва его на ны. Аште жидовину кльнемсе пониже несть хрстїанинь» (л. 32 об.). Вернувшись, еврей обнаружил пропавшую и в поисках справедливости предложил пойти в церковь св. Мины, чтобы христианин поклялся в храме в том, что не брал денег. При принесении этой клятвы еврей в церковь не входил, а остался снаружи, поскольку христианин сказал ему, что он не достоин войти в храм: «Он же [христианин. — *О.Б., В.П.*] реч ему ты несы достоенъ въести въ церковь, зане жидовинъ еси. Он же [еврей. — *О.Б., В.П.*] речаште недостоенъ (sic!) есмь вънаутрѣ вънити аже стану вънѣ оуду» (л. 32 об.). И во дворе храма иудей молил на коленях святого Мину разрешить по правде его спор с христианином. По выходе из церкви (где он принес ложную присягу) христианин выронил ключ от ковчежца с золотом, утаенным от еврея, не заметил потерю и поехал пировать. Неожиданно на пир явился его слуга и принес ключ и золото еврея. Выяснилось, что к жене христианина явился некий всадник и велел передать спрятанные вещи мужу. Так клятвопреступник был публично уличен в содеянном. Еврей на радостях решил креститься со «всем домом своим»: «Великъ бгъ хрстїанскыи и стыи мчникъ его Мина, чудна ес вера хва <...> Отселѣ боуду и азъ хрстїанынь <...> и крстисе съ всѣмъ домъ своимъ. И от сею вештїю быс жидовинъ хрстїанинь» (л. 33 об.). Третью обретенного богатства он отдал в церковь св. Мины, а христианин-клятвопреступник раскаялся и также отдал половину имения в церковь св. Мины.

Рассказы о «материализации» сакральных христианских изображений, в результате чего происходит чудесное спасение невиновного и индивидуальное или массовое обращение иноверцев (язычников) в христианство, фиксируются как в письменных, так и в устных источниках¹². Болгарское «Слово егда са прїчасти дете евреїскої, сажеже го оць му» из рукописного сборника конца XVIII в. (НБКМ, № 435. Лл. 72–74 об.) излагает драматическую историю убийства отцом-иудеем сына, случайно причастившегося в христианской церкви, куда ребенок в праздничный день зашел вместе со своими товарищами по играм и где ему дали «вина и хлеба» («дадуха на онїя момчета вїно и хлеба сась лажїца и мене турїха въ устата» — л. 72 об.–73). Отец бросил сына в печь, но тот остался невредим и рассказал, что «жена, которая стоит в церкви и держит на руках ребенка» («оная

¹² Подробнее о мотиве узнавания святого на иконе после встречи со спасителем или помощником и о мотиве чуда, способствующего обретению истинной веры, см.: Белова 2005: 109–112; Белова 2015.

жена дето стои у црквата и дрѣжї детенце» — л. 74), вошла в печь, осенила его покровом, он почувствовал холод, и огонь ему не повредил. Все поняли, что это была Пресвятая Богородица. И присутствовавшие евреи, видевшие это чудо и слышавшие о нем, уверовали и крестились: «и тамь штоса намериша еврее и чуха и вїдеха това чудо от онова отроче и сїчкїте вероваха и са се крстїїха» (л. 74–74 об.)¹³.

Сюжет о чудесах, творимых иконами, бытует и в восточнославянском фольклоре: иноверец покупает иконы православных святых, а впоследствии узнает, что именно эти святые спасли его домочадцев и хозяйство¹⁴. В легенде, записанной в Тульской губернии, говорится о том, как еврей покупает на ярмарке три иконы: «молодца с конем» (Георгия Победоносца), который, по словам продавца, помогает «от разбойников, от воров и от других бед»; «старичка» (св. Николая), который «на море спасает и в других бедах»; «старушку» (Божью Матерь), спасающую «от пожара и от других бед». Поместив их на воз, он велит святым: «Теперь вас трое, смотрите хорошенько, у меня в возу деньги, если что случится, я вас запорю». Обнаружив пропажу денег, еврей хотел избить иконы плетью, но св. Георгий сказал ему, что ездил спасать сына еврея, на которого напали двенадцать разбойников, св. Николай — что спасал тонущий корабль другого сына, а Божья Матерь — что спасала от пожара дом еврея. Впоследствии домочадцы подтвердили все сказанное и узнали на иконах своих спасителей, в результате еврей вместе со своим семейством принял крещение (Великорусские сказки 2003: 94–95, № 216).

Об обращении в христианскую веру татарина рассказывает легенда из Владимирской губернии. Татарин оставляет свои деньги под охраной икон св. Николая, Богородицы и св. Георгия и уезжает из дома. По возвращении он узнает, что деньги пропали. Татарин укоряет святых в нерадивости, на что св. Николай отвечает, что он отлучился, чтобы спасти тонущий корабль сына татарина; Богородица говорит, что она помогала тушить пожар, когда горел дом татарина; св. Георгий — что он оберегал табун татарина от волков. Домочадцы подтвердили эти слова, узнав на иконах изображения спасителей. После этого татарин уверовал и крестился вместе со всей своей семьей (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 33–34).

В книжных и устных свидетельствах о призвании иконы святого в качестве свидетеля при разрешении споров и конфликтов отражаются не только народно-религиозные практики апелляции к иконе как к свидетелю, гаранту справедливости и наказания иконы, если святой не способен воплощению желаемого, но и представление об иконе как об «объекте силы», который источает незримую и постоянно воздействующую на окружающее благодать (Антонов 2018: 11–12, 15).

¹³ Аналогичный рассказ содержится в сборнике «Чудеса Богородични» конца XVII — начала XVIII в. (сербская редакция; НБКМ, № 1132. Л. 13 а–15 а).

¹⁴ Ср.: АТУ 849* The Cross as Security; СУС 849* Крест (образ) порука.

Архаические сюжеты, связанные с восприятием «чужих» богов и отражающие этноконфессиональные отношения в письменных юридических текстах (договоры и клятвы), в позднейших фольклорных нарративах трансформировались в повествования о чудесах, явленных святыми в ходе «правовых» споров: центральным мотивом этих легенд становится мотив обращения иноверцев.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Антонов Д. И. Два «тела» иконы: общение с образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Сер.: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2018. № 7 (40). С. 9–34.

АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1 (Этнографическое бюро кн. В. Н. Тенишева). Д. 15. Владимирская губерния, Вязниковский уезд, корреспондент А. Дебрский, 1899 г.

Барабанов Н. Д. Костры святого Иоанна. Огонь в культовых практиках византийцев // Мир Византии. Проблемы истории церкви, армии и общества. Армавир; Волгоград, 2011. С. 65–79.

Белова О. В. Икона // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М.: «Международные отношения», 1999. Т. 2. С. 399–402.

Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005.

Белова О. В. От изображения к тексту: о некоторых особенностях репрезентации библейских сюжетов в фольклорной прозе // Круги времен. В память Елены Константиновны Ромодановской. М.: Индрик, 2015. Т. 2: Исследования. Посвящения и воспоминания. С. 430–440.

Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / пер. с франц. под ред. Ю. С. Степанова. М.: Прогресс — Универс, 1998.

Бешевлиев В. Първо българите: Бит и култура. София: Наука и изкуство, 1981.

Буслаев Ф. И. Догадки и мечтания о первобытном человечестве. М.: РОССПЭН, 2006.

Введенский А. М. Договоры Руси с греками X в.: Клятва Святослава Игоревича. Проблемы интерпретации выражения «колоти яко золото» // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. Т. 57. С. 916–926.

Великорусские сказки Архива Русского географического общества. Сборник А. М. Смирнова. СПб.: Тропа Троянова, 2003.

Веселовский А. Н. Избранное: традиционная духовная культура. М.: РОССПЭН, 2009.

Вин Ю. Я. Синтез византийской и славянской социокультурной традиции в среде сельского населения Византии XII–XIV вв. // Славяне и их соседи. М.: Индрик, 2004. Вып. 11: Славянский мир между Римом и Константинополем. С. 146–162.

Вин Ю. Я. Церковный приход в поздневизантийской деревне XIII–XV вв.: главные направления изучения // Мир Византии: Проблемы истории Церкви, армии и общества. Армавир; Волгоград, 2011. С. 80–130.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и прото-культуры. Благовещенск: Благовещенский гуманитарный колледж им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. Ч. 2.1.

Герберштейн С. Записки о Московии/пер. с нем. А. И. Малеина и А. В. Назаренко. Вступ. статья А. В. Хорошкевич; под ред. В. Л. Янина. М.: Издательство Московского университета, 1988.

Гримм Я. Германская мифология/пер. Д.С. Колчигина. М.: Издательский дом ЯСК, 2019. Т. 1.

Добычина А. С. [Рец. на:] Степанов Цв. Религии в езическа България. Историографски подходи (1980–2015 гг.). София, 2017// Хазарский альманах. М., 2019. Т. 16. С. 254–260.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / пер. с франц. Т. В. Цивьян. М.: Главная редакция Восточной литературы, 1986.

Дюмезиль Ж. Э. Религия Древнего Рима / пер. с франц. Т. И. Смилянкой; под ред. Ф. А. Пирвица и Т. Г. Сидаша. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2018.

Жреческие коллегии в раннем Риме: К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права / отв. ред. Л. Л. Кофанов. М.: Наука, 2001.

Златарский В. Избрани произведения. София: Наука и искусство, 1972. Т. 1.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974.

Исландские пряди / Издание подготовила Е. А. Гуревич; отв. ред. О. А. Смирницкая. М.: Наука, 2017. С. 413–427.

Кабакова Г. И. Блажей//Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М.: «Международные отношения», 1995. Т. 1. С. 191.

Калинский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. М.: Художественная литература, 1990.

Константин Багрянородный. Об управлении империей. Текст, перевод, комментарий/под ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. М.: Наука, 1991.

Кулешов В. С. Югорское общество V–XV вв.: Модель сакральной экономики, археологическая атрибуция и проблема этнической принадлежности//Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. Пермь, 2017. Вып. 12: Средневековая археология Восточной Европы: от Камы до Дуная. С. 74–89.

Кулешов В. С. Письменные и нумизматические источники по истории денежного обращения в Восточной Европе в IX–XI вв.: дис. ... канд. ист. наук. М., 2018.

Кюмон Ф. Мистерии Митры/пер. с англ. С. О. Цветкова. СПб.: Евразия, 2000.

Кюмон Ф. Восточные религии в римском язычестве. СПб.: Евразия, 2002.

Литаврин Г. Г. Византия и славяне. СПб.: Алетей, 1999.

Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.). СПб.: Алетей, 2000.

Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок/пер. с польск. М. В. Ковальковой. СПб.: Академический проект, 2003.

Мансикка В. Й. Труды по религии восточных славян. М.: Форум: Неолит, 2016.

Мельникова Е. А. Скандинавские рунические надписи: Новые находки. М.: Наука, 2001.

Мельникова Е. А. Заложники и клятвы: процедура заключения договора с норманнами//Именослов. История языка. Истрия культуры. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2012. С. 113–183.

Менандр Византиец. История//Византийские историки: Дексипп, Эвнапий, Олимпиодор, Малх, Петр Магистр, Менандр, Кандид Исавр, Ноннос и Феофан Византиец/ пер. Г. С. Дестуниса. СПб., 1860: переизд.: (Серия «Византийская историческая библиотека»). Рязань: Александрия, 2003. С. 229–335.

Минаева О. Консекрационни ритуали в царската идеология на езическите българи//Изкуство & идеология/ред. К. Рабаджиев и др. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2012. С. 536–559.

Молдован А. М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М.: «Азбуковник», 2000.

Мороз А. Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели//Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Н. И. Толстого. М.: Индрик, 2013. С. 212–233.

НБКМ. № 435. Сборник смешанного содержания. Конец XVIII в.

НБКМ. № 1078. Сборник повестей. Начало XIX в.

НБКМ. № 1132. Сборник «Чудеса Богородични» (сербская редакция). Конец XVII — начало XVIII вв.

Отто В. Греческие боги. Картина божественного в зеркале греческого духа/пер. с нем. О. С. Ракитянской. СПб.: «Владимир Даль», 2019.

Петрухин В. Я. «Русь и все языци»: аспекты исторических взаимосвязей. М.: Языки славянских культур, 2011.

Петрухин В. Я. Волос//Древняя Русь в средневековом мире. Энциклопедия. М.: Ладомир, 2014. С. 150.

Петрухин В. Я. Русь христианская и языческая. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2019.

Писаренко Ю. Г. Мир с Візантією очима руських язичників//Старожитності Русі-України. Київ: Київська академія євробізнесу, 1994. С. 187–192.

Плотникова А. А. Праздники скотьи//Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М.: «Международные отношения», 2009. Т. 4. С. 241–243.

Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей / изд. подгот. Я. Н. Любарский. СПб.: Наука, 1992.

Соболевский А. И. Волос и Власий // Русский филологический вестник. 1886. Т. 16. С. 185–187.

Свердлов М. Б. Латиноязычные источники по истории Древней Руси IX–XIII вв. Германия. Правда Русская. История текста. Избранные статьи. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2017.

Свод древнейших письменных известий о славянах / сост. Л. А. Гиндин, С. А. Иванов, Г. Г. Литаврин и др.; отв. ред. Л. А. Гиндин, Г. Г. Литаврин. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1994. Т. 1.

Степанов Цв. Религии в езическа България. Историографски подходи (1980–2015 гг.). София: Парадигма, 2017.

Стефанович П. С. Клятва по русско-византийским договорам X в.//Древнейшие государства Восточной Европы 2004 год: Политические институты Древней Руси. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2006. С. 383–403.

Тит Ливий. История Рима от основания города / отв. ред. Е. С. Голубцова. М.: Наука, 1989. Т. 1.

Толстая С. М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Наука, 1987. С. 154–168.

Толстой Н. И. Избранные труды: славянская литературно-языковая ситуация. М.: Языки русской культуры, 1998. Т. 2.

Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии (1–2) // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М.: Наука, 1981. С. 146–162.

Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М.: Издательство Московского университета, 1982.

Феофан Византиец. Выписки из «Истории» Феофана // Византийские историки: Дексипп, Эвнапий, Олимпиодор, Малх, Петр Магистр, Менандр, Кандид Исавр, Ноннос и Феофан Византиец / пер. Г. С. Дестуниса. СПб., 1860: переизд.: (Серия «Византийская историческая библиотека»). Рязань: Александрия, 2003. С. 345–348.

Фетисов А. А. Ритуальное содержание клятвы оружием в русско-византийских договорах X в.: сравнительно-типологический анализ // Викинги. Между Скандинавией и Русью. М.: Вече, 2009. С. 295–314.

Фрай Р. Наследие Ирана / пер. с англ., под ред. М. А. Дандамаева. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2002.

Чичуров И. С. Византийские исторические сочинения: «Хронографии» Феофана, «Бревиарий» Никифора. Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука, 1980.

Kaliff A., Sundqvist O. Oden och Mithraskulten: Religjös ackulturation under romersk järnålder och folkvandringstid. Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History, 2004.

Lawson J. C. Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion. New York: University Books, 1964.

Różniecki St. Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie // Archiv für slawische Philologie. Bd 23. Berlin, 1901. S. 462–520.

Vierck H. *Imitatio imperii* und *interpretation Germanica* vor der Wikingerzeit // Les pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance). Actes du colloqued'Upsal 20–22 avril 1979. P. 64–107.

VENERATION OF “ALIEN” GODS: HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC NOTES

ABSTRACT. “Primitive” attitude towards alien cults as deliberately hostile (demonic) top is characteristic for the archaic beliefs and ceremonial practices of any religious cult. The perception of “alien” gods as relevant when determining the treaty (trade) relations seems to be paradoxical from this point of view. Such are treaties of Rus’ with the christian Byzantines in the 10th century, the Varangian oath by the Russian gods Perun and Volos to save the piece, oaths of the Avars and Bulgarians according to “fathers’” customs. This trend dates back to the Roman archaic law tradition: the worship of Iranian god Mithra spread in the Roman Empire and beyond,

up to the Urals. A similar mechanism of ethno-confessional interaction was preserved and transformed in traditional culture. Sacred Christian characters and their images (icons) could be used as a bail in resolving disputes between representatives of different faiths, and Christian saints helped the gentiles, if the truth was on their side. In the literary and oral testimonies of the calling of the icon as a witness in the resolution of disputes and conflicts are reflected not only the folk religious practices of appeal to the icon as a witness, the guarantor of justice, and punishment of the icon, if the Saint does not contribute to the embodiment of the desired, but also the idea of the icon as a kind of “object of power”. Archaic plots related to the perception of “alien” gods and reflecting ethnic confessional relations in written legal texts (treaties and oaths), in later folklore narratives were transformed into narratives about the miracles revealed by the saints in the course of “juridical” disputes: the central motive of these legends is the motive of the conversion of the gentiles.

KEY WORDS: folk juridical customs, folk religion, folklore, legends

Olga V. B E L O V A — Doctor of Philology, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)
E-mail: olgabelova.inslav@gmail.com

Vladimir Ya. P E T R U K H I N — Doctor of Historical Sciences, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)
E-mail: vladimir.petrukhin@gmail.com

REFERENCES

Antonov D. I. [Two Icon’s “Bodies”: Communication with the Image as a Power’s Appropriation]. *Vestnik RGGU. Ser.: Istoriya. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie* [Vestnik RGGU. Ser.: History. Philology. Culturology. Orientalism], 2018, no. 7 (40), pp. 9–34. (in Russ.).

Barabanov N. D. [St. John’s Bonfires. A Fire in the Cult Practices of the Byzantines]. *Mir Vizantii. Problemy istorii cerkvi, armii i obshchestva* [World of Byzantium. Problems of Church, Army and Society History]. Armavir; Volgograd, 2011, pp. 65–79. (in Russ.).

Belova O. V. [From Image to Text: About Some Features in Representation of Bible Stories in Folklore Prose]. *Krugi vremyon. V pamyat' Eleny Konstantinovny Romadanovskoi: Issledovaniya. Posvyashcheniya i vospominaniya* [Circles of Times. In Memory of Elena Konstantinovna Romadanovskaya: Studies. Dedications and Memories.]. Moscow: Indrik Publ., 2015, vol. 2 pp. 430–440. (in Russ.)

Belova O. V. [Icon]. *Slavianskie Drevnosti: Ethnolingvisticheskii slovar'* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary]. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya Publ., 1999, vol. 2, pp. 399–402. (in Russ.).

Belova O. V. *Etnokul'turnye stereotypy v slavyanskoi narodnoi tradicii* [Ethnocultural Stereotypes in the Slavic Folk Tradition]. Moscow: Indrik Publ., 2005. (in Russ.)

Benvenist E. *Slovar' indoevropskikh social'nyh terminov* [Dictionary of Indo-European Social Terms]. Moscow: Progress-Univers Publ., 1998. (in Russ.).

Beshchevliev V. *Prvo blgarite: bit i kultura* [The First Bulgarians: Daily Life and Culture]. Sofiya: Nauka i izkustvo Publ., 1981. (in Bulgar.).

Buslaev F. I. *Dogadki i mechtaniya o pervobytnom chelovechestve* [Guesses and Dreams about Primitive Humanity]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2006. (in Russ.).

Chichurov I. S. *Vizantiiskie istoricheskie sochineniya: «Hronografi» Feofana, «Breviarii» Nikifora. Teksty, perevod, kommentariy* [Byzantine Historical Works: “Chronograph” of Theophanes, “Breviary” of Nicephorus. Texts, translation, comments]. Moscow: Nauka Publ., 1980. (in Russ.).

Dobychina A. S. [Review on: Stepanov Cv. Religion in Pagan Bulgaria. Historiographical Approaches (1980–2015). Sofia, 2017]. *Hazarsskii al'manah* [The Khazar Almanac], 2019, vol. 16, pp. 254–260 (in Russ.).

Dyumezil' Zh. E. *Religiya Drevnego Rima* [Religion of Ancient Rome]. St. Petersburg: Kvadravium Publ., 2018. (in Russ.).

Dyumezil' Zh. *Verhovnyie bogi indoevropeicev* [The High Gods of Indo-Europeans]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1986. (in Russ.).

Fetisov A. A. [Ritual Content of the Oath on Arms in the Russian-Byzantine Treaties of the 10th century: Comparative Typological Analysis]. *Vikingi. Mezhdru Skandinaviei i Rus'u* [Vikings. Between Scandinavia and Russia]. Moscow: Veche Publ., 2009, pp. 295–314. (in Russ.).

Frai R. *Nasledie Irana* [The Iranian Heritage]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2002. (in Russ.).

Gamkrelidze T. V., Ivanov Vyach. Vs. *Indoevropskii yazyk i indoevropeicy: rekonstrukciya i istoriko-tipologicheskii analiz prayazuka i protokul'tury* [Indo-European Language and Indo-Europeans: Reconstruction and Historical-Typological Analysis of Proto-Language and Proto-Culture]. Blagoveshchensk: Blagoveshchenskii gumanitarnyi kolledzh im. I. A. Boduena de Kurtene Publ., 1998, part 2.1. (in Russ.).

Gerbershtein S. *Zapiski o Moskovii* [Notes on Muscovies]. Moscow: Moscow Univ. Publ., 1988. (in Russ.).

Grimm Ya. *Germanskaya mifologiya* [Germanic Mythology]. Moscow: YASK Publ., 2019, vol. 1. (in Russ.).

Ivanov V. V., Toporov V. N. *Issledovaniya v oblasti slavyanskikh drevnostei* [The Slavic Antiquities Studies]. Moscow: Nauka Publ., 1974. (in Russ.).

K'umon F. *Misterii Mitry* [Mithras Mysteries]. St. Petersburg: Evraziya Publ., 2000. (in Russ.).

K'umon F. *Vostochnyie religii v rimskom yazychestve* [Eastern Religions in Roman Paganism]. St. Petersburg: Evraziya Publ., 2002. (in Russ.).

Kabakov G. I. [Blazej]. *Slavyanskije Drevnosti: Ethnolingvisticheskii slovar'* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary]. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya Publ., 1995, vol. 1, pp. 191. (in Russ.).

Kaliff A., Sundqvist O. *Oden och Mithraskulten: Religiös ackulturation under romersk järnålder och folkvanderingstid*. Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History, 2004. (in Swedish).

Kalinskii I. P. *Cerkovno-narodnyi mesyaceslov na Rusi* [Church and Folk Mesyaceslov in Early Russia]. Moscow: Khudozhesstvennaya literature Publ., 1990. (in Russ.).

Kofanov L. L. (ed.) *Zhrecheskije kollegii v rannem Rime: k voprosu o stanovlenii rimskogo sakral'nogo i publichnogo prava* [Priestly Collegiums in Early Rome: On the Roman Sacred and Public Law Formation]. Moscow: Nauka Publ., 2001. (in Russ.).

Kuleshov V. S. [Ugra's Society in 5–15th cc.: Model of Sacred Economics, the Archaeological Attribution and the Problem of Ethnicity]. *Trudy Kamskoi arheologo-etnograficheskoi ekspedicii. Srednevekovaya arheologiya Vostochnoi Evropy: ot Kamy do Dunaya* [Proceedings of the Kama Archaeological and Ethnographic Expedition. Medieval Archaeology of Eastern Europe: From Kama to Danube]. Perm', 2017, vol. 12. pp. 74–89. (in Russ.).

Kuleshov V. S. *Pis'mennye I numizmaticheskie istochniki po istorii denezhnogo obrashcheniya v Vostochnoi Evrope v IX–XI vv.: kand. diss.* [Written and Numismatic Sources on the History of Money Circulation in Eastern Europe in the 9–11 cc.: Diss. Cand.]. Moscow, 2018. (in Russ.).

Lawson J. C. *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*. New York: University Books, 1964. (in English).

Litavrin G. G. *Vizantiya i slavyane* [Byzantium and the Slavs]. St. Petersburg: Aleteia Publ., 1999. (in Russ.).

Litavrin G. G. *Vizantiya, Bolgariya, Drevnyaya Rus' (IX — nachalo XII v.)* [Byzantium, Bulgaria, Ancient Russia (9th — the beginning of 12th century)]. St. Petersburg: Aleteia Publ., 2000. (in Russ.).

Lovmianskii G. *Religiya slavian i eyo upadok* [The Slavs Religion and Its Decline]. St. Petersburg: Akademicheskii proekt Publ., 2003. (in Russ.).

Mansikka B. J. *Trudy po religii vostochnykh slavian* [Works on The Religion of The Eastern Slavs]. Moscow: Forum; Neolit Publ., 2016. (in Russ.).

Mel'nikova E. A. [Hostages and Oaths: The Procedure for Concluding a Treaty with the Normans]. *Imenoslov. Istoriyazyka. Istoriya kul'tury* [Imenoslov. History of Language. History of Culture]. Moscow: Dmitrii Pozharskii Univ. Publ., 2012, pp. 113–183. (in Russ.).

Mel'nikova E. A. *Skandinavskie runicheskie nadpisi: novye nadodki* [Scandinavian Runic Inscriptions: New Discoveries]. Moscow: Nauka Publ., 2001. (in Russ.).

Minaev O. [Consecration Rituals in the Royal Ideology of Pagan Bulgarians]. *Izkusstvo & ideologiya* [Art & Ideology]. Sofia: Sv. Kliment Ohridski Univ. Publ., 2012, pp. 536–559. (in Bulgar.).

Moldovan A. M. *Zhitie Andreya Yurodivogo v slavianskoi pis'mennosti* [Life of Andrew the Fool in Slavic Written Word]. Moscow: Azbukovnik Publ., 2000. (in Russ.).

Moroz A. B. [The Legend of the Sacrificial Deer: Geography, Variants, Sources, Parallels]. *Ethnolinguistica Slavica. K 90-letiyu akademika N. I. Tolstogo* [To the 90th Anniversary of the Academician N. I. Tolstoy]. Moscow: Indrik Publ., 2013, pp. 212–233. (in Russ.).

Otto V. *Grecheskie bogi. Kartina bozhestvennogo v zerkale grecheskogo duha* [Greek Gods. A Picture of the Divine in the Mirror of the Greek Spirit]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2019. (in Russ.).

Petruhin V. Ya. [Volos]. *Drevnyaya Rus' v srednevekovom mire. Enciklopedia* [Ancient Russia in the Medieval World. Encyclopedia]. Moscow: Ladomir Publ., 2014, p. 150. (in Russ.).

Petruhin V. Ya. «Rus' i vsi yazyki»: *aspekty istoricheskikh vzaimosvyezai* [“Rus' i vsi yazyki”: Some Aspects of the Historical Relationships]. Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur Publ., 2011. (in Russ.).

Petruhin V. Ya. *Rus' hristianskaya i yazycheskaya* [Russia Christian and Pagan]. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2019. (in Russ.).

Pisarenko Yu. G. [The Peace with Byzantium through the Eyes of Russian Pagans]. *Starozhitosti Rusi-Ukraini* [Ancient Rus' — Ukraine]. Kiev: Kievskaya akademiya evrobiznesa Publ., 1994, pp. 187–192. (in Ukrainian).

Plotnikova A. A. [Cattle's Holidays]. *Slavianskie Drevnosti: Ethnolingvisticheskii slovar'* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary]. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya Publ., 2009, vol. 4, pp. 241–243. (in Russ.).

Różniecki St. Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie. *Archiv für slawische Philologie*, bd 23, Berlin, 1901, s. 462–520. (in German).

Smirnitskaya O. A. (ed.) *Islandskie pryadi* [Icelandic Strands]. Moscow: Nauka Publ., 2017. (in Russ.).

Sobolevskii A. I. [Volos and Vlasij]. *Russkii filologicheskii vestnik* [Russian Philological Bulletin], 1886, vol. 16, pp. 185–187. (in Russ.).

Stefanovich P. S. [The Oath on the Russian-Byzantine Treaties of the 10th century]. *Drevneishie gosudarstva Vostochnoi Evropy 2004 goda: politicheskie instituty Drevnei Rusi* [The Oldest States of Eastern Europe in 2004: Political Institutions of Ancient Russia]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2006, pp. 383–403. (in Russ.).

Stepanov Cv. *Religii v ezicheska Blgaria. Istoriografski podhodi (1980–2015 gg.)* [Religion in Pagan Bulgaria. Historiographical Approaches (1980–2015)]. Sofia: Paradigma Publ., 2017. (in Bulgar.).

Sverdlov M. B. *Latinoyazychnyye istochniki po istorii Drevnei Rusi IX–XIII vv. Germaniya. Pravda Russkaya. Istoriya teksta. Izbrannyye stat'i* [Latin Sources on the History of Ancient Russia 9–13th centuries. Germany. Pravda Russkaya. The History of the Text. Selected Articles]. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 1992. (in Russ.).

Tolstaya S. M. [To the Relation Between Slavs Christian and Folk Calendars: Counting and Evaluation of the Days of the Week]. *Yazyki kul'tury i problem perevodimosti* [Languages of Culture and Problems of Translation]. Moscow: Nauka Publ., 1987, pp. 154–168. (in Russ.).

Tolstoi N. I. *Izbrannyye trudy: slavianskaya literaturno-yazykovaya situatsiya* [Selected Writings: Slavic Literary Language Situation]. Moscow: Yazyki slavianskih kul'tur Publ., 1998, vol. 2. (in Russ.).

Toporov V. N. [On Iranian Influence in the Mythology of the Siberian and Central Asia Nations (1–2)]. *Kavkaz i Sredniya Aziya v drevnosti i srednevekov'e* [Caucasus and Central Asia in Antiquity and in the Middle Ages]. Moscow: Nauka Publ., 1981, pp. 146–162. (in Russ.).

Uspenskii B. A. *Filologicheskie razyskaniya v oblasti slavyanskikh drevnostei* [Philological Research in the field of Slavic Antiquities]. Moscow: Moscow Univ. Publ., 1982. (in Russ.).

Velikorusskie skazki Arhiva Russkogo geograficheskogo obshchestva. Sbornik A. M. Smirnova [Russian Fairy Tales from Russian Geographical Society Archive. A. M. Smirnov Collection]. St. Petersburg: Tropa Troyanova Publ., 2003. (in Russ.).

Veselovskii A. N. *Izbrannoie: traditsionnaya duhovnaya kul'tura* [Selected Works: Traditional Spiritual Culture]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2009. (in Russ.).

Vierek H. *Imitatio Imperii und Interpretation Germanica vor der Wikingerzeit. Les pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance)*. Actes du colloqued'. Upsal 20–22 avril 1979. P. 64–107. (in German).

Vin Yu. Ya. [The Parish in the Late Byzantine Peasantry in 13–15th Centuries: The Main Directions of Study]. *Mir Vizantii. Problemy istorii cerkvi, armii i obshchestva* [World of Byzantium. Problems of Church, Army and Society History]. Armavir; Volgograd, 2011, pp. 80–130. (in Russ.).

Vin Yu. Ya. [The Synthesis of Byzantine and Slavic Sociocultural Traditions Among the Rural Population in Byzantium 12–14th centuries.]. *Slavyane i ih sosedi. Slavyanskii mir mezhdu Rimom i Konstantinopolem* [Slavs and Their Neighbors. Slavic Word Between Rome and Constantinople]. Moscow: Indrik Publ., 2004, vol. 11. pp. 146–162. (in Russ.).

Vvedenskii A. M. [The Treaties Between Rus' and Greeks in the 10th Century: Svyatoslav Igorevich' Oath. Problems with Interpretation of the Verbal Expression "Koloti yako zoloto"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [Proceedings of the Department of Ancient Literature]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ., 2006, vol. 57, pp. 916–926. (in Russ.).

Zlatarskii V. *Izbrani proizvedeniya* [Selected Works]. Sofia: Nauka i izkustvo Publ., 1972, vol. 1. (in Bulgar.).