

---



---

## МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

---



---

Р.А. Рабинович

### ИСКУШЕНИЕ «ВОЛОШКИМ ОРЕХОМ», ИЛИ БАЛКАНСКИЕ ВОЛОХИ И РУССКИЕ ВОЛХВЫ

**R.A. Rabinovich. Tempted by “Nux Gallica”, or the Balkan Wallachians and the Russian Magi (*volkhvy*).**

To oppose dominating theories of Thraco-Romanian ethnic origin of the Wallachians (“Carpathian” and “Balkan” and their multiple synthetic and local varieties), the author advances a hypothesis that the Wallachians, a medieval ethnicity known as the closest ancestors of the modern Romanians, Moldovans, Moravian Vlachs and other east-Roman nations and ethnographic groups, were not originally autochthonous people in the Carpathian-Balkan region, but rather came here from the Eastern Europe in the epoch of the Great Migrations. The research relies on analysis of numerous Greek, European Latin, Old Russian and Oriental written records, while special attention is paid to evidences of those medieval authors, who are known to scholars, but who are traditionally ignored, because they contradict theories of Traco-Roman and Celtic-Roman origin of the Wallachians.

The essence of the advanced hypothesis may be reduced to the point that the Wallachians are foreign to the Carpathian-Balkan region, and in this regard they join numerous migratory peoples who happened to be in this region in the early medieval period – the Slavs, early Bulgarians, Hungarians. But like in the case of other migratory peoples, not every one of the Wallachians had moved to the west. The remaining Wallachians in the Eastern Europe faced their own different historical destiny. We know their descendants in the early Russian period from various written records where they are called *volkhvy* (the magi), in the Russian literature, *blokumenn* (in Scandinavian literature), *ulah* (in Oriental literature), etc. The *volkhvy* had to play a very important role in the history of the Old Russia where, as the main pillar of paganism, they conducted a ferocious fight against the Kiev *knnyazs*, who wanted to force Christianity into the country.

The essence of this hypothesis has conditioned the structure of the paper – two main chapters dedicated to the history of the Wallachians in the west and in the east in perspective of the hypothesis advanced by the author. The third chapter attempts to outline searches for ancestors of the historical Wallachians (connections of the Wallachians’ origin with the Celtic-German world on the turn of eras), as well as to consider and to coherently combine evidences of all so far known written records in one reconstruction of the early Wallachians’ history. The fourth chapter treats the issue of date when the Wallachians first appeared in Moldova. Based on the analysis of the available written records, the author makes conclusion that one can assert existence of the Wallachians in this region only as early as XII-XIII c.; there is no evidence to prove their existence here in an earlier period. The key-note of the paper is the author’s idea that any answer to the issue of the ethnic genesis and the early history of the Wallachians shall always remain only a reconstruction due to scarce and fragmentary data; in other words, it will always remain only a hypothetical construction, more or less grounded but always debatable.

#### Этногенез волохов – твёрдый орешек!

##### Введение

*«Разве грецкий орех – это орех? Ботаники считают, что это костянка, т.е. такой же плод, как вишня, слива и персик. Косточка у них окружена толстой сочной оболочкой. И у грецкого ореха точно так же. Ведь на дереве плод созревает в мягкой оболочке. Осенью, после созревания, косточки этих плодов (это мы их привыкли называть грецкими орехами) выпадают из наружной мягкой оболочки...»*

*«Я познаю мир. Детская энциклопедия».*

*«В 1637 г. несколько подвод “волошских орехов” вез во Львов стрыйский купец. Поскольку с него был удержан таможенный сбор, он подал жалобу городским властям Львова, указывая, “что, хотя эти орехи волошские, но он, как стрыйский гражданин, не должен платить никакого таможенного сбора”»*

*Подградская Е.М. «Торговые связи Молдавии со Львовом»*

Наверное, зрители среднего поколения еще помнят заставку научно-популярного киножурнала для юношества «Хочу всё знать». Подъезжает на ракете любозна-

тельный подросток к плавающему в открытом космосе грецкому ореху (по всей видимости, сделанному из «гранита науки») и со словами:

«Орешек знаний твёрд, но всё же  
Мы не привыкли отступать.

Нам расколоть его поможет...» и т.д., –

раскалывает при помощи молотка сей твердый орешек. Но это в фильме. Для детей. В жизни и для взрослых всё сложнее. Хотя любопытство орешек знаний, впрочем, как и обыкновенный орех, разжигает буквально детское: «Эй, не хочешь посмотреть, что внутри меня!?!». Особенно, если это орех грецкий. Или волошский. На Руси его первоначально называли волошским, многие славянские народы и теперь так называют. Почему!? Пастухи-волохи и какие-то орехи<sup>1</sup>. А если вспомнить, что «волошский орех» – это и знаменитый NUX GALLICA (в современных английском и немецком языках его название восходит к слову «кельтский»), а грек Теофраст – автор самого древнего труда по ботанике (IV-III вв. до н.э.) – называл его персидским, то голова начинает идти кругом. Этот «волошский орех», который и не орех вовсе, очень напоминает загадочный и неуловимый этногенез самих волохов.

Где же они столетиями скрывались от пристального взгляда византийских писателей в собственной стране? Под именем каких народов? И КТО они?! Романизованные фракийцы или балканизированные итальянцы? А может, все-таки и романизованные, и балканизированные, но кельты? Несмотря на все достижения в изучении вопроса и кропотливый труд историков, лингвистов и археологов, проблема этногенеза волохов, которая начала обсуждаться исторической наукой чуть ли не с момента ее собственного рождения, мало продвинулась вперед по пути продуктивных решений. Изменились только формулировки. «Откуда есть пошла Молдавская земля и откуда Молдавская земля стала есть». Примерно так сформулирована проблема и в первых молдавских летописях, да и у деятеля Возрождения XV в. Энея Сильвия, будущего папы Пия Второго. С тех пор и начала свой отсчет времени историография по проблеме происхождения восточнороманских народов и истории их появления в Карпато-Дунайских землях и на Балканах. Современная наука формулирует «этногенетические» вопросы, конечно, по-другому. Но этногенез волохов остается почти столь же неуловимым.

<sup>1</sup> Возможно, «волошский» от названия местности, из которой орехи привозились. Но, может быть, из-за суеверий, связанных с ореховым деревом. Жрецы Вавилона, если верить Геродоту, запрещали простым людям употреблять орехи. У некоторых народов на Балканах нельзя сажать орех внутри двора, нельзя возле него сидеть или играть детям. Орех могут посадить только пожилые люди, потому что, как только ствол дерева сравняется по толщине с шейей человека, его посадившего, этот человек может умереть (Любезное сообщение Н.Д. Руссева) (ср. «ауру» ореха с темой власского дьяволизма, вампиризма и лингвистической родственности слов волохи-волхвы).

Сама историография вопроса о происхождении восточнороманских народностей не раз становилась предметом детального исследования. Простое ее повторение заняло бы, наверное, не одну сотню страниц. Наиболее удачными в этом плане мне представляются аналитические обзоры Ф. Успенского еще в XIX в., а среди современных исследователей – Н.А. Мохова, Г.Г. Литаврина, Л.Л. Полевого (Успенский 1879: 88-108; Мохов 1964: 90-94; Кевкамен 1972: 519-522; Полевой 1972: 46-91). Поэтому я очень коротко, буквально – «в двух словах», напомним основные давно существующие в литературе гипотезы происхождения восточных романцев. Эти «два слова» – «автохтонная» и «миграционная», поскольку популярных, главных, «принципиальных» версий две.

Автохтонная, или, как ее еще называют, «карпатская», или теория «непрерывности», говорит о формировании восточнороманского этноса в Карпато-Дунайских землях, т.е. там, где позже и возникла государственность у восточных романцев. Истоки этой теории – еще в молдавском и валашском летописании (Полевой 1972: 47), но впервые детальное научное обоснование она получила у немецкого ученого И. Юнга (Jung 1877). Миграционная или, как ее еще называют, «балканская» теория говорит о формировании восточнороманского этноса на Балканском полуострове, а затем перемещение его на север от Дуная. Истоки ее также достаточно древние, но впервые детальное научное обоснование она получила у другого немецкого ученого Р. Рёсслера (Rössler 1871).

Практически сразу после работ Рёсслера и Юнга стали возникать многочисленные «синтетические» и «местные» теории, которые их развивали или пытались совместить в той или иной степени и ту и другую. Часто они строились по принципу: формирование народа шло в Карпато-Подоунавье, но был приток восточнороманского населения и с правого берега Дуная. Роль и значение каждого из этих слагаемых определялись согласно «вкусам» автора. Как разновидность и карпатской, и балканской версии можно рассматривать периодическое возрождение теории кельто-романского происхождения (Шафарик 1848; Толстов 1948). Недавно она возродилась с очень серьезными изменениями недавней работой С.Е. Эрлиха (1997)<sup>2</sup>. Последней по времени появилась «восточно-

<sup>2</sup> Сергей Эрлих, опираясь на «три факта» (1. «Сходство имен "волох"-"волхв"»; 2. «Соответствие пастушеского образа жизни волохов и культа жреческого покровителя "скотьего бога" Велеса»; 3. «Сообщения "Повести временных лет" о покорении волохами славян во время пребывания последних на Дунае» – Эрлих 1997: 150-151), выдвигает следующую гипотезу: карпато-балканские волохи, народ кельтско-романского происхождения, захватывает власть над славянами, пришедшими на Дунай, путем инкорпорирования в их среду. «Отме-

альпийская» гипотеза М.Е. Ткачука (1999), связывающая район Восточных Альп (Юго-Восточная Швейцария, горная часть Австрии, североитальянские области Ломбардия и Венеция) с этногенезом восточнороманских волохов и миграцией их в раннесредневековое время в Карпато-Балканское пространство<sup>3</sup>.

Поскольку почти вся румынская историография и значительная часть современных молдавских исследователей полагают, что на территории Карпато-Поднестровья восточнороманское население проживало «всегда» и, более того, на этой территории оно формировалось как этническая общность, я также не устоял перед соблазном «волошского ореха» и уделил «волошской» проблеме значительное внимание.

Углубившись в проблему происхождения восточнороманского этноса, я убедился, что современная историография по этому вопросу добилась определенного паритета между двумя традиционно главными вышеуказанными направлениями. Паритет заключается в том, что «каждая сторона» давно уже не слушает, что говорит «другая», что «каждая сторона» давно уже знает, что предлагает другая, аргументы каждой из них прекрасно известны. Эти аргументы давно уже «разобраны» и сами уже обросли обширной историографией. «Спорные» аргументы, «как одеяло», перетягиваются с одного берега Дуная на другой в зависимости от того, на каком «берегу» находится исследователь. Если изредка и появляется что-то «новое» в аргументации одной из сторон, то это лишь слегка подправляет, корректирует давно заданное направление. Данные письменных источников, традиционно привлекающиеся, стали хрестоматийными.

Но что любопытно. При такой «плотности» исследовательского интереса к данным письменных источников, некоторые из них игнорируются, а то и вовсе не замечаются ни одной из сторон. Причина простая – они не могут аргументировать заданное направление и даже

ченное Нестором господство волохов над славянами носило преимущественно жреческий характер, ... в результате этого господства жреческое сословие славян получило наименование волхвов» (Эрлих 1997: 151). Волохи, выступая как этносословие, «способствуют» в создании первых славянских государств в Центральной и Юго-Восточной Европе (1997: 166 и сл.), а также возглавляют и «возвращение славян с Дуная» в Восточную Европу, занимая господствующее положение и в восточнославянском обществе и выступив со временем на страницах летописи в качестве «волхвов» (Эрлих 1997).

<sup>3</sup> «Восточно-альпийская» гипотеза М.Е. Ткачука опубликована автором в устной форме в виде доклада «О миграции романцев во второй половине I тысячелетия н.э.», прочитанного 26 сентября 1999 года на научно-практической конференции в Высшей Антропологической школе (Кишинев, Молдова).

ему противоречат. Не устраивая никого, они оказались необъясненными. При попытке объяснить их я пришел к убеждению, что «местное» происхождение восточнороманского этноса вообще в Карпато-Балканском пространстве, независимо от «берега Дуная», не так уж и бесспорно, как может показаться на первый взгляд. Данные письменных источников позволяют, помимо карпатской и балканской фратро-романских версий, базирующихся на изначально противоречивом сведении Кекавмена (волохи – это одновременно и даки и бессы), аргументировать еще две – «восточно-альпийскую» (Ткачук 1999) и «восточную» (Рабинович 1997).

По поводу «восточной». Некоторые данные письменных источников (содержащиеся, например, у Рубрука, Бэкона, Гази Барадж, Ширакаци, Вардана, Феофана, в венгерских хрониках, скандинавских памятниках, и др.) если не говорят, то намекают: волохи – народ пришлый в Карпато-Балканском пространстве, подобно славянам, болгарам, венграм. Под влиянием этих данных у меня сформировалась «наиболее миграционная» (если так можно выразиться) гипотеза происхождения волохов и появления их в Карпато-Балканском регионе. Изложение ее составляет содержание данной работы. Название гипотезы «восточная», как это будет видно из работы, довольно условно и всего лишь задает смысловой контекст. Хотелось бы сразу предупредить читателя, что я не ставил своей целью критику существующих версий волошского этногенеза, при том, что их отдельные элементы нашли свое место в рамках «восточной» гипотезы.

Цель моей работы – привлечь внимание исследователей к некоторым игнорируемым до сих пор данным письменных источников, спорным «темным» необъясненным моментам истории волохов. Цель – предложить такую реконструкцию этногенеза волохов и ранних этапов их исторической жизни, которая бы учитывала, по возможности, все имеющиеся данные. Задача моей работы, которая, по мнению знакомых с ней коллег, не избежит обвинений в «экстравагантности» и даже «провокационности», – вызвать исследовательский диалог, вытащить его из набившей оскомину «старой колеи» на «новые рельсы».

Основная суть предлагаемой гипотезы сводится к тому, что влахи – известный в Карпато-Балканском регионе в период средневековья народ – не является «изначально» автохтонным на этой территории, он пришлый в данном регионе. И в этом смысле он присоединяется к многочисленным народам-мигрантам, оказавшимся в раннесредневековый период в Карпато-Балканском пространстве – славянам, болгарам, венграм. Но так же, как и в случае с другими народами-мигрантами, не все волохи переместились на запад. У оставшихся в Вос-

точной Европе волохов была другая историческая судьба, и их потомков по данным разных письменных источников мы знаем в древнерусский период под именами «волхвы», «блакумены», «улах» и т.д. Волхам было суждено сыграть значительно более важную роль в истории Древней Руси, чем представлялось исследователям до сих пор. Суть гипотезы обусловила и структуру работы – две основные главы, посвященные волохам и на западе, и на востоке с точки зрения «восточной» гипотезы. В третьей небольшой главе делается попытка на альтернативной основе наметить контуры поисков предков исторических волохов, а также учесть все известные нам данные письменных источников, проливающие свет на их происхождение. Содержание четвертого раздела работы, который может рассматриваться как приложение и который посвящен вопросу о времени первого появления волохов на территории Молдовы, не имеет прямого отношения к проблеме этногенеза волохов. Вернее, кажется, что не имеет. Для современной молдавской историографии «борьба» «карпатской» и «балканской» линий не актуальна, в этом ее особенность. Поэтому вряд ли можно ожидать от нее публично выраженного внимания и к кельто-романской версии С.Е. Эрлиха или к «восточно-альпийской» гипотезе М.Е. Ткачука. Ведь здесь «борьба» между автохтонизмом и миграционизмом, в основном, «проходит» по Восточным Карпатам, а вернее – по Пруту. Современные местные патриотически настроенные исследователи создают «местные» разновидности «карпатской» теории, которые, вопреки фактам, объявляют местом рождения «местных» волохов территорию Восточной Молдовы (Хынку 1974; Postica 1995; и др.). Так или иначе, исследователи истории Карпато-Поднепровья – и историки, и археологи – оказываются втянутыми в проблему «происхождения» и в проблему «появления» этого этноса на данной территории. Одни говорят, что восточные романцы здесь формировались, а значит, и были здесь «всегда», или, в крайнем случае, «издавна» и «раньше». Их оппоненты, вынужденные доказывать обратное, также волевыми втягиваются в решение этой проблемы. Этим объясняется присутствие данной темы и в этой работе.

И ещё. Мы сравнили решение проблемы этногенеза волохов с раскалыванием твердого орешка. Необходимо помнить о том, что, в отличие от ситуации с раскалыванием настоящего ореха, раскалывание волошского «орешка знаний» всегда будет реконструкцией – гипотетической конструкцией, построенной чаще на относительно аргументированных предположе-

ниях, чем на абсолютно доказанных фактах. Удачной или неудачной, достаточно аргументированной или мало обоснованной, но реконструкцией. И всегда спорной. На то этот орешек и волошский.

Следует оговорить и еще один момент, касающийся данной работы. Она основана на преимущественном изучении данных письменных источников, обращении к материалам археологии носит эпизодический и в основном иллюстративный характер. При этом автор прекрасно осознает, что собственно археологическое исследование, особенно это касается реалий I-V веков в Восточной Европе и на Балканах (III глава) и раннесредневековых древностей Волго-Окского междуречья (II глава), возможно, значительно бы усилило или наоборот опровергло выдвинутые в работе те или иные положения. Возможно, подобные исследования покажутся интересной перспективой в будущем, но в задачи данной работы не входят.

И последнее. Предлагаемое исследование происхождения волохов ведется мною с некоторыми перерывами с 1996 г. Значительная часть достигнутых в начальный период результатов вошла в кандидатскую диссертацию, выполненную в Славяно-финском секторе Института истории материальной культуры РАН в Санкт-Петербурге (Рабинович 1997), и обсуждалась на руководимом М.Б. Щукиным семинаре «Хронограф». Спустя три года работа в дополненном виде была представлена на заседании Отдела античной и средневековой археологии Института археологии и этнографии АН РМ. За прошедшее время с ней в том или ином виде, целиком или по частям, ознакомилось довольно много людей. Я считаю своим приятным долгом выразить глубокую благодарность коллегам, которые ее читали, обсуждали, конструктивно и остро критиковали, к которым я приставал с вопросами, и наконец, тем, которые просто терпеливо выслушивали меня: П.П. Бырне (ныне, увы, покойному), С.В. Белецкому, А.П. Городенко, В.Д. Гукину, О.М. Иоанисяну, О.М. Козику, А.А. Липатову, И.В. Манзуре, Л.А. Мосионжнику, А.А. Песковой, А.А. Романчуку, Н.Д. Руссеву, Т.Ф. Рябой, С.С. Рябцовой, А.В. Савченко, Н.П. Тельнову, Ю.Д. Тимотиной, М.Е. Ткачуку, О.В. Шарову, П.В. Шувалову, О.А. Щегловой, М.Б. Щукину, С.Е. Эрлиху. Особую признательность хотелось бы высказать и коллективу замечательной библиотеки ИИМК РАН в Санкт-Петербурге (во главе с Л.М. Всевиовым и лично Р.Ш. Левиной), а также А.П. Городенко, С.Г. Кляшторному, А.А. Липатову, З.А. Львовой, Л.А. Мосионжнику, А.А. Песковой, Н.Д. Руссеву, Ю.Д. Тимотиной, С.В. Томсинскому за помощь в получении необходимой литературы, без которой данная работа не состоялась бы.

## I. Волохи на западе в свете «восточной» гипотезы

*«Племя земли молдавской откуда происходит?  
Из римских стран, всяк человек знает.  
Траян, первый император, покорил даков,  
Драгош потом в молдован превратил влахов».*

Мирон Костин. «Летопись земли Молдавской»

*«Собственные их летописи начинались с заселения Хоббитании, и даже самые старые хоббитские были восходят к Дням Странствий, не ранее того. Однако же и по этим преданиям, и по некоторым словечкам и обычаям понятно, что хоббиты, подобно многим другим народам, пришли когда-то с востока».*

Дж.Р.Р.Толкиен. «Хранители»

Вопрос о происхождении карпато-балканских волохов, как уже отмечалось, имеет давнюю и огромную историографию. Если в историографии XIX – начала XX в. за терминами «волохи», встречающимися, например, в недатированной части «Повести временных лет» или венгерских хрониках, пытались увидеть разные народы, то по отношению к волохам, упоминаемым позже в Карпато-Балканском пространстве, например, византийскими источниками, практически всегда видели романизованное автохтонное фракийское население. Как разновидность «автохтонной» для Карпато-Балканского пространства можно рассматривать периодически возникающую в историографии версию романо-кельтского происхождения влахов (Толстов 1948; Эрлих 1997).

Тот факт, что ни один источник не называет

влахов применительно к этой территории ранее V века (а о V веке говорят только во вносящие некоторым исследователям большое доверия в плане достоверности венгерские хроники, самые ранние из которых составлены в середине XI века, и «Песнь о Нибелунгах», другие источники упоминают их еще позже), хотя фракийцы и кельты были известны в этом регионе, по меньшей мере, за тысячу лет до этого, да и романизация давно должна была пройти свой «пик», насколько мне известно, не обсуждался. Поскольку вlahи применительно к Карпато-Балканскому региону ранее V века (поверим «сомнительным» венгерским хроникам) не упоминаются, попробуем предположить, что их в этом регионе до этого просто не было. А раз так, то попробуем найти источник, данные которого бы это подтвердили.

### I.1. Гильом Рубрук – «возмутитель спокойствия»

Особую ценность для нас в плане нашего поиска имеет источник, автор которого не только знает волохов в Карпато-Балканском регионе, не только располагает информацией о прежнем месте обитания народа с таким же именем, но и, что важно, подтверждает, что подобное переселение было. Речь идет о Гильоме Рубруке, отправившемся в 1253 г. с миссией к монголам (рис. 1). Его сообщение о «восточных» волохах давно известно всем специалистам по этногенезу и истории волохов, но воспринимается ими достаточно неадекватно. Одними – как откровенная нелепица, ошибка, несуразность, поскольку оно вычеркивает волохов из списка коренных жителей Карпато-Балканского региона. Другими, в основном западными, исследователями признается достоверность сведений о размещении каких-то волохов где-то на востоке, но эти сведения не помещаются в контекст происхождения волохов (см. Ciocâltan 1987: 19-26). Третья группа исследователей, представленная, как правило, румынскими авторами, пытается объяснить это сообщение, например, контаминацией сведений о средневековых кочевниках, например,

башкирах, оказавшихся в Карпато-Балканском пространстве (Ciocâltan 1987: 19-26; Spinei 1994: 275-279).

Итак, что Рубрук сообщает о волохах в своих записках о путешествии в главе «О реке Ягаке и о разных землях и народах в этой стране»? Приведем этот фрагмент полностью:

*«Проехав 12 дней от Этилии, мы нашли большую реку, именуемую Ягак (соврем. Урал); она течет с севера из земли Паскатири и впадает в вышеупомянутое море (Каспийское – Р.Р.). Язык Паскатири и Венгров – один и тот же; это – пастухи, не имеющие никакого города; страна их соприкасается с запада с Великой Булгарией. От этой земли к востоку, по упомянутой северной стороне, нет более никакого города. Поэтому Великая Болгария – последняя страна, имеющая город. Из этой земли Паскатири вышли гунны, впоследствии Венгры, а это, собственно, и есть Великая Булгария. И Исидор говорит, что на быстрых конях они переправились через преграды Александра, удерживавшие дикие народы скалами Кавказа, так что им платили дань вплоть до Египта. Они разорили также*

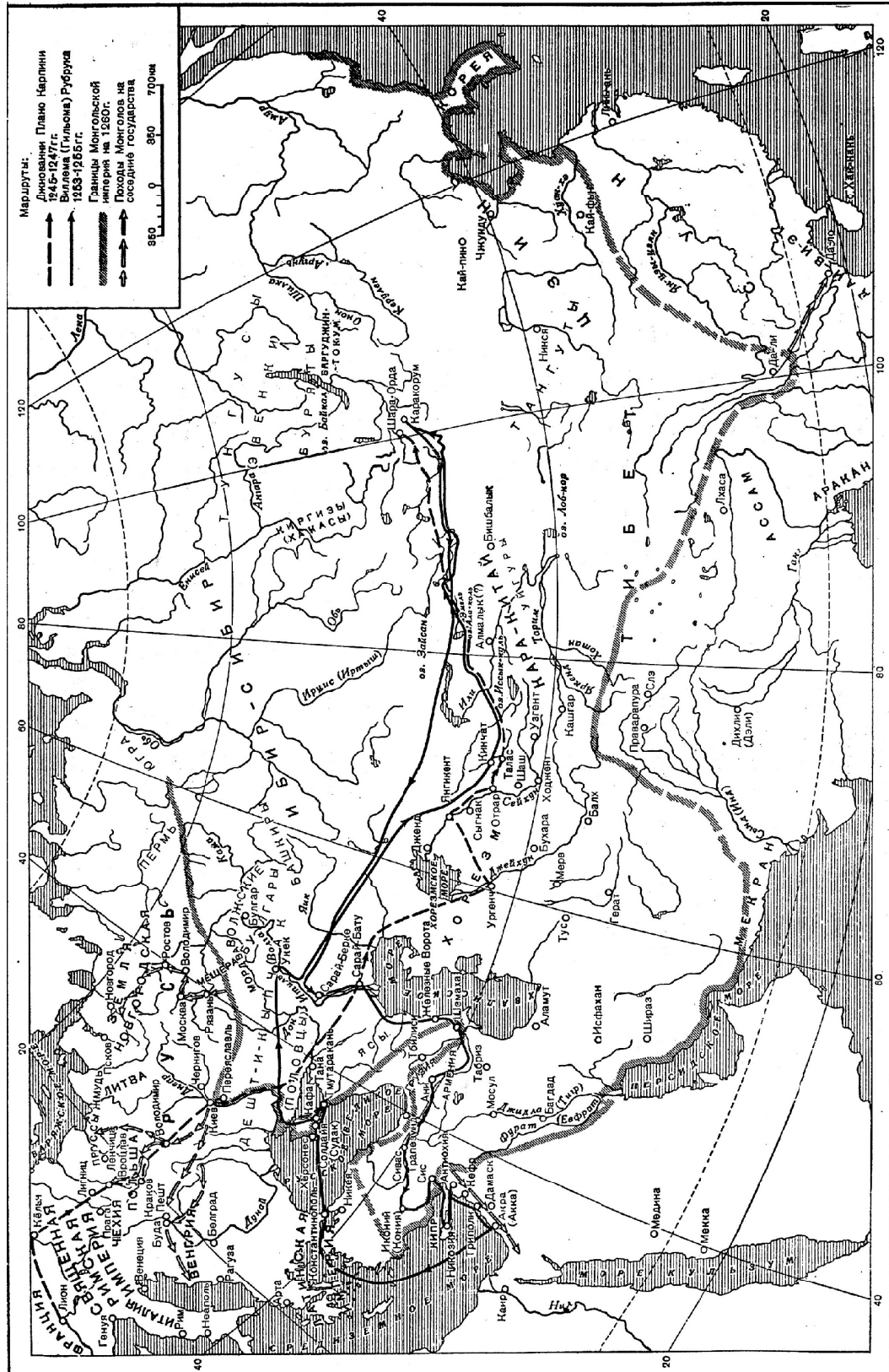


Рис. 1. Маршруты Пляно Карпини и Гильома Рубрика (по: Путешествия 1957).

*все земли вплоть до Франции, поэтому они обладали большим могуществом, чем нынешние Татары. С ними боролись Валахи, булгары и Вандалы. Ибо те Булгары, которые живут за Дунаем вблизи Константинополя, вышли из упомянутой Великой Булгарии. И вблизи Паскатира живут Иллак, что значит то же, что Блак, но Татары не умеют произносить Б; от них произошли те, кто живет в земле Ассана. Ибо обоих, как тех, так и этих, именуют Иллак. Язык Русских, Поляков, чехов (Воетогит) и Славян один и тот же с языком Вандалов, отряд которых всех вместе был с Гуннами, а теперь по большей части с татарами, которых Бог поднял из более отдаленных стран... То, что я сказал о земле Паскатира, я знаю через братьев проповедников, которые ходили туда до прибытия Татар, и с того времени жители ее были покорены соседними Булгарами и Саррацинами, и многие из них стали Саррацинами. Другое можно узнать из летописей, так как известно, что области за Константинополем, именуемые ныне Булгарией, Валахией и Славонией, были областями Греков. Венгрия, таким образом, была Паннонией...» (Рубрук 1993: 107-108).*

Комментаторы сочинения Рубрука отмечают, что название Паскатира, или Баскарт (оно несколько раз встречается и у Плано Карпини), употреблялось арабскими и персидскими авторами для обозначения Венгрии, что и явилось причиной употребления этого термина Карпини и Рубруком (Рубрук 1993: 190, 210).

Итак, какую информацию предоставляет в наше распоряжение Рубрук?

Во-первых, информация о гуннах и о борьбе с ними валахов, булгар и вандалов. Рубрук говорит о земле Паскатира, откуда гунны вышли, добавляя, что из этой же земли впоследствии вышли и венгры. Свою информацию о гуннах Рубрук дополняет сведениями Исидора Севильского (570-636) о завоеваниях гуннов в Азии. Рубрук употребляет термин «валахи». О каких валахах идет речь? Упоминание о вандалах предположительно говорит о том, что имеются в виду валахи, живущие в «области за Константинополем», бывшие «областями Греков». То, что под гуннами подразумеваются именно гунны, а не болгары, венгры или другие кочевники, как это часто бывает в архаизированной средневековой европейской и византийской историографии, употребляющих античные этнонимы для обозначения современных авторам этносов, видно из всего контекста сообщения. Итак, в гуннский период этнос под именем «валахи» существовал и оказывал сопротивление гуннам.

Во-вторых, родственность дунайских болгар и болгар волжских, а также указание на то, что болгары дунайские «вышли из Великой Булгарии». Факт родственности и общего происхождения болгар дунайских и волжских уже не тре-

бует ни доказательств, ни особого внимания. Но он для нас важен тем, что усиливает степень достоверности всего того, что сообщает Рубрук.

И, наконец, в-третьих, сведения о волохах. Рубрук говорит, что вблизи земли Паскатира живет народ Блак (по-татарски произносится «Иллак») и от него произошли те, кто живет в земле Ассана, то есть на территории Второго Болгарского царства, где правит династия Асенидов. Рубрук подчеркивает, что татары и тех дунайских, и тех, кто живет вблизи земли Паскатира, именуют одинаково – Иллак. Румынский исследователь В. Чокылтан объясняет с точки зрения лингвистики достоверность того, как восточное произношение имени волохов «улак»/«улах» превратилось у татар в «иллак» (Ciocâltan 1987). Рубрук знает и несколько раз употребляет этноним «блаки» («валахи»). В первой главе своего труда он говорит о дунайской «Валахии, земле принадлежащей Ассану» (в некоторых рукописях Рубрука – Блакия) (Рубрук 1993: 77, 203). В двадцатой главе путешественник сообщает о христианах, едущих ко двору Батыя, среди которых упоминает валахов (Власогит) (Рубрук 1993: 102).

Этноним «блаки», под которым подразумевались валахи византийских источников, был прекрасно известен европейцам. Блаки, возглавляемые «*королем Блакии и Бугрии*» – Иоаннитцей (Калояном) – младшим из братьев-бояр Асенидов, валахов по происхождению, оказали основное сопротивление крестоносцам после завоевания ими Константинополя. Эта борьба – один из мотивов книги соотечественника и старшего современника Рубрука – Виллардуэна (Виллардуэн 1993). Вообще весь пассаж Рубрука, побывавшего на востоке Европы и узнавшего о «местном» – восточном происхождении ряда знакомых ему современных европейских народов – болгар, венгров и волохов, воспринимается как своего рода манифест об их восточном происхождении. Но восточное миграционное происхождение первых двух народов подтверждено данными других письменных источников, да и свидетельствами археологии, а в отношении волохов данный вопрос даже не позиционируется.

Роджер Бэкон также пишет о восточных валахах: «*И близ земли Паскатира находятся балхи из Великой Балхии, откуда пришли балхи в землю Ассана между Константинополем и Болгарией и Малой Венгрией. Ведь народ этот тартары называют ныне илак, что значит то же, что и блак. Но тартары не умеют произносить звук "б"*». Безусловно, источником сведений о валахах для английского автора послужило сочинение Рубрука, с которым он был лично знаком (Матузова 1979: 216, 231). Но сведения о «Великой Влахии», которых нет у Рубрука, заставляют предполагать, что или Рубрук в этой главе не написал

всего, что знал о восточных волохах, или у Роджера Бэкона был и другой источник информации. К сообщению знаменитого англичанина мы еще вернемся, а пока отметим, что на основании сведений, сообщаемых Рубруком, мы можем полагать:

1) волохи Балканского полуострова и волохи, жившие в свое время «близ земли Паскатира», имеют общее этническое происхождение. Исходя из контекста сообщения Рубрука и маршрута его путешествия, можно предполагать, что волохи живут скорее к северу или северо-западу от «Земли Паскатира», то есть реальнее всего их искать в Волго-Уральском регионе. Точнее локализовать место, исходя только из сообщения Рубрука, где именно проживали волохи на востоке, невозможно. Мы это сделаем в следующей главе работы;

2) народ под именем «волохи» уже существовал в период гуннских завоеваний и передвижений в Европе и был вовлечен в политические события, связанные с гуннами, наряду

с болгарскими и германскими народами.

На основании сообщения Рубрука нельзя прийти к выводу ни по поводу этнического происхождения народа восточных волохов, ни по поводу языка, на котором они говорили. Рубрук прекрасно осведомлен, как это видно из всего сочинения и из концовки приведенного фрагмента, о Валахии как «*области за Константинополем*» и о ее населении. Но он ничего не говорит ни о происхождении волохов, ни об их языке. Из контекста ясно, что их язык не похож на язык русских, поляков, чехов, славян даже в той мере, в какой похож на них язык вандалов. Если принимать во внимание точку зрения, что язык волохов был романский, то как объяснить, что Рубрук, европеец, француз по происхождению, не выразил никакого интереса к их языку? Для европейских информаторов Рубрука, «братьев-проповедников», язык волохов близ земли Паскатира ничем не выделялся среди языков соседних народов Урало-Поволжья.

## I.2. Загадки Гази-Бараджа и «случайное» имя савирского вождя

В недавно опубликованной болгарской летописи Гази-Барадж Тарихы, написанной в первой половине XIII в. и вошедшей в Свод болгарских летописей Бахши Имана «Джагфар Тарихы», составленный в 1680 году (Бахши Иман 1993), содержатся немногочисленные, но любопытные сведения о волохах. Судьба этих летописей непростая и даже трагичная. Хотя еще в начале XX в. оставался известен список этого документа на тюркском языке и болгаро-арабском шрифте, на сегодня сохранилась только часть перевода летописи на русский язык. Недовлестворительная сохранность и некоторые особенности текста вызвали вполне понятные сомнения некоторых ученых относительно его подлинности (Львова 2001:105). Однако стараниями исследователей и, прежде всего З.А. Львовой (пользуясь случаем, хотелось бы высказать Злате Александровне глубокую признательность за возможность ознакомиться с текстом летописи) в целом цикле работ, убедительно показано, что этот памятник заслуживает самого пристального внимания, а сведения, сообщаемые им – определенного доверия. (Львова 2001:105-106).

Волохи выступают в переводных текстах болгарских летописей под этнонимом «улаг»/«улак», что близко звучанию этого этнонима в восточной средневековой литературе. По мнению комментатора источника, территория волошских княжеств в летописях обозначена термином Кара-Улаг, Молдовы, в частности и Улаг-Кашан, а для Дунайской Болгарии, наряду с распространенным названием Бурджан, используется и термин Улак-Булгар/Улаг-Булгар (Бахши Иман 1993: 22, 100, 365, 380). Но к этим названиям мы вернемся чуть позже.

Первое упоминание о волохах летописью Гази-Барадж относится к 60-80-м гг. VII в. Напомним, для более раннего времени (V в.) волохи отмечены только в венгерских хрониках, Русском хронографе и эпосе «Песнь о Нибелунгах». Болгарский летописец говорит о волохах применительно к Карпато-Дунайскому региону в связи с деятельностью сына хана «Великой Болгарии» Кубрата, известного нам как Аспарух. Гази-Барадж предоставляет довольно подробную информацию о «*младшем сыне Кубрата, Атилькэсэ по прозвищу Аспарух*» (Бахши Иман 1993: 20). После конфликта со своим братом Бат-Бояном Аспарух со своей ордой откочевывает на запад к Дунаю, в местность Улаг-Кашан. «*Это чрезвычайно укрепленная область, с трех сторон окруженная реками Бурат (предположительно, Прут – Р.Р.), Сула (идентифицируется с Дунаем) и Аудан-су, а с четвертой – Улагскими горами (идентифицируются с Карпатами) ... Атилькэсэ провел здесь – в качестве бека своих болгар, местных ульчицев (предположительно, ульцинзурь/ульцингуры Агафия Миринейского/Иордана – будущие уличи «Повести временных лет» - Р.Р.) и улагцев – несколько лет в полной безопасности. Только враждебные действия против него авар и союзных с ними румцев заставили его покинуть эту область и уйти в Искандеровы горы. Там он образовал свое царство, которое назвал Бурджан – в память о своем прежнем владении*» (Бахши Иман 1993: 22).

Этот рассказ удивительно точно напоминает описание обстоятельств возникновения Дунайской Болгарии в конце VII в. в византийских сочинениях IX в. Особенно это касается характеристики места, где пребывал со своей ордой

Аспарух, - знаменитого Онглоса трудов Феофана и Никифора (Чичуров 1980), но при этом дополняется рядом очень важных деталей. Совпадение в главном заставляет нас с определенным доверием отнести к этим очень важным для нас деталям, а именно упоминанию о волохах в Карпато-Дунайской области.

Однако сторонникам автохтонной версии происхождения волохов вряд ли удастся безмятежно порадоваться столь раннему упоминанию волохов в Карпато-Дунайских землях. Дело в том, что Гази-Барадж, а также автор другой, более поздней болгарской летописи Бу-Юрган (1551 г.) упоминают о существовании на территории Северо-Восточной Руси этноса под тем же наименованием – «улак» (?!!!) (Бахши Иман 1993: 87, 205, 380). То, что в «русском» этнониме «улак» вместо буквы «г» присутствует буква «к», никак не может являться аргументом отличия этих двух названий, поскольку, например, название Дунайской Болгарии в летописи «Гази-Бараджа» - «Улак-булгар» - используется не менее 5 раз и только с буквой «к» в конце (Бахши Иман 1993:100). Видимо для автора летописи и ее переводчика на русский язык «оба» этнонима – и в Карпато-Подунавье и в Северо-Восточной Руси – звучали сходно, если не идентично. Вряд ли с этнонимом «улак» на северо-востоке идентифицируется славяно-русское население, поскольку для обозначения последнего постоянно и чрезвычайно часто используется название Балын или Ак-Балын.

Впервые этноним «улак» на востоке Европы упомянут болгарской летописью в связи с попыткой киевского князя Игоря получить «дополнительную» дань с князя древлян Мала. Эти события хорошо известны по рассказу «Повести временных лет». После того, как Игорь погиб от руки древлян, овдовевшая княгиня Ольга, согласно болгарской летописи, двинулась на их землю с «новым балынским войском из галиджийцев» (Бахши Иман 1993: 87). Под последними в летописи понимались жители Северной Руси (Ладоги, Новгорода или Галича Мерского в зависимости от контекста). Мал был побежден и оказался «в плену у улакцев» (Бахши Иман 1993: 87). Название «Улак» было также упомянуто болгарской летописью Бу-Юргана среди 14 местностей и городов Северо-Восточной Руси (Владимир, Суздаль, Москва и др.), которые были захвачены татарами в 1292 году в ходе их карательного похода на Русь в ответ на мятеж одного из русских князей (Бахши Иман 1993: 205). Упоминание болгарской летописью местности «Улак» рядом с Москвой для периода второй половины XIII в. подтверждается данными независимого от нее армянского источника, к анализу которого мы обратимся во второй главе.

Итак, помимо очень важного упоминания волохов применительно к Дунайскому региону (Онглос византийских источников - ?!) во второй половине VII в. летопись Гази-Барадж «в

нагрузку» задает нам и первую любопытную загадку: что за «тёзка-двойник» оказался у волохов на северо-востоке Руси? Идет ли речь о чисто формальном созвучии этнонимов, или этнической родственности двух народов в двух далеко отстоящих регионах?

О том, что речь не идет о случайном созвучии свидетельствует и следующая деталь в летописи Гази-Барадж – способ употребления «географическо-цветовой» характеристики географической номенклатуры, связанной с волохами. «Улак-Булгар» - название Дунайской Болгарии в летописи применительно к событиям пребывания киевского князя Святослава на Дунае в 968-971 гг. (Бахши Иман 1993: 100) – напоминает о другом, позднее распространенном в Византии названии, по-видимому, означавшем то же – «земля волохов и болгар» и не вызывает особого недоумения. Другое дело – название «Кара-Улаг». По мнению переводчика и комментатора текста летописи, этим названием обозначалась территория Румынии (Бахши Иман 1993: 365), под которой, по всей видимости, понималась территория расселения восточнороманских волохов. Название «Кара-Улаг» напоминает, вернее, фактически идентично названию «Кара-Ифлака» (kara aflak), которым иногда называли в турецких документах Молдавию и которое трактуется как «Черная Влахия» (Мохов 1964: 76; см. и Фасмер 1996: I,269), а также еще ранее встречающемуся в известном сюжете сочинения персидского историка Рашид ад-дина (1247-1318) «Джами-ат-Таварих».

Приведем его: «*Бучек* (военачальник Батыя – Р.Р.), *пройдя по дороге Караулаг через горы, разбил те племена Улаг. И оттуда он вошел в лес и горы Япрак-так до пределов Мишелава и разбил неприятелей, ожидавших его там*» (Цит. по: Руссев 1999: 380). Этот фрагмент, вернее, интерпретация встречающихся в нем этнических и географических названий, вызвали активную дискуссию в историографии (о различных мнениях см.: Параска 1981: 25-30; Руссев 1999: 380). Название «Караулаг» летописи Рашид ад-дина Н.Д.Руссев интерпретирует как «черные влахи» или даже «Черная Влахия». Привлекая ордынские представления о цветовой символике (в соответствии с ними белый цвет ассоциировался с западом, синий или голубой – с востоком, красный – с югом, а черный – с севером), он полагает, что в данном контексте речь идет о «северных влахах» или «Северной Влахии» (Руссев 1999: 380).

Вполне логичное объяснение, которое, казалось бы, можно применить и к названию «Кара-Улаг» летописи Гази-Барадж. Однако это невозможно сделать, поскольку цветовой символика обозначения сторон света болгар не соответствует ордынской. Автор летописи Гази-Барадж специально обращает внимание читателей на это несоответствие: «*Западных же болгар Боян-Чельбира, оставшихся в зависи-*

мости от аварских хаканов, стали называть кара-булгарами. То есть западными, а не черными, как разумели тюрки. Ведь болгары называли запад «кара», восток – «ак», север – «кук», а юг – «сара» или «сары»...» (Бахши Иман 1993: 16). Цветовая символика сторон света болгарской летописи следующая: черный цвет – запад; белый (ак) – восток; голубой (кук) – север; белый/желтый (сара/сары) – юг (Бахши Иман 1993: 16, 348, 365, 366, 375). Очень обширная географическая номенклатура болгарской летописи довольно строго выдержана в соответствующем употреблении соответствующих и необходимых прибавлений к этногеографическим терминам, их нельзя считать случайными. Тогда стоит задаться вопросом: если «Кара-Улаг» обозначает не просто волохов, а волохов – западных (?!), то как же обозначены волохи вообще и на какой территории они этой летописью изначально локализируются? Можно этот вопрос считать второй загадкой, но ответ почти очевиден: это «улак», связываемый летописью Гази-Барадж с территорией Руси. Более того, возникает предположение о том, что и в летописи Рашид ад-дина название «Караулаг» несет смысловой контекст «западные», а не северные. О преемственности своего образования и литературных традиций с современными ему восточными писателями автор летописи «Гази-Барадж» пишет неоднократно, поэтому последнее наше предположение не столь уж необоснованно, как может показаться на первый взгляд. Крайне любопытно, что по представлению болгарского летописца, волохи произошли от одной из групп мурдасов, ушедших на запад, в Волго-Уральский регион, под давлением финно-угорских народов, теснимых с востока, из Зауралья, гуннами (см. главу 3, прим. 3) (Бахши Иман 1993: 311-312). Пожалуй, это пока всё, что хотелось отметить по поводу «волошских» сюжетов в летописи «Гази-Барадж», а сейчас для развития нашей темы обратимся к данным других источников, которые выглядят в историографии по этногенезу волохов не столь экзотично-шокирующими.

В плане нашего исследования представляется важным сообщение в «Хронографии» Феофана Исповедника (ок. 760-818) и сообщение в «Хронографии» Иоанна Малалы (конец V в. – ок. 565 г.), послужившее одним из источников для соответствующего сообщения Феофана. Феофан под 528 г. сообщает о следующем:

*«...Пришла к ромеям некая женщина из гуннов, именуемых савир, варвар, по имени Боарикс, вдова, имея при себе сто тысяч гуннов. Она стала править в гуннских землях после смерти своего мужа Валаха». Далее, в этом сообщении говорится, что Боарикс нанесла поражение двум царям другого племени гуннов, которые были союзниками персов и хотели оказать им военную помощь против ромеев. «Таким образом, – продолжает Феофан, – она ста-*

*ла союзницей и [была] в мире с императором Юстинианом»* (Чичуров 1980: 50). В отличие от Малалы, Феофан в этом фрагменте опускает характеристику Боарикс, сообщение о том, что она привела с собой двух сыновей, о дарах Юстиниана I Боарикс. В отличие от Малалы, у Феофана сообщение о союзе гуннов Боарикс с византийцами помещено не в начале, а в конце повествования. В то же время Феофан вносит уточнения, каких не было у Малалы, но которые сопоставимы с данными такого автора, как Иоанн Никиусский (Чичуров 1980: 77).

В этом фрагменте нас привлекает в первую очередь имя гуннского вождя – Валах. Греческие списки «Хронографии» Феофана дают только чтение «Валах». Списки хроники Малалы дают чтение «Блах/Влах» (Чичуров 1980: 78). Имя «Валах», как это ни странно, не вызвало какого-либо заметного интереса у исследователей. И.С. Чичуров привел мнение Д. Моравчика, считающего это имя тюркским и выводящего его из Balaq/Malaq (Чичуров 1980: 78). Имя «блах/влах» Малалы, видимо, также не удостоилось большого внимания исследователей, чего нельзя сказать об имени вдовы Валаха – Боарикс.

Греческие рукописи и латинские переводы «Хронографии» Феофана дают довольно отличающиеся между собой чтения. У Малалы чтение – «царица Боа». И.С. Чичуров затрудняется ответить на вопрос о написании имени (слитном или раздельном) у Феофана. Этимология этого имени спорна. Долгое время в историографии существовали только тюркская и среднеперсидская этимологии. И.С. Чичуров критикует среднеперсидскую и вносит новые аргументы в пользу доказательства тюркской этимологии. Он приводит слова Иоанна Никиусского, указывающего на «варварское» происхождение имени – «женщина, называемая на языке варваров Боарекс». Последнее, по словам комментатора, предполагает этимологию скорее тюркскую, чем среднеперсидскую (Чичуров 1980: 77-78).

Для того, чтобы внести ясность в этимологию этого имени, И.С. Чичуров приводит сообщения Прокопия Кесарийского. Последний при географическом описании Кавказа говорит о реке Боас, берущей начало поблизости от Кавказских гор, и далее добавляет, что по течению этой реки живут гунны, называемые сабиры. Таким образом, заключает И.С. Чичуров, имя царицы сабиров связывается с названием реки, у которой они обитали, и, может быть, происходит от него (Чичуров 1980: 77-78). Также необходимо отметить и кельтскую этимологию имен Валах и Боарикс, высказанную С.Е. Эрлихом (1997: 158), имя Војо-гіх встречается среди кельтских королевских имен (Эрлих 2002 – в печати). Кельтская этимология имени Валах, на мой взгляд, даже предпочтительна, учитывая комплекс исследований В.В. Иванова и В.Н. Топорова, связанных с индоевропейским корнем-ми-

фологемой \*uei-/\*uoI- (Иванов, Топоров 1979). Столь позднее ее возникновение в литературе, видимо, можно объяснить тем обстоятельством, что традиционно в этническом плане савиры, несмотря на индоевропейское происхождение этнонима, связываются с тюрко-болгарским или финно-угорским миром.

Имя савирского вождя «влах/блах/валах» конечно же, не позволяет утверждать, что савиры и есть искомые влахи. Однако распространение «влашских» имен в среде савир может говорить о том, что, если последние и не являются влахами, то, возможно, родственны им в этническом или культурном плане.

Позволим себе сделать небольшое отступление в историю савир. В науке принято считать, что савиры (сабиры) – это родственное болгарам, или тюркское, или финно-угорское, племя, подвергнувшееся тюркизации, входившее в эпоху раннего средневековья в различные кочевые объединения, известные по письменным источникам как гуннские (Степи Евразии в эпоху средневековья 1981: 65, 93; Артамонов 1962: 62, 65, 69-78). Кроме Феофана и Малалы, о савирах упоминали Приск, Кассиодор, Иордан, Прокопий и др. авторы. Сведения о них чрезвычайно скудные и отрывочные. Впервые они упомянуты Приском. По Кассиодору, гунны-савиры перед глазами византийцев предстали еще в IV в. (Свод I: 109, 128, 131, 141). Последнее свидетельство о савирах в византийских источниках относится к 578 г. (Чичуров 1980: 96).

До IV века савиры, как полагают исследователи, размещались за Уралом. Оттуда они были вытеснены, по-видимому, аварами и переместились в степные районы Каспийско-Азовского междуморья и в Восточное Предкавказье (Степи Евразии... 1981: 93, 97; Артамонов 1962: 69; Прокопий из Кесарии 1950: 381; Чичуров 1980: 76, 121). Поселившись в Восточном Предкавказье, савиры в V и особенно в VI в. приняли активное участие в борьбе византийцев с персами, поддерживая обоих противников, совершали нападения на владения Ирана и малоазийские провинции Византии (Прокопий из Кесарии 1950: 407). Однако они были достаточно активны и в Европе не только в период Аттилы, но и в период, когда гуннский союз распался и часть гуннов возвратилась в Северное Причерноморье (Чичуров 1980: 76). В это время и приходит Боарикс к Юстиниану со стотысячной ордой. На рубеже VI – VII вв. савиры принимали участие в аваро-византийских войнах. С.А. Иванов, анализируя фрагмент из сочинения Феофилакта Симокатты, посвященный описанию боя на реке Тисе между войсками византийского полководца Приска и войсками аварского кагана, приходит к выводу, что в составе войска кагана принимали участие и савиры как подневольные аварам (Свод II: 62).

Возможный след савир на Дунае продол-

жается в истории загадочного племени Северов (Себеров), с которыми столкнулся Аспарух, когда в 680 г., по сообщениям Феофана и Никифора, переправился через Дунай на правый берег и подчинил «...из живущих там племен славяно-славяно так называемые семь родов, северов...» (Чичуров 1980: 62). Этноним «северы» исследователи связывают с азиатским племенем сауриах, с уральскими савирами и, конечно, с северянами «Повести временных лет» (Трубачев 1974: 62). Большинство ученых видят в северях 680 г. славянское племя, но некий неуловимый «восточный налет» чувствуется во многих интерпретациях. К. Шкорпил видит в «северах славянское племя, подвергнувшееся тюркизирующему влиянию болгар... в конечном счете, племя, потомки которого составляют современное турецкое население на Восточных Балканах» (цит. по: Чичуров 1980: 122). Все же необходимо учитывать особенности использования этнонимов в византийских источниках, в данном случае, этнонима «славяне». Это третий по емкости (после «скифов» и «гуннов») собирательный термин, использование которого подразумевало не этнические особенности, а указание на территорию (обозначение народов Восточной и Юго-Восточной Европы) и «обособленное длительное развитие социально-общественной организации в недрах каждого из племен» (Литаврин 1976: 213). Данное обстоятельство было одной из причин того, что в византийских источниках, например, в сочинении Константина Багрянородного, иногда ставился знак равенства между славянами и аварами.

Стоит, наверное, обратить внимание и на следующее. Аспарух разделил славянские племена на две группы – северов и «семь родов» и расселил их в разных местах. В отличие от «семи родов», северы, видимо, оставались независимыми, хотя и были расселены на территории государства Аспаруха: они не платили дани, долгое время жили под властью своего князя (как минимум до 765 г.) (Чичуров 1980: 122). Болгарский исследователь И. Дуйчев даже полагает, что «племя северов при появлении болгар на Дунае завязало с ними союзнические отношения и, возможно, содействовало покорению болгарскими другими славянскими племен и их расселению по полуострову» (цит. по: Чичуров 1980: 122).

Можно, конечно, задаться вопросом: только ли предательством по отношению к «другим славянам», если оно действительно имело место, заслужили северы у Аспаруха и последующих болгарских ханов указанные привилегии? Из трех существующих, упоминавшихся этимологий названия «северы» лишь одна – «славянская». Только одна схожесть этнонимов, казалось бы, разных по происхождению народов – весьма зыбкая почва для исторических реконструкций. Но если признать реальной

связь «северы-савиры», то можно предположить следующий ход событий: Племя савиров (вернее, их часть) в результате бурных событий V-VI вв. оказывается на Дунае в пределах Византийской империи. Возможно, это и произошло в 528 г., когда орда, ведомая Боарикс, пришла к ромеям. До прихода орды Аспаруха оставалось 150 лет. Всю вторую половину VI в. славяне неоднократно вторгались на территорию империи и оседали здесь, в начале следующего столетия этот процесс принял глобальный характер. При таком течении событий трудно сказать, были ли славянизированы (если да, то в какой степени?) савиры к моменту прихода Аспаруха. Возможно, «славянизация» северов-савиров, проходившая ускоренными темпами, была «генеральной репетицией» перед приходом орды Аспаруха. Как известно, изживание этнического дуализма в Первом Болгарском царстве происходило чрезвычайно быстро. С.А. Плетнева считает, что уже во второй половине VIII в. нельзя говорить о праболгарах как об отдельно существующем этносе. По ее мнению, «слияние этих двух этносов (славян и праболгар) в одну этническую общность протекало очень стремительно» (Плетнева 1982: 50). Можно предположить, что окончательная славянизация северов произошла только в ходе общей славянизации праболгарских племен. И тогда вполне допустима мысль, что мягкое отношение Аспаруха к народу под именем «северы» было продиктовано, как лояльным отношением северов к новой власти, так и в какой-то степени осознанием общего родства или общностью исторической судьбы.

Возможное тождество «влахов» Рубрика с савирами или родственными им племенами не может быть скомпрометировано тем обстоятельством, что Рубрук явно отделяет гуннов от влахов, а в византийских источниках савиры представлены как гуннское племя. Прокопий Кесарийский говорит, что «сабиры являются гуннским племенем... Племя это очень многочисленное, разделенное, как и полагается, на много самостоятельных колен» (Прокопий из Кесарии 1950: 407). Иордан (его сообщение восходит к Приску и Кассиодору) сообщает: «...хунны, словно плодороднейший дерн, [порождающий] могущественнейшие народы, разрастаются двумя свирепыми народами – ныне одни называются альтциагирами, другие – савирами; однако они имеют различные места обитания...» (Свод I: 109).

А.Н. Анфертьев, комментируя данный фрагмент, убедителен в утверждении, что «не следует думать, что альтциагиры и савиры выступают здесь как две “ветви” гуннов... Образ здесь иной: как из дерна, из сплетения корней, вырастают могущественнейшие народы, два из которых автор счел здесь нужным упомянуть» (Свод I: 141-142). Тот же Прокопий говорит о множестве гуннских народов – «множество

гуннских племен», «огромная толпа гуннов» и т.д. (цит. по: Иордан 1960: 223). Несмотря на общее название, в некоторых случаях, безусловно, собирательное, гунны в византийских источниках предстают разнородными отличающимися народами – болгарами, аварами, турками, венграми, сабирами, готами и др. (Литаврин 1976: 212-213). Авторы знают «Гуннов внешних» и «Гуннов внутренних», гуннов восточных и гуннов западных, гуннов-массагетов и гуннов-савир, гуннов-тюрок и гуннов-эфталитов, гуннов белых... и т.д. Н. Пигулевская писала: «Говорить о расе “гуннов”, пробившихся в Европу в IV в., не приходится: это была “смесь народов”, этнический конгломерат» (Пигулевская 1941: 30). Практически все народы, вовлеченные силой или добровольно в русло походов гуннов в Европе (многие народы индоевропейского, финно-угорского, тюркского происхождения), стали называться византийскими авторами гуннами. Даже после распада «государства Аттилы» остготы, совершающие во второй половине V в. походы на балканские провинции Византии, в источниках именуется гуннами (Чичуров 1980: 74-75).

Тот факт, что волохи, «пришедшие с востока», не называются собственным именем византийскими источниками при описании событий в гуннское или близкое к нему время, объясняется архаизацией в византийской литературе. Современные авторам самоназвания народов употреблялись ими крайне редко и скрывались, как правило, под архаичными античными – скифами, киммерийцами, мисянами, гетами, даками и др. (Бибииков 1984: 30-34). Этноним «гунны», войдя в обиход византийских историков еще в V веке, сразу же приобрел характер архаизма и употреблялся до XV в. В VI-X вв. византийские авторы гуннами называли, в основном, болгар, болгарских оногуров, утигуров и кутригуров, аваров, венгров, тюрок (Чичуров 1980: 97). «Гунны» – второй по емкости и многозначности после «скифов» собирательный этноним в византийской литературе – в своем формировании основывался на нескольких принципах: принадлежность племенам, двигавшимся вглубь Европы, и «свирепость», «вандализм». Этнические особенности имели второстепенное значение, и поэтому среди «собственно гуннов» византийских источников мы видим не только авар, но и германских гепидов, готов и т.д. (Литаврин 1976: 212-213). Учитывая подобную архаизацию, было бы трудно угадывать в информации византийских авторов об «очередных гуннах» теоретически возможные сообщения о волохах в Карпато-Балканском регионе в ранний период их пребывания – в гуннское и постгуннское время (к этому вопросу вернемся чуть позже). Поэтому обратимся к венгерским хроникам, тому источнику, который и сообщает о волохах в гуннское время в Среднем Подунавье.

### 1.3. «Темные места» венгерских хроник

Речь идет о хрониках венгерского Анонима, «Деяния венгров» Симона Кезаи (или магистра Аюша) последней четверти XIII в., протографом которой послужило сочинение с одноименным названием середины XI в. и другие более поздние венгерские источники. Венгерские хроники XI-XIII вв. уже давно пользуются «плохой репутацией» у некоторых исследователей вследствие «гиперкритического» подхода к ним. Их авторов обвиняли в перенесении современной им ситуации в более раннее время, недостоверности и мотивированной фальсификации, некритическом использовании народных преданий (История Венгрии 1971: 268-285; Шушарин 1961: 131-148; 1965: 431-434, 441-442; Полевой 1972: 86-87; Извори 2001: 48). Правда, заметим, что именно у некоторых исследователей, поскольку у других они пользовались доверием, подчас абсолютным (об этом см. Полевой 1972: 78, 81 и др.). Попробуем проанализировать информацию Кезаи (магистра Аюша) о влахах.

Кезаи в начальной части хроники, которая называется «Деяния гуннов», излагает бытовавшее тогда предание о происхождении секеев от гуннов и сообщает, что «секеи имеют свою долю [земли] не на равнине Паннонии, но вместе с влахами – в горах порубежья (т.е. Трансильвании)». Далее, «здесь (в Трансильвании) секеи, смешавшись с влахами, пользуются их письмом [буквами]». Следующее, важное для нас сообщение: после гибели сыновей Аттилы «Паннония оставалась десять лет без короля, когда в ней пребывали только влахи, греки, пришельцы мисяне [болгары], немцы, изгнанники-славяне, которые служили Аттиле». (В другой группе рукописей: «только славяне, греки, влахи, пришельцы-немцы, мисяне»; в третьей – «пришельцы-влахи»). И, наконец, последнее свидетельство: «...города Паннонии, Памфилии, Фригии, Македонии и Далмации, которые были изурены частыми осадами гуннов, покинув родную землю, испросив разрешения Аттилы, отказавшись служить Аттиле и оставив стада скота, перешли в Апулию через Адриатическое море. Влахи же, которые были их колоннами и пастухами, добровольно остались в Паннонии» (История Венгрии 1971: I, 276; см. также Извори 2001: 23, 69, 70, 75, 82, 102).

«Главное обвинение» в адрес венгерских хронистов всегда заключалось в том, что они пытались удревить и героизировать историю венгров, связать их с гуннами Аттилы. Поэтому мы оставляем без внимания тезис о происхождении секеев от гуннов и переходим сразу к влахам. О том, что влахи уже жили в Трансильвании к моменту прихода туда венгров, говорят не только другие, независимые от хроники Кезаи венгерские источники («Деяния венгров»

Анонима – королевского нотариуса и др.), но и такой источник, как «Повесть временных лет» (ПВЛ 1950: I, 21).

Упоминание о «горах порубежья», то есть скорее о западных Карпатах, согласуется с историческим фактом, что секеи жили в западных районах Трансильвании и только в начале XIII в. были переселены венгерским королем в Юго-Восточную Трансильванию (История Венгрии 1971: I, 144). Любопытно, что автор венгерской хроники вовсе не говорит о том, что секеи пришли в Трансильванию вместе с влахами. Более того, из его второго сообщения о том, кто жил в Паннонии после смерти сыновей Аттилы, вовсе не следует, что в этот период ее населяли и гунны. В разных редакциях перечисляются народы: влахи, греки, германцы, болгары и славяне. Гуннов среди них нет. Об этом говорит выражение: «когда в ней пребывали только...». «Пришельцами» объявлены поочередно влахи, германцы и болгары.

Если представить, насколько нам позволяют данные других, «более достоверных» письменных источников, историческую ситуацию в Среднем Подунавье, то станет ясно, что пребывание этих народов на этой территории и в указанный период вполне реально. Правдивость хрониста доказывается тем, что в списке народов нет собственно гуннов, в чем он, казалось бы, должен быть заинтересован. Вполне понятно, что Кезаи и, соответственно, автор протографа венгерских летописей пользовался трудами своих «иностранных» предшественников (Иордан, Хроника аббата Регино и его Продолжателя, Алтайхские анналы, сочинения других латинских и греческих авторов раннего средневековья – История Венгрии 1971: I, 101-103; Шушарин 1965: 432). Любопытно, что в этой фразе в разных редакциях болгары выступают под именем мисян. Этот архаический этноним, причем относящийся только к болгарам, стал использоваться византийскими авторами с VIII в., так как болгары заняли на Балканах территорию древней Мисии (Литаврин 1976: 214). Остается предположить, что венгерский автор при написании вышеупомянутого фрагмента пользовался соответствующими византийскими источниками, доверяя которым у исследователей гораздо больше, чем к венгерским. Особого внимания требует фраза венгерского хрониста, что «здесь секеи, смешавшись с влахами, пользуются их письмом». Наш главный специалист по венгерским источникам В.П. Шушарин видит в этой фразе доказательство полной некомпетентности автора хроники, который не знает «общеизвестных исторических фактов: секеи и влахи жили рядом, но не были этнически смешаны, секейское же письмо (руны) – тюркского происхождения» (История

Венгрии 1971: I, 276).

Эта тема требует особого обсуждения. Автор венгерской хроники, один из образованных придворных клириков Венгерского королевства, вряд ли был настолько полным невеждой, чтобы не отличить латинский язык и соответствующую ему графику от тюркского рунического письма. Поэтому сам придумать выше прозвучавшую фразу он не мог. Совершенно очевидно, что в таком случае он пользовался каким-то письменным источником, откуда и переписал эти сведения, хотя они и противоречили современной ему исторической действительности.

Вряд ли хронист при написании этого сюжета пользовался современным ему народным преданием. Венгерские авторы этого времени признаются на страницах своих произведений (Аноним), что они используют сведения, услышанные от сказителей, но отношение к ним у авторов при этом довольно критическое. «*Живые сказки крестьян*» – заявляет Аноним по поводу народных преданий, сведения которых, переработав, использует (История Венгрии 1971: I, 106; Извори 2001: 15). Думается, хронист воздержался бы от использования и известия об употреблении секеями влашского (рунического?) письма, если бы оно отсутствовало в рукописной традиции. Никакой, в том числе и политической, выгоды он в этом видеть не мог, а с точки зрения исторической данное известие должно было выглядеть бессмысленным.

Но, защищая венгерского хрониста от обвинений в некомпетентности, становится необходимым объяснить эту непонятную фразу. Она вполне логично объясняется, если принять к сведению, что влахи в Карпато-Балканском регионе – это народ пришлый, пришлый с востока Европы – региона, для культурной жизни которого руническое или руноподобное письмо вполне характерно.

И уж совсем спорно утверждение В.П. Шушарина, что руническое письмо влахов и секеев – тюркское. Руническим или руноподобным фоносиллабическим письмом пользовались не только германцы (древнегерманские, англо-саксонские, шведские, датские, норвежские) и тюрки (орхонские, енисейские, семиреченские). Выделен еще один культурно-исторический ареал рунической письменности (Кляшторный 1964: 50; Щербак 1971). Территориально он распадается на две части, два региона – первый, восточный, представлен находками памятников подобного письма на Северном Кавказе, Подонье и Поволжье, второй – находками в Северо-Восточной Болгарии, Добрудже, румынском и венгерском Банате. Первый связан с культурно-историческим миром алан, праболгар, болгар, хазар и мадьяр, а связь второго с первым А.М. Щербаку «не совсем ясна» (1971: 76-77). Однако особой сложности мы здесь не видим, поскольку именно в указанных на западе местах и оседали приходящие с

востока праболгары, аланы и мадьяры. Стоит обратить внимание и на фрагмент из летописи Гази-Барадж, который возможно имеет непосредственное отношение к затрагиваемому вопросу. Летописец пишет о том, как переводилась официальная письменность Волжской Булгарии «со старых болгарских знаков “куниг” на арабское письмо, но хазары, анчийцы, балыны и неверные из кара-булгар продолжали пользоваться “кунигами”». (Бахши Иман 1993: 34).

Но вернемся конкретно к «письму секеев». С момента находок текстов рунического письма в Венгрии большинство специалистов при признании, что оно относительно позднего происхождения, стало высказываться в пользу тюркского происхождения так называемых древневенгерских рез, имелись лишь частные расхождения либо по поводу количества рун, либо начертания отдельных знаков (Щербак 1971: 80-81). Однако сразу же возникли и сомнения в этом, в частности, у Ю. Немета при попытке дешифровать и проанализировать рунические надписи на сосудах из знаменитого клада Надьсентмиклоша (совр. рум. Сынниколау Маре) с учетом их предполагаемой принадлежности тюркам. Последующие находки рунических надписей, в том числе и в Средней Азии, подтвердили догадку, что существует отдельный самостоятельный вид рунического или руноподобного письма, только внешне похожий на орхоно-енисейский алфавит (Щербак 1971: 81; Németh 1932: 17-44, 61-84). Крупнейший специалист в этой области С.Г. Кляшторный отмечает: «Своеобразный вариант рунического письма пережиточно сохранился в X-XI вв. у некоторых тюркоязычных племен Восточной Европы, возможно, послужив моделью древневенгерского письма (так называемые “древневенгерские резы”» (Кляшторный 1964: 50). По мнению этого исследователя, письмо секеев руноподобно, но не имеет ничего общего по происхождению с собственно тюркским руническим письмом. Последнее могло использоваться секеями прямо или опосредованно через кого-то как визуальный образец, как модель для создания собственной письменности<sup>1</sup>.

Итак, можно полагать, что если сведения венгерского хрониста о передаче письменности от влахов к секеям достоверны, то они указывают на связь влахов с болгаро-алано-хазарско-мадьярской культурной и этнической средой Поволжья и Северного Кавказа. Это обстоятельство, конечно, не может служить прямым доказательством того, что влахи были по своему происхождению выходцами из этой среды. Но тот факт, что они этой письменностью владели, красноречиво свидетельствует о ме-

<sup>1</sup> Выражаю глубокую признательность С.Г.Кляшторному за консультацию и помощь в подборе литературы.

сте, откуда они прибыли. Влахи, контактировавшие с секеями, свою письменность «позабыли», но секеи, или народ, которому секеи обязаны своим происхождением, ее сохранили. Этническое происхождение секеев до сих пор не получило удовлетворительного объяснения (Извори 2001: 54-55). Существует, например, мнение, что «в число секеев могли входить потомки самых разных народов, расселенных в различные времена на границах королевства» (Князький 1980: 248-249). Поселения секеев возникли в западных районах Трансильвании, затем в начале XIII в. они были поселены венгерским королем в юго-восточной Трансильвании. Секеи до позднего средневековья жили изолированно, замкнутыми общинами, сохраняя этнические отличия от остального населения Венгерского королевства и особые привилегии, данные им королевской властью (История Венгрии 1971: I, 144).

Обвинение В.П. Шушариным венгерского хрониста в том, что он не знает «общеизвестных исторических фактов – секеи и влахи жили рядом, но не были этнически смешаны» – не обосновано. Если исходить из имеющихся данных письменных источников, то мы должны констатировать, что секеи оказались рядом с влахами – в Юго-Восточной и Восточной Трансильвании, Восточном Прикарпатье – только в начале XIII в. В отношении и тех, и других источники свидетельствуют, что оба народа были недавними пришельцами на указанной территории. Секеи были переселены венгерским королем. Влахи, указанные в этом районе в документах папско-венгерской переписки начиная с первых десятилетий XIII столетия, почти наверняка были пришельцами с правого берега нижнего Дуная. Об этом говорит их православная вера, а также именование в ранних венгерских грамотах «блаками», как было принято именовать балканских владов европейскими латиноязычными хронистами (об этом см. в IV главе работы). Естественно, оба народа в указанное время на указанной территории представляются «несмешанными» этническими общностями.

Но секеи прибыли из западных районов королевства, где влахи фиксируются и в значительно более раннее время (период от гуннов до прихода венгров – хроника Кезаи, венгерский Аноним, Повесть временных лет, «Еллинский летописец», «Песнь о Нибелунгах» и т.д.). И это была группа владов с другой исторической судьбой, возможно, никак не связанная с более поздними переселенцами-волохами с Балканского полуострова. Естественным и правдоподобным в свете сообщения Кезаи выглядит предположение, что именно тогда и на той территории, когда и где происходил этногенез секеев, «секеи смешались с влахами» и благодаря этому воспользовались «их письмом».

И, наконец, последнее сообщение о пере-

ходе части городского населения из-за гуннской угрозы (вряд ли следует понимать, что реально все население городов покинуло обжитые места) через Адриатическое море в Италию. В самом факте перемещения больших масс населения с балканского побережья на Апеннины нет ничего необычного. Об этом сообщает и Павел Диакон в своей «Истории лангобардов» (Свод II: 487-493), и Антонио де Бонфини («История венгров») (Извори 2001: 123-124). И если уж не активность «бича божьего», то что же еще может вызвать бегство и массовые перемещения населения? В этом фрагменте влахи названы «их пастухами». Но существует еще один источник, также венгерский, но независимый от хроники Кезаи – «Деяния» Анонима, нотариуса короля Белы III, написавшего свой труд в 1196-1203 гг., в котором употреблено это же выражение. Это указание Анонима на то, что территорию Паннонии к моменту прихода венгров населяли славяне, болгары, влахи, «пастухи римлян» и «римляне».

Вопрос, кто скрывается за последними тремя названиями, стал предметом очень жарких дискуссий. В историографии в них, как и в волохах недатированной части «Повести временных лет», видели римлян Траяна, кельтов, болгар, гетов, готов, восточноевропейское романизованное население, франков, итальянцев и т.д. Из специальных исследований данной проблемы выделяется точка зрения В.Д. Королюка, который видит под именем владов, «римских пастухов» и «римлян» в хронике Анонима контаминацию трех понятий: волохи – древние римляне, волохи – ромеи, подданные Восточно-Римской империи, и волохи – восточнороманское пастушеское население (Королюк 1979: 5-6; 1985: 169-170, 200). Если признать во всех трех указанных группах владов, то необходимо также объяснить, в чем их различие в глазах хронистов: может, это были разные группы владов с разной исторической судьбой, при этом не все из них могли быть романизованными.

Сведения Анонима о составе населения Паннонии к моменту прихода венгров в целом несколько не противоречат сведениям Кезаи. Но выражения «римские пастухи» и «их (римлян, латиноязычных жителей вышеупомянутых городов) пастухи» встречаются только в венгерских источниках, созданных независимо друг от друга, но восходящих, как полагают, к общему протографу. Можно предположить, что термин «римские пастухи» – устойчивое выражение. Попробуем «вычислить», когда оно могло появиться.

До прихода венгров территория Паннонии не представляла собой мирного пастбища и уголка стабильности. Скорее, это «аварская пустыня», в которую превратили земли аварского каганата разрушительные походы на авар франков Карла Великого и болгар ханов Крума и Омуртага (Сьоке 1989: 105-116). После распада аварского каганата ожесточенную борьбу

бу за его территорию вели Великоморавское княжество и Первое Болгарское царство. В эту же борьбу вмешивались и франки. Бесконечные войны на «ничейной земле» и превратили ее в «аварскую пустыню». Вряд ли в «аварской пустыне» могли «родиться» «римские пастухи». Авары «сели» в Паннонии в 568 г. Граница между Византией и Аварским каганатом проходила, в основном, по Дунаю и его крупным правобережным притокам – Саве и Западной Мораве. Ромеи совершали лишь эпизодические военные походы на аварскую территорию. С конца VII в. правобережье Нижнего Дуная было отрезано от Византии Аспарухом и Первым Болгарским царством.

Исходя из всего вышеизложенного, можно признать, что, скорее всего, выражение «римские пастухи» возникло в аварский или еще гуннский период. Хронист сообщает, что жители городов при переезде оставили стада скота. Трудно предположить, что эта фраза придумана для того, чтобы как-то объяснить выражение «римские пастухи» или тот факт, что владыки «добровольно» остались в Паннонии.

В.П. Шушарин, «критикуя» венгерского хрониста за «попытку объяснить причины исчезновения в V в. одних народов и сохранение других», обвиняет его в «утверждениях, ничего общего не имевших с исторической действительностью». Но ведь венгерский автор называет целый ряд народов, живущих в Паннонии в гуннский период, а «объясняет сохранение» только одного – владов. Придется констатировать, что венгерский летописец пристрастен и неравнодушен именно к этому народу.

В «пристрастии» (возможно, невольном), видимо, следует упрекнуть самого В.П. Шушарина. Вероятно, он просто поддался обаянию венгерской историографии (нарочито критически относящейся к собственным источникам), которая уже давно «борется» с не менее обаятельной румынской в выяснении вопроса, кто

же раньше оказался в Трансильвании – венгры или румыны (волохи), у кого больше или древнее исторические права на эту землю (о «борьбе» двух историографий см. Мохов 1964: 92-94; Полевой 1972).

Кроме Рубрука и венгерских хроник, существуют и другие источники, упоминающие владов в гуннское время. Речь идет о сообщении Русского хронографа («Еллинский летописец») о том, что, когда Атила умер в Италии, недалеко от Рима, «...вои же его, вземши тело его, несоша сквозе волохи и немци и положиша в земли Угорьстеи» (Творогов 1975: 138) и в какой-то мере подтверждающие его упоминания о волохах и герцоге волохов Рамунке в германском эпосе «Песнь о Нибелунгах» (Panaitescu 1969: 130; Ștefănescu-Drăgănești 1986: 40; Эрлих 1997: 158). Данные известия, подкрепляя «восточно-альпийскую» гипотезу волошского этногенеза М.Е. Ткачука (1999), относят, на наш взгляд, появление волохов под их собственным именем к гуннскому времени. А.Б. Черняк полагает, что в указанном сюжете «волохи – это итальянцы, как в словенском, венгерском, чешском и польском» (Черняк 1991: 139). Безусловно, такая вероятность существует, но, учитывая и другие сообщения, аргументирующие «восточно-альпийскую» гипотезу (сведения Киннама, Кекавмена, «Жития Мефодия», легенды славяно-молдавской летописи о Романе и Влахате), можно полагать, что в данном случае речь идет о волохах.

Итак, есть основания считать, что в V в. в Карпато-Балканском регионе уже был известен народ под именем «влады». Также есть основания полагать, что этот народ не был автохтонным в этом регионе, а переселился из более восточных районов Европы. Нет никаких определенных данных (кроме упоминаний Рубрука) о взаимоотношениях владов и гуннов. Очевидно, влады разделили судьбу других народов и подчинились гуннскому господству.

#### 1.4. По дорогам новой родины

Итак, переселившиеся с востока волохи оказались на западе, в Карпато-Дунайско-Балканском пространстве. Но где конкретно: в Карпато-Дунайских землях или на Балканском полуострове? К ответу на этот вопрос с точки зрения «восточной» гипотезы этногенеза волохов, вероятно, внимательно отнесутся сторонники и «карпатской» автохтонной, и «балканской» миграционной гипотез. Хотя вся эта «восточная» гипотеза для них – экстравагантная чушь, но при этом и для тех и для других, наверное, все-таки важно, где все же впервые оказались те мифические волохи, которые пришли с мифического востока. И здесь придется поддержать в борьбе по «перетягиванию одеяла через Дунай» автохтонистов: все сведения, которыми мы располагаем, свидетельствуют о том,

что раньше волохи оказались в среднедунайской области, а не на Балканах.

Рассмотрим данные письменных источников о локализации владов уже непосредственно в Карпато-Балканском регионе. Хроника «Деяния венгров» Кезаи (или Акоша) локализует владов в гуннское время в Паннонии. Если сведения «Русского хронографа» и «Песни о Нибелунгах» достоверны, то и они локализируют владов в это время ближе к Среднему Дунаю (в восточно-альпийской области), а не к Балканам. Летопись Гази-Барадж знает о волохах в VII в. в районе Карпат. Хроника венгерского Анонима, независимая от хроники Кезаи, размещает владов к моменту прихода венгров, то есть к концу IX в., в Трансильвании. На Среднем Дунае в бассейне Дуная, Тисы и Савы локализируют

влахов в это время Анонимное Географическое Описание Восточной Европы, датируемое началом XIV в. и перекликающееся, но не совпадающее с венгерским «Анонимом» (Литаврин 1972: 138)<sup>2</sup>. За «горами Угорскими» размещает влахов ко времени прихода венгров и «Повесть временных лет».

Как видим, все источники независимо друг от друга локализуют влахов в гуннское время и до прихода венгров на Среднем Дунае. Особого внимания в этой связи заслуживает сообщение византийского автора XI в. Кекавмена. Он говорит: «...*Ведь вlahи являются так называемыми даками и бессами. Раньше они жили близ рек Дуная и Саоса, который ныне мы называем Савой, где теперь живут сербы в безопасных и недоступных местах. Они прикидывались друзьями и рабами древних римских императоров и, выходя из своих укреплений, разоряли земли римлян. Поэтому-то римляне, разгневавшись на них, разгромили их. Уйдя из тамошних мест, вlahи рассеялись по всему Эпиру и Македонии, а большинство их поселилось в Элладе...*» (Кекавмен 1972: 269-271).

Это сообщение (единственное из данных письменных источников, которое может как-то свидетельствовать в пользу фракийского происхождения влахов), так туманно и противоречиво «проливающее свет» на происхождение влахов, стало предметом многочисленных исследований. Особые возражения у представителей балканской миграционной теории вызывает утверждение Кекавмена, что даки – предки влахов. Не уделяя специального внимания этому сюжету, выскажем предположение, что данная традиция могла возникнуть в связи с тем, что в архаизированной византийской этнонимии термин «даки» обозначалось население левобережных областей нижнего Дуная вплоть до XIV – XV вв. (Литаврин 1972: 137). Кекавмен мог соединить сведения об исторических даках и их борьбе с римлянами со сведениями о борьбе влахов, которых книжная традиция могла так же называть, тоже с «римлянами», но более поздними.

Исследователями отмечены несообразно-

<sup>2</sup> Арабский автор Мутаххар ал-Макдиси в сочинении «Книга творения и истории» (966 г.), упоминает о немногочисленном народе «валадж», который соседил с «турками» и размещался где-то по дороге из Хорезма в Булгар. В.М. Бейлис полагает, что под народом «валадж» следуют понимать влахов, живших в Паннонии (Бейлис 1969: 308-310). В историографии никто почти не оспорил валашскую идентификацию этого этнонима (Эрлих 1997: 158), несогласие было высказано по поводу его локализации. Некоторые размещали его на территории Румынии (Desei, Ciocâltan 1974: 49-54). Я полагаю, что народ «валадж», под которым действительно следует видеть волохов, размещался гораздо восточнее – в Поволжье, как считал К. Юар (Dvoicenco-Marcov 1984). Подробнее об этом в следующей главе работы.

сти этого сообщения (к примеру, как могут быть вlahи одновременно и даками, и бессами), сводящие на нет доверие к достоверности этого сообщения (Кекавмен 1972: 519-522, 560-564, Литаврин 1972: 137). Однако эти противоречия снимаются при следующем объяснении этого сообщения: в какой-то период волохи жили в одном регионе «близ Дуная и Савы», затем оттуда расселились и на территорию бывшей Дакии, и на Балканы, где ранее зафиксированы бессы, и таким образом «заработали» себе в архаизированной византийской этнонимии одновременно имя и даков, и бессов.

Я согласен с мнением М.Е. Ткачука (1999) о том, что данное известие Кекавмена указывает на «восточно-альпийский» этап жизни волохов перед заселением ими Балканского полуострова. Это мнение подтверждается данными других, частично уже приводившихся нами независимых источников. На них не очень любят обращать внимание сторонники и карпатской, и балканской версий, поскольку они им противоречат, но они не могут не выступать аргументами в версии М.Е. Ткачука о восточно-альпийском происхождении волохов. Таковы, например, легенда Славяно-молдавской летописи 1359-1504 гг. о Романе и Влахате («*От града Виницеи приидоша два брата Роман да Влахата...*» – Корольюк 1979: 10) или очень конкретное и ясное сообщение Иоанна Киннама. Византийский автор второй половины XII в. Киннам, рассказывая о походе византийского полководца Льва, по прозвищу Ватац, против венгров, упоминает в составе его войска «*дружину Валахов, которые почитали себя древнейшими выходцами из Италии*» (Киннам 1859: 288). Речь идет о некоей устной традиции среди влахов XII в., то есть времени, не столь уж отдаленного от времени Кекавмена. Сами себя вlahи даками не считали, а считали себя, согласно Киннаму, «*выходцами из Италии*», римлянами, то есть, по сути, врагами даков. Далеко не теоретически допуская «восточно-альпийский этап» в истории волохов, пришедших сюда с востока Европы (об этом мы поговорим позже, в III главе), следует признать, что их путь из Северной Италии на Балканы проходил через среднедунайские земли.

На основании анализа всех приведенных сведений письменной традиции местом первоначальной локализации прибывших в гуннское время с востока влахов можно считать бассейн Среднего Дуная. Уже позже часть влахов, видимо, живущая в районах Восточных Альп и истоков Савы, переместилась на юг, на Балканы. Г.Г. Литаврин полагает, что миграцию влахов в южном направлении внутрь Балкан следует датировать временем не позднее конца VIII – первой половины IX в., но еще вероятнее – эпохой заселения Балкан славянами (Литаврин 1972: 138). Возможно, косвенным подтверждением этому может рассматриваться единственное

упоминание влахов в «Летописи попа Дуклянина» как мавровлахов, которое содержится в рассказе о вторжении на Балканы болгар в конце VII в., но место локализации рассказываемых событий в литературе оспаривается (Наумов 1981: 197). М. Дьони датирует это событие концом IX – началом X в. Если не забывать, что речь идет о перемещениях влахов из среднедунайской области, где, по сообщению «Повести временных лет», вlahи господствовали над славянами (ПВЛ 1950: I, 21) до прихода венгров, то мысль М. Дьони логична: вlahи могли быть просто вытеснены на юг венграми. Об этом как будто прямо и говорит «Повесть временных лет» («...Посемь же ури прогнаша волхви, и наследидиша землю ту...») (Литаврин 1972: 138). Если же прав Г.Г. Литаврин, то речь может идти толь-

ко о части влахов, живущих в Среднем Подунавье, поскольку, как отмечалось, венгерский Аноним и «Повесть временных лет» говорят о влaшском населении там (по крайней мере, в левобережной области Среднего Дуная) к моменту прихода венгров.

Реальные реконструкции перемещений влахов в Карпато-Балканском регионе, на мой взгляд, должны учитывать их реальную «политэтничность» (ср. многообразие этнографических групп влахов, которое фиксируется уже начиная с XIV-XV вв. или различающиеся группы влахов по венгерским источникам). Различные группы влахов оказались не одновременно в разных местах Карпато-Балканского пространства, соответственно, у них была разная историческая судьба.

### I.5. От «влaшского» к латинскому

Если принять гипотезу миграционного восточного, а не автохтонного происхождения влахов в Карпато-Балканском пространстве, то возникает вопрос: когда и каким образом вlahи, «забыв» свой язык и письменность, перешли к латыни и только ли к латыни?

Приход гуннов в Европу привел к появлению народов, вытесненных гуннами со своих прежних мест обитания и присоединенных к своим ордам. Вся эта разноплеменная масса должна была общаться между собой и с местными народами в Европе в тех местах, куда их завела экспансия гуннов. Благодаря известному сюжету в рассказе Приска, побывавшего в 448 или 449 году в составе византийского посольства в ставке Атиллы, исследователи знают, на каких языках общались разноплеменные народы гуннской орды. Приск сообщает: *«представляя собой разноплеменную смесь, скифы, кроме своего варварского языка, стремятся овладеть либо гуннским, либо готским, либо еще и авзонским (латинским), если у кого из них есть сношения с римлянами, но мало кто из них говорит по-эллински, кроме пленников, увезенных из Фракии и из приморского Иллирика»* (Свод I: 87).

«Смысл «авзонской» части пассажа Приска, – считает А.Б. Черняк, – сводится к тому, что варвары в придачу к своему собственному языку, помимо готского и гуннского, стремились усвоить еще и латинский, а именно те из них, кому приходилось общаться с римлянами» (Черняк 1991: 137-138). Единственным дипломатическим и международным языком этнического конгломерата гуннов был латинский. Латынь во времена Приска, – считает известный чешский ученый К. Иречек, – употреблялась повсюду и на Балканах в качестве обиходного и разговорного языка (цит. по: Черняк 1991: 135). Греческий язык стал государственным языком Византийской империи – наравне с латинским – лишь при Юстиниане, через 100 лет. Даже провин-

ции Нижняя Мезия и Скифия были преимущественно романоязычными (Черняк 1991: 136, 139-141).

Возможно, процесс латинизации языка влахов происходил довольно быстро благодаря внедрению их в хозяйственную структуру местного латиноязычного общества («пастухи римлян») и по темпам сопоставим со славянизацией болгар Аспаруха в Первом Болгарском царстве. При этом надо иметь в виду, что «болгары Аспаруха», несомненно, представляли верхний, доминирующий этнокласс в своем государстве, в то время как с определением роли влахов в хозяйственной и особенно социально-политической структуре общества в самый ранний период их пребывания на западе очень сложно. С одной стороны, невысокий социальный статус («пастухи римлян»), но с другой, сведения Повести временных лет о том, что волохи господствовали над славянами в Трансильвании, когда туда пришли венгры, и такой «историографический фантом», как пресловутые вlahо-славянские княжества Глада, Гелы, Менуморута в Карпато-Дунайских землях, которым румынской историографией придается значение первых волошских государств.

Известный румынский лингвист А. Филиппиде, сторонник миграционной теории появления волохов к северу от Дуная и потому свободный от «чар» автохтонизма, проделавший основательный лингвистический анализ данных «вульгарной» латыни и восточнороманского языка, его диалектов, связей с албанским и другими балканскими языками, пришел к очень важному для нас выводу: «романизации подверглось как коренное фракийское население, так и пришельцы (аланы, гунны, авары и др.)» (выделено нами – Р.Р.) (цит. по: Полевой 1972: 84-85). Итак, согласно данным лингвистики, волохи могли быть пришельцами с востока, подвергнувшись здесь, на западе, латинизации.

Вопрос, каков был язык влахов на протяже-

нии раннего периода их истории, очень сложен из-за почти полного отсутствия каких-либо данных по этому поводу в письменных источниках. Однако те скудные крохи информации, которые все же есть в нашем распоряжении, предстают в любопытном свете с точки зрения «восточной» миграционной гипотезы происхождения волохов.

Г.Г. Литаврин приводит свидетельство византийского автора XII в. Никиты Хониата об особом «*влашском*» языке, на котором один из пленных византийцев просил царя Асеня отпустить его ради «*единоязычия*». Г.Г. Литаврин полагает: «Хониат мог иметь в виду и не собственно влашский, а болгарский язык» (Литаврин 1972: 96). Предположение исследователя вполне логично (Г.Г. Литаврин не считает Асеня «безоговорочно» влахом – см. Литаврин 1972: 127). Асень – влах (об этом свидетельствуют не только византийские, но и независимые от них западноевропейские источники – см. Виллардуэн 1993: 52), но болгарским владел свободно и мог считать его даже родным языком.

Но почему этот язык Хониат определяет словом «*влашский*»? Даже если под «*влашским*» языком Хониата подразумевались языки болгарский или латинский, трудно поверить, чтобы факт именно такого «*единоязычия*» мог быть серьезным основанием для Асеня отпустить византийца. Рискну предположить, что под «*особым*» «*влашским*» языком у Хониата мог подразумеваться некий третий язык, обоюдное знание которого и Асенем, и пленным византийцем могло представлять собой значимость и ценность в глазах обоих. Если это так, то в свете предлагаемой гипотезы о миграционном происхождении влахов в Карпато-Балканском регионе можно полагать, что, возможно, это был в своей основе язык влахов долатинского периода, возможно, родственный языку болгар в период, когда они еще не смешались со славянами на Нижнем Дунае. Косвенным подтверждением существования особого «*влашского*» языка служит уже приводившиеся данные венгерской хроники о руническом письме влахов и его связи с болгаро-алано-хазарско-мадьярской культурной и этнической средой на востоке.

Живя постоянно в условиях иноязычной среды, влахи не могли не испытывать ее влияния. Некоторые исследователи полагают, что

влахи сохраняли одноязычие, пока являлись этнически особой группой. Другие считают, что для них были характерны билингвизм или даже терцилингвизм, но это не являлось непременным показателем их ассимиляции (об этом см. Литаврин 1972: 124-125). Например, Г.Г. Литаврин присоединяется ко второй группе исследователей, но признает несомненным наличие ассимиляционного процесса среди балканских влахов уже в X-XIII вв. (1972: 124-125).

С точки зрения «восточной» гипотезы заслуживает внимание вопрос о том, какие имена влахов должны свидетельствовать об автохтонном происхождении их носителей в Карпато-Балканском пространстве, по крайней мере, они должны были быть местными жителями к тому времени, когда началась и проходила романизация. Но заслуживает внимания факт, что в XIII в. «влахи в Сербии носили не только романские имена, но и славянские (точно также, как и влахи в Фессалии во второй половине XI в.)» (Наумов 1981: 200). Но значительное влашское население достоверно появилось в Сербии только в конце XII в., а многочисленным стало в XIII-XIV вв. (Наумов 1981: 200). В материалах симпозиума балканистов 1975 года, посвященного проблемам истории и этнографии отгонного скотоводства, есть любопытные сведения о том, что когда-то, во время перегонов овец отар при переходе через мусульманские села, православные чабаны меняли свои имена на «*турецкие*» (Фрейденберг 1979: 208)

Так о чем говорят романские имена влахов? Не о том, что влахи – это потомки фракийцев, испытавших влияние романизации, равно как и их славянские имена не свидетельствуют о вкладе славян в их этногенез, а о том, что влахи были очень пластичны в восприятии языков и имен соседних народов. Касаясь вопроса о романоязычии волохов, нужно иметь в виду и разные исторические судьбы различных групп влахов. Романизации, безусловно, подверглись влахи, оказавшиеся в районе Восточных Альп. В отношении других групп влахов ситуация могла быть и иной: они могли подвернуться ассимиляции (савиры-северы?) и слиться с другими народами, восприняв и язык этих народов. Позднее мы еще раз затронем вопрос о языке балканских влахов, когда коснемся проблемы религии влахов и их языка богослужения.

## 1.6. Пастушество волохов в свете гипотез их происхождения

Данный раздел сам по себе не имеет самостоятельного значения в плане аргументации «восточной» гипотезы. Но даже такая, вроде бы, казалось, бесспорная область научного исследования, как хозяйство волохов, не предоставляет бесспорных оснований, чтобы судить об автохтонности волохов по отношению ко все-

му Карпато-Балканскому пространству.

Пастушество волохов, особенностям их хозяйственной жизни уделялось столько внимания в научной литературе, что последняя по своей обширности может смело сравниваться с историографией этногенеза. Однако при всей своей необозримости это историографическое

море объективно ограничено отсутствием или крайней малочисленностью каких-либо конкретных сведений о хозяйственном укладе, особенностях экономики волохов вплоть до XIII-XIV вв. как по письменным источникам, так и по данным археологии. Отсутствие последних связано с чрезвычайно подвижным образом жизни волохов, известия письменных источников по этому вопросу, как правило, не дают возможность однозначной интерпретации (вспомним, например, знаменитое многозначное сообщение Анны Комнин (1859: 374) о том, что влахи – кочевники, или любые кочевники – влахи?). Попробуем взглянуть на хозяйственную жизнь волохов с точки зрения «восточной» гипотезы.

Какое место заняли пришлые влахи в социальной и хозяйственной структуре на новой родине? Славянские народы, совершавшие походы на империю ромеев и заселившие Балканский полуостров вплоть до Пелопоннеса, вели на территории империи оседлый образ жизни. Праболгары, отобравшие у византийцев в конце VII в. нижнедунайские земли и основавшие там свое государство, в результате ассимиляционных процессов и принятия христианства прочно осели и создали оседлую экономику. Типологически близкой выглядит ситуация в Паннонии с приходом венгров. Но в Карпато-Балканском регионе наблюдался и феномен иного плана – волохи. С того момента, как сведения о волохах в источниках мы можем считать абсолютно достоверными, они предстают носителями кочевого образа жизни. Тип хозяйства – пастушеское отгонное скотоводство. Весной волохи покидали родные поселки и уходили в высокогорные районы до осени. Для волохов в любом регионе их обитания характерен именно такой тип экономики и такой образ жизни. Кочевали волохи обязательно семьями (Кекавмен 1972: 259; Анна Комнина 1859: 374).

Даже среди этнографов, имевших возможность обменяться взглядами и придти к определенному согласию на упоминавшемся симпозиуме балканистов 1975 г., выявились резкие расхождения в мнениях по поводу того, следует ли людей, занимавшихся отгонным скотоводством, относить к числу кочевников. Д. Антониевич, например, всех их безоговорочно зачисляет в разряд номадов. А по мнению И. Трифуносского, подлинными кочевниками на Балканах являются только некоторые категории влахов и та небольшая этническая группа, которая обитает в районе горного хребта Пинд в Северной Греции, в южных районах Албании и бывшей Югославии и известна под именем «цинцаров», «аромун» или «куцовлахов». Остальные категории скотоводческого населения участники симпозиума предлагают именовать «полукочевниками» (Фрейденберг 1979: 212). М. Дьони полагает, что «влахи – подлинно пас-

тушеский, кочевой народ, часто менявший как трассы сезонных кочевий, так и районы летних и зимних становищ, воздвигая себе осенью каждый раз новые жилища, чтобы весной навсегда забросить их» (цит. по: Литаврин 1972: 105-106). Возможно, эта точка зрения справедлива по отношению к более раннему периоду пребывания влахов в регионе. Исследователи сходятся в мысли, что уже в X-XI вв. трассы их сезонных кочевий и зимних стоянок были, как правило, традиционными.

По мнению ученых, для волохов с течением времени стала намечаться тенденция к определенной оседлости. На основании сообщения Кекавмена о влахах-горожанам (1066 г.) Г.Г. Литаврин полагает, что какая-то часть волошского населения на Балканах в середине XI в. не только обрела оседлость, но и жила в городах. Причем среди горожан-влахов были довольно состоятельные и видные лица, стремящиеся играть активную роль в политической жизни (Кекавмен 1972: 527). В XI-XII вв. в Византийской империи появляются крупные чиновники, военачальники и деятели церкви из числа влахов. Усилению тенденции к постепенной оседлости влахов на территории Карпато-Балкан, помимо имущественного расслоения и появления «собственной аристократии», способствовали: передел и формирование новых государственных границ в связи с непрерывными войнами и формированием новых государственных образований; вытеснение волохов оседлым населением из удобных для земледелия долин в «неудобные» высокогорные районы и в связи с этим сокращение зимних пастбищ; включение влахов в социальную структуру государств и в связи с этим «включение» в выполнение многочисленных повинностей по отношению к государству: налоги, военная служба, дорожные, почтовые и т.д. повинности; рост феодальной зависимости влахов от частных лиц и монастырей.

Со временем эта тенденция ко все большей оседлости волохов крепла, несмотря на процессы колонизации новых, не освоенных ими ранее районов. Но даже с созданием своей государственности в Дунайских княжествах, в частности в Молдавском, основным занятием сельского населения оставалось не земледелие, а животноводство, причем пастушеского типа, когда животных выгоняли пастись даже в леса (т.н. бранищное хозяйство). Стоит отметить один любопытный момент: с одной стороны, экономика волохов, их хозяйственно-культурный тип производят впечатление очень традиционных, застывших, достаточно древних и не поддающихся или плохо поддающихся новациям и влиянию внешнего мира; с другой, их способность легко эволюционировать, приспосабливаясь к новым природным условиям. Например, в поисках новых пастбищ, колонизируя территорию современной Молдовы, волохи легко пере-

шли от горного отгонного пастушества к пастушескому скотоводству в условиях лесостепи, развивая при этом и земледельческое хозяйство. Откуда такая легкая приспособляемость в такой традиционной области? Невольно напрашивается предположение: во-первых, такая пластичность должна быть характерна для «недавних» мигрантов; во-вторых, «генетические» навыки лесостепного скотоводства с элементами земледельческого хозяйства могли быть получены совсем в другом месте. Навыки «лесного», «лесостепного» скотоводства в сочетании с незначительным развитием земледельческих элементов в раннесредневековую эпоху можно наблюдать у народов лесной зоны Восточной Европы – балтов и финно-угров.

Так как до появления волохов (или до их фиксации в письменных источниках) в Карпато-Балканском пространстве не известны этносы с подобным специфическим типом экономики и образом жизни, то можно предположить, что волохи в этом регионе народ пришлый. Два региона, в таком случае, могут претендовать на роль «прародины» – восток Вос-

точной Европы и восточно-альпийские районы традиционного горного отгонного пастушества. Последние исторически связаны с Transhumance – отгонным скотоводством кельтов (Щукин 1994: 16). Учитывая роль кельтов в формировании самого этнонима «волохи» (Иванов, Топоров 1979), определенное сходство их типов пастушества вряд ли покажется случайностью. В то же время пластичность волохов при переходе от отгонного горного пастушества к «лесному» создает впечатление, что они этот переход уже один раз «репетировали», и наиболее подходящее для этого место – на востоке Европы.

Таким образом, пастушество средневековых волохов Карпато-Балканского региона как специфические хозяйственно-культурный тип и образ жизни, отвергая и «карпатскую», и «балканскую» теории фрако-романского происхождения, свидетельствуют об их миграционном происхождении в этом регионе, скорее внося аргументы в пользу гипотез «восточного», «кельто-романского» и «восточно-альпийского» происхождения.

### 1.7. Под чужим именем

Если владыки находились в Карпато-Балканском регионе уже в гуннскую эпоху, то почему об этом сообщают поздние авторы венгерских сочинений и Рубрук, но ничего не говорят византийские источники? Даже если принять датировку Г.Г. Литаврина миграции владов внутри Балкан на юг не позднее конца VIII – первой половины IX в., а еще вероятнее – эпохой заселения Балкан славянами, то есть первой половиной VII вв., все равно византийские авторы должны были бы сообщать о владыках на аваровизантийском пограничье – в Посавье и на территории Первого Болгарского царства в VIII-X вв.

Первые два достоверных упоминания владыков в византийской литературе находим у авторов второй половины и конца XI в. – Кекавмена и Скилицы, описывающих события не ранее второй половины 70-х гг. X в. (Литаврин 1972: 93-95). Причем сообщение Кекавмена, относящееся к X в., представляет собой фрагмент из подлинного документа, вышедшего из константинопольской правительственной канцелярии. В отличие от нарративных источников, в официальных византийских актах и документах к архаизации, как правило, не прибегали и называли этносы их живыми реальными названиями. Такие компетентные авторы X в., как Константин Багрянородный, Продолжатель Феофана, Лев Диякон и др., владыков в своих сочинениях не упоминают. Появившись у авторов в XI в., этноним стал часто употребляться уже в XII-XIII в., в сочинениях Анны Комнин (Анна Комнина 1859: 235, 374 и др.), Никиты Хониата (Акомината) (Хониат 1860: 166-167), Иоанна Киннама (Киннам 1859: 288) и др. авторов.

Проблема имеет два решения. Первое: владыки в период «молчания» византийских источников территориально находились далеко от греческих авторов (Трансильвания, Паннония, Восточно-альпийская область, где о владыках сообщают, как мы видели, другие многочисленные источники) и не попали в орбиту их интересов. Когда владыки стали совершать миграции на юг, в глубь Балкан, тогда о них и заговорили византийские авторы. Косвенным аргументом может служить и мнение исследователей, что византийская литература очень чутко реагировала на появление новых народов в поле своего зрения. «...Именно византийцы первыми вплоть до XII в. давали письменную характеристику любому новому народу, появлявшемуся в Европе (не говоря уже о Передней Азии и Африке)», – пишет Г.Г. Литаврин (1976: 210). Конечно, отсутствие не является доказательством, но, тем не менее, можно предположить, что о владыках византийские авторы не писали, поскольку или до X в. их попросту не было на территории Империи (савиры-северы, о гипотетической, предположительной связи которых с владыками мы говорили, были на территории Болгарии), или они были сравнительно немногочисленны (ср. ситуацию XI-XIII вв., когда владыки зафиксированы в большинстве балканских провинций – Литаврин 1972; 1976: 201).

Второе: разгадка кроется в самом характере использования этнонимов в византийских источниках. Поговорим об этом. О том, что архаизация – типичная черта византийской этнонимии, хорошо известно исследователям. Г.Г. Литаврин убедительно показывает причи-

ны этого явления, его связь с тенденцией «аттизации» в византийской литературе (1976). Авторы нарративных сочинений, за редчайшим исключением, не использовали действительные и современные этим авторам названия народов. Вместо них современные этнонимы заменяли обязательным архаическим наименованием, как правило, античным. В результате византийская история вплоть до XV в. переполнена «скифами», «киммерийцами», «персами», «гипербореями», «пеонцами», «гепидами», «мисийцами», «гуннами», «даками», «гетами», «трибаллами» и т.д. Это явление получило название «литературный атавизм» (Бибиков 1984: 33).

Но выбор архаичного этнонима для обозначения современного реального этнонима вовсе не случаен, а несет определенную нагрузку. Этнонимы в византийской литературе – это чаще всего собирательные термины, представляющие собой родовые понятия, охватывающие четыре основных критерия – этногенетический, политический, конфессиональный и географический (Литаврин 1976: 210). Таким образом, «прикрепленные» к тому или иному этносу архаичные наименования-«этикетки» (выражение М.В. Бибикова) «не являются категорией, обозначающей только этническую принадлежность, но и содержат в себе общее, закрепленное традицией представление о месте поселения, образе жизни, деятельности, быте, нравах народа». Этнонимы в византийских сочинениях, – соглашается с Г.Г. Литавриным М.В. Бибиков, – не являются этнонимами в строгом смысле слова, но несут обширный комплекс географических и культурно-бытовых характеристик (Бибиков 1984: 34).

Этноним «влахи» стал употребляться византийскими авторами только к концу XI в. Может, ранее это было название «живое», реальное, но к концу XI стало «этикеткой»? Г.Г. Литаврин считает, что «лишь к XIII в. на Балканах слово «влах» стало терять этническое содержание и указывать на род занятий людей – пастушество» (Кекавмен 1972: 527). Правда, в другой работе, вышедшей в том же 1972 г., Г.Г. Литаврин пишет, что «вплоть до конца XIII в. ни одно известие о влахах не дает оснований к тому, чтобы усматривать в этом термине указание не на определенную этническую группу на Балканах, а лишь на слой населения, занятого по преимуществу специфическим, кочевым или полукочевым скотоводством» (Литаврин 1972: 96). В свете отмечавшейся тенденции перехода к оседлому (в том числе и городскому) образу жизни части волошского населения уже в середине XI в. можно предположить, что уже раньше слово «влах» стало терять строгое этническое содержание<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Ср. с мнением В.В. Иванова и В.Н. Топорова, которые полагают, что слово волохи/валахи изначально нарицательное, указывает на пастушеский,

Возможно, об этом свидетельствует ставшая хрестоматийной фраза из сочинения Анны Комниной. Во время всплеска активности «скифов» император Алексей Комнин поручил одному из наместников во Фракии собирать войска из населения – в том числе «...и из тех, которые вели кочевую жизнь (в просторечии обыкновенно называют их Валахами)...» (перевод В.Н. Карпова – Анна Комнина 1859: 374). В переводе Я.Н. Любарского этот фрагмент звучит так: «...новобранцев из числа болгар и кочевников (их в просторечии называют влахами)» (Анна Комнина 1996: 232).

Как считает М. Дьони, Анна Комнина допустила в этой фразе небрежность: она хотела сказать, что влахи кочевой народ, а не то, что любые кочевники – влахи. Он обосновывает данное положение тем, что далее, обращаясь к официальным актам, она использует этот термин в его точном этническом значении (см. Литаврин 1972; Комнина Анна 1996: 507). Но ведь в официальных документах правительственной канцелярии этнонимы всегда употреблялись реальные, соответствующие действительности; архаизации, подобной в нарративных источниках, в них не допускалось (Бибиков 1984: 31). В «нарративной» же части своего труда Анна и допустила «знак равенства» между терминами «кочевники» и «влахи». Перечитывая свой труд, Анна не исправила допущенную небрежность. А это говорит о том, что «нарушение нормы» было в рамках допустимого. Видимо, это было только начало тенденции, которая особенно проявит себя уже в XIV в.

Возможно, на наш взгляд, и другое толкование знаменитой фразы византийской принцессы, если полагать более точным ее перевод Я.Н. Любарским. Г.Г. Литаврин в специальном исследовании об использовании этнонимов в византийской литературе отмечает, что термин «кочевники» выступает синонимом собирательному этнониму «скифы» в более узком значении. Последним термином обозначались кочевые и нековые народы, происходящие (или, по крайней мере, появившиеся пред глазами византийцев) из Восточной Европы – гунны, хазары, болгары, венгры, авары, русские, печенеги, узы, половцы, монголы. Например, византийские авторы не называли скифами сербов и арабов. Г.Г. Литаврин считает даже возможным допустить наряду с другими аспектами и этническое содержание понятия «скифы», и даже весьма спорное указание на тюркоязычность (в списке народов не только турки, но и финно-угры, и славяне) (Литаврин 1976: 211-212). И если считать, что Анна Комнина использовала слово «кочевники» как собирательный этноним, а не указание на професси-

скоотоводческо-кочевой тип хозяйства населения, а уж затем на этнос. Последний получает это имя именно вследствие соответствующего типа хозяйства и образа жизни (Иванов, Топоров 1979: 74).

онально-хозяйственную общность, занимавшуюся кочевым скотоводством, то налицо еще один аргумент в пользу «восточной» гипотезы.

Итак, среди большинства исследователей распространено мнение, что понятию «влах» в византийских источниках до конца XII в. был присущ строго этнический аспект (ср. с упомянутым мнением В.В. Иванова и В.Н. Топорова – Иванов, Топоров 1979: 74-75). Как полагает Г.Г. Литаврин, в его содержание не вошло и представление об определенной территории как особом государственном объединении, этническое наименование большинства подданных которого могло быть перенесено и на иноэтничные группы в его пределах (Литаврин 1972: 96).

Давно отмечена так называемая «экспансия» имени «влахи» в византийских источниках конца XII – начала XIII в. Видимо, это связано с учреждением в конце XII в. провинции «Влахия» или «Великая Влахия», так стала именоваться Фессалия, где влашское население было очень значительным, а главное, возросшей ролью влахов в политической жизни государства, в том числе активное участие в двух восстаниях – 1066 года и в 80-х гг. XII в. Последнее, как известно, привело к созданию Второго Болгарского царства, возглавляемого влахами-Асенидами. После образования этого государства византийские авторы употребляют термин «влахи» то для определения отличного от болгар народа, то для указания на все население Второго Болгарского царства (Литаврин 1972: 97, 104, 135). Можно, однако, предположить, что термин «влахи» еще до окончательной победы восстания Асеня стал употребляться в византийских нарративных сочинениях для общего названия жителей этой области.

Мне представляется неслучайным совпадение во времени появления этнонима «влах» в византийских источниках и процесса потери этим этнонимом в византийской этнонимии собственного этнического содержания. Когда название «влах» стало соответствовать нормам «этикетки» (стало обозначать определенную совокупность культурно-хозяйственных характеристик) или удовлетворять собирательному территориальному принципу, оно и «всплыло» в византийской этнонимии.

Таким образом, рассмотрение и второго направления в объяснении позднего появления этнонима «влахи» в византийской литературе показывает возможность допущения того, что молчание византийских источников о влахах до XI в. не означает, что они не были известны авторам и не «проходили» в сочинениях под другими более архаичными именами-«этикетками». Например, Ф. Успенский полагает, что под «даками» Анны Комнин, рассказывающей о нападении венгров на Византию в 1087 г., союзниками которых они были, следует понимать именно влахов (Анна Комнина 1996: 203; Ус-

пенский 1879: 97-99).

Отвлекаясь от двух предложенных вариантов решения вопроса, стоит предположить, что само по себе относительно позднее начало употребления этнонима «влахи» в византийской этнонимии свидетельствует об относительно «недавнем» появлении этого народа в Карпато-Балканском пространстве. Вполне сопоставимая ситуация с употреблением этнонимов славян, болгар и венгров. Если соотнести время появления в Карпато-Балканском регионе славян, болгар, венгров, печенегов, половцев и т.д. и время и характер использования их этнонимов в византийской литературе, то «место» влахов среди расставленных по времени прибытия народов будет: после славян или одновременно с ними; одновременно или позже болгар; раньше венгров и других кочевников. Сознательная очевидная искусственность приведенного сопоставления, все-таки сложно объяснить с точки зрения автохтонного происхождения влахов (фрако-романского или кельто-романского) тот факт, что само имя влахов стало употребляться в византийской литературе так поздно.

Говоря об употреблении имени «влах» в византийских источниках, необходимо обратить внимание и на другой момент. Кроме присвоения живым реальным этносам архаизированных этнонимов, М.В. Бибиков отмечает и другую особенность византийских наименований народов: «риторическому стилю повествования присуща замена этнонимов описательными выражениями», которые так же, как и архаизированные этнонимы, несут определенный комплекс различных характеристик. Например, «северный» может обозначать русские, «миксоварвары» – нижнедунайское население, употребителен общий термин «кавказцы» и т.п. По наблюдениям М.В. Бибикова, описательное выражение «западные племена» объединяет тюркских кочевников, болгар и влахов (Бибиков 1984: 32).

Состав группы говорит сам за себя. Можно предположить, что влахов объединяет с участниками их группы не только (или не столько) подвижный образ жизни (например, болгары быстро перешли к оседлости), но и возможная родственность или «место прародины». Объединение влахов с «турками» в одну группу – явление не редкое, как мы увидим далее, в византийских документах. Даже включение влахов в группу, общность, называемую термином, образованным от географических понятий, согласно исследованию таких терминов Г.Г. Литавриным, может свидетельствовать о многом. Он пишет, что «географические» термины или чрезвычайно конкретны, указывая в пределах небольшой территории на точное место поселения народа (например, «вардариоты» или «вардарские турки» – венгерская колония на р. Вардаре), или, наоборот, «крайне неопреде-

ленны и свидетельствуют почти о полной неосведомленности византийцев о населявших данные места народов» (Литаврин 1976: 215-216). В такой ситуации естественно возникает вопрос: если волохи – автохтонный народ в Карпато-Балканском пространстве, потомки романизованных фракийцев, то, стало быть, они, как коренные жители, должны были быть прекрасно известны византийским авторам и не включаться ими в общность с описательным названием, свидетельствующим о неопределенности их знаний.

Стоит задуматься и над другим вопросом: если влахи – коренные жители Карпато-Балканского региона, потомки местного фракийского населения, то почему их имя в нарративных сочинениях вообще заменялось именем «этикеткой», почему оно архаизировалось? Архаизация этнонимов, как отмечалось выше, связана с аттицизирующей тенденцией в византийской литературе и особенно проявилась в последние столетия византийской истории – в

прямом противоречии с углублением конкретных знаний византийцев о других народах. Сами византийцы объясняли свою приверженность этой моде нежеланием «осквернять» свои повествования «варварскими именами и названиями» (Анна Комнина, Феофилакт Ифест), то есть причиной архаизации, как отметил Г.Г. Литаврин, было сознательное стремление унижить, оскорбить враждебный империи народ (Литаврин 1976: 216-217). Тогда закономерен вывод: если влахи – коренные жители Карпато-Балканского региона, потомки местного фракийского населения, истинные ромеи, а не варвары, то архаизации своего имени вряд ли бы «удостоились», следовательно, влахи для византийцев – «варвары», мигранты, пришлое население. И отношение византийских писателей к влахам, о котором мы будем говорить в следующем разделе работы, посвященном образу влахов в системе этнических представлений карпато-балканского населения, служит тому подтверждением.

### 1.8. Черные бесы Византийской империи

Тема – образ влахов в системе этнических стереотипов населения Карпато-Балканского региона – невообразимо сложна и вряд ли реально решается на основании тех данных, которыми исследователи в настоящее время располагают. Однако даже те немногие факты, которые есть в нашем распоряжении, не только требуют осмысления, но могут интерпретироваться в духе определенной концепции происхождения влахов и их роли в регионе.

Какое место занимал образ «влаха» в системе этнических стереотипов региона? В нарративных сочинениях XI – XIII вв. мы очень часто встречаем отрицательную характеристику влахов как этнической группы. Г.Г. Литаврин, который считает, что «раздражительное» отношение высказывается византийскими авторами ко всем «варварам» – сербам, болгарам, венграм, франкам и т.д., вынужден признать: «именно относительно влахов эти ремарки особенно выразительны. Они заслуживают внимания историка при всей их тенденциозности, ибо на неприязнь греков к влахам намекает и абсолютно в данном случае беспристрастный еврейский путешественник Вениамин Тудельский» (Литаврин 1972: 121).

Сообщениями о «влахах-предателях», служащих проводниками у вторгающихся на земли империи кочевников, у мятежников или «убийцах» (Литаврин 1972: 95, 121-123; Анна Комнина 1996: 268, и др.) полны византийские сюжеты этого времени. Любопытно, что образ влахов – предателей-убийц мы встречаем и в европейских источниках. Например, памятник скандинавской рунической письменности середины или второй половины XI в., посвященный Хродфосу, которого «обманом убили вала-

хи (?) (*blakumen*) в далекой поездке» (Мельникова 1977: 65-66). В следующей главе мы попытаемся обосновать мнение, что Хродфос встретился с волохами в другом регионе, на территории Руси, но сам отрицательный этнический стереотип волохов для скандинавов мог сложиться и при других обстоятельствах. Поскольку скандинавы совершали многочисленные длительные поездки в Византию с различными целями, в том числе и для найма на военную службу, этот этнический стереотип мог сложиться в скандинавском обществе непосредственно благодаря людям, достаточно долго находившимся в Византии.

С подлинным «манифестом» неприязни к влахам выступает Кекавмен. В своих «Советах» он посвятил этому народу специальный параграф «О характере, происхождении и повадках влахов», в котором дал очень отрицательную характеристику влахам, обвиняя их в природном коварстве и неверности (Кекавмен 1972: 268-271). Г.Г. Литаврин безусловно прав, полагая, что крайняя предвзятость, тенденциозность и лицемерность заявлений Кекавмена очевидна. Отношение Кекавмена исследователь объясняет тем, что полководец лично сталкивался с влахами неоднократно. А в целом неприязнь византийского общества он, вслед за М. Дьони, объясняет «реальными причинами – особенностями их хозяйственного быта, сопряженного с необходимостью перегонять стада на большие расстояния, зачастую – по густо заселенным земледельческим районам. Во время этих перегонов конфликты с местным населением были неизбежны» (Литаврин 1972: 122-123).

Думается, что подобные конфликты дей-

ствительно могли иметь место, особенно в период, когда владов стали вытеснять из долин, но они не могли сформировать тот устойчивый отрицательный этнический стереотип владов, который мы наблюдаем и у писателей, и у простого населения. Они могли его только поддерживать. Из истории других регионов прекрасно известно, что в «мирные» периоды земледельцы и скотоводы занимают разные «ниши» в эколандшафтных системах жизнеобеспечения, сосуществуя и взаимодополняя друг друга. Данные о том, что влады и земледельческое население «экономически дополняли друг друга», поставляя продукты своего производства, известны (Византийская книга Эпарха 1962: 201, 216-217). Сведения же о конфликтах между земледельцами и владями в источниках отсутствуют. Наоборот, они друг друга поддерживают во время волнений и восстаний (Кекавмен 1972: 256; Успенский 1879: 101).

Даже печенег, потомки двух орд Кегена и Тираха, поселенных во второй половине XI в. императором на правобережье Дуная, так и не перешедшие к оседлости, грабившие византийские балканские провинции и приносящие другие «неприятности» византийцам (Васильевский 1872: 116-165; 243-332) не заслужили в литературе характеристик, подобных тем, что «имеют» влады. Они были просто врагами, отношение к ним очевидно и выражалось в простой, обычной для византийских сочинений форме.

В византийских сочинениях существовал четкий и очень устойчивый стереотип изображения «варваров». «Варвары» не знают ни законов, ни государственности, они вероломны, коварны, лживы, жадны, невежественны. Единственный способ держать их в повиновении – сила оружия. Но ведь к «варварам» относили фактически всех «не ромеев», то есть не византийцев (Продолжатель Феофана 1992: 268-269). Понятие «византиец», «ромей» было полиэтническим, имперским, до XII в. не включало никакого этнического содержания (Литаврин 1974: 155; 1976: 202-203). Византия была империей с ярко выраженным космополитизмом. Представители каких только этносов не занимали византийский престол, не говоря уже о более низких ступенях византийского общества. «Смешанное происхождение не считалось недостатком, а наоборот, достоинством и причиной энергии и ума. Византийцам была чужда этническая антипатия, – считают М.Я. Сюзюмов и С.А. Иванов, – свое превосходство над «варварами» они усматривали только в культурно-государственной сфере» (Лев Диакон 1988: 28, 178).

Тогда объясняются нелицеприятные характеристики, встречающиеся в византийских сочинениях по отношению к франкам, венграм, сербам, болгарам (к двум последним – в периоды их независимости от Империи), но не

объясняется гораздо более отрицательное отношение к владям в литературе и у населения (Вениамин Тудельский). Ведь влады были «своими», вернее, должны были быть своими, ромеями, то есть, как все византийцы, – римлянами, наследниками Рима (Литаврин 1976: 202-203). В период Кекавмена из среды владов выделяются не только богатые горожане, но и крупные военачальники, чиновники, иерархи церкви (Литаврин 1972: 118). Включенность владов в жизнь страны очевидна. Но, тем не менее, мы должны признать, что в обществе «византизма» – этого «интернационально-космополитического эллинизма» (выражение А.П. Рудакова, цит. по: Литаврин 1974: 155), – лишенном резкой этнической антипатии, по отношению именно к владям сформировался устойчивый этнический стереотип. Попробуем разобраться в причинах этого явления.

Как мы знаем, нет народов хороших и плохих, добрых и злых, а есть устойчивые этнические характеристики, «собственно этнические признаки», по выражению В.Ф. Генинга, наиболее четко отличающие один этнос от другого и которые на уровне отражения их в этническом самосознании воспринимаются этносом как этноразличительные и этнозначимые (Генинг 1970; Крюков 1976; 1986). При соседстве этносов и формировании соответствующих этнических стереотипов по отношению друг к другу эти этнозначимые и этноразличительные признаки воспринимаются как глубоко чуждые, помогающие обоснованию противопоставления «мы» – «они», они фиксируются и надолго закрепляются, создавая подчас «нелицеприятный» психологический портрет этноса – соседа (Поршнева 1966: 95). При формировании этнических стереотипов «соседями» в первую очередь обращается внимание на такие компоненты этнического самосознания, как имя, происхождение, язык (если он иной), затем особенности культуры, образа жизни и социально-бытовых характеристик.

Владов от большинства ромеев, конечно же, отличал кочевой образ жизни и особенности культуры. Но мы уже отмечали «включенность» владов в жизнь государства. Имперский народ ромеев формировался за счет непрерывного притока новых народов-мигрантов как в западные, балканские, так и в восточные провинции. Трудно представить, как влады, если бы они действительно были потомками романизованных фракийцев или кельтов, то есть теми самими, что ни на есть истинными, ромеями задолго до появления славян и болгар, сумели не только создать, но и сохранять на протяжении столь долгого времени устойчивый этнический стереотип в стране, которая «переварила» столько народов-мигрантов. Однако «восточная» гипотеза происхождения владов в Карпато-Балканском пространстве этот факт в состоянии непротиворечиво объяснить. В ос-

нове устойчивого этнического стереотипа владхвов могли присутствовать как ярко выраженное отличие внешнего облика, так и отличия в образе жизни, обычаях, обрядах, бытовой культуре. Но думается, что большое значение могла иметь особая роль владхвов (реальная или приписываемая им) в духовной сфере.

Попробуем разобраться в этих элементах.

Источники не предоставляют в наше распоряжение никаких прямых данных о внешнем облике владхвов. Однако, возможно, мы сможем его частично реконструировать по косвенным сведениям. К заслуге Г.Г. Литаврина надо, безусловно, отнести подмеченную им связь между «мавровладхвами» и «пигматичами» западных хронистов. Западные хронисты, сообщая о продвижении крестоносцев на Балканах во время первого крестового похода, упоминают о неких «пигматичах» (темнокожих) в византийских областях. Г.Г. Литаврин видит в «пигматичах» владхвов и соотносит их с мавровладхвами Летописи попа Дуклянина (Наумов 1969: 105-108; Литаврин 1972: 132). В Летописи попа Дуклянина сказано, что обитатели области, лежавшей к югу от Савы (Е.П. Наумов оспаривает мнение Г.Г. Литаврина о том, что речь идет о территории к югу от Савы, считает таковой территорию Болгарского государства – Наумов 1981: 197) некогда «назывались римлянами, потом же мавровладхвами, т.е. «черными латинянами»» (Литаврин 1972: 132). Г.Г. Литаврин приводит и следующий любопытный факт: топонимы и личные имена (причем подлинно владхвов) с корнем «мавр» (черный) особенно широко распространены в средневековых памятниках, относящихся к территории Македонии, Фессалии и Южного Эпира (1972: 132).

Предложенный сюжет может иметь два объяснения.

**Первое.** Раз есть владхи «черные», то, согласно нормам средневековой этнонимии, в другом месте должны были находиться и владхи «белые». При этом Влахия Белая или Великая должна была существовать раньше, и именно из нее должны были происходить владхи «черные». То есть, модель, сходная с Великой Хорватией, Великой Сербией, Великой Болгарией, Великой Венгрией и т.д. Однако у нас нет сведений о Великой и «первоначальной» Влахии (Великая Влахия – Фессалия конца XII вв. в византийских документах, естественно, не в счет), за исключением сообщения Роджера Бэкона. Но весь контекст сообщения последнего не позволяет располагать «Великую Влахию» на Балканах. Поскольку мавровладхи указаны и в Среднем Подунавье, нам трудно вообще в этой части Европы отыскать место для «Великой Влахии»<sup>4</sup>.

В этой связи интерес представляют уже упоминавшиеся нами названия «Черная», встречающиеся в некоторых документах эпохи ранней истории Молдавии, например, «Кара-Ифлака» (kara aflak) и «Кара-Улак» в летописях Гази-Бараджа и Рашид-ад-дина. В связи с мавровладхами и пигматичами возникает ассоциация и с еще одними «черными» – савирами, поскольку, по крайней мере, один из вождей последних носил имя «Влах».

В плане поиска места «Великой Влахии» может иметь значение оппозиция мавровладхвов, «черных латинян», и латинян «белых». Напомню, «латиняне» у византийцев – обобщающий термин, указывающий прежде всего на конфессиональную принадлежность. Так ромеи называли жителей современной им Италии (и вообще жителей Западной Европы), придерживавшихся христианства западного толка (Литаврин 1976: 203, 215). Тогда это дает интересное направление связей владхвов с восточно-альпийской областью (гипотеза М.Е. Ткачука – 1999), но не открывает перспективы в поиске места для «Великой Влахии» Роджера Бэкона. Если последняя находилась в восточно-альпийской области, то трудно объяснить, каким образом часть ее населения оказалась в первой половине XIII в. в Волго-Уральском регионе. Место «Великой Влахии», скорее всего, на востоке, где-нибудь поближе к «Великой Венгрии» и к «Великой Болгарии».

**Второе** объяснение. Были владхи – смуглолицые, темнокожие («пигматичы») и получили поэтому такое имя. Западные крестоносные хронисты называют их темнокожими. Если считать, что владхи – это потомки романизированных фракийцев или кельтов, трудно представить, чтобы они могли отличаться смуглым цветом кожи от также не очень светлых греков и болгар. Обилие топонимов и личных имен с корнем «мавр», на мой взгляд, не свидетельствует в пользу ни одного из предложенных объяснений. Термины «Великая» и «Черная» – книжные. Тот факт, что топонимы и личные имена с корнем «мавр» особенно широко распространены на юге Балкан, согласуется с фактом миграции владхвов на юг Балкан из области Среднего Дуная. Возможно, жителей южных областей поразила смуглость пришельцев, и за ними закрепилось имя, чуть не этническое, «черные». Примеров, подобных этому, можно привести немало и из современной истории.

Таким образом, владхи могли быть смуглолицым народом, отличающимся от других народов Балканского полуострова более темным цветом кожи. Но если исходить из того, что за выражением «черные владхи» не стоит определенный физический облик, искать владхвов «белых» и, соответственно, Великую Влахию, вероятнее всего, следует на востоке. Данное объяснение представляется мне гораздо более реалистичным и перспективным в плане

<sup>4</sup> В следующих главах работы мы попытаемся обосновать локализацию «Великой Влахии» Роджера Бэкона на территории Восточной Европы.

дальнейших исследований, в том числе и тех, которые касаются изучения следов волохов на востоке.

Отдавая предпочтение этому объяснению, надо все же признать, что на формирование устойчивого этнического стереотипа влахов могло повлиять резко выраженное отличие их внешнего облика от «других ромеев». О том, как одевались вlahи, письменные источники не сообщают. Однако есть упоминание, чрезвычайно интересное с точки зрения предлагаемой гипотезы. Оно содержится в документе, составленном на основе переписки императора Алексея I Комнина и патриарха Николая, и сообщает, что жены влахов носили мужскую одежду (Литаврин 1972: 113). Как тут не вспомнить классическое описание монгольских женщин у Плано Карпини (1993)!

Видимо, в ранний период своего пребывания в регионе вlahи сильно отличались по образу жизни, обычаям, обрядности и бытовой культуре. Современная этнографическая культура и фольклор современных румын и молдаван свидетельствует об активном участии влахов в ассимиляционных процессах. Уже первые упоминания о влахих говорят, например, о сильных славянских влияниях (Литаврин 1972: 124-125). Нас интересуют те особенности, которые еще не несут налета «балканизма», которые достоверно были присущи влахам «изначально». Письменные источники скупы на такие данные. Но, тем не менее, мы знаем, что вlahи были пастушеским кочевым народом. Что жены их были работницами на летних пастбищах (См. Литаврин 1972: 114-115). Даже Асень, как сообщает Робер де Клари, охранял императорские табуны лошадей и по требованию императора ежегодно являлся ко двору, а он был, как заметил Ф. Успенский, не «простым пастухом», а «пастырем народов (жупаном)» (Робер де Клари 1986; Успенский 1879: 105).

Но «номадизм» влахов имеет и свои особенности. В сведениях, сообщающих о воинской доблести влахов, об активном их участии в византийской армии, в народных восстаниях, в отрядах наемников в Сербии, Польше («тибияны» польских хроник) и Руси («блокумены» скандинавских саг), нет известий о конных влахих. Но (см. выше) вlahи содержали и табуны лошадей. Известна древняя поговорка: «нет ничего прекраснее молодого турка на молдавском коне», есть вариант той же поговорки о молодом персе, но, удивительно, нет поговорок, прославляющих всадническую доблесть у волохов. Можно предположить, что верховая езда не была в большой мере развита у влахов в раннесредневековый период (впоследствии ценностный статус всадника в народном сознании вырос). Возможно, это связано с развитием у влахов культа сакральной власти, для которого, как считают некоторые исследователи, характерна «особая роль» коня (Эрлих 1997;

об амбивалентном – солярном и хтоническом – характере коня см., например, Кардини 1987: 63-64; Попович 1985; Мачинский 1986).

И здесь можно перейти к той особой роли влахов (реальной или приписываемой им) в духовной сфере, которая и могла в наибольшей мере повлиять на создание устойчивого нелицеприятного стереотипа влахов в византийской литературе и в византийском обществе.

В своем исследовании С.Е. Эрлих, собрав и проанализировав сведения о влахих, пришел к убеждению о глубочайшей сакральности, присущей этому народу в период раннего средневековья. По его мнению, вlahи, «незаметно» инкорпорируясь в различные этнические общности, сумели создать целый ряд предгосударственных и государственных образований в Центральной, Юго-Восточной и Восточной Европе. С.Е. Эрлих предполагает, что вlahи, внедряясь в славянское общество в слой жречества, делают в нем главным культ бога, покровительствующего сакральным силам (Велесу), а не воинам (Эрлих 1997; 1999).

Давно отмечено чрезвычайно распространение в древнем влахском фольклоре темы дьяволизма и злых духов. Это привело некоторых исследователей к предположению о значительном влиянии на влахов богомильства (Литаврин 1972: 136). Возможно ли обратное воздействие религиозных представлений влахов на возрождение дуалистических религиозных представлений на Балканах в виде учений богомилов? К этому вопросу мы вернемся позже. Так может быть, убеждение в «колдовской сущности» народа привели к устойчивому недоброжелательному этническому стереотипу у его соседей? В данном контексте очень важен вопрос о принятии влахами христианства.

Источники не предоставляют данных, когда вlahи приняли христианство. Ф. Успенский писал: «Не касаясь вопроса о времени принятия румынами христианства, заметим, что в начале XIII в. они представляются еще необращенными» (Успенский 1879: 101). Г.Г. Литаврин полагает, что начало христианизации влахов на Балканах следует относить ко времени христианизации прочих этнических групп (в частности, славян). Исследователь приводит свидетельство уже упоминавшейся Летописи попа Дуклянина о том, что «мавровlahи» были христианами уже во время вторжения в их земли болгарского царя Радомира, т.е. в 1014-1015 гг. Летописец представляет влахов-христиан этих мест и воинов болгарского царя исповедующими разную веру (Литаврин 1972: 133). Г.Г. Литаврин считает, что Дуклянин или его переводчик перенесли представления своего времени<sup>5</sup> о разногласиях между «католиками» и «православными» на начало XI в., поскольку

<sup>5</sup> Летопись доводит описание событий до середины XII в. (Наумов 1969: 105-108).

«провинция» «мавровлахов» в их эпоху входила в область распространения христианства по западному образцу, а места обитания болгар лежали в «православном» мире (Литаврин 1972: 133). Следует учитывать и мнение Е.П. Наумова о том, что речь в этом фрагменте летописи идет о территории Болгарского государства, а не о территории, лежавшей к югу от Савы (Наумов 1981: 197).

Думается, что летописец все же не ошибался, когда говорил о различиях в христианстве болгар и владх. И это могли быть отличия другого рода, выходящие за рамки несовпадений западного и восточного христианства<sup>6</sup>.

О том, какое христианство исповедовали влады, могут говорить следующие факты. По сообщению Никиты Хониата, Асень построил в Тырнове церковь св. Димитрия для «обоих народов», т.е. для болгар и владхов, которые посещали ее вместе и одновременно (цит. по: Литаврин 1972: 135). На основании этого сообщения можно сделать два очень важных предположения. Во-первых, в конфессиональном отношении влады не представляются автохтонным (потомками фракийцев, задолго до болгар принявшими христианство) населением. Складывается впечатление, что влады приняли христианство не раньше болгар, что почти исключено, если придерживаться автохтонных гипотез их происхождения. Во-вторых, это дает основание судить о языке владхов вообще и принятом у них языке богослужения в частности.

Известно, что главную ассимиляционную роль в Византийской империи играло христианство. В местах проживания новоокрещенного населения службы в церквях велись только на греческом языке. В то же время в некоторых крупных областях, которые в прошлом имели политическую независимость и обладали своей собственной письменностью, например, в Сербии, Грузии, Армении богослужение велось на родном языке. Попытка изменить эту ситуацию в Болгарии закончилась крахом и там также после падения Первого царства богослужение велось не на греческом, а на родном языке (Литаврин 1976: 209). Нет сомнения, что в церкви, построенной Асенем для «обоих народов», языком богослужения был славянский, а это ставит под сомнение романоязычность по крайней мере некоторых групп владхов на Балканском полуострове. И возвращаясь к более ранним сюжетам работы, можно поставить вопрос о языке владхов следующим образом: влады, изначально пришлый народ в Альпийско-Карпато-Балканском пространстве и обладавший отличным от латыни языком, в разных районах в силу различ-

ных исторических условий в результате ассимиляционных процессов не только латинизировались, но и в некоторых случаях славянизировались.

Но вернемся к вопросу о христианстве владхов. В конце XI или первой половине XII в. (по М. Дьони – до 1087 г.) в Македонии возникла особая епископия для владхов. Г.Г. Литаврин задается вопросом, каков смысл создания особой епископии для владхов? Действительно, если исходить из того, что влады – это потомки романизированных фракийцев или кельтов, то трудно представить, чтобы спустя столько времени после их христианизации потребовалось создавать для них особую епископию. Однако если вспомнить, как создавались отдельные епископии для кочевников в Карпато-Балканском пространстве, то сразу приходит мысль, что и влады для отправления их религиозных христианских служб потребовались особые организационные условия. Попытку создать отдельную епископию для владхов на территории Венгерского королевства, по-видимому, намеревалась предпринять и римско-католическая церковь<sup>7</sup>.

В этом контексте тогда становится понятным и сообщение Никиты Хониата о постройке церкви для обоих народов как события выдающегося. Знаменательно, что эту церковь строит Асень, владх по происхождению, ставший основателем нового государства, реальную роль владхов в истории которого еще предстоит оценить.

Видимо, отступление христианства владхов от ортодоксального было достаточно заметным для современников. Кекавмен говорит о неверности владхов богу. Вениамин Тудельский отмечает, что влады часто дают детям иудейские имена (Литаврин 1972: 136). Справедливо возникает вопрос: не связано ли «христианство владхов» с дуалистическими верованиями, разновидности которых получали время от времени распространение в различных областях Византии? Возможно, не случайно совпало по времени создание в Македонии епископии для владхов и активизация манихеев в этом регионе – в частности, захват знаменитым Манихеем Травлом со своими приверженцами горной крепости Белятове. Манихей Травл вступил в союз с правителями непокорных придунайских городов и печенегами, кочевавшими поблизости от Дуная, стал совершать походы на города. Борьба с ним императора Алексея Комнина была очень упорной (Комнина Анна 1859: 265)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Существует мнение о том, что так называемая Милковская католическая епископия, созданная папской курией на юге Восточного Прикарпатья в период между 1234 и 1241 гг., предназначалась специально для волохов (Параска 1981: 20-22). Об этом см. 4 главу данной работы.

<sup>8</sup> Имя Манихея Травла не может не напоминать другого героя византийской истории – императора

<sup>6</sup> Е.П. Наумов и др. исследователи отвергают бытовавшее в литературе мнение об интерполированности либо значительно более позднем времени составления Летописи попа Дуклянина (Наумов 1981: 186).

На связь манихейства с кочевниками (в частности, половцами) византийских пределов обратил внимание В. Васильевский (Васильевский 1872: 149-151). Следует отметить, что после завоевания императором Василием II Болгаробойцей Первого Болгарского царства в сигиллии от 1020 г., выданном им Болгарской архиепископии, говорится, что влады впрямь должны быть также подчинены в церковном отношении и уплачивать каноникон архиепископу Болгарии, как это было еще при Петре (927-969 гг.) и Самуиле (976-1014 гг.). Интерес же представляет тот факт, что в сигиллии из этнических или конфессиональных групп особо (и рядом, вместе) отмечены только влады и «турки» (Литаврин 1972: 133-134).

Общение (соседство) владов и христиан, даже ревностных, не всегда оказывало на последних благотворное влияние. В 1105 г. влашская община (катун) в количестве 300 семей была изгнана с Афона вместе с их стадами. Об этом говорится в документах и переписке императора Алексея Комнина и патриарха. Из документов следует, что пребывание владов экономически было очень выгодно монахам. *«Но вошел ведь дьявол в сердца владов»*, – сокрушались монахи, а что *«сотворил дьявол»* через жен владов, *«недозволено было пересказать на письме»*. «Растление» монахов владовыми оказалось делом серьезным. *«Отправились же вместе с владовыми и вся толпа монахов к князю тьмы, и печаль наполнила сердце наше...»*, – сокрушался один из адресатов (Литаврин 1972: 113).

Думается, что «вхождение дьявола в сердца владов» было процессом не одноразовым, и сама эта фраза была своеобразным клише церковников по отношению к «не совсем ортодоксальным» христианам – владовым. Мы можем вполне реально задуматься, не приписывалась ли народу с отличающимся внешним видом и образом жизни колдовская (дьявольская) сущность. На эту мысль наводит и странное «совпадение» архаизированного имени «бессы», имени «Бессены» (=«бессермене»?), под которыми в источниках византийских и западных, возможно, скрывались влады, и термина «бесы» как олицетворения злых духов, демонов.

Существует вероятность того, что этноним «влады», пока не выступил в этнонимии византийских нарративных сочинений под собственным именем, скрывался под архаизированным именем фракийского племени бессов. Вспомним, Кекавмен говорит: *«Ведь влады являются так называемыми даками и бессами»* (Кекав-

мен 1972: 269). Феофилакт Болгарский упоминает о некоем пострадавшем от чиновничьего произвола бесе – Михаиле Лампине (Литаврин 1972: 131-132). Свидетельством того, что влады могли скрываться под этим именем, и причем, возможно, не только в книжной традиции, служит известие Феофана Исповедника в его «Хронографии»: византийский император, снарядив войско в 711/712 г. против непокорных херсонесцев, командование им поручил патрикию Мавру Бессу (Чичуров 1980: 64-65). Имя «Мавр» напоминает о мавровладах.

О бессах (вессах) известно, что это ветвь фракийского племени сатров, жили они вдоль горного течения реки Гебр (совр. Марица) (Кекавмен 1972: 561; Чичуров 1980: 134). Выше приводившееся свидетельство Кекавмена, как известно, разделило всех сторонников фрако-романского происхождения владов на два лагеря: одни в предках всех владов видят даков Траяновой Дакии на левобережье Дуная; другие таковыми считают бессов, живших в центральных областях Балкан. Впервые гипотеза происхождения владов от бессов прозвучала у выдающегося чешского ученого В. Томашека (Успенский 1879: 89-93).

Вызывает интерес подмеченная В. Томашеком связь между подвижным образом жизни бессов и владов. Он пишет: «Старые бессы был народ, занимавшийся горным делом; под именем metallarii, aurileguli, они оставляли часто, подобно нынешним цыганам и седмиградским цыганам, свою родину и селились на чужих землях, чтобы разрабатывать металлические богатства» (цит. по: Успенский 1879: 92). В. Томашек не объясняет, каким образом металлурги-бессы превратились в скотоводов-владов<sup>9</sup>.

В науке уже стало широко принятым благодаря данным письменных, археологических и этнографических источников мнение о глубокой сакральности, присущей металлургии у многих народов в разные исторические эпохи вплоть до позднего средневековья. Колдовские чары, магия издавна приписывались металлургам, кузнецам как представителям «огненных профессий», как демиургам, творцам, создателям нового и поэтому приближающимся к богам (Вельмезова 1999) (более подробно мы об этом поговорим во второй главе). Можно предположить, что имя народа «бессы» стало нарицательным из-за приписываемых ему носителю свойств колдовства и магии. Общеславянское слово «бес» (праслав. *besъ*) обозначает злых духов, демонов (Аверинцев 1991: 169-170; Белова 1995: 164; Фасмер 1996: 1, 160). Влады могли получить «имя-этикетку» «бессов» в византийской книжной традиции в

Михаила II Травла (820-829), который и «христианское учение извернул и иудейское замарал». Как известно, император Михаил был ревностным сторонником еретического вероучения афинган, совершающего обряды, «приобщающие к спасительной божьей купели» и обряды «по Моисееву закону» (Продолжатель Феофана 1992: 23, 273).

<sup>9</sup> Как не объясняет В. Томашек и противоречие своей теории распространения владов из Балкан по направлению к Среднему Подунавью тому направлению миграции, на которое указывает Кекавмен.

силу кочевого образа жизни и присущей пастушескому сакральности. Последняя не могла не вызывать у иноэтничных соседей стереотипов колдовства, чар, магии даже после принятия влахами христианства. Традиция называть бесами влахов, возможно, характерна не только для Византии, но и для европейских авторов. Развитие и связь с этой традицией исследователи видят в употреблении этнонима «Бесены» (=«Бессермены»). В связи с этим важным представляется следующий сюжет.

В сообщениях западных хронистов о передвижениях крестоносцев на Балканах во время первого крестового похода часто упоминаются некие «пинценаты» или «пинценариусы» – византийские воины на границах империи близ Савы и Западной Моравы. Эти воины «населяют Болгарию, бродя во множестве в самой чащобе деревьев и кустов без управления и вдали от общества»; они вместе с греками и болгарями обходят границы империи и нанимаются за деньги на службу к катепанам пограничных районов; вооруженные латами, деревянными и роговыми луками, они проворны в бою, перед нападением «пинценаты» прикрепляют к древкам штандарты; владеют они и искусством плавания на лодках. В 1096 г. они, как наемники, находились в войсках катепана Белграда и Ниша и участвовали в столкновениях с крестоносцами (Литаврин 1972: 130-131).

В историографии по поводу идентификации «пинценатов» сложились две точки зрения.

Первая: это «пачинаки» византийских источников, т.е. печенеги. Долгое время она господствовала в историографии. Совершенно справедливо Г.Г. Литаврин высказался в плане ее критики. Он считает, что мало согласуется с образом жизни и привычками печенегов характеристика их как жителей чащоб Болгарии (1972: 131-132). В плане критики печенежской идентификации можно добавить указание на «искусство плавания в лодках», в то время как печенеги переправлялись через реки при помощи кожаных мешков, как и прочие кочевники. Также нет ни малейшего намека на то, что «пинценаты» ездили верхом, хотя перечислены все их воинские достоинства.

Вторая: под «пинценатами» скрываются влахи. Она основана на том, что в венгерских хрониках «пинценаты» называются «бессами»-«бессенами» (Извори 2001: 7, 35, 85, 91 и др.) (исследователями толкуется как искаженное «бессермене»), которые связываются, в свою очередь, с «бессами» архаизированной византийской традиции. Предполагают, что именно «бессов» катепанов Белграда и Ниша называл «бессенами» автор общевенгерского летописного свода Я. Туроци. В анонимном житии венгерского короля Стефана I (997-1038 гг.) сообщается об эмиграции около 1001 г., то есть тотчас после принятия Стефаном христианства, из болгарских земель, разоренных войнами с

Византией, 60-ти «бессенов» («биссенов»), искавших убежища в Паннонии (Литаврин 1972: 131-132; Извори 2001: 7). На основании именно этого сообщения болгарская исследовательница Г. Цанкова-Петкова, в отличие от других болгарских коллег (Извори 2001: 7 и др.), сделала вывод, что под «бессенами» и соответственно «пинценатами» скрываются влахи, а не печенеги. Так как во времена крещения Стефана печенеги в пределах Болгарии еще не известны, то под биссенами (венгерских хроник) – «пинценаты» западных хронистов последней трети XI в. не могут соответственно скрываться печенеги (Литаврин 1972: 131-132).

Можно добавить. Было бы странно, учитывая затянувшуюся, так и не удавшуюся христианизацию печенегов, поселившихся на территории Византии в середине и второй половине XI в. (Васильевский 1872: 124-129), если бы даже небольшая часть из них мигрировала в Паннонию, как только там было принято христианство. В то же время для влахов-христиан, да еще «неортодоксального» (западно-римского?) толка, это могло быть вполне объяснимым.

Я не случайно уделил столько внимания этому сюжету, поскольку он представляется важным с точки зрения аргументации предлагаемой миграционной гипотезы происхождения влахов.

Во-первых, вряд ли можно признать случайным тот факт, что западные крестоносные хронисты перепутали влахов с печенегами, приняли первых за вторых. Данная ошибка не представляется чем-то невероятным. «Можно привести немало примеров, – пишет по этому поводу Г.Г. Литаврин, – когда иноземные хронисты не всегда умели различить представителей разных, но сходных по образу жизни этнических групп» (1972: 131). Возможно, что в данном случае ошибка была допущена не только из-за сходства образа жизни и внешнего вида («пигматицы» – «темнокожие» крестоносных хронистов), но и реальной или кажущейся общности происхождения. Любопытно, что более поздние крестоносные хронисты уже не путают влахов с печенегами, но также отмечают их «меньшую цивилизованность» по сравнению с другими народами европейской части Византии. В известной «Истории похода императора Фридриха», или так называемой хронике Ансберта, описывающей путь по Балканам крестоносцев Фридриха Барбароссы, в эпизоде, посвященном переходу немецкого войска в июле 1189 г. по северной Сербии, хронист указывает, что «божьих воинов» на этом пути подстерегали в засадах «греки, болгары, сербы и влахи полуварвары», нападавшие по приказу византийских властей (Наумов 1981: 197-198).

Во-вторых. Возможная связь и возможная преемственность в этнонимах бессы – бессены (=бессермены?). Слово «бес» (бесс) при-

существует во всех славянских языках. Значит, оно появилось у славян еще в период существования территориально и в языковом отношении единой (пра)славянской общности. Лингвисты считают исконно родственным ему литовское *baisus*, «страшный» и, в конечном итоге, полагают, что оно восходит к индоевропейскому *bhoi-dho-s*, «вызывающий страх, ужас» (Аверинцев 1991: 169). Этому термину посвящена огромная литература. Образ беса со временем менялся, развивался (Аверинцев 1991: 169-170; Белова 1995: 164-166).

В народной демонологии представления о бесе развивались под влиянием книжной (церковной) традиции, сближались с поверьями о черте, дьяволе. Первоначально на Руси его образ присутствовал как книжный персонаж в летописи и житийной литературе и определялся как языческий бог, идол. Пребывание в языке рассматривалось как состояние под властью беса, а принятие христианства – как освобождение от нее. Важным представляется наиболее раннее отождествление с бесом именно языческого бога Велеса («Житие Авраамия Ростовского» – Повесть 1860), поскольку именно Велес и его культ, как мы увидим в ходе нашего исследования во второй главе, связаны с волхвами/волохами, что с точки зрения лингвистики (общее происхождение слов Велес, волохи/валахи/влахи/ волхвы от исходной индоевропейской мифологемы) аргументируется весьма обосновано (Иванов, Топоров 1979; и др. работы этих авторов). Это дает основание усилить предположительный вариант объяснения, почему влахов византийцы могли называть бесами (по созвучию с бессами-фракийцами). С принятием христианства влахи, видимо, не сразу изжили языческие реликты, это, вероятно, сказалось и в близости влахов манихеям и богомилам, и в сохранении у иноэтнических соседей стереотипа влахов как «колдовского» народа. Это и отразилось в книжной византийской традиции, называвшей влахов бессами, а возможно, и не только книжной, учитывая распространенность этого термина во всех славянских языках, что указывает на давность употребления этого термина. Связь между бессами как этнонимом и термином «бес» как олицетворением колдовских демонических сил является только предположением, возможное обоснование которого выше приводилось.

Связь между бессами византийских источников и бессами-бессенами венгерских, безусловно, не представляется (да и вряд ли вообще такое возможно) доказанной. Однако в ее пользу приведены исследователями аргументы, она логична. Гораздо проблематичней видится связь между терминами «Бессены» и «Бессермены». Достаточно осторожный исследователь Г.Г. Литаврин по этому поводу сказал только следующее: «ныне это (термин бессены – Р.Р.) толкуется как искаженное “бессермене”» (Литаврин 1972: 131).

Можно понять осторожность уважаемого ученого. Об этногенезе и этнониме бесермян, «загадочной народности», этнической группы, проживающей в настоящее время в Удмуртии на реке Чепце, пришедшей в этот район с юга и отличающейся по этническому происхождению от удмуртов и татар, образовалось такое обилие мнений, такая огромная историография, что без дополнительной специальной проработки вопроса согласиться с выше прозвучавшим суждением о связи бессены – бесермены, в какой-то мере, рискованно. Бесермены отличаются от удмуртов и в культурно-этнографическом плане, и в антропологическом, испытывав в свое время сильное влияние индоевропейских племен южных степных районов (Атаманов 1987: 96; Лебедев, Атаманов 1987: 114-115, 149; Фаттахов 1982: 75; Марк 1987: 39-40, 47). В Венгрии и сейчас проживает особая этническая группа под названием *böszörmény* (Тепляшина 1970: 177).

В настоящее время можно считать полностью доказанной неправомерность существовавшего долгое время в историографии мнения об отождествлении самостоятельно и ранее появившегося этнонима «бесермены» с русским словом «басурман», обозначавшим мусульманина, нехристиа (Тепляшина 1970). В качестве этнонима, соответствующего определенному народу, выступают «бесермены» в сочинении Плано Карпини (Путешествия 1957: 57). В ранних памятниках русской литературы, в том числе и летописях, слово «бесермены»/«бессермены», как правило, служит для обозначения определенной народности и отличается по смыслу от слова «басурман», хотя со временем налицо тенденция их сближения (Тепляшина 1970). В своде болгарских летописей, составленном в 1680 г., в том числе вошедшей в него летописи XIII в. Гази-Барадж, по мнению их переводчика и комментатора, слово «бесермены» употребляется в трех значениях: 1) одно из названий болгар, всегда остававшихся в Волго-Уральском регионе; 2) массагетско-туркменское прозвище болгар, воспринятое затем русскими, кыпчаками и монголами; 3) так как болгары были мусульманами, то название «бесермен» получило еще одно значение – «мусульманин» (Бахши Иман 1993: 354). И в «Казанском летописце» слово «бесермяне» также, по-видимому, выступает в двух значениях: строго этническом (название поволжской народности) и в конфессиональном (мусульмане) (Казанская история 1954: 83, 129).

В следующей главе мы специально обратим внимание на вопрос о перемещении волохов уже непосредственно на территории Восточной Европы, но уже сейчас можно осторожно высказать гипотетическое предположение о том, что если историческая связь бессы/влахи – бессены – бессермены реальна, то существует вероятность, что в лице бессерменов

можно видеть потомков восточных волохов, о которых писал Рубрук. В случае реальности связи бессы – бессены – бессермены ее наличие может выступать еще одним аргументом в защиту гипотезы о миграционном, восточном про-

исхождении владов в Карпато-Балканском пространстве. Случайно или нет этническая группа под «родственным» именем живет в Урало-Поволжье, возможно, покажет дальнейшее исследование вопроса в следующей главе.

\* \* \*

**Подведем итоги.** Суть предлагаемой гипотезы состоит в том, что волохи, известный в Карпато-Балканском регионе в период средневековья народ, не является изначально автохтонным на этой территории (как предполагают теории фрако-романского происхождения). Влахи здесь – народ пришлый, и в этом смысле он присоединяется к другим народам-мигрантам, оказавшимся в раннесредневековый период в Карпато-Балканском пространстве – славянам, болгарам, венграм.

– Прямым доказательством о переселении части волохов из Восточной Европы в Карпато-Балканское пространство можно считать сообщения Гильома Рубрука и Роджера Бэкона. На основании их сведений можно сделать следующие выводы:

а) волохи Балканского п-ова и волохи, жившие на востоке, «близ земли Паскатира», т.е. места, относительно близкого к Уралу, имеют общее происхождение;

б) народ под именем «волохи» уже существовал в период гуннов в Европе и упоминается наряду с болгарскими и германскими народами.

– Сведения болгарских летописей о существовании народа или народов с этнонимом «Улак», то есть «волохи», как в Карпато-Дунайском регионе, так и на территории Северо-Восточной Руси. Характер географической номенклатуры болгарских летописей, свидетельствующий о том, что карпато-дунайские волохи представлялись их авторам более западными по отношению к неким другим волохам, более восточным.

– Сообщение Иоанна Малалы, Феофана Исповедника о том, что вождя савир звали Валах (Блах/Влах). Распространение «владских» имен в среде савир может говорить о том, что последние родственны им в этническом плане.

– Сообщения хроники Кезаи (или магистра Аюша) о руническом письме волохов и Никиты Хониата об особом «владском» языке. Данные сообщения не дают оснований судить, к какой группе языков относился первоначальный язык волохов. Однако они указывают на его «необычность» в Карпато-Балканском регионе и происхождение, связанное с алано-болгаро-мадьярско-хазарской этнической и культурной средой на востоке Восточной Европы.

– Сведения письменных источников об экономике и образе жизни волохов не позволяют считать их «изначально» автохтонным народом в Карпато-Балканском регионе.

– Относительно позднее начало употребления этнонима «волохи» в византийской литературе и сопоставление данной ситуации с

наблюдениями над употреблением этнонимов славян, болгар и венгров свидетельствует об относительно «недавнем» для византийцев появлении самого этого народа в Карпато-Балканском пространстве. Сложно объяснить при условиях автохтонного происхождения волохов тот факт, что само имя волохов стало употребляться в византийской этнонимии так поздно.

– В устойчивых «описательных выражениях», собирательных архаических этнонимах-«этикетках», которыми часто заменяются реальные имена народов в византийской этнонимии и которые обязательно несут определенный комплекс различных характеристик (этнических, политико-географических, культурных), волохи входят в группы, объединяющие мигрантов с Востока Европы, кочевников. Можно предположить, что раннесредневековых волохов в глазах современников объединяет с участниками их группы возможная культурная родственность, общность этнического происхождения или место прародины.

– Судя по известиям западных авторов, волохи отличались от других народов Балканского полуострова своим внешним видом. Западные хронисты, столкнувшись с волохами, перепутали их с печенегами. Возможно, что в данном случае ошибка была допущена не только из-за сходства образа жизни и внешнего вида, но также и из-за реальной или кажущейся общности происхождения.

– Нельзя исключить, что происхождение названия «мавровлахи» может быть связано с внешним видом волохов. Но если за этим выражением не стоит определенный физический облик и выражение «черные» является устойчивой этногеографической формулой, что представляется гораздо более вероятным, то искать владов «белых» и соответственно первоначальную Великую Влахию предпочтительнее на востоке.

– Сведения письменных источников, имеющие отношение к христианству волохов, говорят о том, что в конфессиональном отношении это была выделяющаяся среди остального населения группа, тяготеющая к дуалистическому религиозному мировоззрению, возможно, по своему статусу приближающаяся к положению кочевников-христиан в Карпато-Балканском пространстве.

– Если предполагаемая некоторыми исследователями связь между наименованиями «влахы», «бессы», «бессены» и «бессермены» реально существовала, то это может быть еще одним аргументом в пользу восточного миграционного происхождения волохов в Карпато-Балканском пространстве.

## II. Волохи на востоке в свете «восточной» гипотезы

*«...Поживу я, воля Божья, у румын.  
Говорят, они с Поволжья, как и мы».*

Владимир Высоцкий

*«Знала ли что? Или в Бога ты верила  
Что нам услышать из песней твоих  
Чудь начудила, да Меря намерила...»*

Александр Блок. «Родина»

### II.1. Где могли жить волохи на востоке: предварительные наброски

#### II.1.1. По дороге католических миссионеров

Логичнее всего для выяснения этого вопроса прежде всего обратиться к нашему «первоисточнику», «возмутителю спокойствия» Гильому Рубруку, к главе его сочинения «О реке Ягаке и о разных землях и народах в этой стране». По интересующему нас вопросу он сообщает, что волохи, от которых *«произошли те, кто живет в земле Ассана»*, живут вблизи земли Паскатири (Рубрук 1993: 107-108). Сам Рубрук в земле Паскатири не был. Он сообщает, что достиг реки Ягак (совр. Урал), которая течет с севера из земли Паскатири. Паскатири соприкасается с запада с Волжской Булгарией. При этом миссионер признает, что та значительная и интересная информация о земле Паскатири, которую он сообщает, получена от *«братьев-проповедников, которые ходили туда до прибытия Татар, и с того времени жители ее были покорены соседними Булгарами и Саррацинами, и многие из них стали Саррацинами»* (Рубрук 1993: 107-108).

Исходя из контекста описания всего путешествия Рубрука (рис. 1), можно с определенной долей уверенности считать, что искомые волохи во время его поездки вряд ли находились вблизи южных пределов земли Паскатири. Наиболее вероятным можно полагать северное и северо-западное направления, то есть территории современных Удмуртии, севера Башкирии и Пермской области Российской Федерации. Но попытаемся обратиться за информацией к «братьям-проповедникам».

В примечании к сочинению Рубрука комментаторы пишут: «Об этих первых проповедниках, принадлежавших к доминиканскому ордену, имеется только одно упоминание в «Хронике» Albert Trium Fontium под 1237 г.: *«Распространились слухи, что татары намереваются захватить Команию и Венгрию, поэтому четыре проповедника путешествовали в течение ста дней и дошли до Старой Венгрии и, вернувшись, они утверждали, что татары уже вторглись в Старую Венгрию и подчини-*

*ли ее своему господству»*. Судя по словам Рубрука, были и другие попытки доминиканцев проникнуть на восток Европы» (Путешествия 1957: 231).

О том, что есть только одно упоминание о миссионерах, достигших «Старой Венгрии», говорить, конечно, не приходится. С.А. Аннинский справедливо отметил, что о нашествии монголов на половцев и затем на Русь на Западе узнали очень быстро. И именно стремление узнать побольше о новом азиатском «биче божьем» вызвало в 30-50-е годы XIII в. специальные путешествия на восточную окраину Европы, а затем и в монгольские степи. Из дошедших до нас описаний подобных путешествий наиболее полные оставили Плато Карпини и Гильом Рубрук (1245-1247 и 1253-1255 гг.). «Но первыми были не они», – замечает исследователь (Аннинский 1940: 71).

Предположительно в 1231-1232 гг. венгерские доминиканцы, зная из хроник, что где-то на востоке есть их единоплеменники – венгероязычники, отправили на их поиски четырех миссионеров. Трое из них погибли в трехлетнем странствии, но четвертый монах по имени Отто вернулся, правда, безнадежно больным. Через несколько дней он умер, рассказав перед смертью о пути в «Великую Венгрию». Он побывал, по-видимому, в степях Нижнего Поволжья, но самой «Великой Венгрии» ему достичь не удалось (Аннинский 1940: 72).

Через несколько лет, а именно в 1235 г., по следам Отто на поиски «Великой Венгрии» отправляется новая венгерская миссия из четырех человек, включающая доминиканца Юлиана. Несмотря на все препятствия, Юлиану удалось добраться до «восточных соплеменников» – «Великой Венгрии». В 1236 г. он вернулся домой, а в 1237-1238 гг. Юлиан совершил второе путешествие на восток. Об этих путешествиях рассказывают две записи: 1) запись рассказа Юлиана о первом путешествии, сделанная позднее в Риме другим доминиканцем Рихардом; 2) письмо Юлиана о втором путешествии, предназначавшееся

епископу Перуджи (Аннинский 1940; Антонов, Иванов 1999; Извори 2001: 63-66). О личной встрече с Юлианом упоминает и автор болгарской летописи XIII в. Гази-Барадж (Бахши Иман 1993: 173-174).

К сожалению, в описаниях путешествий Юлиана нет упоминаний о влахах<sup>1</sup>. Но с точки зрения локализации волохов Рубрука нам важно, как проходил маршрут венгерского доминиканца. Маршрут первого путешествия: Венгрия – Константинополь, затем морским путем до Матрики (Тамань), затем по равнине Кубани в Аланию, из Алании – в страну Вела (заволжские степи, предположительно между реками Уралом и Эмбой), оттуда миссионеры отправились в Волжскую Болгарию и уже с территории последней добрались до реки Белой и «Великой Венгрии» – земли Паскатира Карпини и Рубрука. Возвращался Юлиан домой через Волжскую Болгарию, «царство мордванов», то есть, территорию Мордвы, далее Русь и Польшу. Каков был маршрут второго путешествия, Юлиан не пишет, но по всей видимости, он должен был повторить первый, однако до пункта назначения Юлиан не добрался: узнав, будучи во Владимиро-Суздальском княжестве, что «Великая Венгрия» уже занята монголами, доминиканец вернулся назад (Аннинский 1940: 83,89-90; Антонов, Иванов 1999: 202).

Принимая тезис «Argumentum ex silentio non est argumentum» (Юлиан не знает о волохах на востоке, поэтому о них не сообщает), приходим к выше высказанному предположению, что волохов Рубрука следует с большой вероятностью искать вблизи северных и северо-западных пределов земли Паскатира.

Еще один источник может косвенно свидетельствовать, что искомых восточных волохов следует искать к северу и северо-западу от Волжской Болгарии и Великой Венгрии – «История Монгалов» Плано Карпини. Его маршрут хорошо известен (рис. 1). О волохах ему, как будто, ничего не известно. По представлениям Карпини, к северу от Волжской Болгарии и Великой Венгрии живут племена Паросситов (Борасситов). Борасситами арабские и европейские авторы называли пермяков, вотяков и другие племена финского происхождения, занимавшие огромную территорию Среднего и Верхнего Поволжья и Предуралья (Путешествия 1957: 48, 57, 211 и др.). Тот же Карпини называет народы, которые, возможно, могут рассмат-

риваться как подразделения этого огромного массива под общим названием паросситы, например, «корола». Исследователи предполагают, что «корола» Карпини тождественна народу «Coreli», которых называет Альберт Кампенский, как «народ, соседний с башкирами»<sup>2</sup> (Путешествия 1957: 57,214).

Итак, ни Отто, ни Плано Карпини не могли быть информаторами Гильома Рубрука по интересующему нас вопросу. О том, что были и другие «братья-проповедники», побывавшие в «Великой Венгрии», свидетельствует уже приводившееся ранее упоминание под 1237 г. из «Хроники» Альберта. Маловероятно, чтобы речь в данном случае шла о втором путешествии Юлиана: во-первых, путешествия Юлиана и Рубрука разделяют почти два десятилетия; во-вторых, Альберт указывает несколько легендарные сроки путешествия – 100 дней, которые трудно уложить в «осень-весна» второго путешествия Юлиана. Маловероятно, но все же отрицать такую возможность полностью нельзя.

Информация о восточных волохах не исчерпывается тем, что сообщает в своих записях Рубрук. Напомню, что Роджер Бэкон также пишет о восточных влахах: «И близ земли Паскатира находятся балхи из Великой Балхии, откуда пришли балхи в землю Ассана между Константинополем и Болгарией и Малой Венгрией. Ведь народ этот тартары называют ныне илак, что значит то же, что и блак. Но тартары не умеют произносить звук “б”» (Матузова 1979: 216,231). Безусловно, источником сведений о влахах для английского автора послужило и сочинение Рубрука, особенно в сведениях о трудности произношения монголами имени валахов. Роджер Бэкон и Гильом Рубрук были хорошо знакомы. «О встречах с Рубруком пишет английский ученый Роджер Бэкон, познакомившийся с ним в Париже. Бэкон, по его собственному признанию, “прилежно просмотрел книгу” Рубрука. Он использовал данные его путешествия для географического обозрения и описания современного ему положения Центральной Азии. Сравнение текста сочинения Бэкона с текстом Рубрука, а также терминология, употребляемая английским ученым, позволяет считать, что основным материалом для указанной части «Opus Majus» был отчет нашего путешественника» (Путешествия 1957: 15).

В целом, конечно, нельзя не согласиться с прозвучавшим выше мнением. Однако, есть одно «но» – отличия у Бэкона и Рубрука в сюжете о волохах. Во-первых, упоминание у Бэкона Великой Влахии, чего нет у Рубрука. Во-вторых, из текста Бэкона не следует, что Великая Влахия находится «близ земли Паскатира». По Бэкону, Великая Влахия (а значит, и первонач-

<sup>1</sup> О степени аутентичности, вернее, степени фальсифицированности отчета Юлиана, допущенной Рихардом при его записи см. Антонов, Иванов 1999: 203-212. Авторы справедливо замечают, что запись была сделана в Ватикане, там же заинтересованных лиц волновали только сведения о восточных венграх («юлиановских венграх») – потенциальных католиках и монголах – потенциальных противниках. При «редактировании» устного отчета Рихард опустил сведения, касающиеся других этнических групп близ «Великой Венгрии», в частности, даже таких крупных, как башкиры.

<sup>2</sup> Я не затрагиваю сюжеты Карпини, связанные с упоминанием им Бисерминов, которые, как уже отмечалось, возможно, имеют прямое отношение к волохам.

чальная «историческая родина» волохов) – это то место, откуда переселились волохи и в земли Ассана, и в земли близ Паскатир<sup>3</sup>. В-третьих, упоминание Роджером Бэконом некоей Малой Венгрии на Балканах.

Совершенно очевидно, что Бэкон существенно дополняет важной информацией сюжет о волохах у Рубрука. Возникает, правда, вопрос: эти важные дополнительные сведения Бэкон получил именно от Рубрука во время их парижских встреч, или же для известного своей образованностью английского мыслителя существовал и другой, независимый от Рубрука, источник информации, например, информация «братьев-проповедников», ходивших в Великую Венгрию и ближайшие к ней районы? Независимо от ответа на этот вопрос, очевидно: Бэкон своим сообщением подкрепляет достоверность информации Рубрука.

### II.1.2. «Неизвестная» земля на востоке Европейской Сарматии

В ходе дальнейшего исследования я бы хотел остановиться на данных письменных источников, привлечение которых носит в румынской и русскоязычной литературе по волошской проблеме в какой-то мере экзотический характер. Речь идет о некоторых памятниках армянской, арабской и скандинавской средневековой письменности. Почему их использование – экзотика? Потому что эти сведения носят всего лишь характер приправы в кулинарных рецептах кухни восточнороманского этногенеза. И дело не в том, что эти сведения скудны и неполны. В отличие от сообщений Рубрука и Бэкона, прямо говорящих о восточном происхождении карпато-балканских волохов, сообщения, которые мы рассмотрим дальше, страдают географической неопределенностью и потому обычно смело привлекаются исследователями: ведь допустимо, что место их действия могло разворачиваться в области традиционного пребывания волохов или «поблизости» от этой области.

Особенно справедливо все сказанное в отношении «Географии», сочинения выдающегося армянского ученого-энциклопедиста VII в. – математика, астронома, космографа, метеоролога и геолога – Анания Ширакаци. По мнению многих исследователей, под названием «Палах» («Балак») Анания скрываются волохи (Spinei 1994: 104-106; Constantiniu 1997: 50). С сочинением «География» («Ашхарацуйц») этого автора в историографии приключилась почти детективная история. В первых изданиях

Итак, исходя из анализа доступных нам сообщений венгерских миссионеров, Плано Карпини, Гильома Рубрука и Роджера Бэкона, можно прийти к следующей реконструкции. В начале XIII в. в Восточной Европе, близ земли Паскатир, к северу или северо-западу от нее (предположительно, современные Удмуртия и Пермская область), проживал народ, родственник балканским волохам и точно так же называвшийся у других народов, в частности, у монголов. И в район близ земли Паскатир, и на Балканы волохи попали из так называемой Великой Влахии, также находящейся в Восточной Европе, но более точную локализацию которой нам еще предстоит выяснить.

А теперь обратимся к данным других источников с целью собрать сведения о локализации волохов на востоке Европы.

Этот памятник стал известен в приложении к трудам армянского историка V в. Мовсеса Хоренаци под заглавием «Ашхарацуйц Мовсеса Хоренаци». Несмотря на то, что исследователи замечали некоторые анахронизмы в тексте, до появления перевода и исследований выдающегося мхитариста, профессора Санкт-Петербургского университета К.П. Патканова (Патканяна) авторство «Ашхарацуйц» приписывалось Мовсесу Хоренаци. К.П. Патканов, проанализировав многочисленные списки «Географии» и выявив привнесенные переписчиками искажения, доказал, что оригинал «Ашхарацуйц» составлен в первой половине VII в. (Абрамян, Петросян 1970: 32, 128-130).

С новой силой спор об авторстве «Ашхарацуйц» вспыхнул в 1934 г., когда академик Я.А. Манандян выступил в защиту старой версии авторства с той существенной разницей, что Хоренаци является автором не V, а IX века. Последовавшие источниковедческие исследования показали несостоятельность этого мнения. Однако, пользуясь своим авторитетом и академическим статусом, Манандян в 1947 г., не замечая аргументов коллег, вновь выступил с новой статьей с подтверждением старой идеи. Последовали новые исследования. Например, А.Г. Абрамян показал, что «Ашхарацуйц» стали приписывать Хоренаци только в XVII в. Новые «раскопки» древних рукописей в Матенадаране также не подтвердили мнение Манандяна. Вся послевоенная и современная армянская историография относит время жизни Мовсеса Хоренаци к V в., а авторство «Ашхарацуйц» – к VII в. (Абрамян, Петросян 1970: 132-139).

Тем более курьезным, если не досадным недоразумением выглядит мнение, высказываемое без соответствующих пояснений, некоторых современных румынских и молдавских историков об авторстве и датировке «Ашхара-

<sup>3</sup> Позже я приведу данные совершенно независимого от Бэкона письменного источника о переселении этнической группы, предположительно волохов, с более западных территорий Восточной Европы на восток, на земли Среднего Поволжья, которые подтверждают справедливость утверждения английского автора.

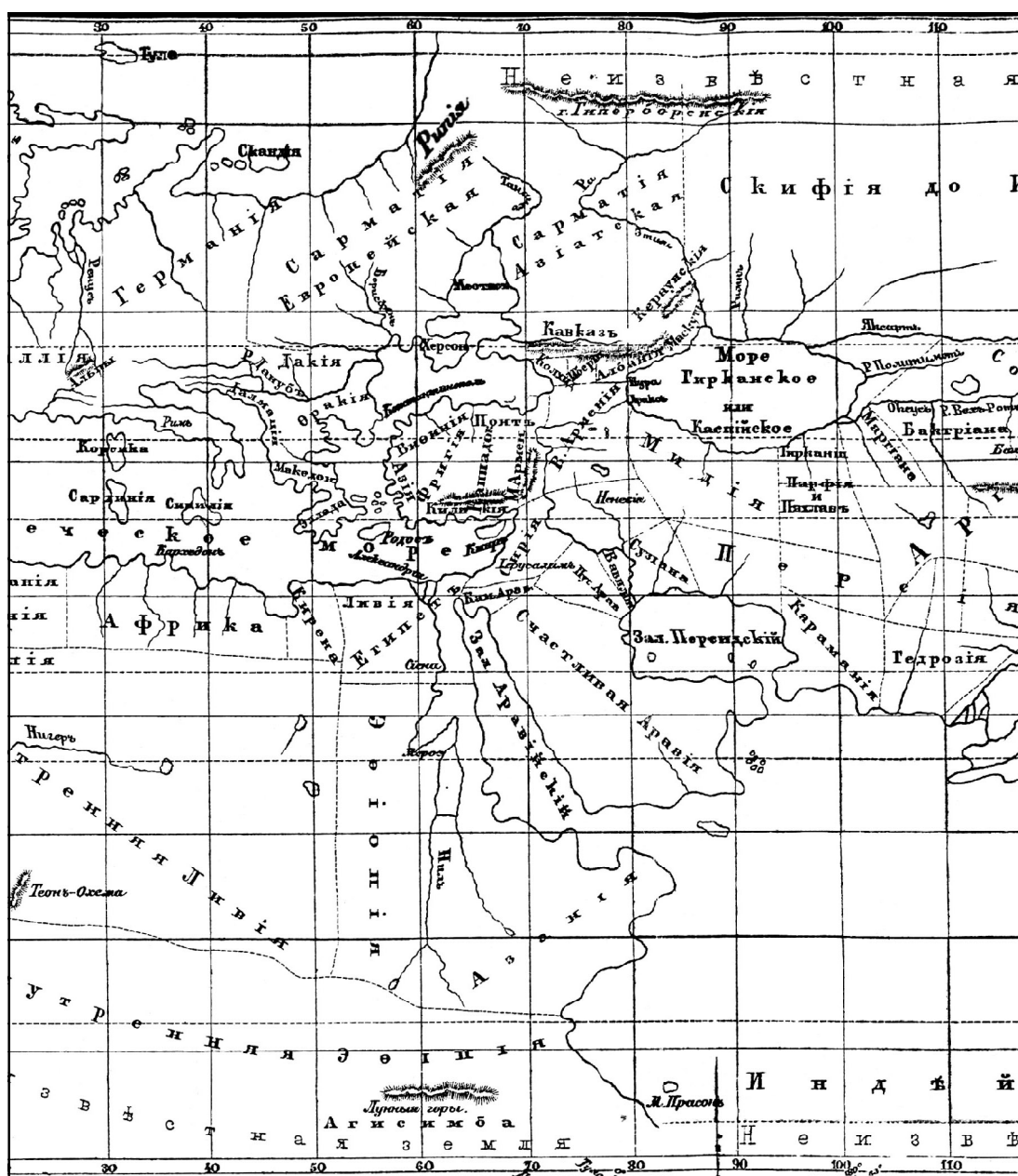


Рис.2. Фрагмент карты Птолемея (по: Патканов 1877)

цуйц». «Самое древнее упоминание о румынах, – по мнению Флорина Константиу, – встречается в «Географии» армянина Мойсе Хоренаци, написанной во второй половине IX в.» (Constantiniu 1997: 50). Такое же мнение на страницах школьного учебника высказывают и молдавские историки Д. Драгнев и Г. Гонца (Драгнев, Гонца 1999: 174).

Я не случайно уделил столько внимания вопросам датировки и происхождения «Ашхарацуйц» Анания Ширакаци, поскольку чрезвычайно важен вопрос об источниках сочинения древнеармянского автора и хронология интересующего нас фрагмента этого сочинения. Основным источником Ширакаци была «География» Клавдия Птолемея, пользовался он и сведениями не дошедшего до нас труда «Зем-

леописание» Папа Александрийского, современника императора Диоклетиана. Некоторые исследователи полагают, что на Анания повлияли труды Матиноса, Страбона, Геродота и др. Предполагается, что армянский географ использовал сведения античных географов в тех случаях, когда у него не было под рукой более современных и достоверных местных материалов. В таких случаях его описание становится вполне самостоятельным. К.П. Патканов неоднократно показывал, что некоторые части «Географии», например, описание стран Передней Азии, заимствованы Ананием не из Птолемея, а из восточных источников. Важна и следующая особенность труда Ширакаци: при описании отдельных стран он брал за основу не административное деление, а этнический со-

став и естественно-природные условия. «С этой точки зрения армянская “География” представляла ценный первоисточник для составления этнической карты в древние времена» (Патканов 1877: VII-XIII; Он же 1883; Абрамян, Петросян 1970: 141-143).

Обратимся к анализу интересующего нас сюжета. Из современных исследователей на него наибольшее внимание обратил Виктор Спинеи. Приведем его мнение: «...Информация относится к “неизвестной” стране Balak, находящейся в близости “страны сарматов” и Загурией Болгар. Первый из указанных для Balak реперов был взят из античной топонимии..., другой из современной номенклатуры. Согласно географии Птолемея, широко распространенной в средневековом мире, западные пределы Сарматии достигали Тираса (Днестра) и границ с Дакией. Загора была одним из названий Болгарии, расположенной между Балканами и Дунаем, т.е. бывшей Мезии, так обозначалась в некоторых византийских, сербских, итальянских и болгарских источниках, в основном после образования государства Асений. На основе указанных географических реперов... страну Balak нужно искать между Днестром и нижним течением Дуная и идентифицировать ее со страной валахов. Пассаж, в котором ее упоминают, явно не мог принадлежать Ананию Ширакаци, а является более поздней интерполяцией, возможно, сделанной позднее конца XII в.» (Spinei 1994: 104-105; перевод наш – Р.Р.).

Я согласен с Виктором Спинеем только в одном – идентификации Balak с волохами. По поводу более поздней интерполяции по сравнению с изначальным текстом VII в.: рациональность этой идеи, к сожалению, не подкрепляется аргументами даже на уровне высказывания гипотезы. Датировать интерполяцию периодом Второго Болгарского царства, называвшегося, как известно, в источниках и «*страной валахов*», только потому, что Загора в Болгарии – широко известный топоним, на мой взгляд, неправомерно. Загора, Загорье и т.д., то есть место за горой или за горами, в славянском мире – широко распространенный топоним в горных местностях и даже там, где гор вообще нет. Размещать страну Balak на Нижнем Дунае нет никаких оснований. Для того, чтобы удостовериться в справедливости этих слов, достаточно обратиться к карте и описанию Птолемея (рис. 2) и тексту Анания Ширакаци.

Для начала приведем фрагмент из описания Ананием Ширакаци Германии: «*Германия (Ptol.II.10), к востоку от Галлии, у Северного океана, простирается до гор Сарматских и Дануба...*» (Патканов 1877: 19). Далее, армянский географ, следуя птолемеевской схеме описания, так располагает Европейскую Сарматия: «*Сарматия, часть (или половина, то есть, европейская) которой лежит к восто-*

*ку от Германии, тянется по Северному океану до Неизвестной земли и до горы Рипия, из которой вытекает река Тонавис...*» (Ptol.III.5,6; Патканов 1877: 21; 1883: 26-27). Тот же фрагмент по так называемому Новому списку: «*Девятую страну Европы составляет (Европейская) половина Сарматии, к востоку от Германии, начиная от реки Вистулы и гор, носящих то же название (то есть, Сарматских). Она простирается по берегу Северного океана до неизвестной страны и до восточных оконечностей горы Рипа, откуда истекает река Танаис, которая, направляясь на юг, разделяет Сарматия на две части: на восточную в Азии и на западную в Европе...*» (Патканов 1883: 27). И, наконец, наиболее интересующий нас фрагмент. В текстах Вистонов и Сен-Мартена в описании Европейской Сарматии вместо «*от Германии*» стоит: «*Сарматия находится к востоку от Загурии, то есть, Германских Булгар, тянется по Северному океану до неизвестной земли, называемой Палах и до горы Рипия, и пр.*» (Патканов 1877: 21; Он же 1883: 26-27).

Теперь небольшой комментарий. Выглядит странно, что румынские коллеги не обратили внимание на тот недвусмысленно и прямо вытекающий из прочтения указанных фрагментов разных списков «Географии» факт, что Загурия, она же «Германские Булгары», находится на границе Германии и Европейской Сарматии, а отнюдь не вблизи Дакии или Фракии. Совершенно очевидно, Загурия в данном случае – это место за так называемыми «Сарматскими горами», то есть в районе Северного Прикарпатья и бассейна реки Вислы. Кстати, по поводу выражения «Германские Булгары» у меня есть гипотетическое объяснение<sup>4</sup>, но дело вовсе не в спорности локализации Загурии. Ведь из контекста всего описания Европейской Сарматии, по Птолемею и Ширакаци, совершенно ясно, что «*неизвестная земля Палах*» находится в противоположной от Загурии и от западной части Европейской Сарматии – в восточной части Европейской Сарматии. До земли Палах нужно было преодолеть значительное расстояние вдоль Северного Океана, она находится гораздо ближе к горам Рипии (Рифейские горы – Урал) (если не прямо примыкает к ним), чем к Загурии (рис. 2).

<sup>4</sup> Выражение «германские булгары» очень кратко попытаюсь объяснить, исходя из предложенной в моих работах реконструкции истории происхождения племени уличей и их этнонима. Вильцы, родственные и одноименные уличам племена, занимали до перехода в районы бассейна Одера и Хафеля районы Северного Прикарпатья. Ультинзуры, ближайшие предки уличей, входившие в состав «гуннских» орд, и будущие вильцы, вполне вероятно, могли рассматриваться Ананием Ширакаци или его переписчиками как болгары или родственные им. О том же могли говорить и наблюдения над этнонимом. (см. Рабинович 1997; 1997а).

Исходя из описания Анания Ширакаци и географии Птолемея, землю Палах следует искать в районе, включающем Верхнее, Среднее Поволжье и примыкающее к ним Предуралье. Сузить район возможной локализации земли Палах, исходя только из сведений Анания Ширакаци, на мой взгляд, вряд ли корректно. Но можно отметить, что локализация Палах вполне соотносима и не противоречит ни сведениям Рубрука о размещении волохов вблизи Паскатира, ни сведениям Бэкона о Великой

Влахии. Не представляется невероятным, что Великая Влахия Бэкона и Палах Анания Ширакаци представляли нечто единое. Достоверная хронология существования Палах с точностью не определима, поскольку действительно нельзя исключить более поздней вставки в текст Ширакаци. Возможно, скорректировать данные Ширакаци могли бы сведения другой «Географии» и другого армянского автора, но только XIII в. (ум. 1271 г.) Вардана. К их анализу и приступаем далее.

### II.1.3. «По соседству с Москвой»

Еще более экзотичным выглядит упоминание волохов в сочинении XIII в. - «География» Вардана из Киликии. К сожалению, полный перевод пассажа, где Варданом упомянут народ «Улах» (Ulakh-ii), для меня остается недоступным. Однако даже доступные фрагменты дают основание считать этот источник очень важным с точки зрения раскрытия нашей темы. Многие румынские авторы приводят это свидетельство как доказательство проживания в XIII в. волохов к востоку от Карпат и северу от Дуная. «Короткое свидетельство о румынах в середине XIII в. встречается в «Географии» армянского ученого Вардана, где показано, что род волохов («Улахаць») встречается вблизи русских, данное уточнение приводит к мысли, что местность находится к востоку от Карпат» (Spinei 1994: 103; 1999: 261; см. также Шушарин 1972: 176).

Я не против мнения о размещении волохов в этот период в указанном регионе, но не могу согласиться, что это мнение может подкрепляться данным упоминанием. И поэтому я только отчасти согласен с В.П. Шушариным, который, критикуя точку зрения Штефана Паску, пишет: «Это во многом неопределенное упоминание не содержит оснований для такого его изложения, согласно которому Вардан локализует «румын из области севернее Дуная по соседству с русскими во второй половине XIII в.»».

Думаю, что «неопределенным» это упоминание кажется В.П. Шушарину только потому, что не соответствует традиционному взгляду на размещение волохов. Соседить с русскими в Европе в XIII в. можно было не только с запада по отношению к ним, но и с востока, то есть в районах Поволжья и Поочья (рис. 3; 4). И русскоязычных, и румынских исследователей смущает размещение Варданом народа «Улах» «по соседству с Москвой» (Шушарин 1972: 176). Армянский автор, а еще вернее, поздние переписчики его сочинения, могли отождествлять район бассейна Москвы-реки и город Москву. Но непосредственно город Москва даже для XIII в., когда русская колонизация активно развивалась в направлении на окраины Ростово-Суздальской (Владимирской) земли, оставался если уже не в гуще, то действительно «по соседству» с неславянским (ассимилирующимся русскими финно-угор-

ским, балтским) населением. Размещение волохов по «соседству с Москвой» отвечает гипотезе восточного размещения волохов, и можно считать, что в указанном фрагменте речь идет не о карпато-балканских волохах, а о волохах, проживавших в это же время на востоке Европы. Связывать Москву и русское население Карпато-Днестровских земель в XIII в. нет совершенно никаких оснований. Пройдет не одно столетие, пока Москва, Московия и юго-западные русские земли будут ассоциироваться современниками в едином географическом контексте.

Можно частично согласиться с Виктором Спинеем, который пишет: «так как в пассаже уточняется факт, что город Москва – столица русских, возникает вопрос, не является ли этот пассаж более поздней, чем XIII в., вставкой» (Spinei 1999: 261). Но не логичнее ли предположить, что такой вставкой является не весь сюжет, а только это уточнение? Переписчику захотелось или понадобилось уточнить или напомнить читателю, что малоизвестная в XIII в. Москва в его время – уже столица. Но даже если весь пассаж – более поздняя вставка, принципиально, с точки зрения восточной локализации упомянутых Варданом волохов, это ничего не меняет. В. Спинеи заметил, что «Вардан упоминает об Ulakh-ii (=валахи) к северу от Дуная, соседящих с русскими, но не делает никаких указаний о куманах» (Spinei 1999: 261). Действительно, если речь идет о нижнедунайском регионе, где соседят волохи и русские, то третьим непременно соседом должны были бы выступить куманы. «Под Москвой» же половцам в это время делать было бы нечего. Сведения армянского географа подтверждаются уже приводившимися нами ранее известиями болгарских летописей, причем, например, в летописи Бу-Юргана Москва и Улах даже соседствуют в списке: татары в ходе карательной экспедиции 1292 года на Русь захватили, цитирую, «вначале Булымер (*Владимир*), а затем Балын (*Суздаль*), Джурги, Мер-Сулу, Алат, Улак, Мосху (*Москву*), Гулям – всего 14 городов» (*Бахши Иман* 1993: 87, 205).

Несмотря на скудость и фрагментарность, информация Вардана о народе «Улах» логично и непротиворечиво ложится в общий ряд сведений о волохах на востоке Европы.

### II.1.4. Кто скрывался под «Севером» ал-Калкашанди

«Специфика» арабской географической литературы, подчас перерастающая в полную географическую неопределенность, особенно когда описываются далекие от авторов страны, общеизвестна. На это традиционно жалуются многие исследователи, но, тем не менее, продолжают этими трудами пользоваться.

Продолжу эту традицию и я, и обращу внимание на фрагмент сочинения каирского автора ал-Калкашанди (1355-1418). Его сведения не часто становились предметом изучения исследователей, занимающихся историей волохов. Для того, чтобы охарактеризовать сочинения ал-Калкашанди, будет достаточно привести не-

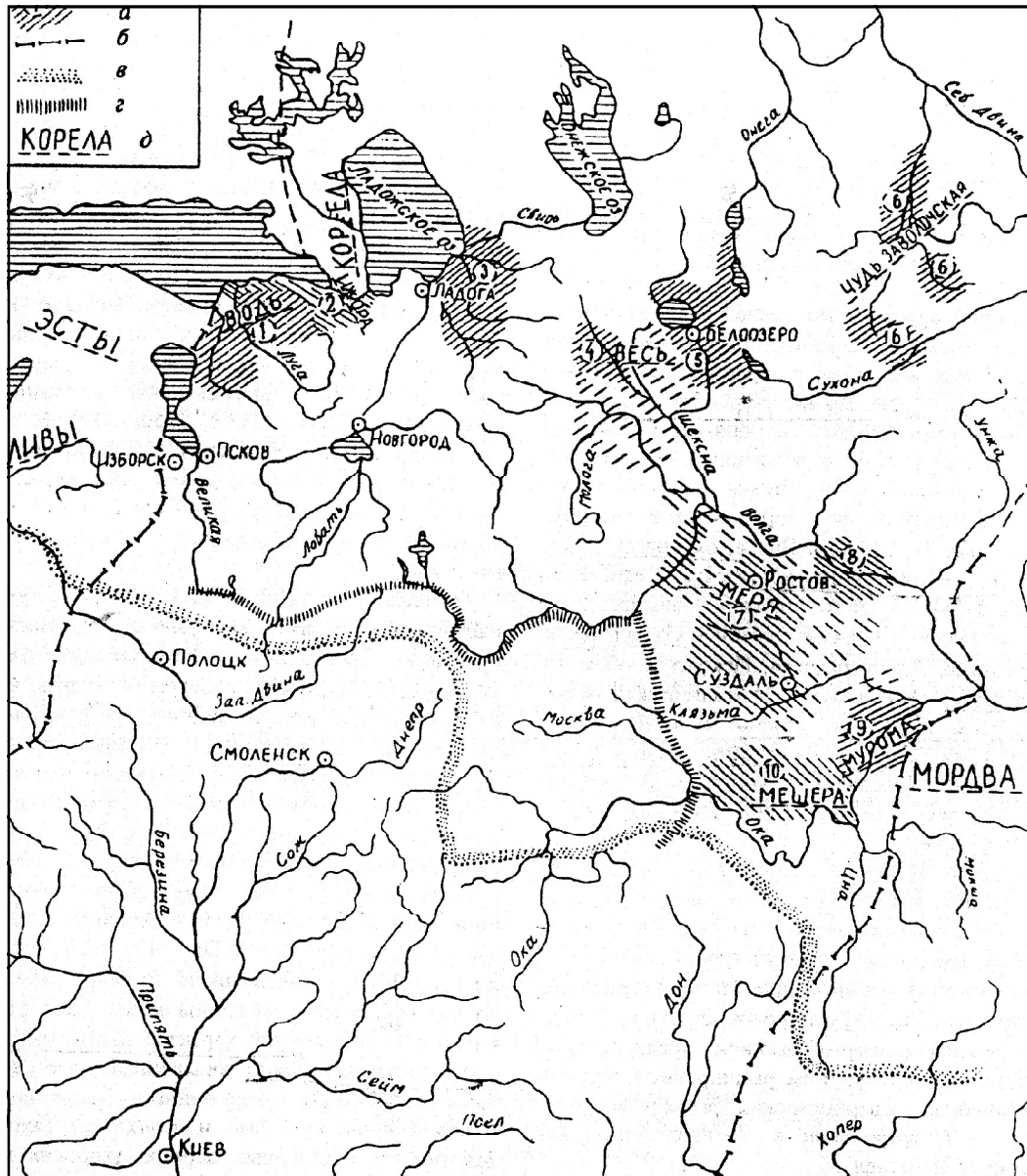
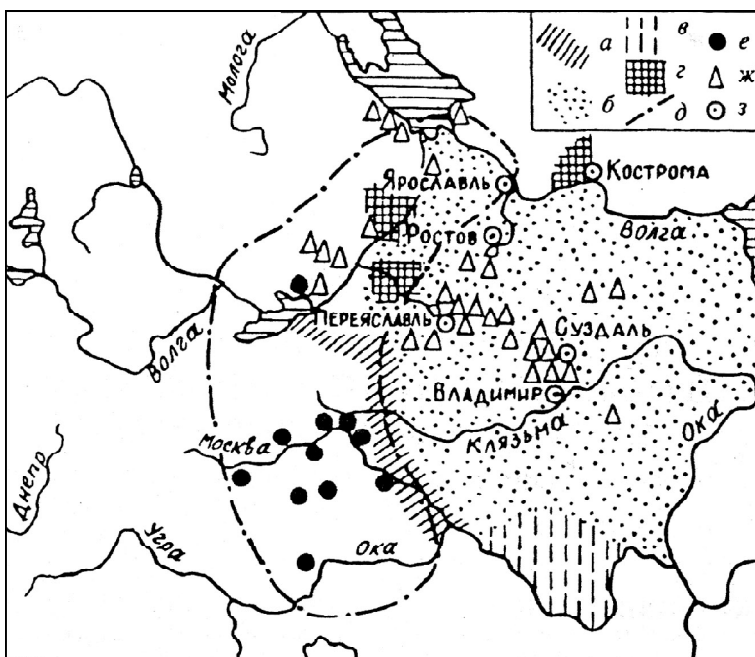


Рис.3. Этнокультурная ситуация в землях славяно-финского расселения конца I – начала II тыс.н.э. (по: Рябинин 1997).

а – археологические регионы (1 – ареал водских и славяно-водских памятников; 2 – район распространения памятников ижоры; 3 – курганная «чудская» культура Юго-Восточного Приладожья; 4 – ареал памятников веси в Юго-Западном Белозерье; 5 – то же, в Восточном Прионежье; 6 – локальные подразделения чуди Заволочья; 7 – территория мерянского и славяно-мерянского расселения в Волго-Клязьминском междуречье; 8 – ареал славяно-финской курганной культуры Костромского Поволжья; 9 – область муромы; 10 – район распространения памятников мещеры); б – границы Руси XII-XIII вв.; в – южная граница древней финно-угорской гидронимии (по В.В.Седову); г – северная граница балтского гидронимического ареала (по В.В.Седову); д – финно-угорские племена.

Рис.4. Этнокультурная и этнолингвистическая ситуация в Волго-Окском междуречье во второй половине I – начале II тыс. н.э. (по: Рябинин 1997).

а – восточная граница балтской гидронимии; б – ареал мерянской гидронимии в пределах Междуречья (по М.Фасмеру); в – ареал мордовской гидронимии левобережья Оки; г – средневековые Мерские станы; д – ареал дьяковской культуры (по И.Г.Розенфельдт); е – позднедьяковские племенные украшения – серьги; ж – этноопределяющие мерянские украшения; з – городские центры Ростово-Суздальской земли (а-в – по [В.В.Седов 1971, рис.3]; д – по [И.Г.Розенфельдт 1974, рис. 48; 1982, рис. 39]).



сколько цитат из специальной работы А.Н. Поляка: «...Хотя географические данные Ал-Калкашанди о Золотой Орде частично стали известны со времен Тизенгаузена, а И.Ю. Крачковский обратил внимание и на приводимый Ал-Калкашанди перечень народов на север от Константинополя, тем не менее, громадная энциклопедия этого автора осталась и поныне почти не использованной...»; «Его склонность возвращаться и в этих описаниях не раз к одному и тому же народу, заменяя часть прежних данных новыми, и новизна введенной географической номенклатуры помешали использованию этого сочинения другими авторами. Характерно, что даже такой блестящий знаток арабской литературы, как И.Ю. Крачковский, читая у Ал-Калкашанди имена народов, живших на севере от Константинополя, воздержался от расшифровки части их (там упомянуты валахи, австрийцы, новгородцы, а также Вятская земля и Югра)» (Поляк 1964: 33). Эту задачу частично взял на себя сам А.Н. Поляк. Его перевод и интерпретацию я использую далее.

Интересующие нас сведения содержатся в списке «стран к северу от Константинополя». Список «стран к северу от Константинополя», составленный «в соответствии с опытом мусульманских купцов, пользовавшихся Булгарской областью как базой», разделен на четыре земли: 1. Вятская земля – «страна Афтакун, северная соседка страны Булгарии. Их главный город – небольшой Афтакун»; 2. Страна саклабов (славян, вообще жителей северных лесов) – общее обозначение для территорий, через которые проезжали из Вятской земли в собственно Новгородскую. «Часть, смежная с самим путем, была известна как земля С-б-ра-в-ир»; 3. Земля Новгорода (Джуп-

ман в литературно-арабском выговоре, но Голман в египетском, легко могло быть первоначально Холман), «великий перекресток мировых путей: Путешественник, отправляющийся от Голмана на восток, доедет до города Каракорум». «Купцы, посещающие египетские города, не едут дальше страны Булгара, оттуда возвращаются, а купцы Булгара едут оттуда в страну Голмана, купцы же Голмана едут в страну Югру, дальше которой населенных мест нет»...; 4. Югра. Ал-Калкашанди сообщает, что её внешняя торговля в руках новгородцев, несмотря на исламизацию Башкирии и пребывание мусульман где-то на севере земли С-б-ра-в-ир. На север от Югры «нет населенных мест...; еще севернее нет уже наконец прохода, а только Тьма, вечно снег и холод» (Поляк 1964: 35-36).

Из названий, употребляемых в данном списке ал-Калкашанди, неизвестным является название С-б-ра-в-ир. Описание ал-Калкашанди отрывочно и скудно, но в силу того, что мы приблизительно знаем, как взаимно располагались Новгород, Вятская земля, Югра, Булгария и Башкирия, можно приблизительно представить, где размещалась земля С-б-ра-в-ир. Из описания второй, так называемой «земли саклабов» (славяне и финно-угры Северной Руси), лежащей между Новгородом и Вятским регионом, вытекают два варианта размещения С-б-ра-в-ир – в северной или в южной части «земли саклабов». Однако упоминание о том, что внешняя торговля с Югрой находится «в руках новгородцев, несмотря на исламизацию Башкирии и пребывание мусульман где-то на севере земли С-б-ра-в-ир», дают основание предположить вторую, «южный» вариант. Итак, упоминаемая ал-Калкашанди земля С-б-ра-в-ир находилась в пределах Волго-Камского регио-

на. Малоизвестность земли, вернее, названия С-б-ра-в-ир в арабской литературе объясняется тем, что основные торговые операции с ней осуществляли новгородские купцы.

Однако у читателя возникает вопрос, чем примечательно для нас наличие в Волго-Камском регионе, где-то между Новгородом, Волжской Булгарией и Приуральем земли, вроде ничем не примечательной. А.Н. Поляк интерпретирует название С-б-ра-в-ир как «Север». А это не может не вызывать у нас ассоциации с савирами царицы Боа и балканскими Северами. Арабские авторы неоднократно пользуются обозначением севера, когда хотят сказать об малоизвестной им области, где, по их представлениям, царит вечный холод, тьма. Параллель «тьма, чернота – север» характерна и для других языков и народов (Попович 1985). Но в данном контексте речь у ал-Калкашанди идет не об абстрактном «царстве мрака и холода на краю земли», а о конкретном географическом названии. А.Н. Поляк предполагает, что, может быть, географ имеет в виду Русский Север: «Русский Север? Тогда, очевидно, область, где русский язык был уже обиходным» (Поляк 1964: 36). Не рановато ли? Но тогда почему Русский Север оказывается южнее торгового пути Новгород – Вятка?! Судя по описанию ал-Калкашанди, под С-б-ра-в-ир вряд ли следует понимать и землю северян с Черниговом (отдаленность географическая; хронологически отдалены летописное племя северян и арабский автор; пребывание мусульман на севере земли С-б-ра-в-ир, что маловероятно для летописных северян), хотя полностью исключить этого нельзя. Но ведь других «черных», других северов-северян мы в этой части Восточной Европы не знаем. Так очень

ли фантастично предположение, что савиры, став на Балканах северами, ту же эволюцию проделали и на востоке Европы, а ал-Калкашанди зафиксировал это под названием С-б-ра-в-ир – Север. Если для Карпато-Балканского региона гипотетическая связь савиры – влахи реконструируется через имя вождя одного из племен савиров, то для востока у нас подобных возможностей нет. Однако доводом в пользу нашего предположения следует считать локализацию земли С-б-ра-в-ир, которая, исходя из того, что сообщает арабский автор, не противоречит, а соотносится с уже анализированными данными других источников.

Известием о влахах на востоке, а конкретнее, в Поволжье, следует считать и сообщение другого, более раннего, восточного автора X в. Мутаххара ал-Макдиси о народе валадж, о котором мы уже упоминали раньше (Бейлис 1969). Можно добавить по этому поводу следующее. Соседить с тюрками волохи-валадж могли в том самом месте «близ земли Паскатири» (о ранних этапах тюркизации Волго-Уральского региона см. Кузеев 1974; Антонов, Иванов 1999; Казаков 1999), где о них знает Рубрук. Если представить схематично территориальное расположение народов, соседящих с тюрками, по ал-Макдиси, то оказывается, что все указанные народы расположены по отношению к тюркам с запада, юга и востока. Не логично ли предположение, что с севера тюрки (древние башкиры?) соседнили с таинственным народом «валадж»?

В свете «восточной» гипотезы любопытно и сообщение Гардизи (X в.) о Н-н-д-р, «*народе из румийцев*», вероятно, проживавшем в Поволжье (Эрлих 1997: 159). Но его сложно однозначно интерпретировать в виду его почти полной неопределенности.

### II.1.5. «Черные люди» исландских саг

Подобно тому, как освещенный лучом света с непривычной стороны предмет дает новую незнакомую тень, так и рассмотрение данных традиционно используемых письменных источников о волохах с точки зрения кардинально другой гипотезы их происхождения может неожиданно дать качественно новую трактовку «старым», уже знакомым данным. Свидетельства источников скандинавского происхождения о волохах часто упоминаются исследователями ранней истории румын. Рассмотрим их.

На острове Готланд была обнаружена плита, рунический текст на которой датируется серединой или второй половиной XI в. Надпись гласит следующее: «*Хродвисл и Хродельв, они велели установить камни по трем [своим сыновьям]: этот по Хродфосу. Его обманом убили валахи (?) (blakuten) в далекой поездке. Да поможет бог душе Хродфоса. Отомсти, боже, тем, кто его обманом убил*» (Мельникова 1977: 65-66). Исследовательница памя-

тника Е.А. Мельникова, равно как и многие другие авторы, считает, что слово blakuten (blakuten) является этнонимом, и отождествляет его с этнонимом «валах», «влах». «Надпись при этом рассматривается как свидетельство о существовании торгового пути по Бугу или Днестру, где могла произойти встреча Хродфоса с валахами» (Мельникова 1977: 66). На карте Е.А. Мельникова вписала этноним blakuten между Бугом и Сиретом (1977: 37, карта 2).

Этноним blakuten несколько раз встречается в сагах. Наиболее определенное упоминание в королевской саге «Прядь об Эймунде Хрингссоне или Сага об Эймунде». Сага описывает деятельность скандинавской наемной дружины Эймунда на Руси во время Ярицлейва (Ярослава Мудрого). Время ее создания дискуссионно, наиболее вероятной выглядит дата конец XIII в. (Джаксон 1994: 87-119). В одном из сюжетов саги, рассказывающем о борьбе Ярослава Мудрого с Бурицлейвом (Святополком?)

Борисом? <sup>5</sup>), *blōkumenn* называются наемниками Бурицлейва, участвовавшими в одном из сражений с Ярославом Мудрым.

Е.А. Мельникова, Е.А. Рыдзевская, Т.Н. Джаксон и др. наиболее предпочтительной считают валашскую идентификацию *blōkumenn* (Мельникова 1977: 199-200; 1978: 289-295; Рыдзевская 1978: 97; Джаксон 1994: 87-119, 168). В отличие от современных исследователей, А.И. Соболевский в свое время предполагал, что *blōkumenn* в сагах названы половцы. Он связал первую часть этнонима *Blaku* (*blōku-*) с немецким названием *Blawen, Blauen*, обозначающих половцев (Мельникова 1977: 199). Точка зрения А.И. Соболевского не нашла признания в историографии, и не столько из-за лингвистической спорности, сколько потому, что половцы, судя по летописям, появились на Руси позднее. Я также присоединяюсь к сторонникам валашской идентификации *Blōkumenn, Blakumen*: трудно не видеть сходства между последними и блаками (влахами) европейских источников. Другой вопрос, где локализуются упомянутые в скандинавских источниках блакумены.

Я не могу согласиться с Е.А. Мельниковой, что надпись с Готланда может рассматриваться как свидетельство торгового пути по Бугу или Днестру, тем более торгового пути, активно использовавшегося скандинавами. Нам хорошо известны и по письменным, и по археологическим памятникам два основных торговых пути, которыми двигались варяги в Восточной Европе: «из варяг в греки» по Днепру (о котором сообщают Повесть временных лет и Константин Багрянородный) и Балтийско-Волжский путь и его ответвления (Славяне и скандинавы 1986; Булкин, Мачинский 1986; Дубов 1989). Продвижение скандинавов, их торговые экспедиции на юг прекрасно иллюстрируются несопоставимо многочисленными кладами восточного серебра, вещами скандинавского и восточного происхождения, поселениями и могильниками вдоль рек. Ничего подобного нет по Южному Бугу и Днестру, хотя последний как торговая артерия, связывающая Черное и Балтийское моря, активно функционировал (Рабинович 1999а).

Гораздо логичнее предположить, что с влахами Хродфос встретился не в Восточном Прикарпатье (а тем более, в Буго-Днестровском междуречье – ?!), где их пребывание в это время еще не доказывается данными письменных источников <sup>6</sup>, а на территории к югу от нижнего Дуная, где и локализуют это население византийские источники. Поездки скандинавов

в Византию известны.

Однако, если посмотреть на надпись с о. Готланд с точки зрения гипотезы восточного пребывания волохов, пребывания их на востоке Европы, то в целом ее текст наполняется даже более реальным содержанием. Локализация волохов где-то на северо-востоке Руси и в Поволжье объясняет место, где в далекой поездке встретил Хродфос свою смерть. Район восточной локализации волохов – район, исключительно богатый пушниной. И именно пушнина была главной целью торговых операций варягов, она была одним из главных стимулов их векового традиционного движения в Аустрвег. Готланд был традиционно ориентирован на Восточный путь (Лебедев 1985; Славяне и скандинавы 1986; Кулаков 1999). В Византию варяги с о. Готланд, безусловно, ездили, но добираться туда по Восточному пути. (Да и слышали ли вообще рядовые скандинавы, заказывающие надгробие по своим сыновьям, что-нибудь о далеких византийских влахах? На этот вопрос пока нет ответа). В любом случае, при наличии гипотезы о восточной, а не только карпато-балканской локализации волохов, учитывая традиционность, обычность и многочисленность «далеких поездок» скандинавов в Аустрвег, вероятность встречи Хродфоса именно с восточными волохами становится гораздо предпочтительнее.

А теперь под углом восточной гипотезы и соответствующей локализации волохов посмотрим на сюжет «Саги об Эймунде». Русская летопись неоднократно сообщает о наемниках на службе русских князей: это варяги, печенеги, позднее половцы. Но, как правило, наемники были не издалека. Место действия событий интересующего нас сюжета «Саги об Эймунде» – Новгород и его округа. Набирал Бурицлейв своих наемников, согласно саге, в Бьярмаланде и в Тюркланде. Где были набраны печенеги, понятно. Где блакумены – нет. В начале XI в. карпато-балканские влахи были территориально очень далеки от Киева. Их разделяли юго-западные русские земли, печенеги и только что павшая под ударами византийцев Болгария. Участие наемников из далекой «Греческой земли» в войске Святополка или Бориса было бы слишком экзотичным, его бы, наверное, отметили летописцы при их ревностной откровенной неприязни к «окаянному» Святополку. Обыденное же участие «неисторических» соседей внимание не привлекло. Логично, что Святополк, а тем более Борис, если это был он («сидел» в Ростово-Суздальской земле), идя походом на Новгород, где укрепился Ярослав, нашел соратников в ближайшем соседстве с Русью: с юга – печенегов и с востока – блакуменов. В любом случае, при наличии гипотезы о восточной, а не только карпато-балканской локализации волохов, учитывая традиционность и обычность привлечения в качестве на-

<sup>5</sup> Позже мы вернемся к вопросу, кто же скрывается в саге под именем Бурицлейв – см. Ильин 1957; Кузьмин 1988: 49, 221; Котляр, Смолий 1990: 83-96; Данилевский 1999: 336-354).

<sup>6</sup> О времени появления волохов на территории Молдовы см. главу IV данной работы.

емников и участия или втягивания в военный конфликт ближайших соседей, вероятность участия в войске Бурицлейва именно восточных волохов становится гораздо предпочтительнее. Более того, как будет показано позже, факт участия восточных волохов в этом конфликте Ярослава и его противника мог носить идеологический оттенок, связанный с борьбой христианства и язычества на Руси.

И последний пока момент в связи с упоми-

наниями волохов скандинавскими источниками. Этноним «блакумен» не может не вызывать ассоциацию «черные люди»: с «блаками», «мавровлахами», «черными латинянами», «пигматицами», «савирами», «северами», «северянами» и т.д. Хотя вполне возможно допустить, что в данном случае мы фиксируем результат процесса сближающихся или вновь возникших этимологий, столь характерный для средневековой эпохи.

### II.1.6. Волошская «география» «Повести временных лет»

Все упоминания о волохах-волхвах «Повести временных лет» четко распадаются на три группы: 1) упоминания волохов, безусловно, как этноса на западе, в Карпато-Балканском пространстве; 2) упоминания слова «волхв» как синонима слову «жрец», «язычник-колдун» в рассказах, не связанных с сюжетами летописи и не привязанных географически к Руси; 3) упоминания слова «волхвы» в контексте сюжетов, связанных с историей Руси.

Первая группа упоминаний: 1) Волохи – потомки Иафета (ПВЛ 1996: 144); 2) «Когда волохи напали на славян дунайских, и поселились среди них, и притесняли их...» (ПВЛ 1996: 144); 3) сообщение под 898 г. о захвате славянской земли за Карпатскими горами волохами и о том, как последних выгнали затем угры (ПВЛ 1996: 151).

Вторая группа: 1) Упоминание о волхве Аполлонии Тианском в царствование Домициана (ПВЛ 1996: 157); 2) упоминание о Симоне Волхве под 912 г. в связи с рассказом о смерти Олега (ПВЛ 1996: 157); 3) повторное, более пространное упоминание в связи с сюжетами о волхвах 1071 г. о Симоне Волхве, который творил чудеса еще «при апостолах» (ПВЛ 1996: 215). Правда, судя по контексту и написанию, Симон Волхв – имя собственное, вторая часть которого образовалась от использования слова «волхв» в профессиональном или этническом смысле.

Третья группа, самая многочисленная: 1) волхвы в рассказе о смерти Олега. Место действия неопределенное, вероятнее, Новгород или Киев; 2) Под 1024 г. Восстание волхвов в Суздале (ПВЛ 1966: 202); 3) Под 1044 г. Обстоятельства рождения «не милостивого на кровопролитие» князя Всеслава Брячиславича (ПВЛ 1996: 205). Место событий неясно, но из контекста летописных рассказов о Всесла-

ве, например, в связи с Волховом и Новгородом (под 1063 г.), вероятнее всего, что действие происходило в Северной Руси; 4) Под 1071 г. Приход волхва в Киев (ПВЛ 1966: 213); 5) Под 1071 г. Приход во время голода в Ростовскую землю волхвов из Ярославля, их поход по Волге и Шексне, приход на Белоозеро (ПВЛ 1996: 213-215); 6) Под 1071 г. Приход новгородца к волхву в Чудскую землю (ПВЛ 1996: 215); 7) Под 1071 г. Приход волхва в Новгород при князе Глебе Святославиче (ПВЛ 1996: 215-216); 8) Под 1091 г. Приход волхва в Ростов (ПВЛ 1996: 229). По мнению некоторых исследователей, эта третья группа сведений до помещения в «Повесть временных лет» представляла собой единое, тематическое и идейное целое, существовавшее отдельно произведение «Повесть о волхвах» (Мильков, Милькова 1997: 203-204, 231, там же литература).

Из подобной группировки сведений ПВЛ о волохах-волхвах вытекают два наблюдения. Во-первых, о волохах балканских говорится только в самом начале летописи, что приурочено к географическому описанию и к «дунайскому» эпизоду в истории славян. Все остальные многочисленные упоминания связаны с историей Руси. Во-вторых, за исключением эпизода, связанного с Киевом (а это столица), все остальные сообщения о волхвах, сообщения при этом многочисленные, приурочены к Северной Руси (Новгород, Новгородская земля, Северо-Восточная Русь). Наверное, уже сейчас стоит обратить внимание читателя, что наиболее часты упоминания в связи с Ростовско-Суздальской землей. И в других произведениях древнерусской литературы, в которых волхвы принимают участие в событиях русской истории, например, в «Сказании о построении града Ярославля» (Рапов 1988: 317-320), мы имеем указания на этот регион.

\* \* \* \*

Пожалуй, теперь можно подвести некоторые итоги в этом разделе. Судя по данным европейских, русских и восточных источников, волохов на востоке можно предварительно, в первом приближении, локализовать в районе, ограни-

ченным: с востока – Приуральем; с юго-востока и юга – средневековой Башкирией (Паскатири), Волжской Болгарией и Мордвой; с запада – Северо-Западной Русью; с севера – полосой земель, протянувшихся от Вятки до Новгорода. Ве-

роятно, в пределах этого региона локализация волохов со временем претерпевала изменения. Трудно сказать, в пределах ли очерченного региона находилась т.н. Великая Влахия Роджера Бэкона, из которой впоследствии волохи пере-

местились частью на запад, на Дунай, а частью на восток, в земли, близкие к области Паскатири. Дальнейшее уточнение восточной локализации волохов будет предложено позже в связи с разработкой других вопросов.

## II. 2. Чудные соседи

### II.2.1. «Встреча Руси и Чуди»

На самом деле, если «подкорректировать» это знаменитое выражение В.О. Ключевского, то надо было бы написать не «встреча», а «встречи». Сущность проникновения волхво-волохов в славяно-русскую среду и та роль, которую они в этой среде играли, может быть понята только через преломление концептуальной идеи В.О. Ключевского о «колонизации страны как основном факте русской истории», рассматривающего «периоды русской истории как главные моменты колонизации». Первый период (из четырех), по В.О. Ключевскому, период Руси Днепровской, связан с колонизацией славянами Поднепровья. Второй период – это период Верхневолжской Руси, время освоения и колонизации русскими Волго-Окского междуречья (Ключевский 1993: 19-23).

В первый период славяне, «пришедшие с Дуная», осваивая Поднепровье и северо-запад будущей Руси, столкнулись с иноэтничным населением. Нас, конечно же, прежде всего, в свете упоминаний волхвов в связи с Новгородом и его округой интересует Озерный край (современные Ленинградская, Псковская и Новгородская области России). У исследователей нет сомнения, что до прихода славян в этом регионе проживало достаточно многочисленное прибалтийско-финское население (рис. 3) (Седов 1982; 1990; 1990а; Рябинин 1997; Финно-угры и балты 1987).

Оставляя в стороне дискуссионный вопрос о времени появления славян в регионе и этнической принадлежности открытых здесь археологами древностей третьей четверти I тысячелетия (Мачинский 1981а; 1986; Седов 1982; 1990а; 1999; Кузьмин 1998), обратим внимание на огромный пласт финно-угорских названий в топонимике Озерного края. Все крупнейшие озера – Ладожское, Онежское, Чудское, Псковское, Белое (перевод с финно-угорск. «воугед») озеро, Ильмень, Селигер – и все крупные реки и их притоки – Нева, Ладога (Ладожка), Свирь, Ловать, Шелонь, Мста, Луга, Великая (перевод с фин.), Пскова, Шексна, Оять, Паша, Сясь, наконец, «говорящее название» Волхов (считается, от финск. *Olhava*)<sup>7</sup> и др. – финно-угорского происхождения (Попов 1981;

Фасмер 1986: I, 346; см. также этногеографический справочник в: Джаксон 1993: 244-245). В то же время, большинство названий городов в крае – русского происхождения, и это понятно, поскольку возникновение городов связано уже со временем славян и варягов. Но обращают на себя внимание и исключения: такие важные исторические названия, как Ладога (Старая Ладога), Руса (Старая Русса) и Псков (от реки Пскова) – также финно-угорского происхождения (Попов 1981: 69-72; Джаксон 1993: 244-245). И название летописного Изборска, по мнению Д.А. Мачинского (1986: 20), претендует на финское происхождение.

Огромный пласт сохранившейся на Северо-Западе топонимики финского происхождения не может не свидетельствовать о длительном периоде совместного, вероятно, чересполосного проживания славян и чуди. Совместно, но также, скорее всего, чересполосно, то есть, отдельно по концам, кварталам, улицам и т.д., проживали они и в городах. Об этом говорят известные нам названия того времени: Неревский конец и Чудинцева улица в Новгороде, Чудской конец в Пскове.

О совместном проживании славянского и финно-угорского населения на Северо-Западе сообщает и Повесть временных лет. По Сказанию «о призвании князей из-за моря», известно, что еще до Рюрика другие варяги брали дань со словен новгородских, кривичей и финно-угров (меря, весь). Совместная акция последних заставила уйти варягов, но затем между ними начались ссоры, усобицы, и в результате совместное славянско-финское посольство обращается к Руси, варягам, с приглашением «*владеть ими*». Присутствие слов от чуди говорит о союзных и относительно мирных отношениях (хотя бы временно) последней со словянами. Поскольку, как только Рюрик и его братья, едва «сев», принялись «*города рубить и воевать всюду*», то, полагает В.О. Ключевский, они «призваны были оборонять туземцев от каких-то внешних врагов, как защитники населения и охранители границ» (Ключевский 1993: 119). Среди этих внешних врагов, видимо, были и какие-то финно-угорские племена, не вошедшие в словено-финское сообщество, но соседствующие с ним.

Каковы были взаимоотношения между славянами и чудью на Северо-Западе до прихода Руси и образования славяно-варяжских кня-

<sup>7</sup> Версия, что Волхов-река названа по имени легендарного Волхова, сына Словена – вождя ильменских славян, основавшего город Словенск (Новгород), и ей подобные, – позднего происхождения, появляются в хронографах XVI-XVII вв. – Попов 1981: 80.

жеств в Ладого, Изборске и Пскове – вопрос важный с точки зрения раскрытия нашей темы. В научной литературе, как это видно и из очерка в монографии Е.А. Рябинина 1997 года, посвященного «Проблеме “встречи Руси и чуди” в отечественной историографии», главное внимание всегда уделялось взаимоотношениям славян, русских с финно-уграми уже в период после прихода Рюрика (Рябинин 1997: 9-15). Прямых свидетельств об отношениях славян и чуди в дорусский период нет. Упоминание о ссорах и усобицах среди местных славян и чуди в период между изгнанием «первых» варягов и приходом Руси Рюрика, возможно и вполне вероятно, не отражает характер этих взаимоотношений в период, предшествующий появлению «первых» варягов. Тем не менее, следует отнести его скорее к косвенным признакам изначально не совсем мирного характера взаимоотношений словен и чуди.

Возможно, о не совсем мирном характере этих взаимоотношений свидетельствует известие еврейского автора середины X в. Ибрагима ибн Якуба, сохранившееся в сочинении арабского автора XI в. аль-Бекри. Ибрагим писал о славянах: *«И завладели племена севера некоторыми из них и обитают по сие время между ними. <...> И главнейшая из племен севера говорят по-славянски, потому что смешались с ними, как например племена ал-Тршкин и Анклий и Баджанакия и Русы и Хазары»* (Куник, Розен 1878: 46,54). В.О. Ключевский полагает, что под упомянутыми племенами севера в данном случае идет речь о варягах Руси, подчинившей местные славянские племена (Ключевский 1993: 118-119). Однако, кто же еще, кроме Руси?

Сообщение Ибрагима, лично не бывавшего, как считают исследователи, в Восточной Европе, обязывает причислить в данном случае к северным народам, покорившим славян и воспринявшим их язык, кроме Русов, и целый ряд других народов, в том числе и фактически никак не идентифицируемых ал-Тршкин и Анклий. Причем восточный автор показывает, что указанными народами список не исчерпывается. А. Куник гипотетически связывает Анклий с уграми (Куник, Розен 1878: 107). По звучанию Анклий Ибрагима несколько напоминает (ин-)аунксов-aunxis готского историка Иордана в указанном им перечне подчинившихся Германариху северных народов (в числе которых чудь-thiudos, меря-меренс, мордва-морденс, весь-васинабронки). Размещались аунксы, по мнению исследователей, в восточном Приладожье (Иордан 1960: 89, 265-266; Браун 1899: 255; Мачинский 1986: 4; Леонтьев 1996: 19-20; Рябинин 1997: 149).

А. Куник пишет, что Ибрагим ибн Якуб не имел точных сведений о различии европейских и степных народов. Однако, судя по описанию географических условий, в которых жили упо-

мянутые народы, речь может идти только о севере Восточной Европы (Куник, Розен 1878: 107, 54). Часто под «племенами севера» арабскими авторами понимались народы финно-угорского происхождения Восточной Европы, Русского Севера, Югры. И если в данном сообщении речь идет именно о них, то мы имеем уникальное, чуть ли не единственное известие о захвате власти какой-то неславянской этнической группой, возможно, чудью, над какой-то группой славян<sup>8</sup>.

Однако каковы аргументы в пользу мнения о «чисто» мирном характере взаимоотношений словен и финно-угров в период, предшествующий и синхронный утверждению варяжской Руси на Северо-Западе? Может ли выступить аргументом наблюдение В.О. Ключевского об извечно миролюбивом характере финнов? Давая характеристику процессам русской колонизации Волго-Окского междуречья во второй период русской истории, он писал: «Встреча Руси и Чуди. Как они встретились, и как одна сторона подействовала на другую? Вообще говоря, встреча эта имела мирный характер. Ни в письменных памятниках, ни в народных преданьях великороссов не уцелело воспоминаний об упорной и повсеместной борьбе пришельцев с туземцами. Самый характер финнов содействовал такому мирному сближению обеих сторон. Финны при первом своем появлении в европейской историографии отмечены были одной характеристической чертой – миролюбием, даже робостью, забитостью. Тацит в своей “Германии” говорит о финнах, что это удивительно дикое и бедное племя, не знающее ни домов, ни оружия. Иорданд называет финнов самым крошечным племенем из всех обитателей европейского Севера. То же впечатление мирного и уступчивого племени финны произвели и на русских» (Ключевский 1993: 261).

Еще до В.О. Ключевского сходную точку зрения высказывали С.М. Соловьев и другие историки, а вот с именем А.И. Соболевского связано появление и противоположной позиции в

<sup>8</sup> Можно сомневаться, что ибн Якуб под «племенами севера» имел в виду только варягов или именно варягов, как полагает В.О. Ключевский. Арабским авторам норманны были прекрасно известны, в том числе и под этим именем (Минорский 1964: 25), не говоря о том, что и Русь они хорошо знали (не понаслышке, как Ибрагим ибн Якуб) под ее собственным именем по торговым и военным акциям на Волге и Каспии. Позже у нас будет возможность обсудить проблему характера власти чуди над славянами. Думается, что их взаимоотношения не определяются, по крайней мере, полностью не исчерпываются смысловой оппозицией «мирные – враждебные». Сообщение ибн Якуба вполне может допускать и несветский характер власти неславянских волхвов как профессиональных языческих жрецов в среде некоторых групп местных славян.

оценке славяно-чудских контактов (Рябинин 1997: 9-11). Даже отмечая чересчур идиллический характер оценки В.О. Ключевского, необходимо признать: источники не предоставляют данных о враждебных отношениях русских и чуди. В антифеодальных и антихристианских акциях чуди и русские выступают совместно, нет признаков движений «национально-освободительного» характера. Письменные источники сообщают о бегстве чуди на восток в Заволжье (позже мы обратимся к этим сообщениям), но причиной бегства называется христианизация, а не колонизация.

Такой мирный характер «встречи Руси и Чуди» в период колонизации Верхнего Поволжья, конечно же, наводит на мысль, что «первая встреча» на Северо-Западе в период появления там славян могла происходить по тому же сценарию, то есть могла быть своеобразной «генеральной репетицией» событий X-XIII вв. Напомним о последствиях и ходе русской колонизации региона бассейнов Оки и Верхней Волги.

Последствия этого процесса столь значительны и всеобъемлющи для русской истории, что их даже трудно мысленно охватить. Формирование великорусской народности и становление исторического Центра Великороссии – прямые его следствия. Проникновение славян на территорию Волго-Окского междуречья началось еще в IX веке спустя какое-то время после вхождения последнего в состав Древнерусского государства, к X в. относятся данные о массовом появлении славян в отдельных районах Ростовской земли, русская колонизация поначалу шла преимущественно из новгородских земель и в меньшей степени – земель кривичей (Рябинин 1997: 165-166; Леонтьев 1996: 192, 271; Финно-угры 1999: 55). До середины XII в. не было даже прямой дороги из Киева на отдаленный суздальский Север. Владимир Мономах с трудом, но все же проехал из Киева в Ростов через дремучие леса «сквозь вятчей». Но уже его сын Юрий Долгорукий водил по прямой дороге из Киева в Ростов целые полки. При нем и Андрее Боголюбском на далеком северо-востоке один за другим возникают новые города. Колонизация носила не только городской, но и, как отмечал В.О. Ключевский, а позднее и другие исследователи уже на основе археологических данных, массовый сельский крестьянский характер (Рябинин 1997: 241). Далеко идущие политические последствия колонизации привели к тому, что главный политический центр русских земель перемещается на Верхнюю Волгу, «долго блуждает между Ростовом, Суздалем, Владимиром и Тверью, наконец, утверждается на реке Москве» и становится главным центром «собираения земли русской» и формирования новой русской государственности – будущего Московского царства (Ключевский 1993: 253 и сл.). Следствием русской колонизации Волго-Окского междуречья

стало исчезновение проживавших здесь финно-угорских народов – мери, муромы, мешеры, полностью ассимилированных пришельцами.

«Вопрос о взаимодействии руси и чуди, о том, как оба племени, встретившись, подействовали друг на друга, что одно племя заимствовало у другого и что передало другому, принадлежит к числу любопытных и трудных вопросов нашей истории» – пишет В. О.Ключевский. Во влиянии финнов на пришлую Русь он видит «этнографический узел вопроса о происхождении великорусского племени, образовавшегося из смеси элементов славянского и финского с преобладанием первого. Это влияние проникало в русскую среду двумя путями: 1) пришедшая русь, селясь среди туземной чуди, неизбежно должны была путем общения, соседства кое-что заимствовать из ее быта, 2) чуди, постепенно русея, всею своею массою, со всеми своими антропологическими и этнографическими особенностями, со своим обликом, языком, обычаями и **верованиями**. (выделено нами – Р.Р.) входила в состав русской народности. Тем и другим путем в русскую среду проникло немало физических и нравственных особенностей, унаследованных от растворившихся в ней финнов» (Ключевский 1993: 263). И другие исследователи отмечали чрезвычайную значимость чудского вклада в русскую историю. Например, Н.И. Костомаров считал, что вопрос о чудском субстрате – «один из важнейших в русской истории» (цит. по: Рябинин 1997: 11).

В.О. Ключевский, а с ним согласны и современные ученые, видит несколько аспектов наиболее ощутимых финских влияний на русских: 1) в образовании антропологического типа великороссов; 2) в изменении древнерусского говора, в фонетике сформировавшихся великорусских диалектов; 3) в области поверий, религиозных верований, в формировании «пестроты религиозного сознания» великороссов. Взаимоотношение встретившихся племен в этой области выступает, по его мнению, наиболее отчетливо. «Здесь замечаем следы живого обмена, особенно с финской стороны. Народные обычаи и поверья великороссов доселе хранят явственные признаки финского влияния» (Ключевский 1993: 259-273; Леонтьев 1996: 5; Рябинин 1997: 243). Кроме В.О. Ключевского, финское влияние на религиозную жизнь русских и в языческий, и в христианский периоды отмечали многие исследователи, обращавшиеся и до, и после него к истории русского язычества и раннего христианства (Гальковский 1916; Голубинский 1901; Аничков 1914; Фроянов 1986; Кузьмин 1988; и др.). Несколько позже мы затронем вопрос, как, в силу каких условий и при каких обстоятельствах происходило внедрение финно-угорских элементов в духовный мир восточнославянского, древнерусского общества. А сейчас перейдем к вопросу о мистической роли чуди в глазах соседних народов.

### II.2.2. Колдовских дел мастера

Кто в детстве не переживал за сказочных героев Г.Х. Андерсена, вступивших в неравную борьбу со злой Снежной королевой из ледяной Лапландии, или не сочувствовал старому доброму Финну, помогающему в силу своих скромных возможностей доблестному Руслану вызволить из беды свою Людмилу?! Выбирая реальную «национальность» своим волшебникам, скандинавские или русские писатели нового времени были не так уж свободны в выборе, как может показаться. Обращаясь к «сказочно-сюжетному» средневековью, и те, и другие видели по соседству со своими собственными народами только один народ с «колдовской» репутацией – финнов. И репутация эта корнями уходит в седую древность.

Исландские саги буквально переполнены сообщениями о финнах-колдунах<sup>9</sup>. Например, в Саге о Харальде Прекрасноволосом – третьей саге Круга Земного Снорри Стурлусона – упоминается Мётула, «*конунг финнов, который был всех искуснее в колдовстве*» (Джаксон 1993: 77). По мнению Т.Н. Джаксон, имена финнов в сагах – «говорящие», с семантической «нагрузкой», часто относящейся к теме зимнего холода (1993: 229). Упоминания Finland – буквально «Земля финнов» в сагах двояки: либо он оказывается в числе других земель, лежащих по «Восточному пути», либо связывается с рассказами о колдовстве. ...Если реальный Финнланд является частью «Восточного пути», то эпический Финнланд входит вместе с Финнмарком, Бьярмией, Белым морем в некое «мифическое северное царство» (Джаксон 1984: 56).

Очень показательна в этом отношении «Сага об Инглингах», северо-скандинавской династии, двух представителей которой, согласно рассказу Снорри Стурлусона, приводят к гибели поездки в Финнланд. Один из них, Ванланди, побывав в этой стране, женился там на местной девушке Дриве, затем уехал и много лет не возвращался. Дрива подкупает знакомую колдунью Хульд<sup>10</sup>, чтобы та либо заманила Ванланди в Финнланд, либо убила его. В конечном счете колдунья убивает жертву во сне, явившись к ней в виде ночного кошмара. Любопытно, что незадолго до смерти, когда у Ванланди «вдруг» появилось желание поехать в Финнланд, «его друзья и советчики помешали ему и сказали, что желание его, возможно, вызвано колдовством финнов» (Джаксон

1984: 57), то есть колдовство финнов, в представлениях скандинавов, – «обычная», возможная вещь.

Этнический стереотип финнов как колдунов, жителей мифического «царства вечной зимы и холода», был настолько развит у скандинавов, что скальды, составители и редакторы саг даже не давали в них своим «финнам» финские имена. «Априорное предположение, что рассмотрение встречающихся в саге “финских” имен позволит пролить свет на этническую природу этих “финнов”, не подтверждается, – пишет Т.Н. Джаксон. – ...Все “финские” имена саги оказываются словами скандинавского происхождения» (1984: 56, 58). И что еще важно, словами «говорящими».

Например, имя Сньяра Старого, отца Дривы, который вроде сам обычный человек, переводится как «Снег», «Снегопад, Дождь со снегом». Имя хёвдинга финнов в другом сюжете «Саги об Инглингах» – Фрости, который тоже вроде не сверхъестественен, – означает «Мороз»<sup>11</sup>. Правда, имя дочери Фрости – Скъяльв – что означает «дрожащая, трясущаяся» – вроде бы «намекает» на шаманские профессиональные навыки. Ведь сумела Скъяльв справиться с нелегким для девушки делом – повесить чуть ли не в присутствии всей его рати норвежского конунга Агни, другого представителя династии Инглингов, опустошившего набегом Финнланд и погубившего ее отца.

Т.Н. Джаксон полагает, что имя Скъяльв, возможно, означает «дрожание от холода» и содержит намек на холодный климат Финнланда (1984: 58). С этим трудно согласиться. Не пристало дочери «Мороза» дрожать от холода в стране, где отец – правитель. Да и имя ее брата Логи – «огонь», «пламя», «повелитель огня» (Джаксон 1984: 60), – дополняющего состав имен этой необычной семейки, как будто этому противоречит. Подводя итог этому сюжету, можно констатировать, что финны в глазах скандинавов в эпоху раннего средневековья выступали в виде обобщенного образа представителей колдовского народа, населяющего царство вечного холода.

А каково же было отношение русских к представителям финно-угров в свете рассматриваемого вопроса? Многочисленные примеры обращения к волхвам из сообщений письменных источников, когда связь последних с финнами

<sup>9</sup> О многочисленных финнах-колдунах в средневековых источниках – см. Джаксон 1984: 56 и сл.; Она же 1993: 77-78.

<sup>10</sup> Слово скандинавского корня, означает «колдунья». Из него происходят ряд слов в совр. норв., исланд. – «злая фея, ведьма», «покров, тайна» (Джаксон 1984: 60).

<sup>11</sup> Как тут не вспомнить Снежную королеву Андерсена, прибывающего из далекой Лапландии каждый новый год, Санта-Клауса и его русского «коллегу» Деда Мороза, который обитает не в Лапландии, а в других местах (русская «прописка» Деда Мороза помещает его за Урал – в земли «русских финнов» ханты-манси), но, вероятно, также связанных с царством холода финнов.

можно только предполагать, мы не будем приводить. В этом нет и необходимости. Ведь есть сюжет из «Повести временных лет» под 1071 г. Новгородец, причем крещеный, пришел в землю Чудскую к кудеснику, «*прося волхвования его*» (ПВЛ 1996: 215). Чрезвычайно интересно и описание действий волхва, типичных для шамана в традиционных культурах, и «богословский» разговор, состоявшийся между волхвом и новгородцем, к которому мы еще вернемся. Начало летописного рассказа – «...случилось некоему новгородцу прийти в землю Чудскую...» и т.д. не отражает удивления летописца и предполагает, что хождение к волхвам в Чудь было обычным для того времени. Крупнейший специалист по истории борьбы христианства с язычеством в Древней Руси, Н.М. Гальковский пишет: «...В древней домонгольской Руси русские люди ходили гадать к финнам, следовательно, признавали их более искусными в волшебстве, чем своих доморощенных знахарей и колдунов» (Гальковский 1916: 249).

Этот же исследователь проследил в соответствующих документах разных эпох, насколько живучей на протяжении последующих веков оказалась вера русских в колдовское мастерство финнов. «Великий князь Василий Иванович верил волхованию: женившись на молодой Елене Глинской, он, будучи стар, искал чаровников отовсюду, да помогут ему ко плодотворению; он посылал за чаровниками *“тамо и овамо, аж до Корелы, еже есть Филя”* (т.е. Финляндия), которых оттуда и привозили. И вот по произволению презлomu, а не по естеству от Бога вложенному, уродились ему два сына: *“прелютый и кровопийца”* Иван Грозный и бездарный Юрий...» (Гальковский 1916: 217, 249). Любопытно, что даже само его рождение враги Ивана Грозного связывали с волхвованием финнов.

Нельзя не видеть параллели этого сюжета с «фактом» рождения от волхвования также «*не милостивого на кровопролитие*» князя

Всеслава Брячиславича Полоцкого (ПВЛ 1996: 205), волхва-князя в «Слове о полку Игореве», оборачивающегося волком, рыскающего от Киева до Тмутаракани, «*перебегая путь великому Хорсу*» (Слово 1995: 1).

И родившийся «от волхвования» Иван Грозный, как и его отец, верил в колдовской профессионализм финнов, посылал за ними на север. «Иоанн Грозный, как пишет Джером Горсей, перед своею смертью посылал за колдунами на северный берег между Холмогорами и Лапландией. Их привезли в Москву и поместили под стражей. Любимец царя Богдан Бельский совещался с ними ежедневно. Гадатели только указали день его смерти, и их предсказание исполнилось» (Гальковский 1916: 219, 249). В связи с этими сюжетами привлекает внимание в русской рукописи – Псалтыри XV в. – заговор, в котором упоминаются чудские и карельские колдуны. В Олонецком сборнике заговоров среди русских текстов представлены и заговоры на вепском языке, причем последние сопровождалась русскими описаниями сопутствующего обряда (Топорков 1993: 59-72; Турилов, Чернецов 1997: 105-106).

И в более поздних «рукописных безыменных памятниках также отмечается финское влияние. Так, в рукописи Московской Синодальной типографии, XVIII века, обличающей волшебство, упоминаются лопари и самоедь. А в рукописи Черниговской семинарии, начала XIX века, кроме лопарей, упомянуто «кудесничество во огне»<sup>12</sup>, сопровождающееся впадением шаманов в особое экстатическое состояние (Гальковский 1916: 249).

Как дань признания колдовской репутации чуди русскими можно рассматривать происхождение таких сакрально-значимых слов в русском языке, как например, «чудо», «чудеса», «чудовище», «чужой» и т.д. (Агеева 1970) или «мечь» (финск. *musta* – черный). И это при том, что в русском языке немного слов финского происхождения (Ключевский 1993).

### II.3. Под знаком Велеса

#### II.3.1. Волхвы и Чудь

До этого момента в нашей работе связь карпатских волохов с русскими волхвами, а последних – с финно-угорским миром Восточной Европы нами просто предполагалась. Настало время попытки ее аргументировать, и сделать это можно сквозь призму рассмотрения взаимосвязей в своеобразном треугольнике: Волхвы – Чудь – Велес. Первой рассмотрим связь волхов с чудью.

Хотелось бы сразу предупредить читателя об авторской позиции по одному принципиальному вопросу. Формулировка «связь волхов (и волохов) с финно-угорским миром» вовсе не сводится мной к пониманию, что волхвы-воло-

хи – это этническая группа обязательно (или изначально) финно-угорского происхождения, хотя не могу исключить ситуации, что в момент знакомства с ними пришлых славян они могли уже мало отличаться от чуди даже в плане этнического самосознания.

<sup>12</sup> Н.М. Гальковский пишет: «Волхование, гадание при посредстве огня распространено среди финнов. Оно заключается в следующем. Ребенка-подростка, чаще всего девочку, заставляют смотреть пристально в ярко пылающее пламя. Ребенок впадает в особенное состояние и на предлагаемые вопросы дает ответы на основании того, что он видит в огне» (1916: 250).

Любопытно, что в современной историографии, когда речь идет о язычестве и волхвах, вопрос о «национальной принадлежности» последних как-то сам собой выпадает. Как бы само собой подразумевается, что волхвы летописей и древней русской литературы – это восточные славяне, русские (Рыбаков 1981; 1987; Рапов 1988; и др.) (за редким исключением: см. Фроянов 1986: 35, 36; Кузьмин 1988: 177; Рябинин 1997: 178). Но в досоветской научной литературе высказывались, а временами даже преобладали совсем иные мнения по этому поводу. Первым, как кажется, на связь летописных волхвов с финно-уграми обратил внимание Д.А. Корсаков в своей книге «Меся и Ростовское княжество», увидевшей свет в 1872 г. (см. Леонтьев 1996: 7). Е.В. Аничков в книге «Язычество и Древняя Русь» пишет: «Волхвы такое явление нашего язычества, которое, если и не заимствовано от финнов, то развивалось, несомненно, под их влиянием» (Аничков 1914: 276). Но этот же исследователь обращал внимание на «самые прямые указания на связь их (волхвов – Р.Р.) с Чюдью». Финские волхвы «являлись учителями» славян, «отсюда и волхование, – считает Аничков, – вообще стало казаться по преимуществу финским» (Аничков 1914: 277). Современные Аничкову исследователи были еще более радикальны в определении финской принадлежности волхвов. «Описанные летописью волхвы были финны-язычники», – пишет Н.М. Гальковский (1916: 136). Но наиболее последователен в аргументации «чудской» природы волхвов В.О. Ключевский. И он же указывал на их принадлежность к ростовской мере (Ключевский 1993: 268).

Итак, каковы прежние, уже выдвигавшиеся в историографии, и новые аргументы связи волхвов, упоминаемых в наиболее ранних летописных известиях, с финно-уграми? Рассмотрим их.

**Во-первых**, само происхождение слово «волхв». В.В. Иванов и В.Н. Топоров слово «волхв» (древнерусс. вълхвъ; русск. диал. волхун, волхитка и т.д.) считают родственным этнониму «волох» и происходящим от общеславянского или праславянского \*volxъ, которое в свою очередь (самостоятельно и независимо от родственных кельтских и германских этнонимов) происходит от индоевропейской праформы \*uel-/\*uol-. Этим корнем, по мнению этих исследователей, обозначалась исходная индоевропейская мифологема, содержащая основные элементы загробной жизни (загробный мир, подземный мир – пастбище 'обиталище мертвых', где пастух – бог подземного царства, скотом, который он пасет, являются души умерших, а также сам скот, которым питались в подземном царстве), органично соединяющая темы смерти и скотоводства (Иванов, Топоров 1979).

Однако, сознавая всю сложность и дискуссионность вопроса, судя по литературе, слово «волхв», похоже, может реально претендовать

и на финно-угорское происхождение. Например, кроме уже упоминавшейся финской этимологии Волхова (Olhava – Попов 1981: 57; Фасмер 1986: I, 346), существует и финская «говорящая» этимология «волхва» у И.И. Срезневского: от Welho – колдун. А.Л. Погодин объясняет имя Волха Всеславьича «весьма древним заимствованием в фин. Velho (\*вълх) «чародей, волхв», velhoa (заниматься волшебством и т.д.)». Н.М. Шанский приводит еще одну этимологию: «К корню, общему для финно-угорских и индоевропейских языков: \*uel, \*uol, \*ul – «предсказываю, вижу», возводит это слово Младенов, сопоставляя его с готским wulwa «разбойник». Наиболее популярна этимология – от древнесеверогерманского volva (volhva) – пророчица (Миклошич, Вондрак). (Цитировал по: Эрлих 1997: 150; там же разбор мнений и литература).

В связи с вышеизложенными разнообразными, отвергающими друг друга точками зрения необходимо подчеркнуть, что в свете именно нашего исследования между ними, как кажется, нет непроходимой пропасти. В случае, если предположить, что волхвы-волохи оказались в очень ранний период инкорпорированы в среду финно-угров на территории Восточной Европы и привнесли в их язык слова, происходящие от указанной выше В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым «исходной индоевропейской мифологема, главный герой которой обозначается корнем \*uel-/\*uol-» (Иванов, Топоров 1979: 76). В связи со специфической ролью волохов-волхвов в чудском мире и возникли в его языке родственные слова со значением «колдовать», «ворожить» и т.д.

**Во-вторых**, происхождение и использование в древнерусской литературе слов, однокоренных и имеющих общее происхождение со словом «чудь». Этимология слов «чудо», «чудеса» и т.д., упоминаемых в связи с волхвами, как кажется, прозрачна (Агеева 1970), но также любопытно слово «кудесник». Н.М. Гальковский по поводу слов «кудесы» и «кудесник» пишет: «На церковно-славянском языке «коудес», «коудесник» — значит magus, чаровник, волхв; древнерусское куд – очарование, волшебство; русское – окуда, орудник (Рязан. губ.) – колдун, волхв, проказник; кудесить – колдовать, ворожить; кудесы – чары» (1916: 207). Судя по ранним летописным текстам, например, преданию о смерти Вещего Олега, слово «кудесник» уже в долетописный период могло быть синонимом слова «волхв» (ПВЛ 1996: 156). Но из-за перехода звуков «к» и «ч» в славянских языках слово «чудо», например, звучало как «кудо». Некоторые исследователи полагают, что «кудесник» – старая форма слова «кудесник», «чудотворец» (Успенский 1971: 558), но, учитывая этническое значение слова «чудь», можно предположить, что изначально слово «кудесник» могло означать не только род занятий («чудотворец»), но и указывать на этни-

ческую принадлежность к чуди.

**В-третьих**, уже приводившаяся география упоминания волхвов в древней русской литературе и летописях. Она приурочена только к северной Руси, то есть районам соседства славян и чуди или непосредственного проживания чуди. Единственное упоминание о волхве, пришедшем в Киев, под 1071 г. (ПВЛ 1996: 213) говорит о нем скорее как о пришельце. Но прийти он мог как к коренным киевлянам «с проповедью», так и к «местной» киевской чуди. Ведь по летописи известно, что еще Владимир в ходе борьбы с печенегами, жалуюсь на малочисленность городов около Киева, ставил города вокруг последнего и заселял их «славянами, и кривичами, и чудью, и вятичами» (ПВЛ 1996: 191).

**В-четвертых**, ритуальные действия волхвов во время голодных волнений и обстоятельства их казни. «Повесть временных лет» под 1071 г. сообщает: «Во время неурожая в Ростовской области явились два волхва из Ярославля, говоря, что “мы знаем, кто запасы держит”. ...И, куда ни придут в погост, тут и называли знатных жен, говоря, что та жито прячет, а та – мед, а та – рыбу, а та – меха. И приводили к ним сестер своих, матерей и жен своих. Волхвы же, мороча людей, прорезали за плечами и вынимали оттуда либо жито, либо рыбу, и убивали многих жен, а имущество их забирали себе» (ПВЛ 1996: 213).

Непонятный, кажущийся фантастическим ритуал, необъяснимый на славянской, русской почве, но легко вписывающийся в обычаи финно-угров. Еще в XIX в. у мордвы зафиксирован обряд, напоминающий о действии летописных волхвов. Н.М. Гальковский со ссылкой на этнографические исследования приводит его: «Когда мордвы готовятся совершать свое общественное богослужение, по дворам ходят избранные люди для сбора жертвенных припасов. В каждом доме старшая замужняя женщина берет обеими руками за тесемки мешок с мукой, закидывает его через голову назад за голые свои плечи и не оглядываясь, задом подходит к сборщикам. Сборщик, взяв в одну руку мешок, другой рукой пять раз колет подошедшую в обнаженные плечи и спину, читая при этом молитву, а потом перерезывает тесемки, и сумка падала в подставленную для того кадку» (Гальковский 1916: 140-141). Таким образом, действия волхвов можно охарактеризовать как облеченную в ритуальную форму «экспроприацию» продуктовых запасов у имущих людей на общественные нужды во время голода<sup>13</sup>.

Фантастичность летописного рассказа, по мнению И.Я. Фроянова, – «результат совмещения в летописном повествовании двух разных

ритуалов, бытовавших в Ростовской земле и знакомых автору Повести временных лет понаслышке. Один из них ... ритуал сбора припасов для общественных жертвоприношений и празднеств. Другой указывает на практику ритуальных убийств женщин, подозреваемых в пагубном “влиянии” на урожай» (Фроянов 1986: 37). Первый прямо указывает на связь с финно-угорским миром, второй – убийство женщин, обвиненных в колдовстве, навлечении голода и прочих несчастий, – универсальный, характерный для многих народов.

И обстоятельства казни волхвов, описанные летописью, дают основания связывать их с финно-уграми. Волхвов убили и повесили на дубе. Почему? Традиционно историография объясняла этот момент – повешенье трупов волхвов – как своеобразное продолжение их казни. Проанализировав, вслед за Н.Н. Ворониным, возможные интерпретации данного случая, И.Я. Фроянов отмечает: «...Остается признать, что мертвых волхвов не повесили на дубе, а похоронили среди его ветвей. К этой мысли склонялся и крупный знаток ранней истории финно-угров П.Н. Третьяков, для чего у исследователя были серьезные причины. Поскольку погребение на деревьях широко бытовало у многих народов Сибири и Поволжья. ...Захоронение на священном дереве – факт примечательный, говорящий о почести, оказанной волхвам» (Фроянов 1986: 46-47). Как свидетельствует летопись Гази-Барадж, повешенье на дереве считалось большой честью в языческой поволжско-финской среде, её удостоивались только очень достойные противники (Бахши Иман 1993: 49,54). С точки зрения связи волхвов с финно-угорским миром непротиворечиво происходит и дальнейшее событие: а на другую ночь на дуб медведь влез, «угрызъ ею и снестъ» (ПВЛ 1996: 77). И.Я. Фроянов убедительно доказывает, что понимать данный эпизод надо следующим образом: «...Мы не можем присоединиться к историкам, рассматривающим поведение летописного медведя с точки зрения гастрономической. Ведь зверь “угрыз” не живых людей, а мертвых и затем “снестъ” их. ...Съесть и унести трупы медведь одновременно не мог. Вот почему под словом “угрыз” следует разуметь нечто иное, чем съел, а именно: отгрыз, перегрыз (в Летописце Переяславля Суздальского вместо “угрыз” ПВЛ читаем “отгрызоста”. Версия ЛПС приобретает еще большую убедительность, если вспомнить, что медведи мертвечиной не питаются). В результате становится понятной проделка медведя, который, будучи священным животным, перегрызает веревки и уносит мертвых

<sup>13</sup> Сводку мнений по поводу объяснений этого эпизода см. ПВЛ 1996: 498, 630; Фроянов 1986. Д.А. Мачинский видит в этом сюжете аналогию поведению склавинов в известном пассаже из произведения греческого автора VI в. Псевдо-Кесария, в котором они поедают женские груди и убивают груд-

волхвов в иной мир, где их ожидают перевоплощение и жизнь, но уже в новом свойстве. Это – своего рода “воскресение” и “вознесение” на языческой почве...» (Фроянов 1986: 48).

Даже при признании того, что медвежий культ не являлся принадлежностью только финских племен, а характерен для представителей и других народов на севере Европы, для последних он все же не играл такой значительной роли, как для финно-угров (Воронин 1960; Дубов, Седых 1992: 121-123, там же литература). А учитывая весь «финский» контекст летописного сообщения, «участие» медведя во всей этой истории, возможно, указывает на связь упомянутых в нем волхвов с финно-угорским миром.

**В-пятых**, в известном пересказе В.Н. Татищевым фрагмента Иоакимовской летописи, рассказывающего об обстоятельствах крещения новгородцев, упоминается «*высший же над жрецы славян Богомил, сладкоречия ради наречен Соловей*», который «*вельми претя люду покоритися*». При подчеркнутом недоверии некоторых исследователей к достоверности сведений Иоакимовской летописи, Богомил в научной литературе трактовался и как славянин, и как верховный жрец славян, что по контексту не одно и то же (Кузьмин 1988: 192-194). При любом толковании допустимо, что, по крайней мере, часть русских летописных волхвов была неславянского происхождения.

**В-шестых**, интересные и важные сведения, проливающие свет на инородную, чудскую природу русских волхвов, предоставляют летописные рассказы под 1071 г. Один из них – о приходе некоего новгородца в чудскую землю к волхву – прямо указывает на «национальность» волхва. Но это упоминание при желании можно объяснять и как вероятность того, что летописец мог называть волхвами не только чудских, но и русских колдунов, то есть, как термин для обозначения профессионального шамана независимо от его этнической принадлежности. Это так, но вот разговор волхва и новгородца о различии «наших» и «ваших» богов, а также легенда о сотворении человека, рассказанная ростовскими волхвами Яну Вышатичу, воеводе великого князя Святослава Ярославича, во время голодного мятежа, о котором мы только что упоминали, дают возможность В.О. Ключевскому, А.Н. Веселовскому, Н.М. Гальковскому, И.Я. Фроянову и др. исследователям ответить на вопрос о связи волхвов с финнами достаточно убедительно. На этом сюжете стоит остановиться поподробнее.

*Легенды о сотворении мира и человека, или почему летописцы «не замечали» неславянства волхвов*

Итак, летописный рассказ под 1071 г. передает диалог Яна и выданных ему белозерцами волхвов. «*И сказал им: “Чего ради погубили*

*столько людей?” Те же сказали, что “они держат запасы, и если истребим их, будет изобилие; если же хочешь, мы перед тобой вынем жито, или рыбу, или что другое”. Янь же сказал: “Поистине ложь это; сотворил Бог человека из земли, составлен он из костей и жил кровяных, нет в нем больше ничего, никто ничего не знает, один только Бог знает”. Они же сказали: “Мы знаем, как человек сотворен”. Он же спросил: “Как?”. Они же отвечали: “Бог мылся в бане и вспотел, отерся ветошкой и бросил ее с небес на землю. И заспорил сатана с Богом, кому из нее сотворить человека. И сотворил дьявол человека, а Бог душу в него вложил. Вот почему, если умрет человек, – в землю идет тело, а душа к Богу”. Сказал им Янь: “Поистине прельстил вас бес; какому богу веруете?”. Те же ответили: “Антихристу!”. Он же сказал им: “Где же он?”. Они же сказали: “Сидит в бездне”. Сказал им Янь: “Какой это бог, коли сидит в бездне? Это бес, а Бог на небесах, восседает на престоле... Один из ангелов был свергнут – тот, кого вы называете антихристом... и теперь в бездне, как вы и говорите; ожидает он, когда сойдет с неба Бог”». Беседа еще некоторое время продолжалась, после чего волхвы были казнены (ПВЛ 1996: 214).*

Интерпретация этого диалога и выводы из нее предложены В.О. Ключевским. Он пишет: «Эти волхвы – финны из ростовской мери. Легенда о сотворении человека, рассказанная ими Яну, доселе сохранилась среди нижегородской мордвы, только в более цельном и понятном составе, без пропусков, какие сделал киевский летописец, передавая ее со слов Яна, и с очевидными следами христианского влияния» (Ключевский 1993: 268).

Содержание легенды: «*У мордвы два главных бога, добрый Чам-Пас и злой Шайтан (сатана). Человека вздумал сотворить не Чам-Пас, а Шайтан. Он набрал глины, песку и земли и стал лепить тело человека, но никак не мог привести его в благообразный вид: то слепок выйдет у него свиной, то собакой, а Шайтану хотелось сотворить человека по образу и подобию Божию. Бился он, бился, наконец, позвал птичку-мышь – тогда еще мыши летали – и велел ей лететь на небо, свить гнездо в полотенце Чам-Паса и вывести детей. Птичка-мышь так и сделала: вывела мышат в одном конце полотенца, которым Чам-Пас обтирался в бане, и полотенце от тяжести мышат упало на землю. Шайтан обтер им свой слепок, который и получил подобие Божие. Тогда Шайтан принялся вкладывать в человека живую душу, но никак не умел этого сделать и уж собирался разбить свой слепок. Тут Чам-Пас подошел и сказал: “Убирайся ты, проклятый Шайтан, в пропасть огненную; я и без тебя сотворю человека”. – “Нет, – возразил Шайтан, – дай я тут постою, погляжу, как ты будешь класть*

живую душу в человека; ведь я его работал и на мою долю из него что-нибудь надо дать, а то, братец Чам-Пас, мне будет обидно, а тебе нечестно». Спорили, спорили, наконец, порешили разделить человека; Чам-Пас взял себе душу, а Шайтану отдал тело. Шайтан уступил, потому – Чам-Пас не в пример сильнее Шайтана. Оттого, когда человек умирает, душа с образом и подобием Божиим идет на небо к Чам-Пасу, а тело, лишаясь души, теряет подобие Божие, гниет и идет в землю к Шайтану» (Ключевский 1993: 268-269; см. также Гальковский 1916: 136; Фроянов 1986: 35-36).

Картину взаимоотношений и соседства «наших» и «ваших» богов, рисуемую ростовскими волхвами, дополняет уже знакомый нам волхв в Чудской земле, к которому пришел новгородец. «Затем новгородец стал спрашивать кудесника: “Чего ради бесы боятся того, чей крест на себе мы носим?”. Он же сказал: “Это знамение небесного бога, которого наши боги боятся”. Новгородец же сказал: “А как вы боги ваши, где живут?”. Кудесник же сказал: “В безднах. Обличьем они черны, крылаты, имеют хвосты; взбираются же и под небо послушать ваших богов; Ваши ведь боги на небесах. Если кто умрет из ваших людей, то его возносят на небо, если же кто из наших (наши – это чужь, волхвы? – Р.Р.) умирает, его несут к нашим богам в бездну”. Так ведь и есть: грешники в аду пребывают, ожидая муки вечной, а праведники в небесном жилище водворяются с ангелами» (ПВЛ 1996: 215).

Н.М. Гальковский по поводу последнего сюжета остроумно заметил: «В описи чудины своих богов легко узнать нашего народного чорта, который не соответствует христианскому дьяволу, так как не имеет закоренелой злобы. Чорт наших народных рассказов глуп и честен: умный мужик всегда его надувает» (1916: 134).

Из анализа «богословских» диалогов летописных рассказов, помещенных под 1071 г., некоторыми исследователями делаются три важных вывода-направления.

**Первое.** Волхвы, упоминаемые в них, относятся к этнической среде, близкой к финно-угорскому миру.

**Второе.** Они дают возможность судить о сближении и взаимодействии русских пришельцев и ассимилировавшихся финнов в области религиозных воззрений, самом механизме этого сближения.

В.О. Ключевский пишет по этому поводу: «Сближение обеих сторон и в этой области было столь же мирно, как и в общежитии: вражды, непримиримой противоположности своих верований не почувствовали встретившиеся стороны... То и другое племя нашло в своем мифологическом созерцании подобающее место тем и другим верованиям, финским и славянским, языческим и христианским. Боги

обоих племен поделились между собою полюбовно: финские боги сели пониже в бездне, русские повыше на небе, и так, поделившись, они долго жили дружно между собою, не мешая одни другим, даже умея ценить друг друга. Финские боги бездны возведены были в христианское звание бесов и под кровом этого звания получили место в русско-христианском культе, обрусели, потеряли в глазах Руси свой иноплеменный финский характер: с ними произошло то же самое, что и с их первоначальными поклонниками финнами, охваченными Русью. Вот почему русский летописец XI в., говоря о волхвах, о поверьях или обычаях, очевидно финских, не делает и намека на то, что ведет речь о чужом племени, о чуде: язычество, поганство русское или финское для него совершенно одно и то же; его несколько не занимает племенное происхождение или этнографическое различие языческих верований. По мере сближения обоих племен это различие, очевидно, все более сглаживалось и в сознании смешанного населения, образовавшегося вследствие этого сближения» (Ключевский 1993: 269-270).

В качестве доказательства «племенного безразличия верований» для русских авторов В.О. Ключевский приводит сохранившийся в рукописи Соловецкого монастыря рассказ о построении первой церкви в Белозерье, в стране летописной веси, на реке Шексне, в котором «нет и намека на что-либо инородное, чудское». Содержание рассказа: Церковь была построена на месте языческого мольбища, посвященного камню и березе – предметам финского культа. Когда церковь «свящали да учили обедню пети», грянул гром «и ту березу вырвало и с корнем, да и камень взяло из земли да в Шексну и потопило» (Ключевский 1993: 271)<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Как глубоко укоренились в духовной культуре Руси именно близкие к финским языческие элементы, показывает даже то обстоятельство, что не «индоевропейский» и «славянский» дуб, а «финская» береза стала культовым деревом России. В этом плане весьма любопытен и следующий пассаж из книги А.Г. Кузьмина: «...В 1636 году нижегородские священники жалуются на свою паству, празднующую Семикрусалии, приспособленный к христианству как Троицын день: «В седьмой четверок по Пасце собираются жены и девицы под древа, под березы, и приносят, яко жертвы, пироги и каши и ячницы, и поклоняясь березам, учнут походя песни сатанинские приплетая пети и дланми плескати, и всяко бесятся» (Кузьмин 1988: 231-232). Некоторые исследователи видят возможность отнесения «бесовских игр», «сатанинских песен и плясаний», когда отсутствуют «дополнительные разъяснения, позволяющие более или менее полно восстановить их сущность», не к языческим обрядам, а к явлениям «третьей» ахристианской культуры (Данилевский 1999: 216). Но в данном случае «дополнительные разъяснения» в виде упоминаний о жертвах и поклонению березам имеются.

Взаимодействие двух этносов в области верий привело к сложению и господству на Руси в первые века христианства уникальной религиозной системы. «Для мешавшегося русско-чудского населения христианство и язычество – не противоположные, одна другую отрицающие религии, а только восполняющие друг друга части одной и той же веры, относящиеся к различным порядкам жизни, к двум мирам, одна – к миру горнему, небесному, другая – к преисподней, к “бездне”» (Ключевский 1993: 271);

Обоюдное признание чужих верований в период колонизации бассейна Верхней Волги способствовало не только бытовой ассимиляции чуди и аккультурации (о которой пишут современные исследователи – Леонтьев 1996: 187; Рябинин 1997: 241; Финно-угры 1999: 49), но, как считает В.О. Ключевский, и успехам христианства среди инородцев. «Чудь незаметно переступала раздельную черту между христианством и язычеством, не изменяя своим старым родным богам, а русь, перенимая чудские поверья и обычаи, добросовестно продолжала считать себя христианами... Принятие христианства становилось не выходом из мрака на свет, не переходом от лжи к истине, а, перечислением из-под власти низших богов в ведение высших, ибо и покидаемые боги не упразднялись как вымысел суеверия, а продолжали считаться религиозной реальностью, только отрицательного порядка. Эту путаницу, происходившую от переработки языческой мифологии в христианскую демонологию, уже в XI в., когда она происходила внутри самой Руси, можно ... назвать двоеверием» (Ключевский 1993: 273).

Другие исследователи – историки русской церкви также характеризовали эту систему как двоеверие. Например, Е.В. Аничков только в нем и видел индикатор язычества: «Главный показатель язычества восточного славянства – двоеверие Руси, а само язычество, более древнее и непочатое, незатронутое вовсе христианским влиянием, должно еще долго оставаться для нас искомым; еще долго должны мы ясно сознавать, насколько наши данные – вовсе не известия о язычестве, а известия о двоеверии» (Аничков 1914: 259).

Феномен «двоеверия» в современной науке иногда рассматривается как более сложное явление, чем простое взаимодействие дохристианских языческих и христианских элементов. Сравнительно недавно получила развитие идея распространения в древней Руси и так называемой «третьей» ахристианской (не христианской, но вместе с тем и не антихристианской) культуры. Многие современные авторы полагают неправомерным само употребление термина «двоеверие», но при этом все же слышны призывы вести полемику не по этому поводу, а по таким вопросам, как динамика соотношения разнородных элементов (включая и проявления «третьей» культуры) этого

синкретического явления и механизмы их взаимодействия между собой (Кузьмин 1988: 183, 200; Толстой 1996: 146-148; Беляев 1997; Турилов, Чернецов 1997: 109; Данилевский 1999: 212-226).

И, наконец, **третье** направление, которое задал анализ летописных сюжетов, помещенных под 1071 г. Это возможная, гипотетическая связь дуалистических легенд финно-угров и богомилских сказаний.

Поднятием этого вопроса мы обязаны Булашеву, А.Н. Веселовскому и Н.М. Гальковскому. Волхвы, судя по летописям, придерживались дуалистических или дуальных взглядов по поводу творения человека, но летописи не предоставляют прямых данных об их взглядах на происхождение мира. Н.М. Гальковский полагает, что они близки финской легенде о миротворении, и со ссылкой на этнографические исследования народов Поволжья передает ее содержание:

«Плывший по водам Чам-Пас плюнул с сады на свое одиночество. Из этого плевка образовался огромный бугор, в котором скрывался Шайтан. Чам-Пас послал Шайтана на дно моря за песком, чтобы из него сотворить землю, и заповедал Шайтану помянуть его Чам-Пасово имя. Шайтан не сразу исполнил повеление Чам-Паса и, только в третий раз, помянув его имя, мог достать песок, но при этом часть песка скрыл во рту. Чам-Пас разбросал песок, который стал расти; образовалась земля. Вместе с этим рос песок, скрытый во рту Шайтана, причиняя ему страшную боль. Шайтан должен был признаться в своем поступке. Чам-Пас приказал Шайтану выплюнуть изо рта скрытый песок, отчего образовались бугры, горы и холмы. А до того земля была ровная и гладкая. Чам-Пас проклял Шайтана и изгнал его в преисподнюю» (Гальковский 1916: 136-137).

Н.М. Гальковский (со ссылкой на Булашева, «Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях, вып. 1, Киев, 1909, с.69-88) отмечает аналогичность содержания и «дуалистического мирозерцания» в малороссийской легенде о миротворении (1916: 137). В то же время сам Булашев, пишет Гальковский, отмечает сходство малороссийских рассказов о миротворении с соответствующими легендами карелов Олонецкого края. Еще более удивительным кажется сходство сюжетов с балканскими памятниками, например, с сербской народной песней «Цар Дуклиан и креститель Юван» (1916: 137-139). И уже перестает удивлять отмеченное Булашевым «сходство украинских сказаний дуалистически-космогонического характера» с богомилскими апокрифами «Свиток божественных книг» и «Беседа трех святителей» (Гальковский 1916: 139).

И если связь украинских сказаний о миротворении с богомилством исследователями

объясняется влиянием апокрифов, книжного влияния богомилства, то влияние последнего на финнов, причем географически разбросанных: и на карелов, и на мордву, и на марийцев и т.д., выглядит гораздо сложнее и запутаннее.

По этому поводу Н.М. Гальковский размышляет: «Но как сложился ... финский рассказ о сотворении мира, проникнутый дуализмом, ... богомилством? Мордовский рассказ записан в XIX столетии. Возможно, что мордва позаимствовала легенду у русских и переработала ее сообразно своему мирозерцанию. В таком случае и мордовский рассказ является отражением книжного апокрифа. Но как объяснить сходство русского летописного рассказа под 1071 г. с мордовской легендой? Решить этот сложный и темный вопрос нелегко» (1916: 139).

Вполне реалистический ответ на вопрос о «богомилстве русских финнов», на мой взгляд, предложил А.Н. Веселовский. Он «сильно сомневался в исконно-славянском характере дуалистического мифа о мироздании», «склонен признать дуализм ростовских кудесников ... в основе своей финским». «Возможно, – пишет он, – что черемисская, мордовская и т.д. и южнославянская легенды принадлежали первично одной и той же полосе развития и религиозного мирозерцания; богомилы лишь внесли в круг своих дуалистических мифов, может быть, не славянское представление, отвечавшее их целям, а черемиссы получили обратно свой старый космогонический миф в освещении христианской ереси и апокрифов» (цит. по: Гальковский 1916: 139-140). По мнению А.Н. Веселовского, и космогоническая легенда, изложенная в апокрифических вариантах «Беседы трех святителей» и в народных сказаниях, восходит к финно-угорской мифологии» (Цит. по: Мильков, Милькова 1997: 222).

В связи с «богомилством» русских летописных волхвов совершенно другой смысловой контекст могут приобрести известия так называемого «Обстоятельного повествования о том, как крестился народ Росов» – греческого сказания о крещении князя Владимира и Руси<sup>15</sup>. В произведении есть следующий эпизод. Князь Владимир дивился и недоумевал, видя многочисленный русский народ «преклоняющимся туда и сюда и упорствующим ради учения и служения их... поелику одни лобызали и читали (веру) Евреев как величайшую и древнюю, а другие ублажали веру Персов и к ней прилеплялись, и другие веру Сирийцев, и иные веру Агарян, и было во всех сих величайшее смешение и любопрение об их учении и вере» (Голубинский 1901: 248). И еще один близкий по

смыслу эпизод: «Народ их (русский – Р.Р.) погрязает в весьма многих верах и учениях...» (Голубинский 1901: 249).

Фактическая достоверность данного известия из-за отмечаемой им же тенденциозности произведения категорически отвергается О.М. Раповым. Он пишет: «Автор “Обстоятельного повествования...” показывает полное незнание славянского язычества, господствовавшего на Руси до принятия христианства. В сказании Русы представлены нелепым народом, не имеющим собственного вероучения и заимствующим религиозные воззрения у жителей других стран»; «Сказание носит ярко выраженный прогреческий и антирусский характер» (Рапов 1988: 113-114).

Отметим, что десятки исследователей в свое время признавали и сегодня продолжают признавать, что мы доподлинно не знаем славянское язычество, поскольку судим о нем и сведения о нем черпаем из более поздней и, естественно, тенденциозно, антиязычески настроенной христианской традиции (Аничков 1914: 259; Топоров 1996: 161; Левкиевская 1996: 175; Данилевский 1999: 192-194). Но попробуем, преодолев чувство «за державу обидно», взглянуть на это сообщение с точки зрения «национального состава» пантеона языческих богов Владимира 980 г. и мировоззрения волхвов. Достаточно прозрачно можно определить, кто на Руси в языческий период придерживался «веры Евреев» и «веры Агарян». Но как быть с «верой Персов» и «верой Сирийцев»? Можно согласиться с И.Н. Данилевским, что предположение В.Н. Топорова о том, что включение в Пантеон 980 года двух иранских богов, Хорса и Симаргла, было связано с попыткой Владимира привлечь от хазар на свою сторону хорезмийскую гвардию, вызывает сомнения, поскольку Хорс упомянут как в одиночку, так и рядом с Перуном не только в ПВЛ, но и в ряде других произведений литературы Древней Руси (Топоров 1995: 508-516; Данилевский 1999: 197-198). Сам В.Н. Топоров отмечает этноконфессиональную чуждость Хорса древнерусскому населению (Топоров 1995: 515-516). К сожалению, датировка памятника затруднена, но все же выскажем предположение, что связь языческого населения Руси с «Персами» и «Сирийцами» – это всего лишь гипотетическая, логическая, вероятно, имеющаяся только в голове автора сказания, связь древнерусских волхвов с дуализмом зороастризма, манихейства, павликианства и богомилства. Ведь на момент создания «Обстоятельного повествования...» богомилская ересь была уже хорошо известна в Византии. Не лишним будет предупреждение, что это была всего лишь гипотетическая попытка объяснить непонятный эпизод из греческого сказания.

Я сознательно не хочу вторгаться в такую сложную тему, как истоки формирования бого-

<sup>15</sup> Сказание было найдено в XVIII в. в Парижской королевской библиотеке в отрывках словацким ученым А. Бандурием. В 1886 г. полный текст произведения найден русским ученым В.Э. Регелем. Опубликовано в кн: Голубинский 1901: 248-252; см. также Рапов 1988: 107, 113-114.

мильской ереси на Балканах, но в свете затрагиваемой нами проблемы взаимосвязи балканских волохов и русских волхвов не могу не высказать следующего соображения. В первой главе мы уже говорили о «неправильном христианстве» византийских волохов, о «влашском дьяволизме», о стереотипе «колдовского народа» в глазах соседей и т.д. Рискну предположить, что волохи, народ, по нашей гипотезе, прибывший с востока и как-то связанный с финно-угорским миром, оказавшись в свое время на Балканах, внес свою «мировоззренческую лепту» в формирование богомильской ереси. И именно этим, возможно, и объясняется сходство апокрифов и проникнутых богомильством легенд с легендами о миротворении и у некоторых финно-угорских народов, и у волхвов в Древней Руси.

Может, этим объясняется упоминавшееся уникальное свидетельство новгородского епископа Иоакима Корсунянина, называвшего главного волхва в Новгороде именем Богомил. Именно он в 988 г. призвал новгородцев выступить против крещения за сохранение старой веры (Боровский 1982: 32; Кузьмин 1988: 193). При всей дискуссионности достоверности известий, приписываемых Иоакиму, необходимо признать: даже если волхва и не звали Богомилом, даже если это результат более поздней выдумки переписчика<sup>16</sup>, какой мотив у последнего называть волхва Богомилом? Вероятный мотив – реальная или кажущаяся, приписываемая его современниками связь волхвов с богомильством.

Однако, говоря о направлении в историографии, связывающем летописных волхвов с финно-угорским миром и приписывающем им дуалистические, в частности, богомильские представления, необходимо отметить и то обстоятельство, что оно, кроме работ, в которых вообще игнорируется вопрос о славянстве или неславянстве волхвов, конечно же, вызывает и критику в свой адрес. В этом плане показательна недавняя работа В.В. Милькова и С.В. Мильковой (1997).

Эти авторы полагают, что при составлении летописного «Повествования о волхвах» имело место сильное влияние апокрифов. Источником рассказа новгородского кудесника о путешествующих между небом и землей бесах, по

<sup>16</sup> Даже скептически относившийся к достоверности Иоакимовской летописи А.А. Шахматов полагал, что Иоаким Корсунянин в самом деле является автором древнейшей Новгородской летописи, и рассказ о крещении новгородцев, входивший в состав этого «новейшего сочинительства», был создан современником и участником обращения в христианство новгородцев – именно епископом Иоакимом на грани X и XI вв. Доводы, приведенные А.А. Шахматовым и В.Л. Яниным в пользу древности рассказа Иоакимовской летописи о крещении Новгорода, убедительны (Рапов 1988: 257-258; Кузьмин 1988: 194).

мнению этих исследователей, является апокрифическое сочинение «О Соломоне и Китоврасе», отразившее древнюю иудейскую легенду об Асмодее. Поскольку названный апокриф появился на Руси в XV-XVII вв., то В.В. Мильков и С.В. Милькова предполагают, что какой-то общий с этим апокрифом источник находился в руках составителя «Повествования о волхвах» (1997: 210-211). Речи волхвов о сотворении мира эти авторы считают смесью языческой мифологии (признавая ее либо славянской, либо финно-угорской) и преданиями апокрифической литературы. Последние, по их мнению, затемнили сам смысл пересказываемого мифа. Упомянутую мордовскую легенду о миротворении В.В. Мильков и С.В. Милькова считают «вторичным продуктом, возникшим в результате влияния письменной культуры на устную», правда, оговариваются: «но для того, чтобы выяснить, что первично, а что вторично, нужно поднять весь цикл мифологических сказаний финно-угорского ареала» (1997: 211-212, 239).

Оговорка существенна, поскольку сами авторы отмечают легенды неславянских народов, аналогичные древнерусским мифо-апокрифическим сказаниям, и приводят, к примеру, распространенные у черемисов (1997: 222). Авторы убеждены, что «при реконструкции языческих представлений нельзя безоговорочно доверять древнерусским информаторам: следует делать поправку на переработку апокрифов в процессе приспособления их для передачи мифологической идеи», и критикуют тех исследователей, которые оценивают мировоззрение волхвов по летописи, и тех, кто идеологию волхвов воспринимают как результат влияния идей богомильского дуалистического учения, шедших из Болгарии.

В.В. Мильков и С.В. Милькова полагают, что: 1) правильнее говорить не о мировоззренческом дуализме волхвов, а о дуальности основных понятий языческой космологии; 2) для славян дуализм не был характерен; 3) дуализм волхвов в летописи объясняется двоеверием в древнерусском обществе (1997: 224-229).

Хотелось бы заметить следующее. Сомнений нет, что летописцы не передавали в «чистом», не «переработанном» виде взгляды волхвов. Отпечаток эпохи двоеверия и борьбы с реминисценциями язычества, собственного мировоззрения летописцев и близкой им литературы, конечно же, присутствовал. Но это признание не снимает проблему сходства мифологических представлений летописных волхвов и финно-угров. Более того, необходимо помнить, что именно то финно-угорское население, чьи взгляды могли отражать волхвы, было полностью ассимилировано и обрусело. Поэтому, даже если «поднять весь цикл мифологических сказаний финно-угорского ареала», другие точные аналогии мы можем и не найти.

При характеристике дуализма волхвов авторы как бы подспудно мыслят их как представителей славянского этноса, для которого, по их мнению, дуализм в мировоззрении не харак-

терен. Необходимо напомнить: очень сильна вероятность того, что волхвы, описанные в летописи, по отношению к восточным славянам были иноэтничными.

### II.3.2. Волхвы, чудь и Велес

Темы, посвященные Велесу (Волосу), – его происхождение и место в индоевропейской и славянской мифологии, роль Змея в Основном мифе, функции, связанные с его ролью в загробном мире (пастырь – пастух мертвых душ, связь со смертью и рождением, болезнью и исцелением, золотом и богатством), водной стихией, покровительством скотоводству, торговле, прядению и ткачеству, поэзии и искусству, функции христианских заместителей Велеса и др. – настолько часто и полно исследовались в специальных работах, что мы не будем касаться этих вопросов, а затрагивать их только в случае необходимости (Иванов, Топоров 1965; 1974; 1976; 1979; Мачинский 1981; Рыбаков 1981; 1987; Успенский 1982; Попович 1985; Фаминцын 1995; Топоров 1995, 1996; Писаренко 1996; Эрлих 1997; Данилевский 1999; и др.).

Связь русских летописных волхвов именно с Велесом (Волосом) также многократно, давно отмечалась исследователями как с точки зрения лингвистики (общего происхождения слова «волхвы» и имени бога Велеса от исходной индоевропейской мифологемы \*uel/\*uol; одним из аргументов в пользу этой связи служит одна из форм имени «волхв» – «вольсви», «волсви»), так и с точки зрения функций и действий волхвов (Иванов, Топоров 1979: 73; Успенский 1982: 64-65; Попович 1985: 93; Эрлих 1997: 151).

Прямым доказательством того, что люди, называемые летописью волхвами, были если не служителями, то поклонниками «скотьего бога» Велеса, является свидетельство одного из интереснейших произведений древнерусской литературы – «Сказания о построении града Ярославля». Оно рассказывает о нескольких попытках Ярослава Мудрого привести в повиновение и насадить христианство среди ростовской чуди в местечке Медвежий угол в начале XI в., о возникновении нового города Ярославля (Рапов 1988: 317-320).

Однако необходимо обратить внимание на очень важный вопрос: верующими в каких богов были летописные волхвы, были ли они служителями культа именно и только Велеса (Волоса)? На первый взгляд (и здесь сказывается влияние на нас возникшего еще в Древней Руси понимания термина «волхвы» как профессиональных шаманов, колдунов, жрецов и т.д.), кажется, что летописные волхвы уже изначально связаны не только с Велесом, но и с другими языческими божествами Древней Руси, а сам Велес с самого начала связан не с чюдью, а со всей Русью.

Но обратимся к данным древнейших письменных источников, поскольку в более поздних свидетельствах, в частности, уже этнографического характера и слово «волхвы», и Велес (Волос) приобретают гораздо более широкое «общенациональное» звучание. Волхвы, когда речь идет о событиях русской истории, очень редко упоминаются в Начальной летописи. Еще реже упоминается здесь Велес (Волос), всего лишь два раза – в договорах Олега и Святослава с греками:

1) Под 907 г.: Поход Олега на греков... *«...Цари же Леон и Александр заключили мир с Олегом, обязались уплачивать дань и присягали друг другу: сами целовали крест, а Олега с мужами его водили присягать по закону русскому, и клялись те своим оружием и Перуном, своим богом, и Волосом, богом скота, и утвердили мир»* (ПВЛ 1996: 153).

2) Под 971 г.: *«... Я Святослав, князь русский, как клялся, так и подтверждаю договором этим клятву мою: хочу вместе со всеми подданными мне русскими, с боярами и прочими иметь мир... ..Если же не соблюдем мы чего-либо из сказанного раньше, пусть я и те, кто со мною и подо мною, будем прокляты от бога, в которого веруем, – в Перуна и в Волоса, бога скота, и да будем желты, как золото, и своим оружием посечены будем»*. (ПВЛ 1996: 171).

Из этих двух упоминаний трудно определить, в отличие от ситуации с Перуном, кого представлял в клятвах Велес. В договоре Олега подразумевается только лишь то, что Велес – это не бог Олега и «его мужей». Клятва же Святослава дает больший простор для размышлений. Перун – это «бог, в которого веруют» сам Святослав, а также те, «кто со мною» (со Святославом) – то есть «подданные ему русские, бояре». Велес, «скотий бог» – это бог остальных «подданных», бог «прочих», – это, по всей видимости, бог не тех, «кто со мною», а тех кто, «подо мною», то есть тех, кто покорен Святославом.

Есть только два претендента на роль последних – славянские племена и чудь. Поскольку в тексте договоров, кроме Перуна и Велеса, не упомянуты другие языческие божества, которые могли бы претендовать на роль славянских и чудских богов, предполагается, что в период первых варяжских князей для неваряжского населения Руси главным «официальным» богом был Велес. В.Н. Топоров, исходя из анализа летописных текстов клятв Олега и Святослава, а также упоминаний в других про-

изведениях, полагает, что «Волос понимается как покровитель Руси, более того, как некий персонифицированный образ Руси в ее материальном благополучии» (Топоров 1995: 503). Необходимо попытаться выяснить, только ли для славян на Руси был характерен культ Велеса или для чуди также? В случае подтверждения последнего стоит задаться вопросом: перенимала ли чужд культ Велеса непременно у пришлых в регион славян?

Для нашей историографии такие вопросы могут показаться странными. Исследователи достаточно едины в признании балто-славянского или чисто балтского происхождения на Руси главенствующей противоборствующей пары богов – Перуна и Велеса (балтские прототипы Перкунас и Вельс/Вяльняс) (Мачинский 1981; 1986: 19; Кузьмин 1988: 12; Иванов, Топоров 1979: 69-71; Топоров 1995: 521, 526, 531). В целом, с этим можно согласиться. Однако балтское происхождение Велеса вовсе безоговорочно не означает, что славяне передали его чуди, «принесли» его культ с собой, или что не могло быть посредства чуди или тесно связанной с ней местной неславянской (балтской?) группы населения для передачи его пришедшим на север славянам. Например, А.Г. Кузьмин, указывая на происхождение и распространение культа Перуна, отмечает, что, несмотря на относительную популярность в славянском мире, культ Перуна «общеславянским, да и вообще славянским, видимо, не был» (Кузьмин 1988: 12). В.В. Иванов и В.Н. Топоров, говоря о комплексе представлений и обрядов, связанных с корнем \*uel- в религии ранних балтийских племен и отмечая его отражение в общеславянских представлениях о боге с именем \*Vel(e)sъ, признают, что это отражение было особенно сильно у восточных славян, причем на севере Руси (Иванов, Топоров 1979: 71-72; см. также Топоров 1995: 521).

Несколько парадоксальной выглядит ситуация, что имени Велеса мы не видим в чрезвычайно развитом язычестве балтийских славян, которое и лучше всего известно благодаря многочисленным письменным источникам, но встречаем у восточных на севере Руси. Почему же именно здесь получил распространение культ Велеса? Возможны два варианта объяснения этой ситуации. Один предложен Д.А. Мачинским. Он видит в летописных кривичах балтский этнос с высокой степенью сакрализованности и полагает, что «древнерусская пара богов Перун-Волос/Велес является специфическим севернорусским образованием и могла сложиться лишь в областях, где славяне и скандинавы издавна соприкасались с балтами (имеются в виду кривичи – Р.Р.)» (Мачинский 1986: 19). Этот вариант, на наш взгляд, гипотетически достоверен, но при условии следующего добавления: кривичи должны были «передать» Велеса не только пришедшим на Северо-За-

пад словенам, но и чуди, как местной, так и той, что проживала на территории Ростово-Суздальской земли. Чуть позже мы убедимся в необходимости такого добавления. Второй возможный вариант: на территории будущей Северной Руси еще до прихода сюда славян культ Велеса получил распространение благодаря тесному соседству или даже инкорпорированию в состав чуди региона этнической группы индоевропейского происхождения, возможно балтского, которая известна источникам под именем волхвов (волохов). К приходу славян в регион волхвы уже могли восприниматься ими как представители одного из чудских народов.

На возможное участие именно чуди в распространении у славян севера культа Велеса наталкивает давно подмеченное исследователями своеобразное размежевание сфер влияния Перуна и Велеса в древней Руси: первый был популярен и оставил наиболее ощутимые следы в топонимике и поверьях в Южной Руси, второй – в Северной (Иванов, Топоров 1979: 72; Мачинский 1986: 19; Петрухин 1995: 138-141; Фаминцын 1995: 37-38; Данилевский 1999: 200). Перун, как известно, соотносится с богом-громовником славян, указанным Прокопием Кесарийским, однако для славян «дунайского» периода следы культа Велеса или другого родственного по функциям бога не известны. Распространенность в Северной Руси – Новгородской и Ростово-Суздальской землях – топонимике, связанной с Велесом (Иванов, Топоров 1979; Мачинский 1986: 19; Петрухин 1995; Фаминцын 1995: 37-38; и др.), не предоставляет возможности судить о первичной «этнической принадлежности» последнего из-за этнического многообразия этого региона и не исключает возможности того, что культ Велеса мог быть распространен у местного финно-угорского населения.

В поздней Густинской летописи «среди идолов русских» вместе с Волосом перечислены Перун, Позвид, или Похвист, Ладо, Купало, Коляда, Хорс, Дажьбог, Стрибог, Симаргл, Мокошь. В «Синописе» в статье «о идолах Владимировых» упоминаются те же божества, и кроме того, Лель и Полель – дети Лады» (Гальковский 1916: 6; ПСРЛ, 2: 257). Из этих перечислений исконно-славянское происхождение Велеса никак не следует, поскольку видим в списке явно инородных Хорса, Симаргла, возможно, Мокошь и т.д. То же самое можно сказать и о другом источнике: в известном в переводе XII в. с греческого популярном на Руси апокрифическом произведении «Хождение Богородицы по мукам» переводчик «внес имена, по его мнению, славянских богов: Трояна, Хорса, Велеса, Перуна». Ни один из них не может претендовать на исконное славянство (Гальковский 1916: 8 и сл.; Апокрифы 1997: 81-84). Велес упомянут в «Слове о полку Игореве»: вещий певец Боян назван внуком Велеса (Слово 1995:

l, 9). И это упоминание не определяет этнически последнего, так как у Велеса одна из его «интернациональных» функций связана с покровительством поэзии, песням, искусству (Гальковский 1916: 28; и др.).

Обратимся к сочинению неизвестного автора, по всей видимости, грека, «Житию блаженного Володимира». Памятник сообщает, что во время Владимира в Киеве на Подоле стоял идол Волосу. Во время крещения киевлян Владимир «*Волоса идола, его же именоваша скотья бога, веле в Почайну реку въверещи*» (Голубинский 1901: 231; Рапов 1988: 40-41). «Учитывая, что в христианские времена Велеса сменил культ св. Власия, также покровителя скота, – пишет Я.М. Боровский, – исследователи размещают капище Велеса на месте церкви св. Власия (ведь по летописи, церкви строились на месте языческих капищ). Церковь св. Власия, сгоревшая в 1651 г., находилась в северной части Подола, приблизительно за ул. Нижний вал, возле деревянной церкви Введения Богородицы. Предполагают, что нынешняя Волошская улица на Подоле в древности подходила к капищу Велеса, откуда и получила свое название» (Боровский 1982: 22).

При всей заманчивости и реальности подобной реконструкции никаких определенных выводов о исконном славянстве или неславянстве Волоса применительно к территории Руси сделать нельзя. Киев был столицей полиэтнического государства и не мог не быть «многонациональным» городом. Тем более, речь идет о Подоле, где и по археологическим данным известно, что там жили ремесленники – представители самых разных этносов и конфессий (Килиевич, Орлов 1985: 61-76).

Киевские материалы, может, и не свидетельствуют ни о славянской, ни о чудской принадлежности Велеса и волхвов, но косвенным образом подтверждают, что летописные волхвы не были служителями культа Перуна. Вспомним известный летописный сюжет: после победы Владимира над ятвягами в 983 г. и когда он «*пошел к Киеву, принося жертвы кумирам с людьми своими*», жребий быть принесенным в жертву пал на сына одного варяга-христианина. Варяг «*не дал сына своего бесам*». Фанатичная толпа убила их обоих. Крайне важно, что летописец при довольно большом по объему рассказе ни разу не упомянул про волхвов. Как отметил В.М. Бейлис, на необходимость жертвы князю указывают, «*старци и бояре*», а не волхвы (ПВЛ 1996: 175; Бейлис 1974: 79).

Существуют только два памятника древнерусской литературы, которые более или менее определенно указывают на этническую «привязку» Велеса – «Сказание о построении града Ярославля» и «Повесть о водворении христианства в Ростове» (Житие св. Авраамия Ростовского). И оба памятника связывают Велеса (Волоса) именно с чудью Ростовской земли.

Первый из них прямо указывает и на то, что служителями культа Велеса были волхвы.

Итак, уже упоминавшееся «Сказание о построении града Ярославля». Описываемые события произошли в интервале времени 988-1010 гг. Оценка специалистами достоверности сообщаемых памятником сведений высокая (см. Рапов 1988: 317-318). Исследователи полагают, что «в основе этого памятника лежит древняя запись, которая хотя и подновлялась позднее, но, тем не менее, в достаточной степени отразила истинный ход событий» (Рапов 1988: 317).

В «Сказании» повествуется о борьбе Ярослава Мудрого с жителями «*селища рекомое Медвежий угол, в нем же паселенцы – человецы поганья веры – языцы, зли суци*». *Язычници занимались скотоводством, а также грабили тех, кто передвигался по путям. «Идол, ему же кланястася сии, бысть Волос, сиречь скотий бог. И сей Волос, в нем бес живя, яко и страх многи твори, стояше среди логовины, нарицаемой Волосовой, отселе же и скотиин на пажити изгоняше. Сему же многоказненному идолу и керметь (капище – О. Рапов) створена бысть и волхов вдан, а сей неугасимый огонь Волосу держа и жертвенная ему кури. Тако когда прииде первый спут (выгон – О. Рапов) скотия на пажити, волхов закла ему тельца и телицу, в обычное же время, от диких зверей жертвенное сожига, в неких больных (тяжелых случаях – О. Рапов) – от человек. Сей волхв, яко пестун диавола, мудрствуя силою исконного врага, по исходищу воскурению жертвеннаго разумева и вся тайная и глагола словеса приключившимся ту человеком, яко словеса сего Волоса. И вельми почтен бысть сей волхв у языцев. Но люто и истязуем бываше, егда огонь у Волоса преста: волхва по тем же дне и часе реши кермети, и по жребию избра инога, а сей закла волхва и, ражже огонь, сожига в сем труп, яко жертву точию дьяволу возвеселити сего грозна бога. Тако исконный враг рода человеческого омрачи сердца человеков, и тако сии человеци жиша мнози леты*» (цит. по: Рапов 1988: 318).

В ходе борьбы с язычниками князь Ярослав несколько раз приходил в Медвежий угол, пытаясь обратить их в христианство, заложил здесь новый город, назвав его своим именем, привез сюда мастеров, построил церковь Илии Пророка, но язычники «*не приобщилешся граду, живяше особь и кланяшеся Волосу*» (цит. по: Рапов 1988: 319). Христианизация в этих местах победила значительно позднее, и еще в 70-е годы XI в, как мы видим из рассказа «Повести временных лет», местные волхвы пользовались влиянием, подняв во время голода восстание по Волге, Шексне и Белозерью. В плане живучести в этих местах культа Велеса и его дальнейшей трансформации любопытно, что в XIX в. местный приход назывался Власьевским

(см. ссылку О. Рапова на работу А.Н. Лебедева «Храмы Власьевского прихода в Ярославле» – Рапов 1988: 318).

Второй памятник – «Повесть о водворении христианства в Ростове» (Житие св. Авраамия Ростовского) (Повесть 1860) переносит нас в Ростов 1073-1077 гг. Это дата предлагается В.О. Ключевским, проделавшим блестящий анализ памятника в известной работе «Древнерусские Жития Святых как исторический источник» (Ключевский 1988: 37). Первый, интересующий нас рассказ Жития, повествующий о борьбе Авраамия с ростовским язычеством и об основании им монастыря, сообщает в легендарной форме, как считают исследователи памятника, реальные исторические факты (Ключевский 1988: 35; Рапов 1988: 312-316).

Авраамий появился в Ростове еще до крещения ростовцев и начал борьбу с идолом последних. *«Видел же преподобный прелесть идольскую соущу, (в Ростове) не оубо бе еще прияша святое крещение, но чудеский конец поклоняшеся идолу камену (но по др.редакции: «Но чудеский конец единаче поклоняшеся идолу камену – Р.Р.); омрачени бо суть сердце их, бесу злу живущу...»* Авраамий встречает старца, который его спрашивает, отчего он *«ради скорбя седиши близ страстного сего идола Велеса?»* (др.вариант: *«Близ многострастного сего идола окаянного Велеса»*) (Повесть 1860: 221). Благодаря помощи Иоанна Богослова Авраамии удалось уничтожить каменного кумира тростью, а на его месте он построил монастырь.

Таким образом, два указанных памятника древнерусской литературы не оставляют сомнений, что в Ростовской земле в конце X в. – 70-х гг. XI в. Велес действительно был божеством местной чуди, а служителями его культа были волхвы. Признавая распространение культа Велеса у славян, говорить все же о том, что ростовская чужь «переняла» Велеса у соседних, пришедших в регион славян (когда и при каких условиях?), в этом случае нет оснований, поскольку ни один известный памятник пока не предоставляет нам для этого данных. По-видимому, процесс мог иметь на севере и противоположное направление: заимствование шло от чуди или, что более вероятно, иной этнической группы, тесно с ней связанной, к соседнему славянскому населению Руси. Данное предположение, во-первых, не отменяет факта «исконного» происхождения Велеса и его популярности в целом в славянском мире, а во-вторых, делает актуальным вопрос: когда, на какой территории, при каких контактах индоевропейцев и финно-угров, у некоторых из последних появился культ Велеса?

Конечно же, то, что данная проблема носит «глобальный» характер, давно ощущалось многими исследователями. Например, еще Е.В. Аничков, отмечавший связь летописных волхвов с финнами, при этом заметил, что Ве-

лес – «распространеннейшее название Злого Духа: Вельзевул – имя бога одного из народов, с которыми сталкивались древние Иудеи» (Аничков 1914: 109). Действительно, в Ветхом Завете Веельзевул – бог филистимлян, «бог мух» (IV Цар. 1:2,3,6,16; Матф. 10:25, 12:24,27; Мар. 3:22; Лук. 11:15,18,19), особо почитаемый в Аккароне и связанный не только с охраной от мух, но и с врачеванием. В Новом Завете Вельзевул трансформировался в *«начальника злых духов, князя бесовского, которого сам Господь называет сатаню»* (Библейская энциклопедия 1990: 111-112). Учитывая противопоставление Велеса Перуну на Руси и распространность их культа у балтов (Иванов, Топоров 1979: 70-71; Мачинский 1986: 19; Кузьмин 1988: 12; Топоров 1995: 526; 1996: 173), можно подозревать, что Велес оказался связанным с чужью на будущей территории Руси или через посредство имевших место балтско-финно-угорских контактов<sup>17</sup>, или в результате еще более ранних контактов индоевропейцев и финно-угров (рис. 4).

То, что у одной из финно-угорских этнических групп на Руси самостоятельно, без посредничества именно славян мог возникнуть культ Велеса – божества индоевропейского происхождения, не является фактом исключительным. Например, обские угры, как показывает В.Н. Топоров, заимствовали иранское божество: известный на Руси Хорс и обско-угорское божество Курас, Квогас, Когас имеют общий иранский источник (Топоров 1995: 521, 525).

Можно указать еще на ряд моментов (к сожалению, не бесспорных) в пользу связи культа Велеса (Волоса) с финно-угорским миром на территории Руси.

В уже анализированном летописном рассказе о казни волхвов во время мятежа 1071 года именно медведь снимает с дерева и уносит их тела, что, как мы видели, некоторыми исследователями характеризуется как ритуал языческого «вознесения» (Фроянов 1986: 48). Однако, как соотносится медвежий культ, чрезвычайно развитый (даже по сравнению со славянами лесной полосы Восточной Европы) у финно-угров и продемонстрированный в данном летописном рассказе, и тесная связь культа медведя (лешего) с Велесом и его христианскими заместителями Николаем Угодником и Власием (Иванов, Топоров 1979: 72; Успенский 1982: 85-111; Топоров 1996: 168)?

<sup>17</sup> Данные археологических исследований (особенности происхождения и распространения дьяковской культуры, продвижение ее носителей в районы Ярославского Поволжья и Волго-Клязьминского междуречья) (Горюнова 1961; Третьяков 1966; 1970; Седов 1971; 1982; 1990; 1999; Розенфельдт 1982; Голубева 1987; Леонтьев 1996; Рябинин 1997; Финно-угры 1999) предоставляют возможность судить о балтско-финно-угорских контактах, в результате которых у части поволжской чуди мог получить распространение культ Велеса.

Возможно, такое тесное сближение Велеса с медвежьим культом, придание медведю черт Велеса (черта, лешего и ведьмака-ведьмедя) в восточнославянских поверьях и архаических ритуалах произошло под влиянием, по всей видимости, опосредованным, балто-финно-угорской среды (ведь именно «для севера Руси характерно переплетение культа Велеса-Власия с почитанием медведя как хозяина животных» – Иванов, Топоров 1979: 72). В какой-то мере об этом свидетельствует и следующий сюжет.

В специальной работе О.Б. Ткаченко [в которой предлагается возможная ныне попытка системной реконструкции (на всех уровнях – фонетическом, грамматическом, лексическом) мерянского, мертвого и бестекстного финно-угорского языка, распространенного в прошлом в Центральной европейской части России: полностью – Ярославской, Ивановской, Костромской; частично – Калининской, Московской (за исключением юго-западной части), Владимирской (к северу от Клязьмы и отчасти к югу от нее, за исключением земель другого финно-угорского племени муромы)] нельзя не обратить внимание на слово Ёлс – «леший, черт». Слово распространено на территории (Ярославская, Ивановская, Костромская обл.), занятой в прошлом мерей. Д.К. Зеленин и М. Фасмер считают «ёлс» преобразованным «табуизированным» славянским «Велес» (Ткаченко 1985: 147). Табуированным обозначением Велеса считает слово Ёлс и В.Н. Топоров (Топоров 1996: 169). Вяч.Вс. Иванов и В.Н. Топоров в более ранней работе пишут: «В своей языческой функции Волос-Велес воспринимается позднейшей православной традицией (в той мере, в какой она его не ассимилировала, отождествив со св. Власием) как 'лютый зверь', 'черт', откуда костромское диал. ёлс <\*вол(о)с 'леший, черт, нечистый', диал. 'волосатик, волосень, нечистый дух, черт'» (Иванов, Топоров 1979: 72).

О.Б. Ткаченко совершенно справедливо задается вопросом, почему только на бывшей мерянской территории сохранилась эта предполагаемая славянская табуизированная форма, и предлагает следующее решение: «Русское диалектное ёлс является отражением мерянского слова, возникшего на основе заимствованного в мерянский для передачи этого важного религиозного понятия греческим *δίαβολος* "дьявол"; «С греческим языком меря столкнулась в связи с христианизацией. Отсюда, видимо, первыми миссионерами-греками заимствовались термины, связанные с христианской религией *δίαβολος*» (Ткаченко 1985: 147, 186).

Гипотеза О.Б. Ткаченко интересна, но порождает и много вопросов. Действительно, если имя Велес (Волос) славянского происхождения (а О.Б. Ткаченко, как и Д.К. Зеленин и М. Фасмер, считает именно так), вернее, было распространено только у славян, то почему только на постмерянской территории сохра-

нился его отголосок – Ёлс? Пресловутые «греки-миссионеры» обращали в христианство, по всей видимости, также не только на территории мери. Противоречия снимаются, если признать, что русское диалектное Ёлс – «леший, черт» – это отражение распространения языческого культа Велеса (Волоса) у мери, который, по крайней мере, для этой территории зафиксирован и отражен в сообщениях письменных памятников.

Исходя из общеисторических соображений, замечу, что передача греками мери слова «дьявол» в первые века христианизации в «обход» древнерусской демонологии маловероятна. Слово Ёлс демонстрирует связь Велеса на Руси с мерей. Созвучие Волоса с «дьяволом», случайное или закономерное (см. выше), выводит нас на более общую проблему – происхождение слов, связанных с терминами сакральной и военной власти (см. Эрлих 1997: 156-157), а также с восприятием языческого Велеса в русском обществе накануне и в период христианизации.

Отметим, связь Велес/Волос – дьявол просматривается не только на «библейских» и русских материалах. Например, старочешское (встречается в текстах XV-XVI вв.) *Veles* означает 'черт, злой дух, демон' (Иванов, Топоров 1974: 66; 1979: 72). На чешские проклятия, как содержащие единственные за пределами Руси упоминания имени Велеса в связанных текстах и сопоставляющие его со змеем и чертом, обратил внимание и Д.А. Мачинский (1981: 128-129). Учитывая это обстоятельство, можно предположить, что Велес в Чехии может быть связан с так называемыми моравскими влахами, чей этногенез неясен, время и обстоятельства появления на территории Чехии дискусионны и могут относиться к раннеславянской эпохе (Грацианская 1975: 80-86).

Возможно, существованием культа Велеса у чуди объясняется тот факт, что культ св. Николая Угодника (христианского заместителя Велеса) «приобрел самое широкое распространение среди чувашей и финно-угров Поволжья, угорских народов Сибири и на Русском Севере, совмещая функции и черты многих христианских святых, а также самого Христа» (Вовина 2002: 47).

Можно указать еще на один момент, возможно характеризующий связь чуди с Велесом на Руси – его «семейное положение». По народным представлениям, спутницей или подругой Велеса считалась богиня Мокошь (Макошь, Мокша) (Боровский 1982: 21) – единственная дама в языческом пантеоне Владимира. Образ и функции Мокоши, как замечает И.Н. Данилевский и на что не всегда обращают внимание исследователи, могут быть восстановлены лишь гипотетически (Данилевский 1999: 202). Согласно В.Н. Топорову, только Перун, Велес и Мокошь наиболее достоверно принадлежат к самому древнему архаическому балто-славянскому слою и «только они входят в реконструируемую сюжет-

ную схему «основного» мифа как персонажи, находящиеся между собой в брачных отношениях» (Топоров 1995: 526). Этот автор полагает, что Мокошь «может быть введена в сюжет «основного мифа» в функции жены громовержца, воплощения хтонической стихии, земли и воды» (Топоров 1996: 167).

Однако в том, что Мокошь была женой Перуна, исходя даже из тех материалов, которые предоставлены В.Н. Топоровым (1996: 167), можно усомниться. И стихии, которые Мокошь представляет, и функции, которые она выполняет, скорее делают ее заместителем Велеса. Возможно, по этой причине, чисто формальной, Велеса нет, а Мокошь присутствует в пантеоне Владимира 980 г. Исследование Д.А. Мачинским мифо-эпических связей женщины и воды, женщины и змея (1981: 124-126, 133) не оставляет сомнений в том, что Мокошь могла быть связана брачными узами с Велесом, а не Перуном. Вообще распознавание брачно-семейных уз в такой тонкой и деликатной а, главное, малодоступной для нас (из-за катастрофической недостаточности информации) области, как славянский языческий пантеон – дело весьма сложное<sup>18</sup>. Учитывая те функции и стихии, которые представляет Мокошь, ее «брак» с грозным громовержцем почти автоматически перевел бы конфликт «основного» мифа в семейный.

М. Фасмер связывает этимологию имени Мокоши со словом «мокрый» или праславянским \*Mokos, «прядение» (Данилевский 1999: 202), но надо признать, что чрезвычайно многочисленны попытки объяснить это имя, этимологизируя его на славянской почве, выглядят в большинстве случаев искусственно.

Интерес представляет замечание М. Власовой: «...Ведьма, наделяемая способностью влиять почти на все существенные стороны жизни (особенно на влагу, воду, плодородие), возможно, была связана и с высшим женским божеством восточнославянского пантеона – Мокошью (древнерусское «мокшить» значит «колдовать», а «мокоша» – «ворожающая женщина»)» – Власова 1995: 75. Однако не имеем ли

<sup>18</sup> Велес был не только богом-пастухом в Нижнем мире, подземном царстве, но и в Верхнем царстве, на небе, он в виде небесного пастуха Месяца, также связанный со смертью, пас небесные стада звезд (Волосыни, Власи, Влашкиви звезды, Влашкова кола и т.п.) (Иванов, Топоров 1979: 75). И в связи с этим и его отношением к Мокоши вызывает интерес брачный выбор китайского мифологического «коллеги» Велеса – Нью-Лана (Небесный пастух, Волопас, китайская астрон. звезда Пастух/Альтаир в созвездии Орла). По древнейшей легенде, наиболее раннее изложение которой относится к II-I вв. до н.э., Нью-Лан взял в жены Чжи-Нью (Ткачиха, небесная фея) (Юань Кэ 1987: 108-109, 294-295; Нью-Лан 1983: II, 868). (Благодарю за любезное сообщение Л.А. Мосионжника). Видимо, традиционное притяжение мифолог. Пастуха и Ткачихи шире даже рамок индоевропейской мифологии.

мы здесь дело с «обратным движением»: слово «мокшить» стало означать «колдовать» от уже «готового» имени Мокша и Макошь. Если же это не так, то в имени Мокша мы имеем синоним слову Волох-Волх, которое в некоторых этимологиях содержит значение «колдун», «пророчица» и т.д. и которое еще раз указывает на близость Мокши к Велесу, собственно с которым волхвы и были связаны.

Несмотря на индоевропейское происхождение и популярность Мокоши у славян, ее достаточно вероятную связь с финно-уграми нельзя игнорировать хотя бы потому, что она носит в качестве имени индоевропейское по происхождению название финно-угорского народа – ветвь мордвы (Попов 1973: 103). Финской богиней ее считают Е.В. Аничков (1914: 275-276), В.В. Мавродин (1945: 317).

Состав пантеона Владимира 980 года и перечисления языческих богов в наиболее ранних литературных произведениях в Древней Руси, например, в «Хождении Богородицы по мукам» в историографии часто рассматриваются с точки зрения этнического представительства. Разные названия одного и того же божества – Хорс и Дажьбог – объясняют, например, полиэтничностью славяно-русского общества (см. комментарий В.В. Милькова в: Апокрифы 1997: 84; Топоров 1995: 508-516). Какие боги представляют скандинавов (балто-славянский аналог Тора – Перун), славян (Дажьбог и Стрибог) и иранский этнический элемент (Хорс и Симаргл), нам с большей долей вероятности известно. Но какой бог представлял в пантеоне и этих перечислениях многочисленную чужд? Мокошь из всех богов пантеона 980 года наиболее вероятно представляла финно-угорский мир, что, возможно, не мешало ей одновременно быть популярной у славян.

С Велесом Мокошь связывают и многие атрибуты и функции. В поверьях они вместе противостоят противнику Велеса (Змея) – Перуну (Громовержцу). Это боевое содружество сохранилось и в действиях их христианских заместителей – Николы Угодника и Параскевы Пятницы против св. Георгия (одного из христианских заместителей Перуна) (см. Успенский 1982: 134-137; там же литература по данным вопросам). Подобно Велесу, Мокошь была теснейшим образом связана с овцеводством (Боровский 1982: 21; Рапов 1988: 40) (Велес же покровитель скотоводства, пастушества) и прядением пряжи и рукоделием, в народных поверьях предстает как богиня-пряжа и покровительница торговли (Рапов 1988: 40). (Но и в функции Велеса, «скотыего бога», как считают исследователи, входило покровительство купцам, поскольку скот ассоциировался с богатством).

Мокошь Пятница в христианскую эпоху трансформировалась в Святую Пятницу или Параскеву Пятницу (Успенский 1982: 134-137). О.М. Рапов пишет: Макоши Пятнице «был по-

священ пятый день недели, в который, по славянским поверьям, нельзя было начинать никакого дела, ибо в противном случае это дело будет «пятиться». Работа в пятницу считалась грешным делом. В пятницу можно было лишь торговать» (Рапов 1988: 40). Почитание пятницы в христианское время, конечно же, отголосок язычества. Н.М. Гальковский отметил общераспространенность почитания этого дня на Руси и предположил, что «на выработку такого

представления оказали влияние финны. У мордвы пятница – нерабочий день, посвященный Шкаю – солнцу. По верованиям чувашей, «Эрие ватта», «недельная старуха» смотрит за соблюдением пятницы» (Гальковский 1916: 98-100)<sup>19</sup>. В случае, если бы в северных районах древней Руси бытовали представления об изначальной разнотничности Велеса и Мокоши, трудно было бы ожидать между ними дружбы, отраженной в поверьях.

## II.4. «Мерьский» народ

### II.4.1. Волхвы и волохи

Несмотря даже на чисто визуальную кажущуюся лингвистическую родственность слов «волхвы» и «волохи», исследователи пытались их сблизить нечасто. И это понятно. Во избежание обвинений в дилетантизме и поверхностности. В научном сообществе уже стало нормой приличия считать, что созвучность или даже одинаковость слов в совершенно разных, не контактирующих между собой культурах, иногда даже называющих одно и то же явление, – случайность. Но излишние недоверие и критичность могут привести и к тому, что «вместе с водой будет выплеснут и ребенок». Волхвы и волохи были лишены в глазах исследователей мало-мальски вероятной исторической связи, и поэтому вопрос об их общности затрагивали в основном только с точки зрения лингвистики (Иванов, Топоров 1979). Последним и, как кажется, первым о существовавшей реальной исторической связи между волохами и волхвами писал С. Эрлих в статье 1997 г. Он привел и мнения лингвистов о родственности этой пары.

Сергей Эрлих пишет: «Рискну предположить, что «волхв» не происходит от «волох» – это различные формы написания изначально единого понятия. (Ср. «вольхва», «вольхве» как обозначение волохов и написание волхвов – «вольхов», «два вольхва», «вольхву» (ПВЛ-1: 10, 29, 117; ПВЛ-2: 184); другие написания волохов – «волхом», «вольхи», «волхи» и имя былинного волхва Волха Всеславича (ПВЛ-1: 11, 21; ПВЛ-2: 184).)» (Эрлих 1997: 150)<sup>20</sup>. Исходя из факта

самостоятельного контекста исторического развития в раннесредневековую эпоху Карпато-Балканского и Волго-Уральского регионов, можно присоединиться к гипотезе С. Эрлиха. В любом случае, безотносительно, что появилось раньше<sup>21</sup>, лингвистическая связь «волохи-волхвы» поддерживается в историографии (Иванов, Топоров 1979: 73).

Связь «волхвы – волохи» поддерживается не только на уровне лингвистики. Отмечая отношения волхвов с Велесом (Волосом), необходимо вспомнить и о роли Велеса в Карпато-Балканском регионе, о соответствии «скотьего бога» и пастушества волохов. Словацкая песня «Пасли овец велесы», записанная в прошлом веке, отражает это соответствие (здесь велесы это – волохи? пастухи? боги волохов и/или пастухов?), но далеко не исчерпывает связь Велеса с волохами. Она реализуется и через общее происхождение от индоевропейской мифологемы, о которой уже говорили, представленной корнем \*uel-/\*uol- (Иванов, Топоров 1979), через соответствие Велеса – бога дюмезилевских «колдунов» – и «повышенной» сакральности волохов (Эрлих 1997; там же литература). О последней мы уже также говорили. Пастушество – один из наиболее сакрализованных видов хозяйственной деятельности, но отнюдь не повсеместно, где оно было распространено. Репутацию колдунов в Европе имели пастухи в двух непохожих, и казалось бы, ничем не свя-

идеи связи финно-угров с волохами-волхвами С.Е. Эрлих приводит чрезвычайно показательный в этом плане пример рассуждений А.Л. Погодина об этимологии названия «Волховой остров Кургуево» (земля Ижоры): «Таким образом, Волховой остров Кургуев был, собственно, островом Волха Кургуя. Именно эту форму, параллельную к рус. Волхв, засвидетельствованную былинным Волхом Всеславичем и глаголом «волштити», и предполагает весьма древнее заимствование в фин. *Velho* (\*вълх) «чародей, волхв», *velhoa* (заниматься волшебством и т.д.)» (цит. по Эрлих 1997: 150-151).

<sup>21</sup> Возможно, корректной будет параллель с парой этнонимов «словенцы» и «словаки», несомненно, родственной с более ранним «славяне» («склавины»).

<sup>19</sup> Нельзя не обратить внимание в связи с этим на культ Святой Пятницы у карпато-балканских волохов. Параскева Пятница – одна из главных святых во Втором Болгарском царстве (благодарю за сообщение Н.Д. Руссева). Святая Пятница часто упоминается в румынских сказках, причем в некоторых из них («Дочь старухи и дочь старика») в качестве ее «деток» выступают драконы и змеи (тьюторская работа студентки IV курса Высшей Антропологической школы В.А. Топоривской). В Молдове и сегодня существует масса поверий в связи с пятницей, часто ввлеченных в христианский культ (Благодарю за сообщение А.П. Городенко).

<sup>20</sup> Любопытно, что принципиально далекий от

занных, регионах: Балкано-Карпато-Альпийском и северном Волго-Урале.

Сакрализацию пастушества в первом объясняют, например, влиянием кельтов (Эрлих 1997), но как же быть со вторым? <sup>22</sup> Гипотеза общего происхождения волохов и волхвов позволяет этот факт объяснить. Приводимую В.И. Далем русскую поговорку «Бог создал Адама, а черт – молдована» (Даль 1994: 220), С. Эрлих считает «далеким отголоском воспоминаний о волохах-колдунах» (1997: 160). Если так, то остается только узнать, когда же русские с последними познакомились? Во время «карпатской», «дунайской» стоянок славян? Слишком рано: еще не было русских как славянского этноса, да и нет соответствующих поговорок у других восточнославянских народов. После включения Бессарабии в состав Российской империи? Чересчур поздно. Я предполагаю, что эта поговорка отражает дуалистические представления летописных волхвов, представления о верхних и нижних богах, «обслуживавших» свою, этнически строго определенную «аудиторию», и она же опосредованно свидетельствует об очень давних представлениях русских и/или обрусевших финнов об общности происхождения волхвов, каким-то образом связанных с чуждой, и волохов.

Сергей Эрлих обратил внимание на соотнесение дат упоминания волохов и волхвов в «Повести временных лет»: «волохи в последний раз упоминаются под 898 г., а волхвы впервые под 912 г. Вероятно, в этом отразилась эволюция понятия “волох”/“волхв” – от этнического к профессиональному» (Эрлих 1997: 151; противоположное мнение см. Иванов, Топоров 1979: 74). Не могу не согласиться с его мнением об эволюции, которую проделало это первоначально этническое имя. Тем более что подобную эволюцию, и именно этнонима «волохи», мы видим на Балканах. Но только там новый смысл означал не «колдун, чудотворец, шаман» и т.д., а другой профессиональный контекст – пастуха, человека, ведущего кочевой образ жизни (вспомним упоминавшийся пассаж из сочинения Анны Комниной). И время этого перехода от этнического к профессиональному (судя по письменным источникам) и на востоке, и на западе – в Византии – примерно одно и то же: не позднее XI-XII вв.

Возникает вопрос, почему на западе у этнического «волох» появился смысл, значение «пастух», а на востоке оно переросло в значение «колдун»? Можно предложить следующее его решение. На востоке волхвы были «хозяевами» и оказали на «гостей» – славян огромное влияние именно в религиозно-духовной

<sup>22</sup> Едва уловимый, скорее призрачный чем реальный, кельтский «след» время от времени всплывает в виде последствий гораздо более ранних контактов индоевропейцев и финно-угров в Восточной Европе, но разговор об этом еще впереди.

сфере. Поэтому этническое имя стало нарицательным именно с указанной спецификой. В Карпато-Балканском пространстве, регионе постоянной «повышенной сакральности», волохи-гости столкнулись с чрезвычайно развитой системой религиозных воззрений местного населения, и на первый план в их этническом стереотипе для соседей вышел именно их образ жизни и вид производственной деятельности. (При этом, как мы видели, колдовской стереотип волохов на Балканах был очень осязатим, и, возможно, что и они привнесли свой дуалистический колорит в формирование местных ересей и поверий).

В качестве возможно корректной параллели взаимного перекрытия названий и их содержания – этнического и колдовского, можно привести «свежий» пример стереотипа цыган. Например, в XIX в., когда говорили «гадалка», могли подразумевать не только цыганку. Но при слове «цыганка» почти всегда наряду с этническим смысловым контекстом возникал и контекст «гадалка». Думается, что нечто подобное происходило со словом «волхвы» в древнерусском обществе. И чем раньше памятник, упоминающий о волхвах в контексте русской истории, тем больше вероятность того, что наряду с профессиональным присутствует и этническое, а в некоторых случаях его полностью перекрывает.

Рассмотрим под этим углом зрения указанные летописные сообщения. Итак, в «Повести временных лет», под 912 г., в рассказе или предании о смерти Вещего Олега впервые упоминаются волхвы. «...*Спрашивал он волхвов и кудесников... И сказал ему один кудесник... Невверно говорят волхвы...*» (ПВЛ 1996: 156). Чрезвычайно интересный фрагмент Начальной летописи, иллюстрирующий борьбу двух начал – светского и духовного – у истоков русской государственности, вероятно, имеющий сложную временную стратиграфию. Тем не менее, использование то слова «кудесник», то «волхв», то сначала вместе «волхвы и кудесники», а напоследок только «волхвы» внушает сомнение в чисто профессиональном значении слова «волхвы».

Следующее упоминание под 1024 г.: «...*Восстали волхвы в Суздаль... избивали старшую чадь, говоря, что они держат запасы. Был мятеш великий и голод по всей стране; и пошли по Волге все люди к болгарам, и привезли хлеба и так жили. Ярослав же, услышав о волхвах, пришел в Суздаль; захватив волхвов, одних изгнал, а других казнил...*» (ПВЛ 1996: 202). На основании этого фрагмента трудно сказать, кто здесь волхвы – жрецы, колдуны или этническая группа. Возможно и то, и другое. Сама формулировка «восстали волхвы», а не «восстала меря», или «восстали смерды» и т.д., скорее свидетельствует в пользу предположения об этнической группе. Летописец не сообщает, сколько восстало волхвов. Не говорит он,

как будет в других случаях, и о том, что волхвы откуда-то пришли. Контекст первого предложения подразумевает, что волхвы – местные жители в Суздалье. Их было достаточно много, чтобы они сами избивали старшую чадь и чтобы применить к ним разные меры наказания. И еще. Ярослав лично пришел в Суздаль. Но для этого он отвлекся от чрезвычайно важной для него борьбы с братом Мстиславом Тмутараканским, который сначала пошел к Киеву, а затем «сел» в Чернигове. Значит, опасность, исходившая от волхвов, была очень велика. Ясно, что речь не может идти о небольшой группе. Но шаманов, жрецов, колдунов и т.д., как представителей единственной в то время «интеллигентной» профессии, не могло быть вместе много. На основании фрагмента под 1024 г., и учитывая информацию других фрагментов о волхвах, можно прийти к предположению, что волхвы в 1024 г. в Суздальской земле были местной этнической группой, вероятнее всего, инкорпорированной в иную этническую среду, а именно финно-угорскую.

Сообщение под 1044 г. о том, что Всеслав Брячиславович родился от волхвования. Волхвы присутствовали, по крайней мере, один раз, когда ребенок уже родился, и они разговаривали с его матерью. О волхвах говорится во множественном числе, и создается впечатление, что они или кто-то из них присутствовал при родах. Вероятно, это были «богомерские бабы», о которых мы поговорим попозже.

Первый из сюжетов, помещенных летописцем под 1071 г., рассказывает о приходе волхва в Киев (ПВЛ 1996: 213). Следовательно, он не был местным жителем, и потому мы вправе рассматривать его не только как профессионального колдуна, но и как инородца.

Следующее сообщение под 1071 г. – о «неурожае в Ростовской области» (ПВЛ 1996: 213-215). Мы этот сюжет уже подробно рассматривали. Итак, в Ростовскую область (сам Ростов не указан) пришли два волхва из Ярославля. После чего они пошли по Волге и Шексне. Когда волхвы пришли в Белоозеро, с ними было «людей 300». Летописец называет их то волхвами, то кудесниками, говорит, что «два кудесника убили уже много жен по Волге и Шексне», но люди сами приводили к ним своих «сестер, матерей и жен». При этом волхвы, как сказал Ян Вышатич, были смердами его князя и его собственные. Этот сюжет непротиворечиво соотносится с уже разбиравшимся «Сказанием о построении града Ярославля» (Рапов 1988: 317-320), где волхвы в это же время (70-е гг. XI в.) – жители Медвежьего угла – места, где был построен Ярославль. Вероятность того, что летописец под волхвами подразумевал этническую группу, а не профессиональных колдунов, достаточно велика.

События можно реконструировать следующим образом. Во время голода из одной части

Ростовской земли (Ярославль) в другую пришли два волхва. Подняв мятеж, они, спровоцировав голодающих людей, возглавили их движение по Волге, Шексне и на Белоозеро. Все свои «мероприятия» («прорезание за плечами» и ритуальное убийство женщин, обвиненных в колдовстве и наведенной на урожай порче) волхвы могли проводить в весьма им близкой, привычной, если не «адекватной» этнической среде. Показательно, что волхвы были выданы Яну Вышатичу белоозерцами (летописная весь?), а не представителями ростовской мери. К объяснению этого момента мы позднее вернемся.

Третий сюжет под 1071 г. о новгородце, пришедшем в Чудскую землю к «кудеснику, прося волхвовования его» (ПВЛ 1996: 215). Может вызвать удивление тот факт, что летописец на протяжении длинного рассказа ни разу не назвал кудесника волхвом. Но ведь последний – волхв, его дуалистические представления о размещении богов – «наших» и «ваших» до мелочей совпадает с представлениями волхвов из предшествующего эпизода. Логичным выглядит следующее объяснение: волхв потому не назван волхвом, поскольку это излишне. Если новгородец пошел в чудскую землю к кудеснику для гадания, то читателю и так ясно, что этот кудесник – волхв, причем именно (или и в том числе) в этническом смысле<sup>23</sup>. Вероятно, по этой же причине, волхвы не названы в упоминавшемся сюжете из «Жития св. Авраамия Ростовского». Раз речь шла о Чудском конце в Ростове, то это было не обязательно.

Например, в четвертом, последнем сюжете о волхвах под 1071 г., когда волхв «объявился» в Новгороде при князе Глебе Святославиче (ПВЛ 1996: 215-216), волхв выступает под этим именем, поскольку население города полиэтнично. В данном случае мы можем опять подозревать летописца в придании слову «волхв» и колдовского, и этнического смысла. Причем, быть может, даже с перевесом на второе, этническое, значение, поскольку им не используется кажущееся более профессиональным слово «кудесник».

И наконец, последнее сообщение «Повести временных лет» о волхвах под 1091 г. «В тот же год волхв объявился в Ростове и вскоре погиб» (ПВЛ 1996: 229). Речь идет в целом обо всем городе, а не о Чудском конце. Прошло уже два десятилетия после бурных событий начала 70-х гг. За это время русская часть населения города, конечно же, увеличилась. К тому же, как мы увидим позднее, письменные источники сообщают о бегстве ростовской чуди от христианизации на восток – в Приуралье и Сред-

<sup>23</sup> Обыденный пример: если вам сообщают, что ваш соотечественник поехал к какому-то нужному ему человеку в чужую страну, например, в Англию, и не говорится о национальности этого человека, то в таком случае само собой вы подразумеваете, что указанный человек – англичанин.

нюю Волгу (Казанская история 1954). Об оттоке чудского населения центральной части Ростовской земли на ее окраины, в Заволжье свидетельствуют и археологические данные (Рябинин 1986; 1997; Леонтьев 1996).

Итак, можно видеть в упоминаниях летописцами волхвов определенную зависимость. Зависимость от места. Когда есть вероятность, что волхвов могут принять за местных кудесников, слово «волхвы» обязательно используется. Из анализа и летописных сюжетов и «Сказаний» вытекает предположение, что волхвы являют-

ся местными для определенной части Ростовской земли – Суздаля, Ярославля, вероятно, самого Ростова и т.д. Изначально слово «волхвы» имело не профессиональный смысл (или не только профессиональный), но и этнический. Мы можем предполагать, что волхвы в самый ранний период русской истории – это не каста колдунов, а вполне определенная этническая группа. Попробуем далее показать, что волхвы были инородцами для русских, на материалах изобразительного характера, на примере миниатюр Радзивиловской летописи.

#### II.4.2. Враги-инородцы на миниатюрах Радзивиловской летописи

В плане этнического и колдовского портрета летописных волхвов в глазах современников особый интерес представляют их изображения на миниатюрах Радзивиловской летописи. К сожалению, изображения все-таки не современные описываемым событиям, а скопированные с миниатюр XIII в. или изначально сделанные позже – во второй половине XV – начале XVI вв. (о датировке Радзивиловской летописи см.: Сизов 1905; Артамонов 1931; Подобедова 1965; Мачинский 1981; Рыбаков 1994; там же материалы дискуссии по этому поводу). Даже если прав А.А. Шахматов, предполагая, что Радзивиловская летопись представляет копию более древней лицевой летописи XIII в. (критика этой точки зрения – Артамонов 1931: 9-11), все равно ее создателей отделяет от интересующих нас событий одно, а то и два столетия. Тем не менее, миниатюры представляют огромную ценность, поскольку отражают стереотип восприятия летописных волхвов хоть и для своей, но весьма отдаленной от нас эпохи.

Еще на один момент нужно обратить внимание, прежде чем перейдем к рассмотрению миниатюр. Считается доказанным, что миниатюры создавались не одним мастером. Многие из них частично или полностью перерисовывались. Прежде исследователи четко разделяли «руку» двух мастеров, современные исследователи миниатюр различают несколько больше. Но в плане наших ожиданий от этого

источника данное обстоятельство не имеет большого значения, поскольку всеми признано, что мастера работали в одной мастерской и «относительно синхронно» (Артамонов 1931: 14-15; Кукушкина и др. 1994: 310 и др.).

Первая интересующая нас миниатюра – №43 (рис.5) (Радзивиловская 1994: I, л.19). Большинство исследователей полагают, что на ней изображен летописный эпизод беседы Олега со старшиной конюхов о любимом княжеском коне. Однако некоторые авторы, например Я.Е. Боровский, полагают, что на миниатюре изображена беседа князя Олега и волхва, предсказывающего смерть от коня, что было бы логично (Кукушкина и др. 1994: 304-397; Рыбаков 1994: 285; Боровский 1982: 33). Действительно, кажется странным, что для художников разговор Олега с конюхом оказался важнее разговора (собственно предсказания) с волхвом. Изображение «конюха» ничем не примечательно, одет он так же, как и другие люди на миниатюрах.

На одежды в Радзивиловской летописи следует обратить внимание особо. Например, на миниатюре №5 (Радзивиловская 1994: I, л.5) изображено приношение Руси дани разными народами. Эти народы в летописи перечисляются: чудь, весь, меря, мурома, черемиса, ям, мордва, печера и т.д. И у всех этих неславянских народов одежда такая же, как и у славян, такая же, как у «конюха» с миниатюры №43.

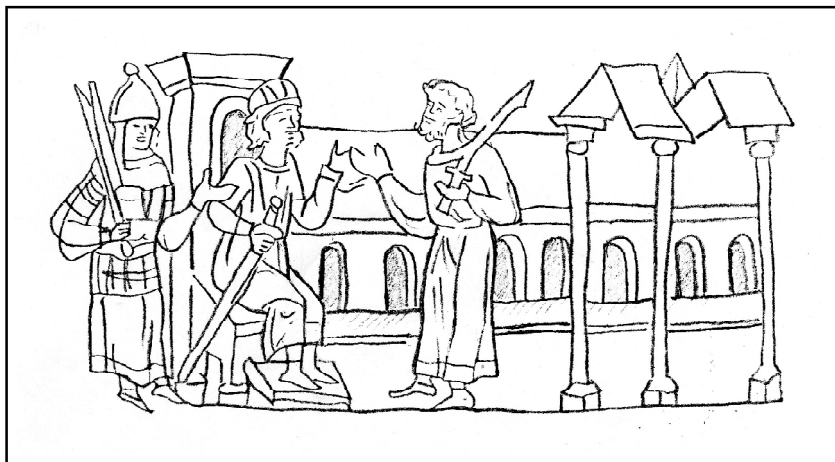


Рис.5. Радзивиловская летопись, м. 43 (прорисовка).

Рис. 6. Радзивилловская летопись, м. 44 (прорисовка)



Значит, одежда «конюха» не может быть аргументом интерпретации его ни как волхва, ни как конюха. Одежда в миниатюрах стандартизирована, выделяется только одежда князей, иногда воинов в облачении и с оружием. Одежда и оружие у славян, угров, болгар, авар в летописи одинаковы. Существует только одно исключение (м.241), о котором, в силу его важности, скажем позднее.

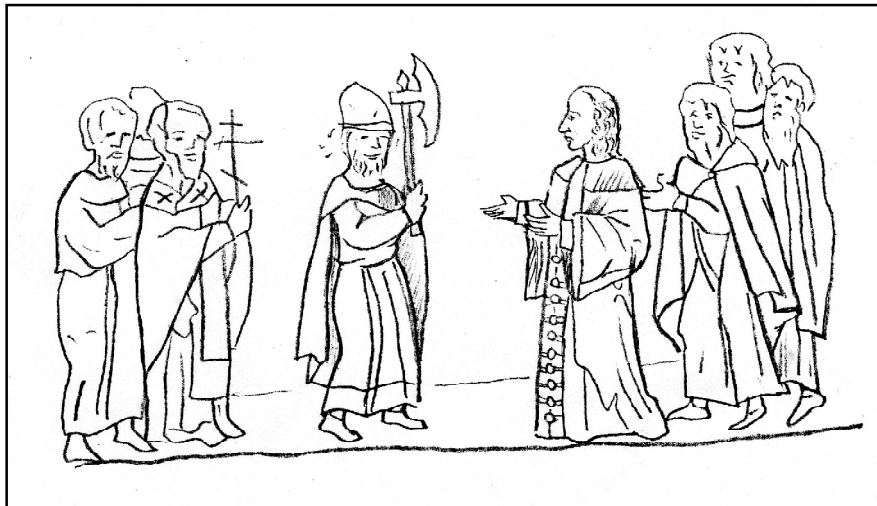
Но есть одна «спорная» деталь и в изображении «конюха». Он изображен с саблей, причем не в ножнах, а наголо. По мнению исследователей, миниатюра №43 создавалась несколькими мастерами. Сабля – отдельная поздняя прорисовка (Кукушкина и др.1994: 310). Зачем она была прорисована? Для создания большего динамизма? Или для придания большей убедительности образу «конюха», которая вообще-то не нужна? Убедительность, равно как и агрессивность, в глазах мастера должна быть присуща врагу Олега – волхву (?).

Несколько слов о следующей, 44 миниатюре (Радзивилловская 1994: I, л.19 об.), изображающей смерть Олега от укуса змеи (рис.6). Вызывает недоумение фигура, располагающаяся справа на миниатюре. Кто посмел стать лицом к лицу с Олегом в такой важной сцене? Лицом к лицу с Олегом, но позади змеи, то есть будучи с последней заодно (?!). Змея тесно свя-

зана с культом сакральной власти, Велесом и волхвами (ПВЛ 1996: 229; Мачинский 1981; Эрлих 1997; там же литература). Рука этой загадочной фигуры указывает не на змею (предупреждая князя об опасности), а на князя. Как на врага. В летописном рассказе о смерти Олега в момент последней волхвы непосредственно не присутствуют. Но они присутствуют незримо, и возможно, это и попытка изобразить художник.

Если на 43 и 44 миниатюрах присутствие волхвов можно только подозревать, то на миниатюрах с 235 по 241 они, без всякого сомнения, изображены (Радзивилловская 1994: I, лл.102 об.; 103; 104; 104 об.; 105 об.; 106). Их темы: Расправа волхвов-ярославцев в голодное время в Ростовской земле с женщинами, «прятавшими» съестные припасы (м.235); Расправа Яна Вышатича и его отроков в лесу под Белоозером со смердами, присоединившимися к волхвам (м.236); Наказание волхвов по приказу Яна Вышатича (м.237); Расправа населения с волхвами по приказанию Яна Вышатича (м.238); Приход новгородца в Чудскую землю к кудеснику с просьбой поволховать ему и волхование кудесника (м.239); Поддержка Глебом Святославовичем новгородского епископа, призывающего народ верить кресту, а не волхву (м.240); Приход Глеба Святославича

Рис. 7. Радзивилловская летопись, м. 241 (прорисовка)



Новгородского к волхву для беседы и убийство волхва Глебом (м.241) (Кукушкина и др.1994).

На всех миниатюрах за исключением последней, волхвы изображены одинаково, неярко, внешним видом никак не выделяются. Совершенно другим предстает волхв на миниатюре №241 (рис.7), и об этом стоит поговорить особо.

Волхв на этой миниатюре резко отличается своим видом не только от других волхвов, но и от других героев миниатюр. Длинноволосая прическа, очерченное лицо, прямой крупный нос, отсутствие бороды, и главное, странное одеяние не в византийском и древнерусском каноне, а напоминающее одежду западного немецкого покроя. Современные исследователи полагают, что над этой миниатюрой работали два мастера (Кукушкина и др. 1994: 342). Так же считали и другие авторы – В.И. Сизов, М.И. Артамонов, и др., уделившие анализу этой миниатюры большое внимание (Сизов 1905: 8; Артамонов 1931). Д.В. Айналов, В.И. Сизов увидели в этой миниатюре следы влияния немецкой живописи и графики. Проникновение западных элементов в русскую живопись XIV-XVI вв. отмечалось неоднократно (Артамонов 1931: 21). Д.В. Айналов принял волхва за изображение немецкого пастора (Айналов 1909), В.И. Сизов решил, что второй мастер, приложивший руку к миниатюре, – немец (Сизов 1905). Немецкое влияние на Радзивилловскую летопись исследователи объясняли и местом ее изготовления – Суздальская Русь (Н.П. Кондаков, Н.П. Лихачов, Д.В. Айналов), Новгород (В.И. Сизов), Смоленск (М.И. Артамонов). В частности, тем, что Смоленск в начале XV в. перешел к Литве, М.И. Артамонов объясняет западное (немецкое) влияние при создании миниатюр (Артамонов 1931: 23-25).

Для того, чтобы понять, почему волхв на 241 миниатюре изображен так «странно», есть

смысл обратиться к чрезвычайно интересной работе М.И. Артамонова «Миниатюры Кенигсбергского списка летописи» (1931). Итак, по М.И. Артамонову, все миниатюры выполнены двумя мастерами. Второй мастер перерисовал большую часть миниатюр, сделанных первым мастером, часть нарисовал заново, и они принадлежат только ему. По целому ряду элементов миниатюры, сделанные первым мастером, ближе стоят к памятникам византийско-русского стиля XIII-XIV вв., которые имеют ближайшие аналогии как в византийских, так и в южнославянских лицевых рукописях. У второго мастера (которого М.И. Артамонов, в отличие от В.И. Сизова, не считает немцем) «западные формы занимают видное положение, определяют стиль, несмотря на наличие элементов византийско-русского стиля. Мастер овладел западными формами точно так же, как владеет формами византийско-русскими, включил их в состав тех шаблонов, которыми он располагает, переработав все в духе собственной индивидуальности» (Артамонов 1931: 5-21).

«Различие между обоими мастерами, – по мнению М.И. Артамонова, – особенно ясно сказывается в их отношении к западным образцам. Влияния западного искусства коснулись и первого мастера, но воспринял он их чисто механически. Некоторые фигуры и детали его миниатюр явно выдают свое иноземное происхождение. Например, на л.106 фигура волхва (она целиком сохранилась от первого мастера) с безбородым лицом, с длинными волосами, в шубе немецкого покроя» (Артамонов 1931: 22).

М.И. Артамонов приводит еще один подобный пример работы первого мастера на миниатюре №219 (рис. 8) (Радзивилловская 1994: I, л.96 об.). Миниатюра иллюстрирует летописный эпизод, помещенный в «Повести временных лет» под 1066 г., об отравлении князя Ростис-

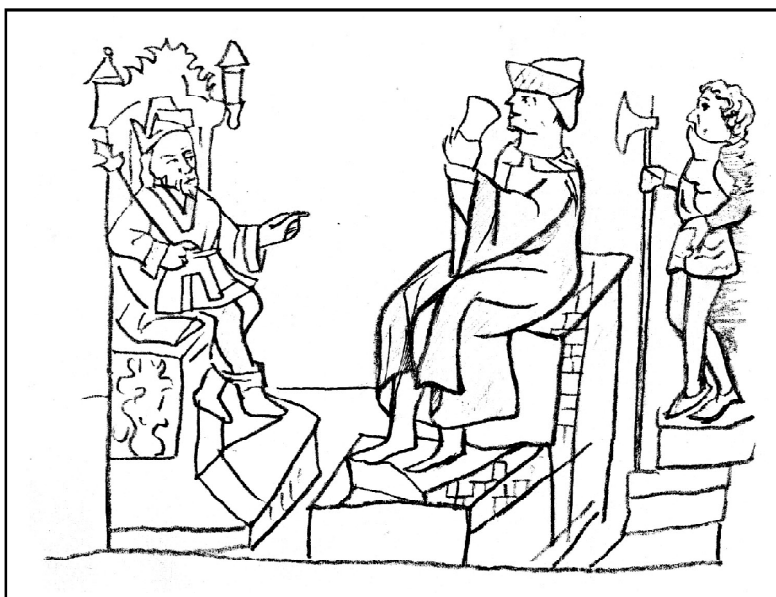


Рис.8. Радзивилловская летопись, м. 219 (прорисовка)

лава Владимировича Тмутараканского бывшим у него в гостях, специально «подсланным с обманом греками», греческим котопаном (стратигом) (ПВЛ 1996: 210). М.И. Артамонов пишет: «Фигура Котопана, изображенного сидящим на богатом кресле, поражает своей несоразмерностью по сравнению с фигурой сидящего напротив князя. Он мал, почти безбородый, в типе лица чувствуется слишком много индивидуальности, заимствованной с чужого, не русского рисунка и потому совершенно случайной. Шапка его чисто немецкая, условно вычурная, потому что лопасти ее отгиба превращены в завитки. Наконец, самое готическое кресло с высокой спинкой и весьма характерным для Запада навесом определенно свидетельствует, что вся эта часть скопирована с немецкого оригинала» (Артамонов 1931: 22).

Чрезвычайно важные для нас наблюдения, но в завершение приведем еще и вывод М.И. Артамонова по отмеченному им факту своеобразного пользования первым мастером западными образцами: «...Неуверенность (заимствованных рисунков – Р.Р.) свидетельствует о том, что дело копирования западных образцов для мастера непривычное, новое, с которым он не знает, как справляться. Рисунков первого мастера, в которых сказываются следы западного влияния, – немного и чрезвычайно интересно, что **ОН ПОЛЬЗУЕТСЯ ИНОЗЕМНЫМИ ОБРАЗЦАМИ В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ ДЛЯ ИЗОБРАЖЕНИЯ ПЕРСОНАЖЕЙ ОТРИЦАТЕЛЬНЫХ: ВОЛХВА, ИНОЗЕМЦА** (выделено нами – Р.Р.). То же может быть замечено и в других русских миниатюрах» (Артамонов 1931: 23). Теперь стоит задаться следующими двумя вопросами: что общего между греческим котопаном и волхвом с миниатюры № 241 и чем отличается указанный волхв от волхов предшествующих миниатюр?

Начнем поиск ответов со второго вопроса. Откровенных конфликтов между волхвами и властью предержащими, мятежей, спровоцированных ими, летопись знает немного, но во всех случаях волхвы на страницах летописи и Сказаний выступают обезличенно. Их всегда несколько. Они как бы вместе отвечают на вопросы Яна Вышатича. Персонифицированным, индивидуализированным предстает только один волхв – тот самый, который вступил в диалог и конфликт с Глебом Святославичем. Возможно, по этой причине именно этот волхв так выделяется по сравнению с другими волхвами на миниатюрах. Ведь он – один из двух главных героев этой сцены, если вообще не единственно главный герой на этой миниатюре. Волхвов-героев предшествующие миниатюры не знают. А теперь ответим на вопрос, что общего между этим волхвом и котопаном. М.И. Артамонов прав, указав на них обоих как на отрицательных персонажей. Но ведь летопись знает немало и других отрицательных героев, но никто

из них в иноземном виде не изображен. Думается, что для того, чтобы *быть изображенным* таким показательным иноплеменником, необходимо было *быть* показательным иноплеменником, и плюс к этому отрицательным персонажем.

Первый мастер обладал определенным знанием об инородности волхва, его неславянства, его нерусскости, и показал это, увидев его сходство с инородным врагом – отравителем котопаном. Волхв на миниатюре 241 – это не только злой колдун, жрец-язычник, но и злой «иностранец». Иностранец, инородец, «не наш» не может быть добрым. Этот стереотип издревле существовал во многих культурах, и для его существования есть объективные психологические основания: необходимость консолидации своей этнической общности (Поршнева 1966). Отсюда легким был переход: недобрый, нехороший и т.д. – это инородный. Традиционный момент и в русских летописях, и в иностранных средневековых хрониках – констатация: за грехи посылает Бог иноплеменников. Для Руси летописцы отмечают в качестве таких посланцев половцев, позже монголов. Исследователями отмечалось сближение в древнерусской литературе внешнего облика дьявола и иноплеменников. Сергию Радонежскому демоны являлись «в шапках литовских островерхих» (Федотов 1990; Турилов, Чернецов 1997: 106). Характерен пример из «Повести временных лет». В одном из сюжетов о Печерском монастыре под 1074 г. говорится: «...*Был ...старец именем Матвей: был прозорлив. Однажды увидел обходившего их беса, в образе поляка...*» (ПВЛ 1996: 219). Было бы странно, если бы было написано: «старец увидел беса в образе русского». Такое невозможно. Перефразируя известное выражение не столь давних времен, можно сказать: колдовское бесовское содержание требовало «интернациональной» формы. Для «черных» заговоров и в XVIII в. характерно наделение дьявола этноопределяющими названиями (Турилов, Чернецов 1997: 106). И позднее, в русских суевериях XIX-XX вв. бес (нечистый дух; демон; черт) часто принимает форму либо какого-нибудь животного, либо иноземца (эфиопа, «черного мурина», поляка, литовца) (Власова 1995: 55).

Существует еще один момент, объединяющий волхва и котопана. Последний – не просто убийца-отравитель. Зная время, когда наступит действие яда (не позднее седьмого дня), он «вернувшись в Корсунь, поведал там, что именно в этот день умрет Ростислав, как и случилось. Котопана этого побили камнями корсунские люди...» (ПВЛ 1996: 210). Это было не только подлое убийство, но и прогноз, предсказание, это было нечто из ремесла волхва.

И, наконец, последнее предположение по поводу двух указанных миниатюр. Мог ли русский мастер в конце XV в. или в XVI в. где-ни-

будь в Смоленске или Новгороде знать или считать общим происхождение «своих» волхвов и балканских, т.е. «византийских» волохов? Тогда, изобразив в виде «заграничного немца» византийца на 96 л., он через некоторое вре-

мя, переходя к работе над миниатюрой на 106 листе, изображая волхва, решил показать подобным же образом отношение к Византии (существование которой было для мастера историческим прошлым) и волхва в Новгороде.

#### II.4.3. Волхвы и Меря

Итак, мы попытались показать вероятность того, что волхвы – это первоначально этническое название, а не профессиональное. Волхвы ранних летописных сюжетов, связанных с событиями русской истории, – это этническая группа или непосредственно финно-угорского происхождения, или, что кажется более вероятным, изначально иного происхождения, но уже инкорпорированная в указанный период в финно-угорскую среду. Вряд ли следует смущаться тем обстоятельством, что слово «волхвы» в летописи не упомянуто как этноним в перечислениях народов и племен. А.И. Попов пишет, что отсутствие многих наименований прибалтийских финских племен (корела, ижора, водь) в Начальной летописи, но их упоминание в Новгородской Первой «показывает, что известия летописцев о разных племенах вообще имели довольно случайный и фрагментарный характер» (Попов 1973: 70).

Сложно определить иерархическое место этнической общности «волхвы» по отношению к другим известным нам этническим общностям Древней Руси. После всего изложенного, кажется вполне очевидным, что этноним «волхвы» относился к «сфере» чуди, но занимал подчиненное положение по отношению к этому этнониму в его широком понимании (Агеева 1970; 1990; Леонтьев 1996: 23; Рябинин 1997: 9). И вряд ли этноним «волхвы» при этом таксономически равноценен таким этническим названиям как, например, весь, мурома, мордва, и т.д., хотя совсем исключить такую возможность нельзя. Скорее всего, волхвы, будучи отдельной этнической единицей, выступали в какой-то период времени как подразделение одного из известных нам по летописи больших чудских народов, хотя и отличались от них своеобразием происхождения. И если это так, то тут уж, без всякого сомнения, волхвы связываются именно с мерей.

На мерю непосредственно указывает география упоминаний слова «волхвы» в контексте событий русской истории, о которых мы уже неоднократно говорили: Ростово-Суздальская земля – районы Суздаля, Ярославля, Ростова; Новгородская земля. Соседство с Новгородом давало новгородцам и волхвам возможность взаимных посещений, о которых сообщает летопись. Волхвы периодически продолжали посещать Новгород даже в XIII в. (ПСРЛ: X, 94; Гальковский 1916: 241-242). Сообщение армянского географа Вардана также помещает волохов в это время в Ростовско-Суздальскую землю. Для

современных исследователей не характерно мнение о локализации мери (по археологическим данным) в западной части Волго-Окского междуречья, однако, выражение Вардана «*по соседству с Москвой*» реально может означать гораздо более тесное соседство с бассейном Москвы-реки, чем предполагается. «В документах XIV-XVI вв. отмечены несколько селений с названием Меря на речке Вохонке (Волохонке? Волхонке? – Р.Р.), впадающей в Клязьму близ Павловского Посада, и на северном притоке Москвы-реки р. Мерьской (Нерской). По мнению М.К. Любавского, они фиксируют “несомненный обруселый остаток финского племени” с соответствующим этнонимом. А.И. Попов также усматривает в названии р. Мерьской явный мерянский гидроним» (Рябинин 1997: 180; см. также Любавский 2000: 98).

Как полагает Е.А. Рябинин, эти данные являются косвенным указанием на проникновение мерянских племенных групп к югу от Клязьмы, т.е. за пределы традиционного размещения мери в Волго-Клязьминском междуречье (Рябинин 1997: 180). В предшествующих разделах отмечалась связь Волхвы – Велес. «Житие Авраамия Ростовского» прямо указывает на то, что идол Велеса стоял на Чудском конце Ростова, а «Повесть временных лет» несколько раз сообщает, что коренным населением в Ростове была меря (ПВЛ 1950: I, 209, 215). Правоту летописи подтверждают и данные археологических изысканий (Леонтьев 1996: 273, 280-281; 1997; Рябинин 1997: 170; Финно-угры 1999: 61). По мнению А.И. Попова, доказательством того, что чудь «Чудского конца» в Ростове была мерей, является и «топонимика, значительно отличающаяся от прибалтийско-финской (например, речка Пижерма в самом Ростове)». Судя по упоминанию в Писцовой книге Ростова Великого, Чудской конец в Ростове еще в XVII в. сохранял свое название (Попов 1973: 99). По мнению некоторых археологов, и город Суздаль (место восстания летописных волхвов) начался как славяно-мерянский поселок (Рябинин 1997: 170; но см. Леонтьев 1996: 285).

Меря издавна привлекала внимание ученых фактом своего участия в самых ранних и очень важных событиях русской истории и своей таинственностью, вызванной скудостью летописной информации о ней. «Меря остается совершенной загадкой», – писал А.А. Спицын, учитывая опыт предшествующих исторических исследований и раскопок археологических памятников, приписываемых мери (цит. по: Голубева

1987: 68). С конца XIX – начала XX вв. в исследованиях по мери стали преобладать археологические изыскания, поскольку постоянно возрастает только фонд археологических источников, способных пролить свет на историю этого племени (Рябинин 1997: 5). В настоящее время наука накопила достаточно большой объем знаний о различных аспектах исторической жизни этой этнической общности, отраженный в огромном количестве публикаций и целой серии монографических и обобщающих работ (Горюнова 1961; Третьяков 1970; Голубева 1987; Рябинин 1986; 1997; Леонтьев 1996; Финно-угры 1999).

Судя по данным письменных, топонимических и археологических источников, меря в период наибольшего распространения занимала восточную часть Волго-Окского междуречья, области между Волгой и Клязьмой, Ярославского и Костромского Поволжья. Эти территории не были равномерно и сплошь заселены мерей: между обжитыми ею районами существовали очень значительные по площади земли. Еще со времени выхода в 1961 г. монографии Е.И. Горюновой, посвященной исследованию этнической истории Волго-Окского междуречья, вслед за ней ученые разделяют мерянский массив на два больших поселенческих анклава – центральную (или владимирскую) мерю и северо-восточную (или костромскую) мерю, хотя со временем сами критерии для подобного разделения периодически пересматриваются. На основании региональных особенностей А.Е. Леонтьев выделяет четыре основных района мерянской территории: бассейны озер Неро и Плещеево, Суздальско-Юрьевское ополье, Западное Поволжье, Костромское Заволжье (Горюнова 1961; Голубева 1987; Леонтьев 1996; Рябинин 1997).

Возможно ли допустить, чтобы одним из подразделений мери были вероятно отличающиеся в целом от нее своим этническим происхождением волхвы? Понимание современными исследователями структуры и характера мерянской этносоциальной общности как будто не противоречит подобному мнению. А.Е. Леонтьев пишет: «выделение особой “мерянской” области на этнической карте второй половины I тыс. н.э. отражает историческую реальность этого времени. Тем не менее, не решенной до конца остается проблема этнической целостности финского населения этой территории»; «Сложившаяся в третьей четверти I тыс. н.э. мерянская этническая общность включала различные по происхождению, уровню социального развития и особенностям культуры группы населения, которые в рамках всей общности можно рассматривать как субэтносы»; «Нет оснований полагать, что племенная организация летописной мери была единой для всей мерянской земли. Скорее, речь может идти о сосуществовании субэтнических групп в

рамках более крупной общности, выделявшейся и, возможно, выделявшей себя среди соседних народов. В ряду таких субэтносов занимая особой положение по численности и уровню социального развития, была летописная меря» (Леонтьев 1996: 270, 292; Финно-угры 1999: 42).

Сходные взгляды демонстрируют и другие исследователи. Л.А. Голубева пишет об отдельных «племенных группах» мери, а также: «...меря, очевидно, состояла из нескольких групп родственных племен» (Голубева 1987: 70). Е.А. Рябинин видит в мере «особое этносоциальное образование», географически, этнически и культурно разделяющееся на «локальные группы», «отдельные племенные образования», «малые племена» и т.д. (Рябинин 1997: 160, 163, 177, 192 и др.). Например, костромская меря, по Е.А. Рябину, – это «племенное новообразование с незавершившимися даже в эпоху распространения курганного обряда этническими процессами. [...] Сам этноним “меря” появился здесь значительно позднее, чем в зоне обитания летописной группировки». Формирующийся «новый» мерянский этнос составили переселенцы из ареала центральной мери и прибалтийско-финских областей (Рябинин 1997: 195, 236 и др.; 1986: 97-130).

Вероятность того, что в состав мерянской этносоциальной общности оказалась инкорпорированной инородная этническая группа, возможно и не финно-угорского происхождения, обусловлена обстоятельствами чрезвычайно сложной этнокультурной ситуации в I тыс.н.э. в Волго-Окском междуречье. Эта ситуация, как пишет Е.А. Рябинин, «во многом остается неясной» для исследователей. Она выражается и в дискуссионности проблем этногенеза мери (включая его автохтонные и миграционные версии), соотношения мери с носителями дьяковской культуры, участия в генезисе последней балтов и продвижения их на территорию мери – в восточную часть Волго-Окского междуречья и Ярославское Поволжье. Как подытожил в конце монографии «Археология мери» А.Е. Леонтьев, «в процессе работы выявился ряд новых проблем, решение которых затруднено из-за недостатка источников. Наиболее важным является вопрос о происхождении мери» (Горюнова 1961: 22-25, 54, 68-82, 132, 138, 184; Третьяков 1966: 237-239, 286-287, 289-290; 1970: 41, 111-150; Седов 1971: 99-113; Розенфельдт 1982: 175-177; Голубева 1987: 69; Леонтьев 1996: 11-17, 35, 42, 45, 221-225, 238, 249-250, 267-269, 292-294; Рябинин 1997: 150-152, 156, 158, 163, 177, 184-185 и др.; Финно-угры 1999: 21-25, 30, 39, 42).

Таким образом, данные современной науки позволяют гипотетически предполагать внедрение в мерянскую этносоциальную общность иноэтнической, вероятно, балтской по происхождению, группы. Стоит напомнить, что летописные волхвы – поклонники Велеса, индо-

европейского по происхождению божества, особо популярного в балтском мире.

Несколько слов о языке и этнониме мери. А.И. Попов пишет, что, несмотря на сходство с другими финно-уграми, меря «значительно отличается от всех них в языковом отношении». Он считает, что никак нельзя отождествить мерю с марийцами, как делают многие, в том числе М. Фасмер. «Мерянские диалекты были близки в одних отношениях к прибалтийским финнам, в других – к мордве и марийцам» (Попов 1973: 101, 106; см. также Ткаченко 1985: 9-11).

О.Б. Ткаченко, специально посвятивший книгу изучению ныне мертвого языка мери, полагает, что мерянский язык образует собой звено, некогда связывавшее ряд финно-угорских языков, прежде всего прибалтийско-финские, мордовский и марийский. В нем обнаруживаются следы длительных и непосредственных контактов с угорскими языками, в частности венгерским. Автор указывает на «тесную связь мерянского с финно-пермскими языками... Мерянский язык в лексическом отношении можно определить как финно-пермский, преимущественно финский, поскольку наибольшие связи у него обнаруживаются с прибалтийско-финскими и мордовскими языками». Специфика мерянского словаря создается наличием в нем лексических заимствований и субстратных включений, не известных другим финно-угорским языкам. Для нас важны и отмеченные О.Б. Ткаченко источники заимствований и включений из других не финно-угорских языков, в частности болгарского (понятия, относящиеся к занятиям молочным скотоводством) и индоевропейского (от индоевропейского населения в области Волго-Окского междуречья – носителей фатьяновской культуры). Он пишет: «У индоевропейцев-фатьяновцев с их близкими к протославянским идиомами, вошедшими частью элементов в мерянский как его субстрат, меряне заимствовали лексику, связанную с новыми для них видами хозяйственной деятельности (оседлое скотоводство). От них же были усвоены слова и фразеология, относящиеся к **ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ, ОБЫЧАЯМ** (выделено нами – Р.Р.)» (Ткаченко 1985: 129, 185-188, 190-192).

По мнению А.Е. Леонтьева, «исторические выводы О.Б. Ткаченко небесспорны». В частности он пишет: «Сомнительна вероятность контактов мери (или протомери) с индоевропейцами (фатьяновцами) и праславянами. Эти выводы основаны лишь на гипотезе о полной автохтонности мери, проживавшей в своей области, по крайней мере, с рубежа эпох неолита и бронзы» (Леонтьев 1996: 16). Хронология (абсолютная) и пространственное помещение наблюдаемых ими языковых контактов (лингвисты часто исходят из современного территориального размещения носителей этих языков) – традиционно слабые места лингвистических

исследований (Щукин 1997: 119), но для нас в свете нашей работы важно, что индоевропейские заимствования в области духовной жизни в языке мери весьма ощутимы. Имеет значение и то, что этноним «меря», так же как названия и некоторых других финно-угорских народов Поволжья, по мнению А.И. Попова, ведет свое «происхождение из индоевропейских языковых данных» (Попов 1973: 105, 106; см. также Ткаченко 1985: 9-11). Возможно, они это имя действительно получили от индоевропейцев-фатьяновцев, которые, как полагают некоторые исследователи, были вытеснены и ассимилированы финно-уграми, предками мери (Ткаченко 1985: 6).

Меря очень рано оказалась вписанной в контекст европейской и русской истории. Первым упоминанием о мере считают уже приволенное сообщение Иордана, в котором меря (Merens) перечислена среди народов, покоренных королем готов Германарихом (Иордан 1960: 89). По мнению некоторых исследователей, именно меря упомянута под именем народа «Mirri» в хронике Адама Бременского «Деяния архиепископов гамбургской церкви», где имеются сведения о Восточной Европе и о торговых путях скандинавов (Латиноязычные источники 1989: 139-144; Назаренко 1993: 37-38; Леонтьев 1996: 25).

Согласно летописи, меря (и это для нас принципиально важно) приняла участие в самых ранних событиях русской истории. После упоминания в недатированной части «Повести временных лет» в списке «*инии языци*», она упомянута уже под 859 г. среди тех, с кого брали дань «*варяги из заморья*», еще до прихода руси Рюрика (ПВЛ 1950: I, 18, 214). Меря упомянута в «Повести временных лет» семь раз, последний раз под 907 г., как участник похода Олега на греков (ПВЛ 1950: I, 23, 220). Среди других важных летописных известий о мере – ее участие в изгнании варягов, утверждение в Ростове (862 г.) одного из мужей Рюрика, участие в походе Олега на Смоленск и Киев (ПВЛ 1950: I, 18, 20). В целом меря выглядит в летописи как самостоятельный участник важнейших событий начальной русской истории и таковой представляется исследователям (Леонтьев 1996: 24; Рябинин 1997: 238).

Здесь необходимо обратить внимание на один очень важный момент с точки зрения последовательности в аргументации «восточной» гипотезы. Летописные волхвы географически во многих случаях связываются с ростовской мерей, но в ряде случаев – и с Новгородской землей. Связанная с волхвами и Велесом топонимия присутствует и в Ростовской, и в Новгородской земле (в последней – например, р. Волхов). Если верна наша гипотеза, то вероятнее, что во взаимодействие с пришлыми славянами волхвы-этнос вступают еще на Северо-Западе, в Новгородской земле. Несмотря на ак-

тивное участие ростовской мери в событиях начальной русской истории, ее роль в этом плане может показаться достаточно скромной из-за некоторой территориальной отдаленности.

Поэтому особый интерес вызывает исследование Д.А. Мачинского, акцентирующего внимания на одной из этнических групп на Северо-Западе, известной под именем нерева/мерева/норова/морева/морова (Мачинский 1986). На изложении его точки зрения стоит остановиться чуть подробнее. Нерева, о которой упоминает целый район средневекового Новгорода, по недоразумению долгое время связывалась с жившей в Эстонии чюдью – еревой. Д.А. Мачинский показывает, что нерева/мерева – отдельная этническая группа, «оставившая заметные следы как в этнотопонимии XII-XV вв., так и в топонимии современной. Ее локализация на р. Великой и в восточном Причудье несомненна... и широким полукругом охватывает озеро Ильмень с запада, юга и востока. Исследователь связывает с неревой/меревой город Изборск и культуру длинных псков-

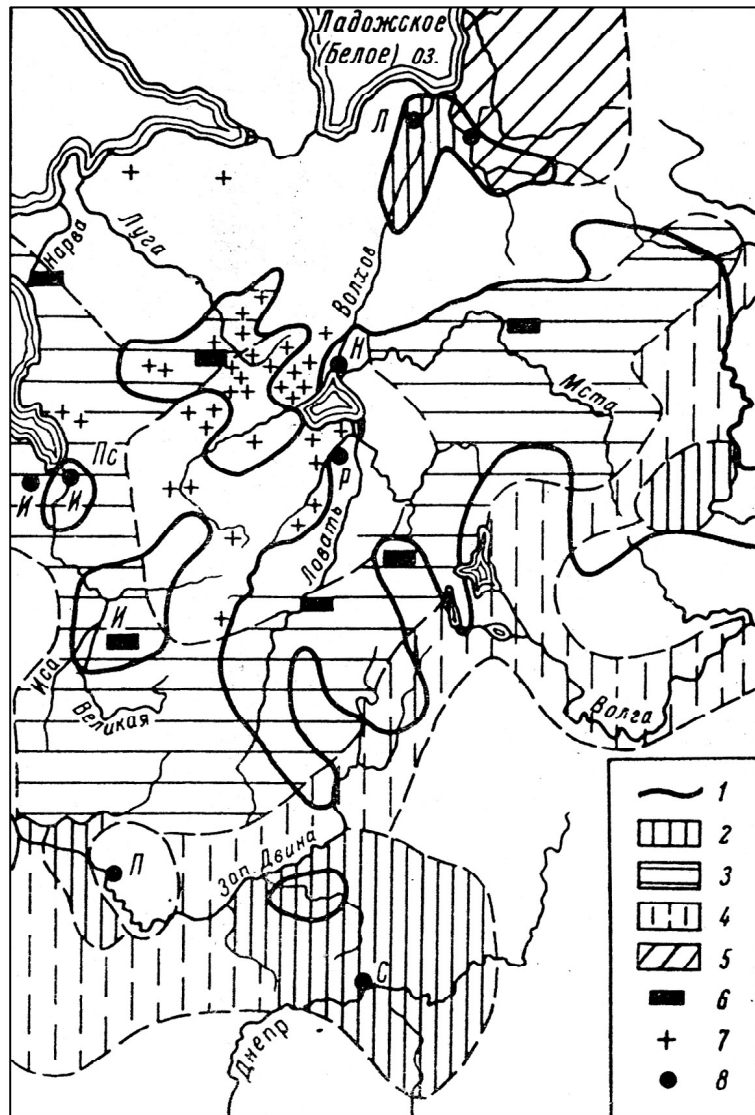
ско-боровичских курганов V-VIII вв. (отдельные курганы известны и для IX-X вв.), памятники которой окружают зону расселения словен с запада, юга и востока. Небольшая их группа известна и севернее Ильменя, в микрорайоне Ладоги (рис. 9) (Мачинский 1986: 7-12).

Нерева/мерева играла значительную роль на начальных этапах создания русской государственности, входила в известную триаду этногрупп, «призывавших варягов», она часто упоминается в новгородском летописании, но под именем «мере». Д.А. Мачинский считает, что нерева/мерева в новгородских летописях превратилась в «мере» под влиянием киевско-переяславских редакций «Повести временных лет», которые неоднократно упоминают о ростовской мере в связи с «рассказом о призвании». В то же время автор допускает: «Не исключено и бытование на Северо-Западе укороченного этнонима типа мере/нере» (Мачинский 1986: 19-20).

Учитывая все уже сказанное о волхвах и в связи с географией их упоминаний, вряд ли

Рис.9. Северо-Западная Русь в VIII-IX вв. (по: Мачинский 1986).

1 – граница культуры сопков VIII-X вв. (зона сложения севернорусского протогосударства); 2 – культура смоленских длинных курганов конца VII-X вв. и аналогичные древности на средней Западной Двине, верхней Волге и нижнем Волхове (кривичи); 3 – культура длинных псковско-боровичских курганов V-IX вв. (чудь норова/мерева); 4 – зона длинных курганов неопределенной культурной принадлежности; 5 – культура юго-восточного Приладожья конца VIII-XII вв. (колбяги); 6 – этнотопонимы типа норова/морева по источникам IX-XV вв.; 7 – топонимы и гидронимы на –гост/-гощ западнее Ловати, Ильменя, Волхова (по А.М.Микляеву – зона первичного расселения словен ильменских); 8 – крупнейшие населенные пункты: Л – Ладога, Г – городище на р. Сясь, Н – Новгород («Рюриково городище»), Р – Руся, И – Изборск и предполагаемое его местонахождение в IX-X вв., Пс – Псков, П – Полоцк и зона отсутствия длинных курганов вокруг него (по В.А.Булкину), С – Смоленск (Гнездовское поселение).



покажутся просто созвучными этнонимы «мере» и меря. Более того, не во всех летописных эпизодах при упоминании этнонима меря всегда ясно: идет ли речь о ростовской мере или о новгородской «мере».

Размышляя об этнониме «мере», Д.А. Мачинский пишет, что «этнонимы и топонимы с этим корнем с одинаковым успехом выводятся из финского *meri* (“низкий”, “болотистый”) или *meri* (“большое озеро”, “море”), но они же имеют убедительные аналогии в балтийской топонимике. Летописная норава объединялась именем и общностью погребальной обрядности, что еще не говорит о ее полном языковом единстве» (Мачинский 1986: 20). Последняя ремарка автора позволяет рассуждать о возможности присутствия балтских элементов в языке новгородской «мере», носителями которых могли быть волхвы и с которыми связано появление Велеса в культуре этой финно-угорской этнической группы.

Важно и то, что и вне территории, обычно приписываемой мере (в традиционном понимании этого этнонима), по мнению лингвистов, «имелись группы носителей мерянских диалектов или близкородственного мерянскому языку» (Ткаченко 1985: 5). Возможно, среди этих групп была и «мере»/мерева/нерева, на которую обратил внимание Д.А. Мачинский.

Ассимиляция мери славянским населением, судя по данным археологии, в некоторых районах проходила довольно быстро и завершилась в домонгольское время, но в ряде мест своего проживания меря сохраняла свой этноязыковой облик еще в XV-XVI и даже в XVII в. (Попов 1973: 99; Ткаченко 1985: 6-7; Рябинин 1997: 238-244). По данным археологии, часть мери была вытеснена из исконных мест своего обитания в Заволжье (Рябинин 1986: 97-129; 1997: 236; Леонтьев 1996: 247-254). И этот факт соотносится с данными письменных источников, что часть мери, а именно «ростовской мери», бежала от христианизации на восток к родственным ей народам Урало-Поволжья (Казанский летописец 1954: 48; Ключевский 1993: 263,273; Попов 1973: 105). Случай в истории русской колонизации территории европейской части России уникальный, видимо, связанный с особой сакральной ролью мери, вернее, той ее части, которая могла быть связана с волхвами и/или именоваться волхвами.

Об этой роли мы можем говорить не только на основании раскрытия связей в треугольнике – волхвы, Велес, меря (некоторые из них – реконструкции, которые сами нуждаются в доказательствах), но и по тому возможному следу, который оставила меря в русском языке. Еще В.О. Ключевский отмечал, что в отличие от широко распространенной финно-угорской топонимике в центральной части Великороссии, «чуждских» слов в русском языке на удивление мало (см. Ключевский 1993: 266). Хотя бы по-

этому стоит обратить внимание на немногочисленные слова реконструируемой О.Б. Ткаченко лексики мерянского языка. Их немного, поскольку чрезвычайно сложно восстановить первоначальный облик мерянских слов на основе диалектизмов русского языка на постмерянской территории. Исследователю пришлось вначале приводить этимологическое доказательство мерянского происхождения ряда слов, а уже только затем заниматься рассмотрением мерянской лексики как системы с точки зрения ее происхождения, в том числе взаимосвязи с другими финно-угорскими (и уральскими) языками в ее исконных элементах (Ткаченко 1985: 132). В свете затрагиваемых в работе вопросов мое внимание, помимо уже упоминавшегося слова «Ёлс» (черт, леший), привлекли еще несколько русских диалектизмов на постмерянской территории, происходящих, по мнению О.Б. Ткаченко, от мерянских слов: «елманский» язык, «мерекать», «колема» и возможно связанное с последним слово «коронить».

Русское диалектное (Костромская обл.) «колема», «колемка», «колемать» – «болезнь», «болеть, хворать». О.Б. Ткаченко считает это слово субстратным включением из мерянского языка, в основе которого лежит мерянский \**koleta* «умирание, смерть; тяжелая болезнь». От него происходит и слово «колеть» – «умирать (о скотине)», вошедшее, как мы знаем, и в литературный русский язык (1985: 156-157). Конечно, последний факт можно связать с развитием скотоводства у мери и в целом заимствованием ее скотоводческой терминологии русскими, но не стоит забывать, что смысловой контекст мерянского \**koleta* «умирание, смерть; тяжелая болезнь» и сохранение в виде диалектизма (ведь речь идет о людях) в Костромском Поволжье невольно напоминает о профессиональных функциях волхвов.

Близко связанное по смыслу «коронить»: 1) «прятать» (Ярославская, Костромская, Московская, Владимирская области); 2) «погребать, хоронить» (Ярославск.); корониться – «прятаться» (Владимирск., Ярославск., Костромск., Нижегородск.). Принимая во внимание, что финно-угорским языкам чужд русский (славянский) звук «х» (они произносят вместо него «к»), О.Б. Ткаченко предполагает, что данные глаголы на постмерянской территории были усвоены еще мерянским языком и включены в русский язык из мерянского при окончательной его утрате. «Есть основания предполагать, – пишет он, – существование в мерянском языке глагола \**koroni*-(ms) “прятать; хоронить, погребать”, принятию которого отчасти способствовало и то, что он был связан с новым христианским обрядом похорон, пришедшим с религией восточных славян» (Ткаченко 1985: 157-158).

Не могу оспорить сказанное с лингвистической точки зрения. Но хотелось бы внести уточ-

нение по следующим пунктам:

Во-первых, можно заметить, что с археологической точки зрения данная версия нуждается в серьезной и даже принципиальной корректировке. Например, А.А. Фролов, исследовавший особенности погребальной обрядности периода первых веков христианства на Руси, показал на материалах по всей ее территории, что до середины XII в., по крайней мере для сельской местности, «язычество сохраняло безраздельное господство», причем «не только в области ритуала, но и сфере представлений о смерти» (Фролов 1997: 305 и др.). Появление нового слова в такой сакрализованной области, наверное, можно было бы связать с кардинальным «сдвигом» в сознании, внешне проявившимся в изменении погребального обряда, но, опять же, кроме ситуации в отдельных больших городах, подобное изменение (например, переход в обряде от кремации к ингумации) нельзя связывать с христианством: данные археологии свидетельствуют, что «переход к труположению следует считать развитием языческой традиции», причем, как показывает этот автор на многочисленных материалах и других археологических исследований, эта языческая традиция была не славянской, а «славяно-финской», находилась под сильным балто-финским влиянием (Фролов 1997: 284 и сл.).

Судя по археологическим данным, изменение погребального обряда на мерянской территории демонстрирует сложный процесс аккультурации (избирательного усвоения новых культурных элементов) мери и, в конечном счете, ее ассимиляции славянами, ее обрусения. Для мери изначально были характерны биригуальные грунтовые могильники на территории центральной (владимирской) мери и моноригуальные (кремации) грунтовые могильники в Костромском Поволжье. Курганный обряд принесли в ходе колонизации на мерянскую территорию славяне. Более поздние курганные захоронения с многочисленными финно-угорскими элементами рассматриваются исследователями как принадлежащие ассимилируемой или уже ассимилированной мере. Учитывая появление в курганах к концу X в. ингумаций, которые в XI-XII господствуют, многочисленные и очень важные «системообразующие» мерянские субстратные черты в погребальной обрядности древнерусского населения на этой территории (Голубева 1987: 74-77; Леонтьев 1996: 74, 99, 187, 249-250, 268, 286; Рябинин 1997: 153, 156, 160, 174-175, 241-242), вовсе не представляется, что влияние славян на мерю в области погребальной обрядности и связанной с ней идеологии, а значит и соответствующей лексикой, было односторонним. В таких условиях передача каких-либо слов, терминов, связанных с погребальным обрядом и вообще с представлениями о смерти и загробном мире,

от мери и неславянских этнических групп, с нею связанных, к славянам вполне возможна и логична.

Во-вторых, колонизация славянами мерянской территории и ассимиляция, и христианизация мери на каком-то этапе были процессы параллельные, синхронные, но только на каком-то этапе. Христианизировали не только мерю, но и пришедших на мерянскую территорию славян.

В-третьих, слово «хоронить» почти не встречается в ранних русских письменных памятниках (в «Повести временных лет» Лаврентьевской летописи трижды – ПВЛ 1996: 32, 81), обычно используется слово «погребать», или реже «погresti» (в «Повести временных лет» 16 раз – ПВЛ 1996: 20, 27, 32, 35, 41, 43, 54, 71, 81, 84, 91, 95, 97, 108, 114, 125)(см. также: Срезневский 1989: т. II, ч. 2, 1019, 1021-1022, 1317-1318; т. III, ч. 2, 1387-1388). Родственное слово «погребват» распространено, например, у современных болгар (также используется слово-синоним «заровят», но нет слов подобных «хоронить», «хранить» и т.д. в погребальном контексте – любезное сообщение Н.Д. Руссева). Слово «хоронить» в погребальном контексте распространено только в русском и украинском языках, во всех остальных славянских языках оно используется только в значениях «хранить, беречь, защищать, кормить, корм, пища» (Фасмер 1987: IV, 266). Присутствие этого слова в современном украинском языке может объясняться влиянием русского. Например, в тех украинских селах в Молдове, где сохранились в языке русинские архаизированные формы, говорят не «хоронить», а «поховаты» (любезное сообщение М.Е. Ткачука). Создается впечатление, что слово «хоронить» поначалу было распространено именно у русских и его появление связано не с христианизацией, хотя в христианскую эпоху оно оказалось востребованным и, вероятно, даже наполнилось новым смыслом, а со сменой погребального обряда, переходом от кремации к ингумации: требовалось не сжигать, а «сохранять» тело покойного. Слово же «погresti», как справедливо заметил Н.Д. Руссев, как нельзя лучше соотносится, с контекстом погребального костра и, видимо, даже более древнее, чем слово «погребать».

Все сказанное позволяет допустить гипотетическое предположение о том, что слово «хоронить», как раз наоборот, могло попасть к русским от мери или этнической группы индоевропейского происхождения, с нею связанной. Если так, это, конечно же, ни в коем случае не говорит о том, что слово «хоронить»/«хранить» финно-угорского происхождения. Возможно, повторяется ситуация со сближением слова Велес/Волос и греч. δίαβολος), и мерянское \*koroni-(ms) имеет общее происхождение со славянским «хранить/охранять» и знаменитым Хароном. Внедрить же это слово могли волхвы

в ходе ритуальной практики. Не лишним будет отметить, что речь идет о чисто умозрительном предположении.

Хотелось бы обратить внимание еще на одну пару русских диалектных слов: «мерекать» и «елманский» (язык).

Мерекать – «говорить» (Костромск. обл.), зафиксировано только на бывшей мерянской территории. Стоит совершенно изолировано среди русской диалектной лексики. О.Б. Ткаченко связывает его с записанным в Сибири «мерекать» со значением «бестолково объяснять», «говорить на непонятном языке, с большим количеством непонятных слов». Находит наиболее близкое соответствие в эрзя-мордовском *меремс* «сказать; приказать» и мокша-мордовском *мярьгомс* «сказать, велеть, приказать, распорядиться».

Исследователь полагает, что слово «мерекать» – это мерянский феномен, близкое к аналогичным фактам мордовских языков (Ткаченко 1985: 161-162). Можно задать вопрос, только ли о давней практике совместного проживания русских и мери может говорить подобный диалектизм? Кажется, ответ прост и утвердителен. Но обратимся к слову «елманский» и приведем пространный, посвященный ему пассаж О.Б. Ткаченко.

Итак, он пишет: «Елманский – “древний галицкий язык” (имеется в виду язык жителей Галича Мер(ь)ского мерянский, а позже связанное с ним арго части из них) (Костромская губ. – Галич), елыман (бран.) “дурак, болван” (там же), ёлыма, ёлыман “человек, говорящий по-елымански” (Там же), ёлыманский “условный язык галичан” (там же), алман “язык как орган в полости рта” (Там же), алманский “условный язык галичан”, алманский язык “условный язык галичан” (Там же), по-елмански “на елманском языке” (Там же), елманское наречие “условное наречие галичан”, Галивонские Алеманы “галицкое наречие” (условный язык) (Там же). А.И. Попов справедливо сближает русс. елманский с марийским йылме “язык” (в анатомическом и лингвистическом смысле). Речь в данном случае идет о языке как органе речи, названии которого, очевидно, в мерянском, как и в марийском, было перенесено на речь. Впоследствии елманским называли условный язык, распространенный в Галиче и некоторых других местах бывшей мерянской языковой территории, с грамматической основой уже не финно-угорской, а славяно-русской. Это было всего лишь социальное русское арго, лексика которого, однако, состояла из нерусских, и в том числе местных субстратных мерянских, элементов. Ёлыма(н) стал называться человек, говорящий на этом условном языке. Значение “дурак, болван” < “непонятливый”, имеющееся у слова елыман, которое представляет собой лишь разновидность предыдущего, очевидно, относится к тому периоду, когда так называли

последних людей, говоривших еще на мерянском языке и плохо понимавших русский язык или совсем не понимавших его. На фоне подавляющего большинства русского или обрусевшего мерянского населения, возможно, почти забывшего свой язык, подобные люди могли производить впечатление бестолковых, глупых, в связи с чем данное слово, по-видимому, и приобрело этот уничижительный, бранный оттенок. Фиксация форм слова и их производных на бывшей мерянской территории дает основание считать данные слова – отражением пережитков мерянского языка. Предполагаемое мерянское слово имеет ряд соответствий в финно-угорских языках с явно “восточной” (в прошлом) ориентацией, восходя вместе с ними к финно-угорскому праязыку (возможно, лишь в его восточных говорах, ср. отсутствие соответствий в прибалтийско-финских, пермских и мордовских языках)» (Ткаченко 1985: 145-146).

Объяснение О.Б. Ткаченко по поводу инвектив «дурак», «болван», связывающее слово «ёлыман» со смыслом «непонятливый» можно, наверное, признать, удовлетворительным. Но как объяснить само существование «условного галицкого языка», который был «всего лишь социальным русским арго, лексика которого, состояла из нерусских, местных субстратных мерянских, элементов» (интересно это соотнести с предшествующим словом «мерекать» с контекстом «говорить на непонятном языке»)? Есть ли еще примеры подобных «условных» языков на других колонизованных русскими территориях – арго «этнического» происхождения? Хочу предложить следующий ход рассуждений: Существование инвективного плана объективно предполагает его амбивалентную сторону – существование когда-то и плана сакрализованного. Профанации подвергаются сакрализованные области (Подобная инверсия в связи с оппозицией «верха» и «низа» соотносится с идеей пороговых смыслов М.Е. Ткачука – 1996: 131-172). Следовательно, было время, когда алман (галицкий язык) был священен, сакрализован, пользовался особым статусом и публично выражаемым уважением. То, что слово «елыман» стало означать и «дурак, болван»<sup>24</sup>, (то есть вошло в область смешного), возможно, означает, что ког-

<sup>24</sup> Кстати сказать, слова «болван», «истукан» прекрасно демонстрируют этот переход от сакрального к осмеиваемому: слова, обозначавшие идолов языческих богов, трансформировались в инвективы. В этой связи можно обратить внимание и на слово «олух». В этимологических словарях часто отмечается и «собственно русский» характер его происхождения, и в то же время неясность этого происхождения. Любопытно, А.И. Соболевский полагал, и с ним согласился М. Фасмер (1986: I, 345-346; 1987: III, 136-137), что «олух» возник из «волуха», которое возникло по модели слова «пастух» (пастух волов) (Шанский, Иванов, Шанская 1971: 308). На сакрально-пастушеское происхождение как

да-то оно могло означать «мудрец», «посвященный», «носитель высшего знания». Подобную реконструкцию можно соотнести со сведениями Жития епископа Стефана Пермского, составленного Епифанием Премудрым, где «галичане упоминаются как особый иноязычный (неславянский) народ» (Попов 1973: 99; Епифан Премудрый 1993: 19-20).

Ответ на вопрос, мог ли использоваться нерусский язык в качестве особого, священного, языка волхвов, «языка богослужения» в среде русского и обрусевшего (бывшего мерянского) населения, как мне думается, содержится в уже ранее частично привлекаемом пассаже из работы А.А. Турилова и А.В. Чернецова. Ссылаясь на материалы И.И. Срезневского (1913: 196-201), эти авторы пишут: «...В Олонецком сборнике заговоров среди русских текстов представлены также иноязычные, на вепсском языке. Заговоры, несомненно, бытовали в русской среде – иноязычные заклинания сопровождаются русскими описаниями сопутствующего обряда. А в данном случае вепсский язык выступил в роли тайного, чародейского. Неслучайно он сосуществует в той же рукописи с тайнописью» (Турилов, Чернецов 1997: 106).

И раз галичане представлялись особой неславянской этнической группой, то ее язык мог быть «условным», или со временем таковым стать. И здесь мы вплотную подошли к загадке Галича Мерьского, о котором нужно поговорить особо.

Да, само существование в земле мери города под названием «Галич» представляет собой загадку. В ранних памятниках русской письменности (например, под 1238 г. в Симеоновской летописи; также упоминание «церкви Георгиевской, что в Мерском» – Леонтьев 1996: 25, 246; Финно-угры 1999: 19) он носил название Галич с прибавлением «Мерский» (мерский, мерьский, мерський и т.д.) – видимо, для того, чтобы его отличать от Галича на юго-западе русских земель. В.О. Ключевский объясняет наличие тезки южного Галича на северо-востоке Руси колонизацией: славянские переселенцы из Галицкой земли в память о своем городе дали такое же название новому городу на востоке (Ключевский 1993).

Данное объяснение нуждается в подтверждении данными археологии (по тем данным различных источников, которые имеются на сегодняшний день, они появились относительно синхронно – в XII в.), задача которой отметить

будто намекает и характер употребления этого слова, ср. бытовавшие устойчивые выражения: Олух Царя Небесного; мухи летают (ср. Вельзевул – «бог мух») – олухов оплетают; вислоухий олух; олух на олухе едет, олухом погоняет (Даль 1955: II,672). Итак, всем известный «олух», переживший инверсию из области сакрального в область смешного, свое происхождение, возможно, ведет от очень уважаемого в языческий период «волхва» («волоха»).

на своих материалах факт подобной миграции. К тому же топонимы с корнем «гал» в Урало-Поволжье распространены. Еще Ф. Браун, собравший «коллекцию Галичей» в Европе и связывавший распространение этих топонимов с кельтами-галатами, писал: «“Мерский” Галич Костромской губернии сюда не относится. Его имя, вероятнее всего, финского происхождения и лишь переделано на славянский лад русскими завоевателями по образцу или в честь днестровского Галича». Он же привел примеры, что «в Костромской губернии кроме мерского Галича и Сольгалича имеется 3 селения с названием Галашино, одно село Галанино, дер. Галецкая и Галецкое» (Браун 1899: 167).

Мерский Галич очень долго оставался островком чудского населения и язычества. А.И. Попов пишет: «Ученик преподобного Сергия Радонежского Авраамий застал в XIV в. “чудь” на Чухломском озере, в Галиче, на реке Воче и возле нее (“Чудской городок”) с еще сохранившимися тогда языческими верованиями. Это делает понятным то обстоятельство, что галичане упоминаются как особый иноязычный (неславянский) народ в житии епископа Стефана Пермского, составленном Епифанием Премудрым»; «Чудь, упоминаемая в XIV в. у Галича Мерьского, по-видимому, была одним из мерянских племен» (Попов 1973: 99; см. Епифан Премудрый 1993).

А.К. Байбури со ссылкой на этнографические источники отмечает любопытные факты, что у русского крестьянского населения XIX – начале XX вв. плотникам приписывались тайные способности, знания, связи с «нечеловеческой природой», «лесом» и т.п. и считалось, что чем выше их мастерство, тем сильнее их скрытые способности: «Особенно дурной славы пользуются те из плотников, которые известны своим искусством, вроде костромских галичан...» (Байбури 1983: 56-57). Косвенно это свидетельствует о том, что в период язычества и раннего христианства на Руси Галич, вероятно, мог быть одним из центров волхвов. К этому предположению мы чуть позже вернемся. Колдовской арсенал плотников был довольно разнообразен, они, например, могли пойти даже на такое серьезное действие, как «посадить в дом кикимору, которая выживет хозяев из дому» (Байбури 1983: 57).

А теперь мы вступаем на зыбкую почву реконструкции возможной связи мерского Галича и южного Галича, исходя из того, что созвучие их названий – не просто совпадение. Но вначале обратимся к сведениям, собранным Ф. Брауном, о топонимах «Галич». Их оказалось немного<sup>25</sup>: Галич на Днестре, Малый Га-

<sup>25</sup> Мы умышленно обратили внимание только на те топонимы, которые представляются полностью идентичными русскому «Галич», для того, чтобы не попасть в более широкую сеть европейских топонимов с корнем «гал» заведомо «кельтского» происхождения.

лич (Галац)<sup>26</sup>, Halić и Welka Halić (венг. Gacs и Gacsfalva) в Венгрии (Браун 1899: 167). К ним можно прибавить также горы Галичица, недалеко от современной границы между Албанией и Македонией, место Галиче в Болгарии в районе Враца и др. Можно заметить, что все западные топонимы «Галич» встречаются на той территории, где можно предполагать присутствие волохов. Это уже второе совпадение. В данном случае не имеет значения вопрос, когда, например, появились волохи на Буковине и в Молдове. На этот вопрос мы постараемся ответить в последнем разделе работы.

Мог ли населенный пункт с названием «Галич» претендовать на роль сакрального центра? В связи с этим вопросом крайне любопытны два сюжета в Галицко-Волынской летописи.

Первый под 1226 г. рассказывает о следующем. Венгерский король Андрей женился на младшей дочери галицкого князя Мстислава Удалого, а затем, поддавшись на провокацию одного из бояр, бежал в Венгрию, собрал там войско и пошел на Галич. «...И послал своих воинов к Галичу, а сам не посмел поехать к Галичу: предсказали ему волхвы угорские, что если он увидит Галич, не быть ему в живых. Из-за этого он не смел идти к Галичу, потому что верил волхвам. Днестр наводнился, и нельзя было его перейти» (здесь и далее перевод О.П. Лихачевой; Галицко-Волынская 1981: 264-265). Однако предсказанию волхов все же было суждено сбыться. Произошла битва, в которой Мстислав победил, но по совету бояр отдал Галич Андрею, и последний с 1226 по 1234 г. – князь галицкий. Но в 1234 г. Андрей, оказавшись в осаде в Галиче, «изнемогал от голода» и умер. В историографии существует мнение, что Андрей был отравлен (Галицко-Волынская 1981: 580). Этот рассказ напоминает предание о смерти Вещего Олега. Что заменило змею из черепа убитого коня в этом рассказе? Уж не Галич ли, святое для волхов место?

Второй сюжет под 1250 г. рассказывает о поездке князя Даниила Галицкого в Орду к Батюю на Волгу. «Когда он хотел идти на поклон к нему, пришел человек Ярослава Соногура и сказал: "Теой брат Ярослав кланялся кусту, и тебе придется поклониться". Даниил сказал: "Дьявол говорит твоими устами. Пусть Бог заградит уста твои, чтобы слово твое не было слышно". В это время его позвали к Батюю, и он был избавлен богом от злого их волшебства<sup>27</sup> и чудесничанья» (Галицко-Волынская 1981: 312-315). Великий

Суздальский князь Ярослав был отравлен в Орде, и приход Соногура нельзя расценить иначе, чем злорадство и по поводу участи самого Даниила. Однако чьего «бешения» и «чудесничанья» убоился галицкий князь? В разговоре участвует один Соногур, а в летописи говорится «их волшебство», то есть речь идет о какой-то группе. По всей видимости, Соногур – это суздальский волхв, а его интерес к Даниилу не в последнюю очередь вызван тем, что тот – князь Галича. Так это было или не так, но мы должны отметить присутствие южного Галича в контексте о волхвах. Читателю решать, можно ли считать это третьим совпадением.

Среди попыток исследователей все же найти общее между Галичем Мерским и южнорусским отметим этимологию топонима все того же Ф. Брауна, который предложил считать его происходящим от «общеиндоевропейского hal<\*sal – соль». «Район костромского Галича напоминает Галичину и богатством соли» (Браун 1899: 167-168). Может быть, действительно происхождение названия «Галич» уходит в давний период контактов финно-угорских предков мери с индоевропейцами и, в частности, с кельтами, у которых деятельность, связанная с добычей и торговлей солью, была на особом положении (Щукин 1994: 16)?

Как уже не раз отмечалось, В.В. Иванов и В.Н. Топоров показывают общее происхождение слов, родственных и связанных со словами Велес, волхвы-волохи и т.д., от древнейшей индоевропейской формы \*uel-, в связи с чем пишут: «Согласно одной из точек зрения название самой крупной кельтской территории – Галлии объясняется именно из этого корня, трансформировавшегося в германском заимствовании из кельтского, которое вернулось к кельтам и римлянам (лат. Gallia). В таком случае название Галлия было бы западноевропейским эквивалентом восточно-европейского названия того же корня Валахия» (Иванов, Топоров 1979: 73).

Исследователи отмечают, что существует и другая точка зрения на происхождение названия Галлии и соответствующего этнонима: из и.-евр. \*gal- или \*ghal- 'мочь' далее в кельтских и романо-кельтских языках значение 'сила', 'мощь' (Иванов, Топоров 1979: 73, 83). Исходя из обеих этимологий (а также того, что говорилось раньше по поводу Галича Мерского), вырисовываются две интерпретации названия как Галича Мерского, так и Галича на Днестре: первая – Галич – Город (поселение и т.д.) Волохов/Волхов; вторая – Галич – Город (поселение) Силы, конечно же, силы сакральной, силы и могущества волхов. (Сравните с названием города Вильнюс от литов. мифолог. персонажей Velnias, Velines, Velinas и т.д., балтийских тезок древнерусского Велеса? – см. Иванов, Топоров 1976: 126; 1979: 69-71). Таким образом, само название города Галича Мерского,

<sup>26</sup> Вопрос о том, существовал ли город Малый Галич, идентифицирующийся с современным румынским Галацем (тесно связанный с проблемой достоверности сведений т.н. Грамоты Ивана Берладника 1134 г.), рассмотрен нами в работе – Рабинович 1999.

<sup>27</sup> Перевод О.П. Лихачевой слова «бешения».

вероятно, свидетельствует о тесных связях мери и волхвов/волохов.

То, что название Галич может связываться с волохами, говорит и следующее обстоятельство. Город Галич на Днестре впервые упомянут под 1140 годом в русской летописи и в 1134 г. в Грамоте Берладника. В этой же грамоте под этим же годом фиксируется и Малый Галич на юге Молдовы. Первое достоверное сообщение о волохах на территории Молдовы (византийского автора Никиты Хониата) датируется 1164 годом. Близость этих дат между собой и ко времени волошской колонизации территории Восточного Прикарпатья, Буковины (и, возможно, Волыни – Болоховская земля? – Дашкевич 1878; Spinei 1994) делают «волошскую» интерпретацию Галича более убедительной (см. Рабинович 1999 и IV главу работы). Напомним, что существуют и версия Е.М. Ткачука о волошской идентификации галицких выгонцев, получивших, по его мнению, это название от занятий пастушеством, и предположение А.П. Городенко о том, что Галицкая Русь была первым славяно-волошским государственным образованием в Карпато-Днестровских землях.

Теперь можно наметить еще один момент возможной связи двух Галичей. Первые упоминания Галича Мерьского в письменных источниках, как отмечалось, относятся к 30-м гг. XIII в., но археологические исследования установили наличие в нем культурных отложений XII в. (Рябинин 1996: 186). В литературе существует мнение, что при определенной разнородности этнических компонентов (центрально-мерянских, прибалтийско-финских, камско-финских и т.д.), участвующих в целом в этногенезе костромской мери, в сложении археологической культуры именно «галичской» мери, оставившей поселения у с. Унорож на северном берегу Галичского озера и в верховьях реки Вексы – округе Галича Мерьского, главным компонентом были выходцы из ареала центральной (владимирской), и даже более конкретно, летописной (ростовской) мери, мигрировавшие или просто вытеснявшиеся под давлением древнерусского освоения Ростово-Суздальской земли на ее окраины (Рябинин 1997: 160-163, 186-196, 236; Леонтьев 1996: 290-291; Финно-угры 1999: 40-42, 59-61). Таким образом, вероятен момент сходства в обстоятельствах возникновения названий обоих пунктов: они могли появиться в ходе волошской колонизации и их существование, возможно, должно было нести определенную идеологическую и символическую нагрузку.

Впрочем, вероятна и другая, более «сложная» версия объяснения. Ведь значительно раньше, чем в русских летописях (1140 г.) и у Яна Длugoша и В.Н. Татищева (1125 г.) (Рабинович 1999), Галич упомянут в хронике Венгерского Анонима: путь одной из групп венгров, «обретающих родину», возглавляемой вождем Альмошом, проходил через Галич, где ему мес-

тный князь оказал гостеприимство (Эрдели 1967). Данное упоминание Галича, приуроченное к событиям конца IX – начала X вв., многими исследователями трактовалось как типичный анахронизм (Шушарин 1961; 1965; Извори 2001), однако другие, например, В.В. Аулих, видят подтверждение ему в открытом в окрестностях древнего Галича погребении богатого венгерского всадника, датированного X в. (Аулих 1986: 287). Проблема осложнена и определенной дискуссионностью местонахождения летописного Галича. В настоящее время многими археологами принята «в качестве рабочей гипотезы» идентификация древнего Галича с Крылосским городищем, расположенным в 5 км к югу от современного Галича, на котором выявлен в качестве самого раннего горизонт VIII в. (Аулих 1986: 287-295). Таким образом, появление южного Галича, вернее, его названия (пока не ясен вопрос, какое название появилось раньше – Галич или Галицкая земля? – Аулих 1986: 287), может быть связано не с волошской колонизацией, исходящей с дунайского византийского правобережья XII-XIII вв., а с той группой влахов, которая оказалась в Подунавье еще в гуннское время и встретила в IX в. в Трансильвании венгров, «обретающих родину» (см. разделы III и IV данной работы). В свете возможных связей двух Галичей и волхвов/волохов интересны предания о южном Галиче в северорусских былинах, в частности Онежских (Аулих 1986: 287).

В нашем распоряжении есть еще один «лингвистический» аргумент, который позволяет, как кажется, «связать» воедино мерю, волхвов и волохов. Неоднократно в литературе приводились многочисленные примеры слов (связанных происхождением с упомянутым индоевропейским корнем, общеславянской формой \**volxъ* или соответствующей ей более глубокой реконструкцией), которые стали обозначать волохов, румын и итальянцев, их этническую принадлежность и их страны практически во всех славянских, греческом, венгерском и немецком языках (Иванов, Топоров 1979: 61-62; Королюк 1979; 1985; и др.). Среди этих слов наше внимание привлекают слова, которые, по мнению О.Н. Трубочева, происходят «от названия валахов, бродячих пастухов-румын в районе Карпат, занимавшихся также кастрированием животных» (цит. по: Иванов, Топоров 1979: 78). В.В. Иванов и В.Н. Топоров обращают внимание и на древнерусские слова «с явным влиянием этнонима» – волохъ, валохъ и валухъ, что означает 'кастрированный жеребец', а также на «немецкое Wallach 'мерин', восходящее к славянскому источнику типа русск. волох...» (Иванов, Топоров 1979: 62, 78; но см. Фасмер 1986: II, 604). Не будем касаться конкретного момента сакрализации в деятельности, связанной со скотоводством (кастрирование животных могло носить оттенок сакральности в

языческий период), но обратим внимание на другое. Итак, в западославянских и немецком языках наименование кастрированного животного происходит от имени карпато-балканских волохов. Допустим, что древнерусские соответствующие понятия перенесены с запада, хотя такая вероятность и вызывает сомнения. Но вот созвучие мери и мерина, образующих точно соответствующую параллельную пару понятий на востоке славянского мира – на Руси, – вряд ли можно посчитать случайностью. Можно предположить, что волхвы/волохи, инкорпорированные в среду мери, занимались кастрированием животных, и в связи с этим в русском языке появилось слово «мерин», сумевшее вытеснить более «интернациональные» древнерусские синонимы.

Скотоводство (разведение лошадей, крупного рогатого скота) было важной, если не главной отраслью хозяйства мери, особенно на раннем этапе ее истории, в период, предшествующий массовому появлению славян, также приносивших навыки развитого земледелия на ее территории (Рябинин 1997: 241), подобно тому, как это было до этого на Северо-Западе. По данным письменных источников: скотоводство – главное занятие жителей Медвежьего угла в сказании о возникновении Ярославля. «*Конокормцы*» – определение финно-угров Поволжья в «Летописце Переяславля Суздальского» начала XIII в. (Рябинин 1997: 236; ПСРЛ 41). По данным археологии, мнения о преобладающей над земледелием роли скотоводства у мери придерживаются Е.И. Горюнова, Л.А. Голубева (Горюнова 1961; Голубева 1987). По Е.А. Рябину, скотоводство – главное занятие костромской и клещинской групп мери, а в ранний период и для ростовской (Рябинин 1997: 158, 163, 236-237, 241). Отличается точка зрения А.Е. Леонтьева: признавая для отдельных мерянских поселений преимущественное развитие скотоводства, он говорит о ведущей роли пашенного земледелия в целом у ростовской мери, хотя главным аргументом для этого утверждения выступает приуроченность мерянских поселков к землям, удобным для использования в этих целях (!) (Леонтьев 1996: 42-45). Тем не менее, и этот автор указывает на преобладание крупного рогатого скота и значительное поголовье лошадей на мерянских поселениях (меря конину употребляла в пищу) (Леонтьев 1996: 43).

Появлению русского «этноговорящего» слова «мерин» способствовал и чрезвычайно развитый культ коня у мери. Присутствие останков коня в погребениях – характерная деталь мерянского погребального обряда. На культ коня указывают и специфические мерянские племенные украшения, выполнявшие роль амулетов, а именно коньковые подвески, отличающиеся от зооморфных украшений других финских племен своей реалистичностью и много-

образием вариантов (Голубева 1976; 1987: 79; Леонтьев 1996: 186; Финно-угры 1999: 46). По мнению некоторых исследователей, почитание коня сопряжено с культом Велеса (Мачинский 1981; Успенский 1982). По археологическим данным у мери прослеживается и культ змеи (распространенные находки – стилизованные изображения змей), а некоторые авторы полагают, и культ медведя (находки амулетов – медвежьих клыков и когтей, глиняных лап) (Голубева 1987: 77; Леонтьев 1996: 176, 186, 286-287; Рябинин 1997: 183-185; Финно-угры 1999: 46, 59). Связь Велеса с культом змеи бесспорна, о связи Велеса с культом медведя уже упоминалось. Таким образом, причины возможного происхождения слова «мерин» от этнонима «меря» обусловлены глубинными связями, и их лингвистическое сходство нельзя признать случайным.

Но вернемся к особой роли мери на Руси, вернее – той ее части, которая, возможно, была связана или именовалась «волхвами». Об этой роли мы можем говорить не только на основании раскрытия связей между волхвами, Велесом и мерей и реконструкции значения выше упоминавшихся сакрально значимых мерянских слов. В нашем распоряжении есть аргумент, представляющий собой, по сути, уже не реконструкцию, а факт, реально свидетельствующий об этой роли.

После принятия христианства на Руси стали появляться поучения в связи с борьбой с язычеством и языческими реминисценциями среди русского и русифицировавшегося неславянского населения. Среди них «Слово некоего христороубца», «Слово о том, как первое погани суще язичи кланялися идолом», «Вопрошание Кириково», «Поучение» новгородского архиепископа Илии-Иоанна и др. (Аничков 1914: 26-80; Гальковский 1916: 109-111). В этих сочинениях, в житийной литературе, а также в Уставах князей, определявших область церковного суда, который был одним из средств борьбы против язычества, мы встречаем устойчиво повторяющееся выражение «богомерьский». Например, в одном из так называемых «Исповедальных вопросов» священник должен спрашивать: «ли сплутила еси з бабоми богомерьская блуды...» (Цит. по: Аничков 1914: 267). Видимо, дело лингвистов объяснить, как со временем «богомерьский» стал «богомерзким». Для нас важно другое: язычество на Руси его противниками связывалось с Мерьским Богом, Богом Мери.

После того, что было изложено в этой работе, у меня нет сомнений, что упомянутым Богом Мери был Велес/Волос, ставший после «демонизации» языческих богов (Топоров 1996: 174) христианским дьяволом, бесом. Только языческий бог мери удостоился упоминания этнической принадлежности. Напряжение борьбы с «чужим» языческим богом было

столь велико, что даже слово «мерьский», нейтрально выражавшее этническую принадлежность, со временем превратилось в «мерзкий» в современном понимании. «Мерзкий» – это не просто плохой, это что-то очень плохое, низменное, гадкое, такое же гадкое, как змея волхва, убившая Вещего Олега. Чуть дальше мы увидим, что слово «мерьский» приобрело смысловой оттенок «плохой», возможно, еще раньше, до официального принятия христианства на Руси.

Любопытно взглянуть на соотношение существующей в науке этимологии слова «мерзкий» с только что представленной. Н.М. Шанский полагает, что слово «мерзкий» образовалось от прилагательного «мързь», которое первоначально имело только значение «холодный». Значение «мерзкий, отвратительный» является вторичным, возникшим на основе значения «холодный», т.е. неприятный по впечатлению, ощущению» (Шанский, Иванов, Шанская 1971: 262). Л.В. Успенский также пишет о родстве слова «мерзкий» со словами «мёрзлый, мерзлота, мерзнуть, мороз» и т.д. и поэтически объясняет: «язык отмечает... очень тонкие проявления чувств: нечто очень отвратительное может вызвать такую же внутреннюю дрожь, легкий озноб, как и холод» (Успенский 1971: 577). Красивая этимология, но, учитывая то обстоятельство, что первоначально встречается слово «богомерьский», а затем уже, позднее – богомерзкий (мерзкий, устойчивые выражения вроде «мерзость языческая»), возможно, носящая вторичный характер и настойчиво напоминающая о колдовской роли финнов в глазах соседей и их «царстве вечного холода».

А.Е. Леонтьев, справедливо в целом критикуя опыт сплошного картографирования топонимов с основной «мер», продемонстрированный А.С. Уваровым (1871) в книге, посвященной археологии и истории мери, пишет: «Многие названия типа известных “Мериново” и “Мерзляково” никакого отношения к мере не имеют» (1996: 6). В свете всего изложенного хотелось бы уточнить, что само появление подобных названий и конкретно указанных топонимов с учетом того, когда и при каких обстоятельствах они появились, может, очень далеко, опосредованное, но отношение к мере все же имеет.

И еще один сюжет, но уже в связи с «богомерьскими бабами». Как случилось, что со временем «богомерьских» волхвов заменили «богомерьские бабы»? Исследователи традиционно, вслед за соответствующими письменными памятниками, отмечали особую приверженность волхвованию женщин. Они не только чаще мужчин ходили к волхвам, но и, «пропагандируя их учения», составляли последним конкуренцию, особенно в такой области, как знахарство и ворожба (Аничков 1914: 280-281; Боровский 1982: 33-34). У многих народов, в частно-

сти и у финно-угорских, пожилая женщина, старуха – это ведьма, колдунья и т.д. Устойчивое выражение «богомерьские бабы», ходившее на Руси, вызывает ассоциации с приводившимся случаем из жизни византийских влахов и их женщин на Афоне. Возможно, речь идет о явлениях одного порядка.

Е.В. Аничков считал, что на Руси (начиная с XI-XII вв.) в связи с упадком роли волхвов выдвигается «исконная носительница тайных знаний» – женщина, «ведовство же становится семейным, домашним» (Аничков 1914). Даже в XIX-XX вв. в особо важных или критических случаях (при эпидемиях, падежах скота) ворожат, колдуют обычные крестьянки. При этом их облик, действия часто повторяют облик и действия ведьм: «женщины в рубахах, без поясов, с распущенными волосами, на кочержах и помелах обходят, опахивают село во время эпидемий, преграждая путь болезни, отгоняя нечистую силу, старясь “оградить”, сохранить в доме достаток, благополучие» (Власова 1995: 75-76). Н.Н. Велецкая, дополняя высказанное Е.В. Аничковым, полагает, что «более стойкая сохранность архаических ритуалов в женской среде, большая устойчивость женской обрядности, а также переход на женскую среду обрядности, составляющей прежде мужскую компетенцию, – характерные процессы при деградации ритуального действия» (Велецкая 1978: 68).

Данные археологии косвенно позволяют предполагать, что выражение «богомерьские бабы» – раннего происхождения и связано с мерей. Для мери, как и для ряда других поволжско-финских народов в ранний период, характерен такой своеобразный феномен, как «женское ремесленное литье» с индивидуальным характером изделий, не рассчитанных на серийное производство, только в X в. ювелирное дело переходит в руки профессиональных ремесленников-мужчин. Обнаружены многочисленные женские погребения с соответствующим инвентарем и даже погребения девочек-литейщиц (Голубева 1987: 74, 80; Голубева 1988: 31-34; Рябинин 1997: 158). Б.А. Рыбаков объясняет этот феномен тем, что восковые модели для литья изготовлялись из проволочных нитей, и это занятие было близко традиционным женским занятиям – вязанию, ткачеству и т.д., а сам процесс литья проходил у домашнего очага (Рыбаков 1948: 90-94).

Не лишним будет напомнить, что металлургия, как «огненная профессия» – одна из самых сакрализованных сфер деятельности в древности и средневековье, она наиболее связана с колдовством. Согласно Мирче Элиаде, в традиционных культурах она в этом отношении следует сразу за ремеслом шаманов (Вельмезова 1999: 104-108). Возможно, девочек с раннего детства готовили к своеобразной роли «демиургов» и посредников между волхвами-шаманами и потусторонними стихиями. Вспом-

ним уже упоминавшийся нами, приведенный Н.М. Гальковским (1916: 250) пример впадения смотрящих на огонь девочек в экстатическое состояние при выполнении специальных шаманских ритуалов у финнов.

О своеобразной роли женщин в мерянском обществе свидетельствует и традиция захоронения их с оружием и ритуальными погребениями коней. В то же время отмечается и присутствие женских украшений в мужских погребениях, причем эти украшения иногда были не просто положены в погребения, а надеты на мужчин (Голубева 1987: 80; Рябинин 1997: 158, 174-175).

Как отмечалось, по данным археологии во многих районах прослеживается ассимиляция мери древнерусским населением еще в домонгольский период. Одна из ее черт – исчезновение в погребениях улавливаемых археологически элементов мужской мерянской субкультуры. Е.А. Рябинин пишет: «...Процесс поглощения одного этноса другим идет в значительной степени путем заключения смешанных браков. Инициативной стороной в установлении кровнородственных связей выступали славяне, нарушившие свойственную мере племенную эндогамность. Смешанные браки меняют традиционный быт одного из супругов, попавшего в иноплеменную обстановку. При патрилокальных браках в такой ситуации оказывались женщины. В данном случае это означало появление мерянских женщин в древнерусских общинах. Являясь основными носителями этнических традиций, мерянки сохраняли в чуждой среде этническое самосознание, которое и отразилось в улавливаемых археологией элементах женской субкультуры». На примере данных одного из поселений в ареале клещинской группы мери Е.А. Рябинин показывает, что «приток мерянских женщин в поселок был наиболее значителен на раннем этапе существования

древнерусской общины (вторая половина X – начало XI в.) и предположительно определялся необходимостью ее демографического воспроизводства. Брачные связи продолжались и в XI – начале XII в., но в достаточно ограниченном масштабе» (Рябинин 1997: 177-179).

Смешанные браки пришлых славян и мерянок вели не только к ассимиляции мери, ее обрусению и постепенной утрате ею своей этнической идентичности, но и к внедрению элементов духовной культуры мери в славянскую среду. Женщина – как носитель этнических традиций – передает самые значимые элементы своих духовных ценностей своим детям, которые первые годы своей жизни находятся целиком под влиянием матери. Таким образом мог действовать и механизм внедрения культа Велеса и элементов финского языка в славянскую среду, таким образом и могло появиться у первых древнерусских книжников выражение «богомерские бабы».

Особая сакральная роль мери и волхвов, «первого поколения русских колдунов» (Эрлих 1999)<sup>28</sup>, была подхвачена последующими «поколениями» и реализовывалась уже в другом качестве. В.О. Ключевский писал, как повлияла на великорусский национальный характер великая русская колонизация (Ключевский 1993). Возможно, уникальное русское явление – интеллигенция (с ее постоянным культом избранного предназначения – беззаветным служением своему народу)<sup>29</sup> – архетипическое наследие древнерусских волхвов. Но как случилось, что волхвы под знаменем Велеса стали «первой русской интеллигенцией», каким образом волхвы/волохи захватили духовное первенство над восточными славянами, реализовали свое превосходство в этой области? Попытка ответить на этот вопрос – содержание следующего раздела.

## II.5. Волхвы в русской истории: Поражение Перуна и стойкость Велеса

### II.5.1. Славяно-финская «земля наша»

Отношения восточных славян и волхвов (не в конфессиональном, а в этническом значении) можно рассматривать как отношения переселенцев и автохтонов, колонизаторов и аборигенов, ассимилирующих и ассимилируемых. Но если рассуждать на тему о влиянии и роли волхвов в древнерусском обществе в его языческий и раннехристианский периоды с точки зрения противопоставления языческого и пришедшего ему на смену христианского, то мы придем лишь к общеизвестной схеме: язычество – пантеон Владимира 980 г. как попытка реформировать язычество и приспособить его к нуждам молодого государства, – принятие христианства. Эта схема позволяет объяснить многое, но далеко не все.

Вовсе не случайно в историографии советского периода, в отличие от дореволюционной, за редким исключением не обращалось внимания на неславянство летописных волхвов. Другой этнос – другая культура, и если внимание все-таки обратить, то, конечно же, возникает вопрос, кто на кого влиял в такой «полити-

<sup>28</sup> Идею о трех поколениях русских колдунов см. Эрлих 1999.

<sup>29</sup> Михаил Ардов пишет: «В разговоре о склонности великих русских писателей переходить от литературы к прямому проповедничеству Ахматова сказала: – По-моему, это только у русских. Коля Гумилев называл это “пасти народы”. Он говорил мне: “Аня, отрави меня собственной рукой, если я начну пасти народы”» (Ардов 1994: 20).

чески» важной и тонкой, деликатной области, как религия. Уже нельзя будет отделаться стереотипным заключением (как в популярных рассуждениях об экономическом аспекте соприкосновения культур), что более прогрессивная земледельческая культура славян повлияла (и, в конечном счете, «победила») на более отсталую культуру «очередных» кочевников и аборигенов. Это привело бы к сбою в отлаженной машине выполнения идеологических задач, стоящих перед наукой в имперском многонациональном государстве. Практически не подчеркивалось в послереволюционной историографии (за исключением немногих работ уже в «мягкое» брежневское время, например, В.В. Иванова, В.Н. Топорова 1974, Б.А. Успенского 1982, М.В. Поповича 1985), что волхвы Начальной летописи связаны именно с Велесом. Волхвы представлялись как профессиональные работники в сфере обслуживания религиозных нужд всех древнерусских «граждан» независимо от их «конфессий». И такой подход в советской историографии был естественен в условиях сильного тоталитарного государства, где духовная творческая жизнь под контролем.

Вопрос – как складывались отношения между славянами и неславянскими волхвами/волохами, в том числе и в области религиозной жизни, между последними и властью Древнерусского государства, – может исследоваться и в другой плоскости – сквозь призму такого феномена, как универсальный по своему характеру конфликт светской и духовных ветвей власти в любом обществе.

При этом мы исходим из трех взаимосвязанных оснований.

Первое: концепция «исходного основного мифа славянской мифологии», как отражение «основного индоевропейского мифа», разработанная В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым (Иванов, Топоров 1974: 164; 1979; 1987: 530; Топоров 1995: 526; 1996: 173), показывает в качестве «основного» конфликт Перуна и Велеса: Громовник-Перун поражает змееподобного врага – «мифологическое существо, которому соответствует Волос-Велес»;

Второе: противник бога воинской функции Перуна – Велес – носитель функции сакральной, а их поединок иллюстрирует древнейший конфликт исполнителей этих двух функций (Попович 1985: 93; Эрлих 1997: 151-154);

Третье: реальная возможность того, что в отдельные периоды истории представители сакральной ветви власти доминировали в восточнославянском обществе над представителями власти светской (или, по крайней мере, жестко и на равных друг с другом конкурировали), когда соотношение влияния дюмезильевских «колдунов» и «воинов» было в пользу первых (Эрлих 1997: 152-153)<sup>30</sup>. В качестве при-

мера таких обществ можно привести Египет и кельтов в некоторые исторические периоды и соседей-современников древней Руси – балтов, проживавших на территории Самбии и древней Литвы (Кузьмин 1988; Щукин 1994: 15-18; Кулаков 1987: 100-101; Охманский 1987: 91).

Итак, рассмотрим конфликт Перуна и Велеса, «воинов» и «колдунов» на примере истории взаимоотношений первых русских князей и волхвов/волохов. Не будем при этом забывать, что в «извечной» борьбе двух сословий за власть над обществом каждое из них стремится параллельно с сохранением за собой своих собственных функций хотя бы частично узурпировать функции конкурента (Эрлих 1999): церковь и интеллигенция периодически осуществляют попытки «хождения во власть», а государственная власть стремится подчинить себе церковь и «лучшие умы». Присутствие в русской истории князя, названного Вещим (а в русской мифологии и фольклоре «вещий» однозначно понимается как «колдун», «ведун», «предсказатель» – см. Власова 1995: 83 и сл.), как мы увидим далее, не случайно. Предлагаемая ниже реконструкция, возможно, огрубленно и схематично, но намечает основные вероятные тенденции в развитии взаимоотношений восточнославянского общества и неславянских волхвов.

Первые контакты славян с волхвами имели место на севере будущей Руси еще до появления и первых варягов, и варягов Рюрика. Об этом недвусмысленно напоминает характер дославянского пласта топонимии, в том числе название Волхова и герой былины с именем Волх Всеславич, а также, как можно предположить, и данные, связываемые с пребыванием этногруппы «мере»/мерева/нерева. О взаимодействии пришедших в регион словен новгородских с местными финнами говорят параллели в новгородском и финском эпосе.

По этому поводу приведем соответствующий сюжет из сочинения В.О. Ключевского: «В эпосе западных прибалтийских более развитых финнов (Калевале) встречаем образ водяного царя. Этот старик с травяной бородой, в одежде из пены; он повелитель вод и ветров, живет в глубине моря, любит подымать бури и топить корабли; он большой охотник до музыки, и, когда герой Калевалы, мудрец Вейнемейнен, уронил в воду свою арфу (кантеле), водяной бог подхватил ее, чтоб забавляться ею в своем подводном царстве. Эти черты живо напоминают образ водяника, или царя морского, в извест-

ствовать и амбивалентность образа змея в славянской мифологии и фольклоре и особенности ее отражения в археологических материалах (Мачинский 1981: 169; Велецкая 1988: 206-211; Власова 1995: 152-164; Топоров 1996: 168; Рябцева 1999: 228-240), да и происхождение самого слова «власть» и его производных от имени Велеса/Волоса (Эрлих 1997: 152-153, там же литература).

<sup>30</sup> О периодах господства «колдунов» и Велеса в восточнославянском обществе могут свидетель-

ной новгородской былине о Садко, богатом госте-купце и гусяре, который со своими гусями попал в подводное царство водяника и там развеселил его своею игрой до того, что водяник пустился плясать, позабыв свое царское достоинство. Сама физиономия водяника, как она описана в новгородской былине, весьма похожа на облик водяного бога Калевалы. Водяного знают и в других краях России; но приведенный миф о водянике встречаем только в Новгородской области» (Ключевский 1993: 267).

Конечно, данный сюжет не указывает на длительные и глубокие контакты новгородцев именно с летописными волхвами и мерей, но следует учитывать тот момент, что в этноязыковом плане членение празападнофинской общности и отмежевание прибалтийско-финских племен от поволжско-финских начало происходить относительно незадолго до появления в регионе славян (Седов 1990). Но вот интересное известие из этнографических сборов прошлого века. Именно в Новгородской области «в некоторых крестьянских версиях повествования о миротворении Дьявол (Сатана) принимает участие в создании мира, например, он достает из-под безбрежных вод землю, будучи проклят Богом (за попытку утаить часть земли) творит болота, рытвины, а также полчища демонов и мороз» (Власова 1995: 141). Нельзя не заметить сходства даже в деталях с приводившимися нами ранее рассказами о миротворении волхвов и мордвы. Тот факт, что подобные рассказы сохранились именно на Северо-Западе, а не на северо-востоке России, подвергнувшись глубокой славянской колонизации позднее, может косвенно свидетельствовать о том, что влияние волхвов в Поволжье имеет более древнюю и более ощутимую традицию по сравнению с северо-восточной Русью (из-за давности не отметившуюся в летописях, которая помнит события русской истории только начиная с варяжского периода).

Но каков был характер взаимоотношений словен новгородских и волхвов? Он определялся только лишь неформальным авторитетом искусных в колдовстве шаманов-инородцев, или отношениями неравенства двух соседних, живущих бок о бок, чересполосно, смешанно, этносов. Стоит еще раз напомнить об известии Ибрагима ибн Якуба, писавшего в 60-х годах X века, что племена севера завладели некоторыми из славян и до сей поры живут среди них, усвоили их язык и смешались с ними (Куник, Розен 1878: 46, 54). Даже В.О. Ключевский, полагающий, что в этом сюжете идет речь о варягах Руси, тонко замечает, что Русь «в числе их», оставляя места среди «победителей» славян и другим северным народам (Ключевский 1993: 118-119).

Намек на то, что до прихода варягов на севере Руси существовала какая-то протогосударственная общность славян и финнов с возмож-

ным доминированием в ней последних, содержится в порядке упоминания Начальной летописью их этнонимов. Девять раз в ней упоминается чудь и семь раз – меря.

В недатированной части «Повести временных лет», когда рассказывается о «странах Иафета», первыми названы русские, второй – чудь, третьей – меря, затем – остальные финно-угорские и балтские народы (ПВЛ 1950: I, 206). Также в недатированной части в перечислении неславянских народов, дающих дань Руси, первой названа чудь, второй – меря, затем другие народы (ПВЛ 1950: I, 209-210). Под 859 г. в сюжете о взимании дани «варягами из заморья» и хазарами первой названа чудь, вторыми – славяне, третьими – меря, далее все остальные (ПВЛ 1950: I, 214).

Следующее, очень важное для нас сообщение под 862 г. «о призвании варягов» процитируем: «...Сказали руси чудь, славяне, кривичи и весь: *“Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нами”*» (ПВЛ 1950: I, 214). Напомню, что в новгородских летописях, обладающих более достоверной информацией о том, что происходило тогда на Северо-Западе, вместо чуди упоминается «мере», и как «убедительно показал А.А. Шахматов, появляющаяся в Новгородской первой летописи младшего извода в отдельных эпизодах “чудь” представляет позднейшую вставку, возникшую, возможно, под влиянием киевской версии» (Мачинский 1986: 14). В жарких дискуссиях по норманнскому вопросу это летописное известие давно приобрело характер хрестоматийного, однако, как кажется, не обращалось должное внимание на порядок упоминания этнонимов. Первыми названы послы чуди, вторыми – послы от славян, третьими и четвертыми – от кривичей и веси. Вряд ли летописец средневековой эпохи, когда общество пронизано иерархичностью и сословностью, был равнодушен к порядку этого перечисления<sup>31</sup>. Эта мысль подтвердится при анализе следующих упоминаний. По сообщению же 862 г. можно сделать предположение, что в некоем сообществе («земля наша»), объединявшем соседствующих между собой славян, кривичей, весь и чудь («мере») и раздираемом междоусобиями («порядка в ней нет»), доминировала все же чудь («мере»). Другой вопрос, каков был характер этого лидерства.

Очередное сообщение о чуди под 882 г. рассказывает о ее участии в знаменитом походе князя Олега на Смоленск, Любеч и на Киев. Олег *«взял с собой много воинов: варягов, чудь, славян, мерю, весь, кривичей»* (ПВЛ 1950: I, 216). Конечно же, не случайно на первом месте стоят варяги (дружина князя), но и чудь по-

<sup>31</sup> Об иерархичности в употреблении летописцем «Повести временных лет» этнонимов см. работы Д.А. Мачинского (1981а) и Г.С. Лебедева (1983).

прежнему сохраняет лидерство по отношению к славянам, хотя последние уже оттеснили мерю.

Вот следующее сообщение о походе Олега 907 г. на греков фиксирует очередное важное изменение в этой своеобразной иерархии: «*варяги, славяне, чудь, кривичи, меря, древляне, радимичи, поляне, северяне, вятичи, хорваты, дулебы, тиверцы*» (ПВЛ 1950: I, 220). Чудь уже на третьем месте после преданных Олегу словен новгородских, а меря, пропустив вперед кривичей, все же опережает в этом списке длинное перечисление славянских племен, подчинившихся Олегу позднее мери или находившихся с ним в союзнических отношениях. При этом Ростов в числе немногих городов получил часть византийской дани.

Следующее, седьмое известие о чуди под 980 г. сообщает об ее участии в походе Владимира на Рогволода: «*Владимир собрал много воинов – варягов, славян, чуди и кривичей*» (ПВЛ 1950: I, 252). Как мы видим, ничего в летописной «табели о рангах» по сравнению с 907 г. не изменилось. Варяжская дружина – главная опора, вторые по значению – славяне, затем чудь и аутсайдер – кривичи.

Но вот последнее интересующее нас сообщение под 988 г. о том, как Владимир забеспокоился в связи с печенежской угрозой, что «*мало городов около Киева*», и стал их ставить и населять их «*мужами лучшими от славян, и от кривичей, и от чуди, и от вятичей*» (ПВЛ 1950: I, 282) зафиксировало дальнейшее снижение статуса чуди. Теперь она пропустила вперед кривичей, вероятно, более лояльных по отношению к княжеской власти. Возможно, такое место чуди в перечне уже вызвано и борьбой Владимира с языческими волхвами в период его попыток реформирования старого язычества, а после неудачи последних – и принятия христианства. Именно в 988 году после очень долгого перерыва упоминается Ростов: Владимир отдал его во владение Ярославу.

Под 1030 г. чудь упоминается в Начальной летописи в последний раз и «в одиночестве»: «*...ходил Ярослав на чудь, и победил их*» (ПВЛ 1950: I, 301), но об особых отношениях Ярослава с чудью разговор еще впереди.

Итак, порядок перечисления чуди и словен в «Повести временных лет» указывает на то, что в доваряжский период и в период появления первых варягов и варягов Руси на севере существовало некое сообщество, территориальное единство местной чуди и славян, возможно, носившее потестарный характер. В политике «собираания земель» восточных славян первые русские князья опирались на чудь не в меньшей мере, чем на словен новгородских. Возможно, варяги не только привлекали воинские контингенты, набиравшиеся из чуди, но и учитывали или опирались на какие-то не упомянутые летописью отношения, сложившиеся

еще до их появления между словенами и чудью.

Вряд ли эти отношения были равноправные. О том, что на севере мог существовать некий славянско-чудской политической организм, в котором верховенствовала чудь (и скорее всего, это была меря), кроме очередности упоминаний этнонимов и «глухого» упоминания Ибрагимма ибн Якуба, свидетельствует еще ряд косвенных признаков.

Меря признается исследователями самостоятельным равноправным участником событий, предшествовавших появлению Русского государства, она обладала определенным военным и экономическим потенциалом. По данным археологии, в период не позднее начала IX в. меря уже была вовлечена в активную международную торговлю с балтийским регионом и скандинавами. Последние даже проживали в сезонных лагерях «гостей» на территории ее племенных центров, например, на Сарском городище (Голубева 1987: 81; Леонтьев 1996: 90-103, 176, 186, 209; Рябинин 1997: 163-165, 237). То обстоятельство, что меря отмечена большей долей внимания летописцев, нежели другие финские племена, А.Е. Леонтьев объясняет использованием авторами ПВЛ каких-то ранних источников ростовского происхождения (Леонтьев 1996: 24). Но вполне возможно и то, что это внимание было обусловлено (из-за давности – может, и опосредованно) очень важной ролью мери в событиях начальной истории.

Включение мери в состав державы Рюрика еще не означало начала славяно-русской колонизации ее территории. Массовое появление здесь славян археологически фиксируется с X в. (Леонтьев 1996: 192). Создается впечатление, что до 988 года, когда Владимир направил в Ростов Ярослава, меря, хоть и платила дань, определенную уставом князя Олега 882 года, но сохраняла определенную самостоятельность, социальную структуру и выступала целостной территориально-этнической единицей. На это указывает и то, что Ростов с 907 г. (когда он получил часть византийской дани!!! За что?! За участие вроде бы подвластной мери в походе?!) и по 988 г. не фигурирует в событиях политической жизни страны, и то, что одновременно сосуществуют до начала XI в. (по-видимому, до событий 1024 года), причем в территориальной близости друг от друга, два центра: Ростов – первый древнерусский город Северо-Востока и Сарское городище – племенной центр летописной мери.

Анализируя территориальную взаимосвязь мерянских и древнерусских поселений и вообще расположение последних (например, они почему-то возникают не в свободных, не обжитых мерей, но удобных землях, а по соседству с мерянскими поселениями), А.Е. Леонтьев пришел к выводу, что у мери существовало определенное земельное устройство, с которым по-

началу приходилось считаться и древнерусским поселенцам (Леонтьев 1996: 284). Может быть, в связи с этим устройением и определенной автономией мери связано возникновение в таком неудобном месте Ростова как древнерусского города, представляющего в земле мери киевский центр.

Ростов возник на месте мерянского поселка, но в совершенно неподходящей для древнерусского города местности, на низкой озерной заболоченной террасе, где совершенно невозможно было сооружение земляных фортификационных сооружений. А.Е. Леонтьев, обращаясь к сюжету о странном выборе местоположения Ростова, в нескольких работах повторяет, что выбор места был определен какими-то субъективными, малопонятными современному исследователю причинами (Леонтьев 1996: 273, 280, 281; 1997; Финно-угры 1999: 56, 61). Собственно городской древнерусский слой Ростова начинается с середины X в. (еще до появления в нем Ярослава), и можно предположить, что такая «субъективная» причина в выборе исходила от «администрации» мери, которая не желала укрепления обороноспособности русского города на ее территории. Этносоциальная племенная структура мери и особое земельное устройство на ее территории просуществовали до начала XI в. В 1024 году Ярослав Мудрый, подавив восстание в Суздальской области, ввел, как сообщают летописи, новый устав, который и узаконил отторжение исконных мерянских земель, меря в этом сообщении даже не упоминалась (Леонтьев 1996: 282; Рябинин 1997: 173, 178-179; Финно-угры 1999: 57-58).

Но если в первое столетие русской государственности мерянская этнотерриториальная общность пользовалась авторитетом и определенной автономией, то логично предположить, что такое положение вещей связано с авторитетом и положением мери в предшествующий период, когда государство Рюрика только возникало. Этот авторитет и положение мери, безусловно, могли реализовываться только в той «разноэтничной федерации» («земля наша»), которая и решала вопрос о приглашении варягов. В состав этой федерации входили, как отмечалось, меря (=чудь ПВЛ), словене, кривичи и весь. Участие последней в «федерации» многими исследователями ставится под сомнение (Мачинский 1986: 14; Рябинин 1997: 237). Но некоторые археологические данные позволяют поставить вопрос и о реальном участии веси в «федерации», и о лидирующей роли мери в этой «федерации», по крайней мере, в той ее части, которая представлена весью.

Например, Н.А. Макаров, А.Е. Леонтьев показывают на археологических материалах пребывание групп мери (ростовской – по А.Е. Леонтьеву) в бассейне Шексны и Белоозера еще в дорусский период в IX веке и связывают этот

факт с развитием пушной торговли по Волжскому торговому пути. Эти связи сохранились и позднее, когда меря влилась в древнерусское население (Леонтьев 1996: 246). Именно этим обстоятельством А.Е. Леонтьев объясняет вхождение Белоозерья в состав Ростовского княжества. Приведем его мнение более подробно:

«Не принимая в расчет связи мери с населением бассейна Шексны, невозможно объяснить изначальное вхождение Белоозерья в состав Ростовского княжества. Согласно летописи, эта территория веси, которая на равных, как и меря, союзничала со славянскими племенами. В исторической ситуации IX-X вв. естественный ход событий, казалось бы, предполагал либо самостоятельное политическое развитие весской земли, либо ее вхождение в область приоритета Новгорода, чьи земли окружали район Шексны и Белого озера. Тем не менее, на карте Древней Руси образовался северный выступ Ростовских земель с городом Белоозеро. **Было бы неосторожным полагать, что еще до становления Древнерусского государства у мери и у веси существовали отношения подчиненности политического свойства. Но, очевидно, фиксация дани, с помощью которой шло формирование государственной территории при первых князях, в первую очередь распространилась на земли со сложившимися в предшествующее время связями»** (выделено нами – Р.Р.) (Леонтьев 1996: 290).

И в дополнение небольшой фрагмент из другой работы этого же автора: «...Не принимая в расчет давние связи мери с населением бассейна Шексны, трудно объяснить изначальное вхождение в состав Ростовского княжества Белоозерья. **События собственно русской истории IX-XI вв. не дают возможности понять, каким образом мог отойти г. Ростову этот северный край, окруженный владениями Новгорода»** (выделено нами – Р.Р.) (Финно-угры 1999: 56-57).

Комментарии фактически излишни. Вместе, как единый социально-политический и даже единый этнический организм («шуд», «шудцы»), *воспринимают мерю и весь болгарские летописи (Бахши Иман 1993: 63, 385 и др.)*. Итак, меря занимала одну из лидирующих позиций в «федерации», приглашающей варягов, возможно – главную лидирующую позицию, и это видно из политической подчиненности ей белоозерской веси еще в дорусский период. Позднее на эти отношения и опирались первые русские князья. Становится понятным и продвижение восставших ярославских волхвов на Шексну, и неблагоприятная выдача белоозерцами волхвов представителю князя Яну Вышатичу.

Если действительно существовал некий единый словенско-чудской политический организм, в котором лидировала чудь, то закономерен вопрос о характере этого лидерства. Попробуем его определить.

### II.5.2. Чьи боги сильнее?

Письменные источники еще со времен Тацита отмечают миролюбивый, невоинственный характер финно-угорского населения, проживавшего на территории Восточной Европы. У нас нет оснований полагать, что чужд захватила власть над славянами на севере будущей Руси в традиционном, прямом, военно-административном смысле. Формально отношения между двумя этносами могли быть и, скорее всего, были равными, ровными и мирными. Лидерство чуди реализовалось в иной плоскости – духовной, религиозно-сакральной. И тому были свои причины.

Многие исследователи отмечают, что у восточных славян языческая религия не достигла развитых форм, сравнимых, например, с положением язычества у западных славян или у других народов. Восточные славяне не знали храмовых учреждений и жречества, и летописные волхвы не были жрецами в традиционном понимании профессиональных служителей культа. Существует мнение, что даже идолов, кумиров восточные славяне стали воздвигать относительно поздно, незадолго до принятия христианства (Аничков 1914: 264; Гальковский 1916; Голубинский 1901; Нидерле 1956; Кузьмин 1988:9-10)<sup>32</sup>. Славяне поклонялись духам предков и живой природы. Эти авторы пишут, что функции знахарей и даже колдунов исполняли старшие в роде, деды. В то же время у финнов была значительно более развитая система религиозных представлений. Авторитет финнов как «колдовского народа» еще долго будет неизмеримо высок. Финны были более искусны в знахарстве и колдовстве, их боги были более могущественны, чем собственно славянские божества, поэтому славяне, пришедшие с запада, стали пользоваться их услугами в этой столь важной в обществе области. Таково традиционное объяснение Е.В. Аничкова, Н.М. Гальковского и др.

Я к этому объяснению присоединяюсь, но не считаю его достаточно исчерпывающим. Из этнографических исследований следует, что на территории бывшей Южной Руси среди крестьян в большой мере сохранялись языческие реминисценции, имеющие отношение к Перуну, а на территории Северной Руси – к Велесу (Иванов, Топоров 1974: 55; Петрухин 1995: 138-141; Данилевский 1999: 200). В распоряжении исследователей есть известие Прокопия Кесарийского (III, 14) о боге «творце молний» у славян, которого многие авторы связывают с Пе-

руном пантеона Владимира 980 г. В какой-то мере сообщение Прокопия объясняет популярность Перуна на юге будущей Руси и реакцию печали киевлян на крушение идола Перуна в 988 г., прямо противоположно отличающуюся от реакции злорадствующих по аналогичному же поводу новгородцев. Заметим также, что славян, «вернувшихся с Дуная», встретила невраждебная, знакомая им природа южной Руси и родственное (а если и иноэтничное, то немногочисленное) население.

Кардинально другой была ситуация на севере. Славяне, придя в Озерный край и на Русский Север, встретились с чуждой, дикой и непривычно суровой природой. Чужие, местами непроходимые лесные чащобы и чрезвычайно многочисленные реки и водоемы, главные пристанища и «аккумуляторы» мифологических существ, незнакомых и потому еще более страшных, не могли не вызвать естественного желания обратиться к знатокам местного пантеона, к местной чуди, чьи колдуны и шаманы выступали не только «экспертами», но и реальными посредниками и даже заступниками в общении с этими духами. В.О. Ключевский отмечает, как сильно повлияла на формирование характера великоросса новая и поначалу враждебная для славянина природа Волго-Окского междуречья (Ключевский 1993: 274-280). И это при том, что колонизация Северо-Восточной Руси первоначально шла не из южных областей Киевской Руси, а осуществлялась выходцами из Новгородской земли, уже подготовленными опытом предшествующих поколений, осваивавших Озерный край. Можно только догадываться, какова была реакция на природу славян, впервые появившихся на Северо-Западе. Поэтому, думаю, не только «мастерство» и знания волхвов, но и сам «природный» фактор заставил славян признать авторитет и лидерство чуди в религиозной области.

Возможно, еще один фактор повлиял на признание славянами сакральной власти связанных с чудью волхвов. Среди причин, толкавших славян на освоение Озерного края, исследователи называют разные: и жажда новых охотничьих угодий для добычи пушнины, и поиск земель, пригодных для сельскохозяйственной и т.д. Но независимо от решения вопроса о времени появления славян на Северо-Западе, в целом не стоит забывать, что северо-запад будущей Руси был конечным пунктом их длительного исторического пути «возвращения с Дуная», а само возвращение было вызвано какими-то чрезвычайными для них обстоятельствами («примучивания» волохов, авар, болгар и т.д.). Заряд пассионарности к этому времени уже мог иссякнуть. Так высока ли степень со-

<sup>32</sup> Е.В. Аничков пишет: «В самой середине XI в. лет через пятьдесят после крещения было распространено среди русских книжников мнение, по которому идолопоклонство, требы кумирам представляются явлением более поздним, не изначальным» (Аничков 1914: 264).

противляемости чужой природе, населенной чужими враждебными духами, у уставших от долгого пути? Может быть, и это обстоятельство сыграло свою роль. С течением времени местная чужь на Северо-Западе была в значительной степени ассимилирована, но мифологические представления последней глубоко проникли в религиозное сознание местных крестьян и слились с исконно славянскими представлениями.

Итак, до прихода варягов Руси и Рюрика на Северо-Западе существовало некое славяно-чуждское единство, политический организм, который, быть может, даже не достиг стадии протогосударства. Скорее всего, это был весьма аморфный конгломерат славянских и чуждских

общин, возглавляемых военными вождями, но реальная власть которых была сильно ограничена властью и влиянием волхвов. Обращенные к варягам и переданные летописцем слова финско-славянского посольства («*Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нами*») могли быть вызваны не столько противоречиями между этническими общинами (которые неминуемо должны были бы принять характер вооруженных столкновений, которые бы особо отметила летопись), сколько конфликтами между военными вождями и волхвами. Но приглашение варягов обусловило кардинальную перестановку сил и специфическую роль волхвов в истории восточных славян.

### II.5.3. «Двоевластие»

Как известно, движение викингов коренным образом повлияло на историю средневековой Европы, и в частности Европы Восточной (Ловмянский 1985; Лебедев 1985; Славяне и скандинавы 1986; Клейн 1999). Не вдаваясь в различные стороны норманнского вопроса, обратим внимание только на один из аспектов восточного движения викингов – изменения, которые они внесли в религиозную жизнь восточнославянского общества.

Понятно, что скандинавское общество в этот период было чрезвычайно динамичным, мобильным, исповедующим культ воинской силы и сильной светской власти. Набеги и походы, формирование новых государств и захват «старых», торговые экспедиции воинов-купцов и освоение торговых путей. «Воинский» идеал в скандинавском обществе – главный. Присутствие в сагах колдунов-финнов только подчеркивает слабость своих собственных. Последнее связано и с тем, что функции жрецов, колдунов, знахарей, видимо, частично брали на себя и представители светской власти – военные предводители, которые свою власть ни с кем не хотели делить. Известно, что чем больше успех военного вождя, тем больше он стремится вольно или невольно узурпировать и приобрести функции и атрибуты «духовного» сословия. Тем больше ему молва приписывает «колдовских» черт. Именно поэтому ведьмами, колдунами и т.п. слыли Жанна д'Арк, С. Разин, Е. Пугачев, А.В. Суворов и т.д. (Власова 1995: 186). В сагах часто присутствуют мотивы колдовства и знахарства конунгов. Например, знаменитый конунг Олав Святой оказался даже причастен к четырем чудесам на Руси (Джаксон 1994: 44, 81-83, 180-181, 188, 191-192).

Варяжские князья на Руси также стали брать на себя функции «колдовского» сословия. Судя по прозвищу, первым на роль князя-жреца, по-видимому, претендовал уже Олег, и безусловно прав Д.А. Мачинский, заметивший, что Олег сосредоточил в своих руках не только

светскую, но и отчасти сакральную власть (Мачинский 1986: 28). Олег, по летописной версии, был прозван Вещим после того, как отказался от отравленных византийцами приношений, правда, в Новгородской Первой летописи и эта мотивировка отсутствует (Петрухин 1985: 141). Поскольку реально Олег оказался слабее, «непрофессиональнее» волхвов в непростом ремесле прорицания и предвидения, что следует из летописного рассказа об обстоятельствах его смерти, можно подозревать, что переданное летописью имя «Вещий» говорит скорее о его функциях, чем о способностях в этой области. Возможно, что Олег, как это делал Владимир, только на семь десятилетий позднее, руководил жертвоприношениями языческим идолам. Ведь о Владимире «Повесть временных лет» сообщает под 983 г., что он «*пошел к Киеву, принося жертвы кумирам с людьми своими*» (ПВЛ 1996: 175). Такие же сведения о Владимире предоставляют и скандинавские источники (Боровский 1982: 34).

Видимо, сама принадлежность к княжескому роду давала возможность реализовать «колдовские» функции. Даже женщинам. Например, мать Владимира, как сообщает «Большая Сага об Олаве Трюгвасоне», «*обладала даром провидения... как многие те язычники, о которых говорили, что они предсказывают еще не наступившие и сомнительные события*» (Джаксон 1993: 174). На то, что князь уже с момента рождения мог претендовать и на частичное или полное исполнение сакральных функций, как будто указывает и имя Святослав.

В.Н. Топоров, исследовавший вопрос о происхождении и содержании понятия «святость» на Руси, пишет: «Эти и подобные им имена, как бы не осмыслились они позже и как бы ни настаивало большинство специалистов на трактовке \*Svet- как «святой», в своих истоках... сохраняют еще в доступной для восприятия степени архаичное значение элемента \*Svet-, вы-

ступающего в контексте обозначений жизненной силы, роста, плодородия». По этому автору, имя Святослав означает того, у кого слава (имеется в виду воинская) возрастает, близко к нему имя Святополк (возрастает полк, дружина) (Топоров 1995: 487-488 и др.). Однако анализировавшиеся В.Н. Топоровым далее в этой же работе особенности употребления еще в языческий период элемента \*Svet- при имени Велеса и родственных ему персонажей в балтийской традиции, а также показанная им же связь понятия воли как жизненной силы и свободы и как смерти, ее царства и ее обитателей, сопоставляемой с индоевр. элементом \*uel/\*uo- («пастище» загробного мира, от которого и происходит и Велес, и волохи/волхвы – см. Иванов, Топоров 1979), как будто все-таки предоставляют гипотетическую возможность рассматривать такие имена, как Святослав и Святополк, в качестве «говорящих», соединяющих вместе два смысловых контекста. Первая часть имени обозначала сакральные функции князя, вторая – светские, воинские. В этом плане любопытно взглянуть на сюжет с богом балтийских славян Свентовитом в другой работе В.Н. Топорова (1996). Он пишет, что в этом имени «... обнаруживается элемент \*svet 'святой' в языческом понимании этого слова», но при этом «нет сомнения, что со Свентовитом связывались две функции – воинская и магико-юридическая» (Топоров 1996: 170).

Придя к славянам, где сильным было влияние волхвов, варяжские «князья-колдуны» должны были неминуемо вступить с последними в конфликт. Но, нуждаясь в привлечении местных словен, кривичей и чуди в качестве военной силы для решения внешнеполитических задач собирания новых земель, Олег, как пишет Д.А. Мачинский, «принял вместе с “пришлой Русью” местную славяно-русскую религию, основанную на культе Перуна и Велеса» (Мачинский 1986: 28). Борьба с влиянием волхвов не могла не сопровождаться стремлением варягов «убрать» Велеса из славянского языческого пантеона, куда он попал стараниями волхвов. Отсутствие Велеса в возведенном Владимиром официальном Пантеоне 980 г. на Киевской Горе и ряд сопутствующих этому обстоятельств, но упоминание Велеса до этого в клятвах Олега и Святослава, говорят о том, что наиболее радикальные формы борьбы волхвов и киевских князей приняла при Владимире. Но, судя по некоторым признакам, противостояние волхвов и князей, частично узурпировавших или стремящихся узурпировать функции первых, еще до Владимира носило ожесточенный, хотя внешне, может быть, выглядящий мирным характер.

Летописный рассказ о смерти Олега не указывает, что его убили волхвы, но «фольклорные – эпические или даже мифо-эпические истоки летописных преданий о Вещем Олеге

давно считаются более или менее очевидными» (Петрухин 1995: 129). И если присутствие змеи на миниатюре Радзивилловской летописи (Рис.6), когда она выползает из черепа коня и жалит князя, можно при желании понимать только в буквальном и непосредственном смысле (змея на миниатюре – только змея, случайно оказавшаяся в черепе того коня, от которого волхвы предрекли смерть князю), то присутствие змеи на миниатюре, на которой воспроизведена клятва мужей Олега, позволяет считать, что змея на обеих миниатюрах символизирует змееподобного Велеса (Волоса) (Мачинский 1981: 127-128; Топоров 1996: 168).

Д.А. Мачинский аргументировано показывает, что змея на первой, предшествующей сцене смерти, миниатюре изображает, согласно летописному рассказу, двух упомянутых в клятвах богов – антропоморфного Перуна и змеобразного Велеса (Мачинский 1981: 127-128). Он полагает, что на миниатюре изображен и приносящий клятву Олег. В.Я. Петрухин с последним суждением не согласен (Петрухин 1995: 140), но если Олег в изображенной сцене и не участвует, то это еще больше убеждает в закономерности появления змеи – змеобразного Велеса, второго божества, которому приносят клятву мужи Олега (рис. 10). Д.А. Мачинский, как и ряд других исследователей, полагает, что миниатюры Радзивилловской летописи скопированы с миниатюр Владимирского свода 1212 г., и пишет: «Несомненно, летописец и художник начала XIII в. были уверены в антропоморфности кумира Перуна и змеобразности Волоса. Вероятно, миниатюрист также полагал, что Волос-змея, покровитель скота и особенно коней, и змея, жившая в черепе коня и ужалившая Олега, – существа тождественные или родственные» (Мачинский 1981: 127).

Предположение о том, что змея, ужалившая Олега, – это орудие убийства в руках волхвов, уже высказывалось в литературе. Например, В.Я. Петрухин пишет: «Если признать, что Олег был первым, кто оказал предпочтение Перуну, обосновавшись в Киеве и оторвавшись от изначальной столицы в Новгороде, от опоры на словен, то его “эпическая” смерть от змеи может выглядеть как некая “расплата” со стороны словенского Волоса» (Петрухин 1995: 141). Не стоит смущаться тем, что В.Я. Петрухин называет Волоса словенским. Этот же автор признает, что культ Велеса (Волоса) был широко распространен и на русском севере среди словен новгородских, и на этнической территории другого племени «новгородской конфедерации» – мери (Петрухин 1995: 138-139).

Смерть Олега от рук мстящих ему волхвов (?) напоминает ситуацию с гибелью новгородского князя Глеба Святославовича, который, как мы помним из сообщения под 1071 г., убил пришедшего в Новгород волхва. В извест-



Рис. 10. Клятва мужей Олега. Миниатюра Радзевичской летописи (прорисовка).

тии под 1078 г. летопись сообщает: «В этом же году убит был Глеб, сын Святослава, в Заволочье. Был же милостив к убогим и любил странников, радел о церквях, горячо веровал...» (ПВЛ 1996: 223). Думается, что Е.В. Аничков, Е.Е. Голубинский и др. не столь уж далеки от истины, предполагая, что убийство Глеба заволочской чюдью – это месть за убийство волхва в Новгороде (Голубинский 1901: 214; Аничков 1914: 276). Ведь летопись ни разу не сообщает об убийстве чюдью каких-либо конкретных лиц, это известие единственное, и вряд ли следует считать случайным совпадение, что погиб в Заволочье именно тот человек, князь, представитель власти, на которого волхвы «имели зуб». Да и созданный летописцем образ князя, который «горячо веровал», напоминает ореол великомученика, пострадавшего за истинную веру от рук язычников, и возможно, намекает на причины его гибели.

Легендарный характер летописного сказания о смерти Олега как бы подводит итог поединку между волхвами и им. Возможно, Олег захотел изменить своеобразную систему «двоевластия» Перуна и Велеса, сложившуюся (или продолжавшую существовать) в его время на Руси в религиозной области, которая фиксируется сообщением о присяге Олега и его мужей после победоносного похода на греков: «...Олега с мужами его водили присягать по закону русскому, и клялись те своим оружием и Перуном, своим богом, и Волосом, богом скота...» (ПВЛ 1996: 153).

По поводу упоминаний Велеса в клятвах русичей Д.А. Мачинский пишет: «Приводя данные, доказывающие реальность давно намеченной связи Волос-змей-конь, приходится признать, что эта сакральная связь мало объясняет то высокое положение, которое занимает (в паре с Перуном) фигура Волоса в текстах договоров Олега и Святослава с греками и не отвечает на вопрос, почему фигура «скотье-го бога», не допущенного в официальный пантеон Киевской Руси в эпоху самого яркого (и последнего) расцвета язычества при Владими-

ре (980-988 гг.) и не упомянутого в тексте подобного договора и клятвы Игоря с дружиной (944-945 гг.), была столь актуальной при заключении договоров с греками Олега (907 г.) и Святослава (971 г.)» (Мачинский 1981: 128).

Сам Д.А. Мачинский предложил следующее объяснение высокого положения Велеса в договорах Олега и Святослава: он указал на связь Велеса с водной стихией и с морем. Русичам предстояло еще совершать сложные морские переходы, возвращаясь домой, и своей клятвой они пытались заручиться благоволением у «морского» бога (Мачинский 1981: 128-129). Гипотеза интересная и подкреплённая исследователем целым рядом наблюдений, она показывает, как могло быть, но не убеждает, что так все и было. Сомнительно, чтобы варяги, «морские волки», использовали в качестве покровителя в море все же чуждого им Велеса, даже если принять реконструкцию «скотье-го бога» как бога «морского скота» (Мачинский 1981: 126-133).

Связь Велеса с водной стихией безусловна и очень архаична, но может, перспективнее обратиться к факту: «скотий бог» – устойчивое выражение, оно встречается по отношению к Велесу-Волосу также и в случаях (более частых), явно лишенных «морского» контекста, например в «Житии блаженного Владимира», «Слове св. Григория», «Златой Чепи», да и прочие упоминания Велеса, например, в Житии Авраамия Ростовского, лишены морского контекста (Голубинский 1901: 231; Гальковский 1916: 28; Фаминцын 1995: 40).

При всей возможной широте мнений о трактовке выражения «скотий бог» перспективней, как кажется, обратить внимание на его связь с пастушеством. О сакральности пастушества мы уже говорили. «Сказание о возникновении града Ярославля» прямо указывает на связь волхвов со скотоводством, это основное занятие местных жителей, и если рассуждать о волхвах этого источника как об этнической группе, то, очевидно, что волхвы – это прежде всего скотоводы, пастухи. Каким образом,

бог скотоводов, бог, популярный у (или в том числе и у) чуди, мог бы стать главным богом для не столь активно тогда занимавшихся скотоводством славян на севере, предположение уже высказывалось.

Достаточно традиционно объяснение выражения «скотий бог» от занятия скотоводством, при признании, что скот был главным богатством (усиливает последний момент и А.Г. Кузьмин, приводя редко встречающееся объяснение: «скотий бог» – бог богатства от кельтского «скотт», «скутти» – деньги – Кузьмин 1988: 12).

В отличие от бытовавших еще со времен авторов XIX в. представлений, что Велес – бог скота, а значит, и богатства, в современной литературе встречаем уже признание и в их безусловной ошибочности (Мачинский 1981: 127). Для X-XI вв., судя по летописным текстам, на роль главных богатств русской земли и предметов ее экспорта, прежде всего, претендуют меха, челядь, мед, воск, но никак не скот. И археологические данные не говорят о превалировании у славян скотоводства, например, над земледелием. Славяне не выплачивали дань скотом ни варягам, ни хазарам. Нет о нем упоминаний и в договорах с греками. Н.И. Толстой отмечает: «Названия звездного неба отражают древние аграрные и в меньшей мере скотоводческие представления славян, близкие к представлениям других индоевропейских народов» (Толстой 1996: 149). У славян не столь распространены и, главное, лишены глубинного смысла загадки, в которых ночное небо кодируется в скотоводческо-пастушеских терминах (Иванов, Топоров 1979: 84).

И все, что мы знаем о Велесе и волхвах, также не свидетельствует о его и их личных притязаниях на богатство, хотя золото и рассматривается некоторыми исследователями и как атрибут Велеса и позднее Николы Угодника (Успенский 1982: 56-63, 70-79) (ср. сюжет с золотом в «Житии Авраамия Ростовского»). По мнению Д.А. Мачинского, золото не являлось атрибутом Велеса. Действительно, если Велес в языческий период был богом богатства, то почему его идол стоял не на Горе (пусть вне Пантеона, но все же на Горе), где жили знать и богатые купцы, а на «демократическом» Подоле? Функцию покровителя богатства Велес, похоже, приобрел позднее, уже в христианский период при осмысливании функций, связанных со скотоводством, плодородием и обилием.

Ответ на вопрос о том, что же могло означать выражение «скотий бог», встречающееся в древнерусской литературе, не может быть сегодня бесспорен. Нужно учитывать, что его смысл мог со временем и меняться. Думаю, с учетом того, что было высказано в историографии (и в частности, по поводу комплекса представлений, связанных с индоевропейской мифологией, от которой происходят слова Велес, волхвы, волохи и т.д.), можно предложить

следующие «альтернативные» варианты его значения:

Велес – Бог волохов-пастухов; Велес – Бог загробного мира, Пастух мертвых душ; Учитывая противопоставление громовержцу Перуну: Велес – Бог Нижнего, подземного мира; Велес – Небесный Пастух звездных стад. Учитывая связь кельтского мира с указанной индоевропейской мифологией, осмелюсь высказать совершенно «фантастическую» гипотезу: изначально это выражение могло означать буквально «бог скотов» (то есть «бог кельтов»). В древнерусское время первоначальный, этнический, смысл этого выражения, скорее всего, мог быть безвозвратно утерян. Эта ситуация может быть подобна современному употреблению таких выражений, как «Шотландия Ярд», «английская булавка», «французская булка», «коса-литовка» и др.

Независимо от того, что значило выражение «скотий бог», необходимо признать высокое положение Велеса на Руси в период заключения договоров. В договорах Олега и Святослава упоминаются вместе и Перун, и Велес. Учитывая официальность подобных клятв, нужно полагать, что на Руси в период Олега и Святослава главными богами в государстве власть признавала именно Перуна и Велеса. Текст клятвы ясно дает понять, что Перун – бог князя и дружины<sup>33</sup>, «громовник», бог войны и воин. Велес – бог «прочей Руси», причем, по видимому, не только для чуди, мери и словен новгородских, но и для других славянских племен, подчиненных князю, участвовавших или не участвовавших в его походе. Ведь это о них говорится в клятве Святослава: «Я Святослав князь, русский, ... подтверждаю клятву мою: хочу вместе со всеми подданными мне русскими, с боярами и прочими иметь мир... Если же не соблюдем мы чего-либо... пусть я и те, кто со мною и подо мною, будем прокляты от бога, в которого веруем, – в Перуна и в Волоса, бога скота...» (ПВЛ 1996: 171).

Очевидно, что Волос в клятве – это бог «прочих», бог тех, кто «подо мною» – то есть покоренных Святославом славян и чуди. Характерно, что, кроме Перуна и Волоса, в клятвах Олега и Святослава другие боги, в том числе исконно славянские, не упоминаются, хотя мы знаем их по Пантеону Владимира 980 г. и по многим другим источникам. Официально, на международном уровне государство представляли только Перун и Волос. Они делили власть в высшем эшелоне древнерусского пантеона в тот период.

Для восточного славянства изначально они оба предстают привнесенными, инородными.

<sup>33</sup> Исследователи давно высказывают мнение о принадлежности Перуна к «обслуживанию» именно и только элитарных слоев древнерусского общества – князя и его окружения, дружины, бояр (Аничков 1914: 319-325; Кузьмин 1988: 12-13, 186; Топоров 1995: 515).

Большинством исследователей они связываются с влиянием балтов на славян. Различие в том, что некоторые авторы появление этой пары богов у славян связывают со временем существования древнейшей балто-праславянской общности, а другие говорят о более позднем времени, о том периоде славянской истории, когда на славян, «вернувшихся с Дуная» в Восточную Европу, воздействовали балты (Иванов, Топоров 1979; Мачинский 1981; Кузьмин 1988; Топоров 1995; 1996).

Перун – бог воинов, по своим функциям напоминающий громовержцев скандинавов, греков, римлян и других народов. Перуну приносились в жертву люди, а собственно славянское язычество человеческих жертвоприношений не знало. Несмотря на известность культа Перуна от Восточной Балтики до Чехии и Сербии, по своему значению «он не был ни общеславянским, ни вообще славянским» (Кузьмин 1988: 10-12). О чуждой славянам этимологии имени Перун рассуждают уже давно (см. например, Гальковский 1916: 20). В беседе трех святителей он назван «еллинским старцем» (Гальковский 1916: 24; Топоров 1995: 515; Данилевский 1999: 198).

Независимо от дискуссий по поводу происхождения имени Перуна и вообще аналогичного ему божества у славян и неславян (Николаев, Страхов 1987), необходимо помнить: летопись свидетельствует, что в Новгороде его кумир воздвигли только в 980 г. (ПВЛ 1996: 174), а издевательства над ним со стороны новгородцев в 988 г., когда его свергнули в связи с крещением, говорят, что культ Перуна в Новгороде так и не приобрел большого значения. Его насаждали силой. Даже для недавнего времени для крестьян Илья-пророк (христианский заместитель Перуна) оставался, прежде всего, карателем за какие-то прегрешения. Заступничества же искали у Богородицы и Николая Угодника (христианского заместителя Велеса) (Кузьмин 1988: 186). Перун был принят варяжскими князьями, поскольку он полностью отвечал функциям освящения идеала светской власти варяжской Руси, как господствующего княжеско-дружинного слоя в новом государстве, а также, возможно, потому, что походил и на бога славян VI в. – «метателя молнии», описанного Прокопием Кесарийским, и на собственного громовержца Тора.

Велес также изначально инороден для восточных славян. Кого же он представляет в договорах русских князей с греками? Как ни интерпретировать списки имен мужей Олега, Игоря, Святослава, подписавших договора, все же надо признать, что среди них практически нет бесспорно славянских, но есть германо-скандинавские и финно-угорские, и даже, по мне-

нию некоторых исследователей, имена, имеющие параллели в кельтской и иллиро-венетской традиции (Ключевский 1993: 143; Мачинский 1986: 21-22; Кузьмин 1988: 139-140; Петрухин 1995: 137; и др.; ср. Иловайский 1882; Ловмянский 1985: 220). Велес – «скотий бог», но у нас, как мы уже отмечали, практически нет данных ни археологических, ни письменных источников, которые бы свидетельствовали о реальном доминировании скотоводства в славянской экономике. Другие высказывавшиеся исследователями объяснения выражения «скотий бог» еще меньше предоставляют возможности связывать Велеса со славянами или только со славянами. «Скотий бог» – изначально чужой для восточных славян и был ими воспринят в тот исторический период, когда установилось над ними господство волхвов в сакральной области.

Договоры Олега и Святослава зафиксировали состояние в религиозной жизни древнерусского общества в период их пребывания у власти, и это состояние можно охарактеризовать как систему своеобразного «двоевластия». Возможно представить несколько гипотез в интерпретации этого феномена:

1. Перун – бог князей и дружины, а Велес – высший, возвышающийся над многочисленными местными пантеонами, бог всей остальной Руси – славянских и неславянских племен, входивших в состав государства;

2. Перун – бог южной Руси, а Велес – бог северной Руси;

3. Перун – бог в той религиозной системе, в которой функции руководителей – идейных, а может быть, и фактических, брали на себя князья, а Велес – бог, соответственно, в той, в которой в качестве таковых доминировали волхвы.

На мой взгляд, наиболее предпочтительна первая из перечисленных версий, но более вероятно, что в реальности имели место и взаимодополнялись все три явления, обусловившие «двоевластие» в сакральной области. Итак, первые варяжско-русские князья с целью снизить, снивелировать роль иноэтничных волхвов с пропагандируемым ими культом Велеса в среде восточных славян выдвинули на первый план, усилили позиции в качестве альтернативного Велесу «руководителя» общерусского пантеона «своего», более удобного для себя бога – Перуна. На какое-то время на Руси в верхних эшелонах сакральной власти установилось господство двух богов – Перуна и Велеса, возвышавшихся над всеми остальными многочисленными местными божествами. Такая система продержалась до начала правления князя Владимира, до 980 г., когда с официальным провозглашением нового пантеона на Руси перешли в наступление на Велеса и волхвов.

#### II.5.4. От культа Перуна к принятию христианства

В научной литературе создание Владимиром пантеона 980 г. в Киеве «*на холме за теремным двором*» (причем, судя по летописи, это чуть ли не первое, что он сделал, начав княжить в Киеве) называют «загадкой эпохи» (Кузьмин 1988: 9). Особенно загадочным представляется состав пантеона: в нем отсутствуют некоторые исконно славянские божества, но присутствуют совершенно чуждые и неславянские по происхождению. Как справедливо заметил В.Н. Топоров, «не хватает ясности не только в определении состава богов... но и в выяснении принципов организации пантеона» (1996: 164).

Неоднократно делались попытки объяснить состав пантеона идеей объединения под властью великого киевского князя всех восточнославянских и неславянских племен Руси, как собрание главных богов племен, подчиненных Владимиру. Однако встречаются непреодолимые затруднения в том, как этнически верно «распределить» этих богов по племенам. Само создание нового единого пантеона в столице большинством исследователей рассматривается как религиозная реформа, как попытка модернизации языческой религии для приспособления ее к внутривосточным условиям в новом складывающемся государстве или как попытка преодоления кризиса самого язычества, кризиса, вызванного обострением противоречий и межплеменных, и социальных в древнерусском обществе (Кузьмин 1988: 11, 13)

О.М. Раповым была высказана и другая точка зрения по поводу создания пантеона 980 г. По его мнению, речь идет не о реформе язычества, а просто о строительстве нового капища там, где его до этого не было. Владимир не пытался в данном случае создать единый пантеон всех языческих богов. Об этом, по О.М. Рапову, «свидетельствует отсутствие на новом святилище статуи Волоса и ряда других славянских языческих богов» (Рапов 1988: 209-211). Это суждение вряд ли можно признать логически корректным: реформа, модернизация для того и осуществляется, чтобы что-то изменить, какого-то бога «изъять», а какого-то возвести в ранг повыше.

Из сообщения «Жития блаженного Владимира» мы точно знаем, что во время крещения киевлян «*Волоса идола, его же именовашу скотья бога, веле в Почайну реку вьврещи*» (Голубинский 1901: 231). То есть идол Велеса в Киеве все же стоял, но на Подоле, а не в центре столицы в официальном пантеоне. А.С. Фаминцын высказал предположение, что Велеса нет в пантеоне 980 года по ошибке (1995: 37), но это предположение вряд ли можно признать убедительным. То, что Велесу не нашлось места на главном капище, этом своеобразном древнерусском «политбюро», нельзя назвать слу-

чайностью: ведь меньше десяти лет назад до этого в договоре Святослава Велес присутствует в тандеме с Перуном. Но в 980 г. Перун сохранил свои позиции и, судя по упоминанию первым и описанию его пышного вида (он с серебряной головой и золотыми усами; он единственный удостоился описания летописцем), даже еще более упрочил свои лидирующие позиции. Создание нового пантеона наиболее естественно можно расценить как усиление в нем позиций Перуна, и такое мнение поддерживается и историографией.

Например, В.Н. Топоров пишет: «Несмотря на несколько волюнтаристский (с установкой на синтезирование, носящей оттенок нарочитости) характер религиозной реформы Владимира 980 г., затемняющей отчасти истинное положение вещей, можно говорить о ведущей роли Перуна, главы киевского пантеона...» (1996: 164). Все правильно, но мы полагаем: возвышение Перуна в новом пантеоне – это не цель, а средство – средство наступления Владимира на позиции волхвов и Велеса в древнерусском обществе.

Возможно, характер компромисса, частичной уступки сторонникам Велеса носит появление в пантеоне 980 г. Мокоши. Она – подруга или, по крайней мере, «коллега» Велеса по выполнению целого ряда функций. К тому же она вместе с Перуном и Велесом входит в трицу наиболее архаичных по происхождению богов, уходящих корнями в индоевропейскую эпоху (Топоров 1995: 526, 531; 1996: 173), и поэтому могла представлять в пантеоне не только славянское население. Присутствие в пантеоне неславянских богов, например, по мнению В.Н. Топорова, носило окказиональный, чисто ситуационный характер (1996: 163). Заслуживает внимания его реконструкция появления в пантеоне 980 года иранского по происхождению, еще одного (один в пантеоне уже был – Дажбог) солнечного бога – Хорса. В соседстве Хорса с Перуном В.Н. Топоров видит противопоставление другой паре – Перуну и Велесу (1995: 515).

Как заметил И.Н. Данилевский, эта замена, не привлекающая должного внимания исследователей, может быть вызвана двумя указанными В.Н. Топоровым причинами: 1) замена Велеса Хорсом была связана с попыткой Владимира привлечь на свою сторону хорезмийскую гвардию, приглашенную в то время Хазарским каганатом, 2) поскольку Перун и Велес соотносятся с некими социальными признаками и их носителями (дружина – народ; воины – работники и т.д.), то «выдвижение в соседство с Перуном Хорса (вместо вытесняемого Волоса) могло пониматься как оттеснение социальной проблематики более архаичной природно-

космологической (гром-молния /Перун/ – солнце /Хорс/». В.Н. Топоров считает более реальной первую причину, что, как полагает И.Н. Данилевский, вызывает большие сомнения (Топоров 1995: 515; Данилевский 1999: 198-199).

Я думаю, что, скорее, могло «сработать» второе, но не в качестве движущей причины, а в виде формального идеологического прикрытия. Реальной же, первичной целью было убрать из пантеона Велеса, а из духовной жизни древнерусского общества – волхвов.

В связи с реконструкцией В.Н. Топоровым замены Велеса на Хорса в пантеоне 980 года возникает еще один интересный контекст. Этот автор полагает, что слово «хороший» родственно имени Хорс (1995: 524). Но тогда, учитывая упоминавшуюся ранее эволюцию выражений «богомерзский/богомерзкий» и «мерский/мерзкий», можно предположить, что слово «мерский/мерзкий» стало означать «плохой» еще до принятия христианства. Мерский стало означать плохой, потому что плохим был Велес, бог мери, из-за чего он (в отличие от «хорошего» Хорса) и не был допущен в Пантеон.

Несмотря на присутствие Дажбога в пантеоне и упоминания этого славянского по происхождению бога в древнерусской литературе, его влияние на Руси было достаточно скромным по сравнению, например, с влиянием Перуна и Велеса. Славяне не знали развитого солярного культа, не принимали его в качестве главного божества, в отличие от луны, с солнцем не было связано специальных магических действий (Толстой 1996: 149). Хорс был чужим на Руси и в отношении этническом, и в отношении конфессиональном. В «Беседе трех святителей» он назван «Хорс жидовин» (Топоров 1995: 515; Данилевский 1999: 198).

Предложенная В.Н. Топоровым «природно-космологическая» версия замены в Пантеоне Велеса на Хорса, на мой взгляд, перспективна и в следующем плане: ведь, кроме как в Подземном царстве, Нижнем мире, Велес выступает и в Верхнем царстве, на небе, как небесный пастух Месяц, также связанный со смертью. Он пасет небесное стадо звезд (Влашкови звезды, Влашкова кола, Власи, Влашићи, Волосыни и т.п.), выступает в обрядах окликания звезды, в сюжетах превращения девушек и женщин в звезды, созвездия, обычно именно в Плеяды, обозначаемые корнем \*Vols- (Иванов, Топоров 1979: 75,84). Так что Велес-Месяц мог выступать серьезным конкурентом Хорсу-Солнцу, и его замена в пантеоне могла носить логический и идеологический характер. Удвоение солнечных богов в пантеоне предполагает некоторую насильственность действий Владимира в навязывании культа Хорса на Руси, возможно, придавшей смысловой оппозиции «хороший-мерзкий» в тот период религиозно-идеологический и морально-этический характер.

Так или иначе, присутствие в пантеоне не-

славянских богов должно было ослабить позиции Велеса, возможно, воспринимавшегося частью населения как также изначально неславянский. Как бы то ни было, Перун, получив в «союзники» еще пять богов, перешел в решительное наступление на Велеса.

И в этой связи логичным и последовательным выглядит следующий шаг Владимира: едва сев в Киеве, он тут же посылает в Новгород своего дядю Добрыню, и тот ставит там кумира Перуна (ПВЛ 1996: 174). Идол держал тяжелый дубовый посох и смотрел на восток (Боровский 1982: 17) (угроза чудскому миру волхвов и Велеса?).

Можно согласиться с Е.В. Аничковым, который по поводу действий Добрыни в Новгороде пишет: «В этом обстоятельстве можно видеть доказательство того, что Перуна не знали в Новгороде, а его культ должен был сплотить юг и север или, во всяком случае, оба главных города, оба главных оплота власти и влияния Владимира». Он же приводит данные о насильственном насаждении культа Перуна даже в среде дружинников, варягов и абсолютно безразличном отношении новгородцев к поверженному Перуну во время крещения (Аничков 1914: 262-263). Вспомним, один из новгородцев кричал идолу, что тот «досыта поел и попил», издевался над его позором, и «случай» с перуновой палицей свидетельствует о враждебных отношениях новгородцев к Перуну (Боровский 1982: 17).

Прямо противоположное отношение к поверженному кумиру в Киеве: когда его сбросили в Днепр (по другим данным, в Почайну – см. Рапов 1988: 248), «оплакивали его неверные» (ПВЛ 1996: 189), язычники бегали следом и кричали: «Выплывай, боже, выплывай» (Боровский 1982: 16).

Но в связи с этим обстоятельством встает вопрос, какому главному богу поклонялись простые новгородцы до прихода Добрыни? Наиболее естественный ответ, учитывая все то, о чем до этого говорилось, напрашивается один – Велесу! Это не значит, что новгородцы не поклонялись и другим божествам, по иерархии более низкого ранга, а княжеские дружинники и варяги не поклонялись Перуну, но не Перун определял духовную стратегию, главную тенденцию в духовной жизни, верованиях простых жителей города и его округа. Вероятнее всего, с именем Велеса новгородцы так упорно впоследствии сопротивлялись крещению.

Как неоднократно отмечалось в литературе и в нашей работе, топонимика Новгородской земли и самого Новгорода несет отчетливые следы развитого культа Велеса (Мачинский 1986: 19; Фаминцын 1995: 37-38; Петрухин 1995: 138-141; Данилевский 1999: 200). И помимо часто обращавшего на себя внимания факта своеобразного распределения сфер влияния в Руси – Велеса на севере и Перуна на юге, –

стоит отметить очень интересное и важное наблюдение В.Н. Топорова. Он пишет: «Только на севере Руси сохранились отчетливые следы мифологических мотивов, восходящих к “основному” мифу и связывающих в едином сюжете Перуна и Волоса (топонимические данные говорят о том же). При этом важно, что Перун (как впрочем, и Волос) сохраняет здесь в значительной мере свои “природные” функции, не засвидетельствованные в описаниях “киевского” Перуна – покровителя княжеской дружины и, следовательно, связанного с воинской функцией» (Топоров 1995: 521).

Возможно, данное наблюдение многое и объясняет: и разное отношение в Киеве и Новгороде к возвышаемому и поверженному Перуну, и ожесточенное сопротивление христианизации именно на севере. На юге Руси, где влияние волхвов было не столь сильным, противостояние Перуна и Велеса не носило столь выраженного и острого идеологического характера. В южных районах Перун, по всей видимости, воспринимался большинством славянского населения как некое продолжение славянского бога «*метателя молний*» (о котором упоминал Прокопий Кесарийский) и, может быть, отчетливо им и не мыслился как непримиримый противник Велеса, хотя последнего вообще-то знали.

В связи с этим стоит обратить внимание на замечание Д.А. Мачинского, в какой-то мере соотносящееся с наблюдением В.Н. Топорова: «Для славян характерна относительно слабая структурность представлений. В частности, нечеткая выраженность идеи борьбы положительного и отрицательного начал, представленная в ряде индоевропейских традиций мифом о борьбе бога грозы со змееобразным противником. Этот сюжет наряду с другими существовал и у славян, но, вопреки существующему мнению, вряд ли был “основным мифом” славянской мифологии. Образ змея (змеи) в славянской традиции не воспринимался изначально как безусловно отрицательный, и мотив “змея-предка”, “змея-помощника” не уступал по значению мотиву “змееборчества”. В ряде обрядовых ситуаций происходила нейтрализация оппозиции антропоморфного громовержца и мифического змея, выступавших уже как взаимодополняющие силы. Мотив змеборчества, вероятно, усилился в среде восточных славян под влиянием скандинавской традиции, а затем христианства, превратившись в доминирующий сюжет в эпосе...» (Мачинский 1981: 168-169).

Иллюстрацией к подобному замечанию может служить характер использования образа змей и драконов в ювелирном деле средневековой Восточной Европы. Эти образы были очень популярны у германцев эпохи Великого переселения народов, у скандинавов эпохи викингов, у соседних со славянами балтов и

финно-угров, но чрезвычайно редки у славян в период до XI в. (Рябцева 1999). Отдельные экземпляры браслетов, украшенных змеиными головками, встречаются в первой группе кладов «древностей антов», но именно в этой группе исследователями отмечается готское влияние (Щеглова 1999; см. также Казанский 1997: 185). Распространение «змеиных» сюжетов в древнерусских ювелирных украшениях С.С. Рябцева связывает с влиянием на славянское ювелирное дело скандинавов и (что для нас имеет особое значение) балтов (Рябцева 1999). Возможно, данный факт отражает влияние волхвов на северных славян и внедрение в их среду балтского культа змееобразного Велеса и сюжета «основного мифа».

Вопрос о принятии Владимиром христианства имеет давнюю и огромную историографию. Объяснение причин, по которым Владимир принял христианство, давно стало хрестоматийным. Тем не менее, в свете нашего исследования, возможно внести определенные коррективы, новые нюансы в подобные объяснения. По всей видимости, придав ранг государственного только культу Перуна, Владимиру так и не удалось сделать его действительно главным, самым чтимым богом всей Руси. Видимо, не получилось окончательно сломить позиции Велеса, уже неформальные, в общерусском пантеоне, как не получилось уничтожить «вторую силу» – существенно снизить роль волхвов в обществе, особенно на севере страны.

Принятие христианства Владимиром, независимо от объективно существовавших для этого предпосылок, условий, потребностей молодого государства, которому было тесно, невозможно, неперспективно и т.д. развиваться в идеологических рамках старого язычества, реально могло быть мотивировано в первую очередь тем же, что и реформа 980 г. Княжеско-дружинной власти необходимо было уничтожить конкурентов – волхвов. Их было невозможно лишить власти, формально волхвы ею не обладали. Их было бессмысленно физически уничтожать, на их место встали бы новые, получившие в наследство от старых ореол героев и мучеников. Стала необходимой качественно новая религиозная система, профессиональные служители которой были бы под контролем князя и работали бы на освящение государственной власти. Волхвов можно было только заменить новыми идеологами, «своими» волхвами, вписанными в систему управления обществом, и которые бы выступили для общества новыми колдунами, авторитетными носителями «высших и сокровенных знаний». И поэтому заменить так, чтобы стало понятно, что «старые» языческие волхвы служат не просто богу Велесу, они служат свергнутому, униженному, «ухудшенному», «демонизированному», «падшему» богу – в новом качестве бесу христианской религии.

В литературе существует много объяснений, почему Владимир принял именно христианство, зачем в летописи присутствует сюжет «об испытании вер». Ведь реально, вопреки летописи, Владимир отверг ислам, иудаизм, выбирал ту или иную религию исходя не из личного неудовольствия запретами (когда власть придерживалась религиозных запретов всерьез мешали?), а из анализа международной обстановки и сложившейся ситуации в религиозно-духовной сфере и социально-политической жизни внутри страны.

В книге «Святость и святые в русской духовной культуре» В.Н. Топоров подметил поразительную черту в деятельности Владимира: «...Князь Владимир великий мастер смелых, почти авантюрных решений, которые в конце концов оказываются мудрыми компромиссами...» (Топоров 1995: 518). В случае с принятием христианства в качестве новой государственной религии Русской державы выбор Владимира, конечно, тоже можно признать чрезвычайно смелым, переломным решением, но которое, в какой-то мере, обернулось компромиссом. Кое-что в христианстве Владимиру показалось чрезвычайно удобным, что и обусловило, наряду с прочими факторами, выбор в его пользу.

Не отрицая всех прочих объяснений в выборе Владимира в пользу христианства (особенно того обстоятельства, что христианство уже пустило корни на Руси и даже непосредственно в княжеской семье), можно задуматься над следующим. Ведь в системе мироздания волхвов, как ее описывает летопись, находят место и христианский Бог вверху, и свои боги – бесы (черты), и среди последних и «антихрист» Велес – будущий дьявол, бес христианской демонологии.

Отождествление языческих богов с бесами, безусловно, традиционный мотив христианской литературы, восходящий к апокрифической легенде о свержении с небес ангельского чина Сатаны (Апокрифы 1997: 87). И христианство оказалось привлекательным потому, что в нем уже было указано на место «внизу» бывшему языческому могущественному хтоническому богу: придание в новозаветной традиции богу филистимлян Вельзевулу облика Дьявола, уподобление Дьявола Змею, восходящее к Книге Бытия (3, 1-5) (Апокрифы 1997: комм.52). Нельзя исключить, что Владимир мог принять именно христианство потому, вернее, кроме всего прочего и потому, что хотел «включить» Змееобразного Велеса – в «систему», показать его «ухудшенное», низкое, нижнее, низменное, мерзкое, адское и дьявольское место. Тогда устранилась ошибка реформы 980 г., когда культ Перуна в итоге не помешал параллельному существованию культа Велеса.

Поэтому выбор Владимира в пользу христианства в какой-то мере можно признать ком-

промиссом с язычеством, чего бы не могло бы быть при другом его выборе. Самые популярные на Руси христианские святые – Никола, Власий, Георгий, Илья, Параскева Пятница – по своим функциям заменили самых архаичных, главных языческих богов Велеса, Перуна и Мокошь – участников действий «Основного мифа».

Благодаря этому компромиссу и возникло то «народное христианское мировоззрение», включавшее языческих мифологических персонажей в качестве отрицательного духовного начала, придав им статус «нечистой силы». Результатом компромисса стало то обстоятельство, что «христианство, – как признает Н.И. Толстой, – лишь частично уничтожило свободную и в некоторых отношениях достаточно аморфную структуру язычества, поставило его в иные условия и подчинило своей значительно более высокой иерархии ценностей», потеснив язычество в сфере народной культуры и заняв в ней доминирующие позиции, «способствовало при этом и известной унификации, и внутренней систематизации языческих верований». Этот автор убедительно показывает примеры систематизирующего воздействия христианства на язычество (Толстой 1996: 146-147, 155-157).

Употребляя слово «компромисс», мы прекрасно осознаем, что это было одностороннее действие власти, принявшей, в какой-то мере, компромиссное решение, но с которым, конечно, не могли мирно и охотно согласиться язычники. Но какой силе в язычестве Руси предназначалась уступка Владимира? Это не было язычество именно, или только, Перуна, бога дружинников и знати, которого за восемь лет до этого приходилось кое-где навязывать силой, хотя в общем потоке это коснулось и его (В.Н. Топоров (1996: 164) отмечает: «образ Ильи-пророка как громовержца – результат исторического компромисса с новой системой»). Это могло быть в большей мере язычество, которое стояло за Велесом, богом всей прочей Руси.

Современниками Владимира, причем и христианами и язычниками, языческий Велес мог восприниматься как главный бес, дьявол в христианстве. О гипотетически возможной связи Велеса-Волоса с Дьяволом мы очень осторожно уже рассуждали в связи с обозначением Велеса – Ёлс, библейским сближением и отождествлением Змея и Дьявола, Вельзевула и Дьявола, распространением суеверий, связанных с дьяволом именно на севере Руси, новгородской легендой о миротворении. Характеристика восточнославянского язычества, предлагаемая в работах последних лет, предоставляет гипотетическую возможность так считать.

Например, Н.И. Толстой пишет: «славянское язычество являлось неоднородной открытой системой, в которой новое уживалось со

старым, не отметало его, а постоянно дополняло, образуя целый ряд напластований. <...> К VI веку славяне... были близки к монотеизму, к верованию в верховного, еще не христианского, единого бога. <...> **Язычество и его элементы не следует воспринимать как нечто совершенно чуждое христианству, как его антипод во всех отношениях и компонентах** (выделено нами – Р.Р.). Язычество... еще в дохристианскую эпоху эволюционировало и во многом сохраняло наслоения разных периодов. Эволюция славянского паганизма привела его к особой форме монотеизма, уживающегося с политеизмом» и т.д. (Толстой 1996: 145-146,160).

О направлении в развитии славянской языческой религиозной системы к монотеизму писал и В.Н. Топоров (1996: 164-165), но сейчас более конструктивно обратить внимание на следующие его замечания: «Новая христианская святость утверждается не в стороне от языческой “святости”, но именно на ней, в самой ее сердцевине. Христианские святые, не случайно, воздвигаются на месте языческих»; и в связи с сюжетом из «Сказания о построении града Ярославля» – «...Прежняя “святость” языческого Волоса, понимаемая как необузданная сила, возрастающая в пагубах, трансформируется в святость, на этот раз подлинную, христианскую, соименного ему Власия; происходит своего рода “переосвящение” Волоса во Власия» (Топоров 1995: 487).

Наверное, стоит обратить внимание, что при наличии очень популярных святых, христианских заместителей у всей троицы – Перуна, Мокоши и Велеса, последний на особом положении: при обязательных после принятия христианства «демонизации», «ухудшении» всех троих языческих богов только Велес избежал «деноминации» при рождении своего христианского заместителя – Власия.

Мы уже отмечали, что ареной деятельности Велеса, помимо Нижнего мира, являлось и Верхнее царство, где он в виде небесного пастуха Месяца пас небесные стада звезд (подробно см. Иванов, Топоров 1979: 75). Можно предположить, что свержение с небес Сатаны могло восприниматься язычниками и христианами-неофитами как изгнание Велеса из Небесного царства и последующее пребывание его только в Нижнем мире (ср. с картиной размещения богов «ваших» и «наших» летописных волхвов). Как следствие компромисса с язычеством можно рассматривать ту черту раннего русского христианства, которая отмечалась и дореволюционными, и современными исследователями: понимание языческих богов как бесов, оригинальность древнерусского беса, его конкретизированность и антропоморфизм, подчеркивающие родство с языческими божествами (Мильков, Милькова 1997: 212-217, и др.).

Возможно, еще одним аргументом в пользу мнения, что принятием христианства Владимир

сделал компромиссный шаг навстречу именно Велесу, может служить следующее обстоятельство. По материалам погребальных памятников известно, что в сельской древнерусской культуре (в области ритуала и сфере представлений о смерти) до середины XII в. безраздельно господствовало язычество, поначалу лишь внешне осваивая элементы христианства. Об этом говорят инвентарь в погребениях, включение оберегов инородной охранной силы, ненормативное использование крестов и иконок и т.д. (Фролов 1997: 283-309). Особый интерес представляет обычай класть в гроб «разрешительные грамоты», написанные духовным лицом, где свидетельствуется христианское вероисповедание усопшего и отпускаются те грехи, в которых человек не успел исповедаться при жизни. Эти письма-грамотки адресованы Николаю Чудотворцу, христианскому заместителю Велеса, вобравшему многие его черты (Фролов 1997: 304-305; Успенский 1982). А.А. Фролов аргументировано связывает этот обычай с культом Велеса, бога подземного мира и страны мертвых (Фролов 1997: 305).

О том, что Велес и после принятия христианства, в образе своих христианских заместителей, воспринимался очень могущественным и, главное, даже независимым от христианства богом, к которому обращаются тогда, когда христианская церковь и священник уже не в силах помочь, говорит и следующий обряд, зафиксированный К.В. Максимовым. С иконой св. Власия «**обходят без священника** (выделено нами – Р.Р.) больных; овцу, лошадь и корову, связанных хвостами и выведенных на деревенскую площадку. По отходе зараженных гонят их за село в овраг и там в память языческих обрядов побивают животных камнями и припевают... Затем на трупы забрасывают столько щепы и соломы, чтобы сделать костер, способный спалить всех жертвенных животных без остатка» (цит. по: Иванов, Топоров 1979: 71). Сравнив этот обряд с литовскими, индоиранскими, греческими и хеттскими параллелями, В.В. Иванов и В.Н. Топоров считают его «исключительно древним» (Иванов, Топоров 1979: 71).

Итак, все сказанное позволяет выдвинуть гипотезу о том, что одной из причин выбора Владимира в пользу христианства было то, что оно, в отличие от других религий, предполагало (или позволяло) включение языческого (очень популярного на Руси, но мешающего княжеской власти) бога Велеса во вновь принимаемую систему на условиях отождествления его с падшим ангелом, Дьяволом, Сатаной. Выбор Владимиром другой религии ничего бы не изменил в ходе его борьбы с волхвами и проповедуемым ими культом Велеса.

В связи с крещением Руси стоит обратить внимание еще на некоторые моменты. Где на территории Руси было оказано христианству наибольшее и упорное сопротивление?

Судя по летописям, «Сказанию о возникновении града Ярославля», «Житию Авраамия Ростовского» и другим источникам, в Северной Руси – Новгородской и Ростовско-Суздальской землях, в тех регионах, где наиболее сильным было влияние волхвов и распространен культ Велеса.

Мы уже неоднократно говорили о разной реакции киевлян и новгородцев на низвержение Перуна, но обратим внимание еще на одно обстоятельство. Официальное крещение в Киеве, Новгороде и Ростове, хотя проходило в разные годы, было назначено на пятницу (см. Рапов 1988: 250, 271, 310). Не на четверг – день Перуна (Кузьмин 1988: 12; Топоров 1996: 165), что было бы логично, учитывая государственную официальность его культа, а на пятницу – день, твердо связываемый с Мокошью и, очень вероятно, с Велесом. Традиционно этот факт в литературе объясняется тем, что пятница – выходной и торговый день на Руси. Но, возможно, дополнительной, а может, и главной причи-

ной является то обстоятельство, что крестить и таким образом показать бессилие Велеса хотели в самый могущественный для него день, в день его наибольших возможностей. Крестив в пятницу, Владимир испытывал Велеса на прочность, унижал его в глазах поклонников, демонстрировал им его немощь, бессилие – и силу, и торжество новой религии.

Эта ситуация напоминает часто встречающуюся в летописях и сказаниях деталь в сюжетах о волхвах. Волхвам, зная, что их после этого разговора немедленно убьют, предлагают продемонстрировать свои пророческие способности на предмет своего личного будущего. Соотносится подобное объяснение и с подмеченной в научной литературе чертой, присущей летописцам в период первых веков существования христианства на Руси: летописцы считали для себя очень важным спрогнозировать наиболее яркие присущие волхвам черты – дар провидения (см. Фроянов 1986: 40, там же литература).

### II.5.5. Поражение волхвов

В историографии вопроса достаточно противоречивы оценки того, оказали ли в целом языческая религия и волхвы на Руси активное сопротивление христианству. Исследователи при этом склонны говорить о преобладании пассивных форм борьбы<sup>34</sup>, о том, что волхвы открыто почти не выступали против властей, по крайней мере, под лозунгами религиозного характера, о сложении и бытовании в течение очень долгого времени системы «двоеверия», которая подпитывалась существованием огромных масс «нетвердых в вере» неофитов – новоокрещенной чуди, проживавшей на территории Севера и Великолукского исторического центра и подвергнувшейся ассимиляции, в том числе и религиозной. Конечно, трудно провести грань между сопротивлением активным и пассивным, когда дело касается сферы сакрального, но думается, что имело место и то, и другое. Волхвы сопротивлялись и христианству, и государству, которое это христианство насаждало.

На страницах летописей и сказаний волхвы в этом плане выступают в двух ролях: 1) *являются* в Киев, Новгород, Ростов и т.д., прорицая грядущие беды и тем самым поднимая свой вес в глазах слушателей; 2) провоцируют и возглавляют голодные мятежи на территории чуди, где проходит активная русская колонизация. Судя по событиям в Ростове, Суздале, Ярославле, сопротивление волхвов вряд ли можно

назвать пассивным, причем в некоторых случаях, как мы отмечали, можно предполагать, что под волхвами имеется в виду не конфессиональная, или не только конфессиональная, а этническая группа.

Ни к первой, ни ко второй группе нельзя безоговорочно отнести сообщения летописи и других источников о событиях, связанных с восстанием киевлян в 1068 г., которое возглавил *«рожденный от волхования»* князь-волхв Всеволод Полоцкий. Восстание, по мнению ряда исследователей, носило антихристианский характер и даже завершилось возвратом к язычеству (Мильков, Милькова 1997: 207, 235-236, там же литература). Даже если такая оценка событий 1068 года верна, все равно надо признать, что первые активные выступления волхвов выпадают на время Ярослава Мудрого.

Взаимоотношения Ярослава Мудрого с языческими волхвами и чюдью – это особая тема. Как мы уже отмечали, в 988 году Владимир отдает ему во владение Ростов. Было ли это мероприятие, связанным с принятием христианства и направленным на борьбу с языческими волхвами, трудно сказать. В любом случае, это был шаг, направленный на ограничение самостоятельности мерянской общности, но меря еще какое-то время сохраняла традиционную социальную структуру. Возможно, истоки конфликтов между волхвами и Ярославом и относятся к «ростовскому» периоду жизни последнего.

Со времени принятия Русью христианства церкви часто возводили на месте языческих капищ, но только при Ярославе с этой практикой было покончено, и даже одноименные храмы при нем возводились на иных местах (Кузьмин 1988: 189). В отличие от других князей, Ярослав,

<sup>34</sup> Конечно, не имеется в виду очень распространенное в историографии советского периода мнение о выступлениях волхвов, как проявлениях классовой борьбы, антифеодальных восстаниях, «перераставших» в работах некоторых ученых даже в грандиозные крестьянские войны. Как попытку преодоления подобного подхода см. Фроянов 1986.

судя по Начальной летописи, никогда ни в одном конфликте или походе – ни против других русских князей, ни против печенегов – не набирал в свое войско воинский контингент из чуди (хотя активно использовал дорого ему обходившихся скандинавских наемников). При этом в походы на чудь Ярослав ходил (ПВЛ 1996: 203).

Уже отмечалось, как во время восстания волхвов в Суздале Ярослав отвлекся от важной для него борьбы с братом Мстиславом Тмутараканским и сразу же явился сюда, чтобы принять решительные меры для подавления мятежа. Введенный им устав узаконил отторжение исконных мерянских земель и окончательно разрушил племенную социально-территориальную структуру (Леонтьев 1996: 282; Финно-угры 1999: 58). Еще больше усилил, и опять же при личном участии, Ярослав затратил, чтобы привести в повиновение волхвов Медвежьего Угла у будущего Ярославля. Создается впечатление, что чудь, а вернее, волхвы – давний, традиционный противник этого князя. Русские летописи никак не освещают этот вопрос, но если мы обратимся к скандинавским источникам, то, может быть, найдем разъяснение по этому поводу.

Исландская королевская сага «Прядь об Эймунде Хринссоне или Сага об Эймунде» описывает деятельность на Руси дружины скандинавских наемников под предводительством Эймунда на службе Ярослава Мудрого (в саге – конунга Ярицлейва). Время создания саги дискуссионно, вероятная дата – XIII в. (Джаксон 1994: 87-119). В ней подробно описывается борьба Ярицлейва, то есть Ярослава, с неким Бурицлавом. Сам факт борьбы Ярослава со своими братьями, например, со Святополком или Мстиславом, придает сообщению саги достоверность. Но вопрос, кто скрывается под именем Бурицлав, вызывает острые споры.

Часть исследователей ранее традиционно отождествляла его с братом Ярослава – Святополком (Окаянным), бывшим с 1015 по 1019 гг. киевским князем. Ожесточенная борьба братьев, предшествовавшая утверждению Ярослава в Киеве, прекрасно известна по летописи, поэтому не позволяет этим исследователям сомневаться в подобном отождествлении (Джаксон 1994: 162-163, 169-170). Но еще с 1950-х гг. в историографии возникло направление, отождествляющее Бурицлава с другим братом Ярослава – Борисом. Замечу, что в связи с нашим исследованием вопрос, какой из братьев Ярослава выступает в саге его противником в борьбе за власть, может иметь дополнительное и даже существенное значение. Поэтому отвлечемся на небольшой историографический экскурс.

Отождествление Бурицлава с Борисом имеет в историографии тесную связь с решением вопроса о реальной роли Ярослава и Святополка в гибели Бориса и Глеба. Уже после выхода в 1957 году книги Н.Н. Ильина «Летописная статья 6523 года и ее источник» мнение о

достоверности летописной версии этих событий, ставшее официальным и господствующим в научной литературе, было поставлено под сомнение. Н.Н. Ильин показал, что источником соответствующей летописной статьи послужило анонимное «Сказание об убиении Бориса и Глеба», составленное (под сильным литературным влиянием известных на Руси легенд о чешских святых X в. Людмиле и Вячеславе) в 1072 году при Изяславе Ярославиче и носящее соответствующий отпечаток политической ситуации. Передаваемые «Сказанием» обстоятельства гибели Бориса и Глеба – чисто литературного происхождения, а при внесении текста «Сказания» в «Начальный» летописный свод оно подверглось переработке, придавшей повествованию видимость реальных исторических событий и т.д. По мнению Н.Н. Ильина, в смерти братьев был виноват сам Ярослав, а не Святополк, на которого вина была возложена задним числом с целью обелить Ярослава и придать легитимность праву на престол ему самому и его потомкам (Ильин 1957: 209 и др.).

Как заметил И.Н. Данилевский, выводы Н.Н. Ильина в то время звучали «еретически, опровергать их никто не стал, но и не использовал». Но постепенно намечался отход от политизированных официозных оценок и стереотипов. В 1969 году В.Л. Янин высказывается в печати о возможности того, что к Борису подослал убийц не Святополк, а Ярослав (см. Данилевский 1999: 346). Уже в «перестроечное» время к этой теме возвращается А.Г. Кузьмин, он поддерживает, развивает выводы Н.Н. Ильина и пишет: «...В реальной борьбе за власть действительно участвовали трое: Борис, Святополк и Ярослав. У Святополка были права старшинства, у Бориса, возможно, отеческое завещание и княжеская дружина, Ярослав не имел никаких прав» (Кузьмин 1988: 49, 221-222). После выхода работ Н.Ф. Котляра, В.А. Смолия и И.Н. Данилевского, проведенных тщательное исследование всех обстоятельств гибели Бориса и Глеба, предлагаемых летописной версией, соотношения их с проанализированными ими же данными других источников, в том числе германских и скандинавских (Котляр, Смолий 1990: 83-96; Данилевский 1999: 336-354), в дискуссии можно поставить точку. По крайней мере, пока не появились другие исследования, которые бы опровергли или хотя бы оспорили выводы этих авторов. Более того, введение в научный оборот новых источников, похоже, больше представляет данных для разрушения традиционной гипотезы. В болгарской летописи Гази-Барадж события представлены так: находившиеся в сговоре Ярослав и Мстислав непосредственно повинны в гибели своих братьев Глеба и Бориса (Бахши Иман 1993:108). Итак, Ярослав в борьбе за киевский великокняжеский престол вступил в конфликт с Борисом, и потому упоминание последнего в саге в качестве противника Ярослава вполне достоверно.

Вернемся к содержанию нужного нам сюжета «Саги об Эймунде». Ярицлейву, новгородскому князю, угрожает Бурицлав. Ярицлейв собирает силы для отпора. У него на службе варяжская дружина Эймунда. Спустя какое-то время после первого сражения, в котором Ярицлейв и Эймунд одержали победу, Эймунд сообщает Ярицлейву, что Бурицлав в сражении не погиб, а также: *«Мне говорили, что Бурицлав конунг жил в Бьярмаланде зимой, и узнали мы, что он собирает против тебя великое множество людей»* (Джаксон 1994: 110). Последовало второе сражение под стенами Новгорода, в котором опять одержали победу Ярицлейв и Эймунд. Судьба Бурицлава опять неизвестна Ярицлейву. Эймунд после сражения пытается получить жалование для дружины у новгородского князя. Тот не хочет больше платить, так как считает, что опасности больше не предвидится. Тогда Эймунд говорит Ярицлейву, что Бурицлав все еще жив и *«он опасен, и был в Тюркланде зимой, и намерен еще идти войной на вас и у него с собой войско, которое не станет бежать, и это тюрки и блокумен и многие другие злые народы. И слышал я, что похоже на то, что он отступится от христианства, и собирается он поделить страну между злыми народами, если ему удастся отнять у вас Гардарики. А если будет так, как он задумал, то скорее всего можно ждать, что он с позором выгонит из страны всех ваших родичей»* (Джаксон 1994: 112).

Какие народы упоминаются в сюжете? Мы уже подробно разбирали существующие мнения по поводу интерпретации таинственных «блакуменов». «Тюрки» саги – общее название для кочевников южнорусских степей (Джаксон 1994: 168; Мельникова 1986: 218). Несколько противоречиво выглядит интерпретация «бьярмов» и «Бьярмаланда» у комментаторов этого текста. Они видят в «бьярмах» именно этого сюжета печенегов (Джаксон 1994: 166). Совершенно очевидно, что это стремление вызвано тем обстоятельством, что русские летописи в качестве союзников Святополка называют печенегов (ПВЛ 1996: 200-201).

Во-первых, достаточно сложно, а по сути, невозможно отождествить битвы Святополка и Ярослава, описанные летописцем, с двумя битвами, упомянутыми в саге. Последние относятся к тому периоду, когда Ярослав еще «сидел» в Новгороде. Во-вторых, в саге печенеги и так фигурируют под именем «тюрки», «Тюркланд». В-третьих, бьярмы и Бьярмаланд и в этой саге, и в других упоминаются настолько часто, когда говорится о движении викингов в Аустрвег (Джаксон 1993; 1994), что нет никаких оснований видеть в бьярмах именно этого сюжета печенегов.

В целом интерпретация «Бьярмаланда», «Биармии» скандинавских источников в научной литературе спорна, но предлагаемые вер-

сии территориально ограничены Финляндией, Карелией, Русским Севером, Северо-Восточной Русью (Агеева 1990: 59-60), но никак не территориями и этносами более южными. Например, А.И. Попов и другие исследователи убедительно сближают Бьярмаланд, Биармию с Пермью: Пермь из рега-таа – отдаленная, задняя, северная земля, Заволочье (Попов 1973: 110-111). Если эта версия верна, то вероятно и соответствие «Бьярмаланда» другой северной земле, «С-б-ра-вир». Финский исследователь К.Ф. Мейнандер, соглашаясь, что слово *bjarm* родственно слову Пермь, тем не менее, пишет: *«...Центральный район страны биармов находился на месте нынешнего Ярославля; отсюда биармы совершали дальнейшие путешествия с торговой целью к побережью Ледовитого океана и в северную Скандинавию»* (цит.по: Агеева 1990: 60). Итак, Бьярмаланд – Северо-Восточная Русь, Русский Север.

Бурицлав дважды подряд собирает войско против находившегося в Новгороде Ярицлейва. В первом случае говорится, что он провел зиму в Бьярмаланде и собирал (видимо, там же) большое войско, во вторую зиму он побывал в Тюркланде, а также собрался привести *«войско, которое не станет бежать»*. Во втором походе названы в числе участников *«тюрки и блокумен и многие другие злые народы»*. Нет сомнений, что в составе войска Бурицлава были печенеги. Блокумены – это волохи/волхвы и, скорее всего, из земли бьярмов. В случае победы Бурицлав собирался поделить страну между «этими злыми народами». По контексту слов Эймунда, Гардарика, которую хочет отнять у Ярицлейва Бурицлав, – это в первую очередь Северная Русь. Но в любом случае печенеги вряд ли претендовали бы на русский север, на новгородские и соседние земли. Блакумены – соседи и выступают естественными противниками Ярицлейва (Ярослава) и потому участвуют в походах. Если признать, что под именем Бурицлав подразумевается Борис, а не Святополк, достоверность сообщения саги усиливается. В момент смерти Владимира в Киеве Борис находился в походе на печенегов. Вероятно, именно тогда у него и установились с ними связи, сделавшие возможными последующее привлечение Борисом печенегов в борьбе с Ярославом. Что же касается привлечения Борисом таинственных блакуменов из страны бьярмов – волохов, то оно выглядит чуть ли не просто закономерным. Волохи проживали на территории Ростово-Суздальской земли, а Борис в предшествующее смерти Владимира время занимал княжеский стол не где-нибудь, а в Ростове. Поэтому привлечение им местных жителей – блакуменов-волохов в борьбе с Ярославом выглядит вполне естественным.

В сюжете, который мы анализируем, есть и гораздо более необычное сообщение, чем о возможном разделе Руси союзниками Бурицлава. Можно предположить, что платой за уча-

стие в походе «злых народов» будет то, что Бурицлав «отступится от христианства». Совершенно очевидно, что речь идет о возврате к язычеству. Язычеству волхвов/волохов – блакуменов скандинавских источников. Других претендентов среди «злых народов» из тех, что участвовали в походе, чтобы распространить свою веру на всю Русь, нет. Исторический пример балтийских славян показывает, что возврат к язычеству был вполне возможен. Со времени крещения Руси Владимиром не прошло жизни и одного поколения. Борис и даже Святополк (если бы это он скрывался под именем Бурицлав) могли пойти на сговор с волхвами, с тем, чтобы заручиться поддержкой чуди и языческого, неокрепшего еще в христианской вере русского населения, чтобы выиграть борьбу с Ярославом. И из-за этого даже предать дело отца.

Любопытно, что история предоставляет нам подобные примеры. Владимир, сын царя Бориса, официально принявшего христианство в Болгарии, при восшествии на престол попытался отречься от христианства и вернуть страну к язычеству. Борису пришлось вернуться к делам и посадить на болгарский престол уже второго, младшего, сына – Симеона (Раннефеодальные государства 1985: 166). Фактически попытку вернуться на языческие «круги своя» совершил и венгерский король Ласло IV. Примеры можно было бы продолжить. Как ранее мы отмечали, в историографии существует поддерживаемое многими авторами мнение, что киевское восстание 1068 года носило антихристианский характер и завершилось «переворотом в пользу языческой старины» (Мильков, Милькова 1997: 207, 235-236, там же литература).

О «напряженных» отношениях брата Ярослава, Бориса и христианской церкви, возможно, свидетельствует любопытный пассаж из книги А.Г. Кузьмина: «В Печерском патерике со ссылкой на “Летописец старый Ростовский” (видимо, середины 12 века) отец и сын – варяги признаются первыми русскими святыми, а “третьим” назван ростовский епископ Леонтий. Здесь почему-то игнорировали Бориса и Глеба, канонизированных задолго до Леонтия» (Кузьмин 1988: 52). Но если сообщение Саги о намерении Бориса вернуть Русь к язычеству достоверно, то тогда понятно, почему ростовские авторы отказались признать его святым. Особенно если учитывать отмеченные в историографии особенности мифотворчества в Ростово-Суздальской земле, связанные с выпячиванием и преувеличением заслуг Ростовской земли в деле крещения вообще Руси (Кузьмин 1988: 206, там же литература).

Таким образом, если предложенная интерпретация рассмотренного сюжета «Саги об Эймунде» верна, то в поле зрения появляется еще один, до сих пор остававшийся не известным, важный и крайне любопытный аспект

борьбы Бориса и Ярослава Мудрого. Этот аспект касается религиозной жизни современного им русского общества. Участие волхвов (блакуменов) в акциях против Ярослава, да еще под знаком возврата к язычеству, в период его борьбы с братьями за главный киевский стол объясняет их дальнейшие взаимоотношения: неучастие неблагонадежной чуди в походах Ярослава и быстрое, решительное, личное реагирование последнего на любые выступления волхвов в период своего правления. И после смерти Ярослава уже в 70-е гг. открытые выступления волхвов были жестоко подавлены. Решительные действия Глеба Святославовича, Яна Вышатича и тому подобные, видимо, были нормой поведения с волхвами, примером которого служат действия Ярослава Мудрого.

С конца XI в. со страниц древнерусской литературы исчезают сведения о выступлениях волхвов. Последнее известие, относящееся к 1227 г. (Гальковский 1916: 241-242), говорит о появлении волхвов в Новгороде. Их участь была печальна. Волхвы потерпели поражение и должны были освободить историческую арену для нового поколения русских «колдунов». Результатом их поражения явился уникальный случай в истории Древней Руси, зафиксированный письменными источниками, – миграция языческой мери, бежавшей от крещения, на восток.

А.И. Попов обратил внимание на сведения о миграции мери в источниках XVI в. «Автор Казанского Летописца, пробывший долгое время в татарском плену, писал: “Черемиса, зовемая Отяки (т.е. удмурты, вотяки – А.И.Попов) – тое ж глаголють Ростовскую чернь, забежавши тамо от крещения Русково...”» (Попов 1973: 105; см. также Казанский летописец 1954: 48). О языческом мерянском населении Ростовской земли, убежавшем от «русского крещения» на Волгу к этнически родственным народам, писал, ссылаясь на предание, записанное, правда, в XVII в., В.О. Ключевский (Ключевский 1993: 263, 273). Также ссылаясь на источник XVII в., на возможность ухода части мери в Заволжье, указывал и Д.А. Корсаков (Леонтьев 1996: 7).

Наверное, речь идет все же об одном и том же источнике – «История о Казанском царстве или Казанский летописец». К сожалению, протограф «Казанского летописца» не сохранился, а ни один из известных в настоящее время списков не отражает полностью состав его текста (Дубровина 1989: 177-178). Изначально информация о судьбе бежавшей от крещения на восток «ростовской черни» в «Казанском летописце» могла быть более полной. Источники русского происхождения ничего не сообщают о подобных случаях, да и «Казанская история» имеет «в основе не русские письменные или устные источники, а казанские преда-

<sup>35</sup> Контекст деятельности волхвов в «Казанском летописце» интересен и достоин отдельного специального рассмотрения. Здесь же хочется от-

ния и легенды...»<sup>35</sup> (Казанский летописец 1954: 178).

Итак, значение сообщения «Казанского летописца» очень важно.

Во-первых, уникальность случая в древнерусской истории, когда этническая группа покидает место жительства вследствие ее подчинения княжеской власти, русской колонизации или христианизации<sup>36</sup>. Во-вторых, указывается, что от крещения убегает именно ростовская меря. Подобной информации у нас нет в отношении других этнических групп Древней Руси. А ведь именно меря более других связана с волхвами и Велесом. Вряд ли подобное совпадение можно назвать случайным. Меря, а вероятнее всего, та ее часть, которую называли волхвами или которая с волхвами связывалась, была наиболее твердой в языческой вере и потому оказывала наиболее упорное сопротивление христианизации. Подобно будущим русским раскольникам и разного толка еретикам, языческие волхвы бежали от властей на восток.

Есть и третье очень важное для данной темы наблюдение, позволяющее уточнить локализацию волхвов/волохов на востоке. По разным источникам вырисовывались два места их обитания: более западное (Новгородская и Ростово-Суздальская земля) и более восточное (Удмуртия, Северное Предуралье). Лишь сообщения Рубрука и Бэкона содержат информацию о двух местах обитания одной и той же менявшей их группы населения (Великой Влахии, откуда волохи переселились на земли близ земли Паскатири). Братья-проповедники заставили близ земли Паскатири волохов, еще сохранивших память о миграции со своей прежней, по-видимому, находящейся к западу, родины. Сообщение о бегстве на восток языческой меры позволяет, с одной стороны, подтвердить сообщение Рубрука и Бэкона о переселении волохов на земли близ Паскатири, а с другой, связать воедино все рассматривавшиеся ранее сведения об их локализации в Восточной Европе. Итак, известная нам в качестве перво-

начальной локализация волохов связана с каким-то регионом (или регионами) на территории Северной Руси («Великая Влахия»?!). Из этого региона в период христианизации Руси часть волохов переместилась на восток, на земли «близ Паскатири».

Конечно, представить данные в пользу гипотезы о миграции части ростовской меры на восток, наверное, могут результаты археологических изысканий, как на исходной территории миграции, так и на территориях вероятного оседания летописной меры к востоку от мест первоначального обитания. Еще А.А. Спицын на основе археологических данных пришел к выводу, что меря была вытеснена славянами на северо-восток, в Заволжье (Голубева 1987: 68). Современные исследователи, например, А.Е. Леонтьев и Е.А. Рябинин, неоднократно отмечали, что часть меры оставалась на своих исконных местах и была ассимилирована, а часть мигрировала на окраины Ростово-Суздальской земли, в Заволжье, и результатом этой миграции стало возникновение некоторых групп археологических памятников так называемой костромской меры в Заволжье (Рябинин 1986; 1997; Леонтьев 1996; Финно-угры 1999).

Некоторые косвенные данные можно интерпретировать как свидетельство того, что не вся костромская меря в Заволжье была ассимилирована и что часть ее могла мигрировать еще дальше на восток. Например, «если в антропологическом типе населения курганной эпохи ощущаются отчетливо выраженные черты сильного финно-угорского субстрата, то позднее картина резко меняется. Материалы свидетельствуют об отсутствии преемственности между следами субстрата и антропологическим типом северных великорусов» (Рябинин 1997: 196). Е.А. Рябинин (1997: 196) справедливо объясняет этот факт дополнительными славянскими миграциями, протекавшими в послемонгольский период (начиная с середины XIII в.), однако эти же самые миграции могли вызвать новый отток чудского населения в другие регионы и объяснить указанное отсутствие преемственности.

Н.А. Макаров в качестве стимулов для колонизации северных окраин Древнерусского государства называет такие факторы, как перенаселенность Новгородской и Ростово-Суздальской земель (откуда и шли попеременно, то усиливаясь, то ослабевая и сменяя друг друга, основные колонизационные потоки) и перспективами пушного промысла (Макаров 1997: 18-20, 162-163). Значительное увеличение в культуре Белоозерья поволжско-финских украшений (шумящие и зооморфные подвески, хорошо известные по мерянским памятникам X-XI вв.), многочисленных здесь до этого, в середине XII – начале XIII вв. указывает на усиление поволжской – ростово-суздальской колонизационной волны (Макаров 1997: 147-148, 160, 166-167), в соста-

метить, что с волхвами связано легендарное «*первое начало Казанского царства*» (когда некий волхв уморил всех змей в «*змииском жилище* <...> и на том месте поставили город Казань»), с ними же связано и трагическое событие... – волхвы предрекали взятие Казани Русью. Знаменательно было их заявление по этому поводу: «... горе же и нам, яко волховования наша с нами исчезают» (Казанский летописец 1954: 47, 90).

<sup>36</sup> В историографии существует мнение, на мой взгляд, ошибочное (опирающееся на крайне противоречивое сообщение некоторых летописей) о том, что племя уличей переселилось в первой половине X в. с Днепра на территорию между Бугом и Днестром именно вследствие намерения киевских князей подчинить их своей власти и взятия воеводой князи Игоря, Свенельдом, одного из городов уличей – Пересечена (см. Рабинович 1997: 4).

ве которой были и группы мери.

В свете указанного сообщения Казанского летописца о бегстве мери любопытны археологические реалии к востоку от Ростово-Суздальской земли. По наблюдениям археолога А.М. Белавина, в XII в. этнический состав населения Предуралья существенно изменился. Начиная с этого времени «здесь идет достаточно быстрый процесс смены материальной культуры и погребальной обрядности, отражающий смену населения. Угры Предуралья оказались частично вытесненными в Зауралье, в Волжскую Болгарию... Смена материальной культуры выразилась в исчезновении Пермского звериного стиля, сокращении и изменении украшений костюма, появлении вещей древнерусского и западнофинского облика и пр... Пришельцы финны, вероятно, имели устойчивые связи с Русью, видимо, еще задолго до своего появления в Предуралье» (Белавин 1999: 65-66). В другой работе А.М. Белавин пишет о том, что «финно-язычное население северо-восточной окраины древнерусских земель, испытывая на себе всевозрастающее давление со стороны новгородских разбойников-ушкуйников, властей Новгорода и Владимирско-Суздальского княжества, начинает смещаться восточнее и южнее, проникая в Северное и Пермское Предуралье... Недаром большинство исследователей отмечают для этого времени увеличение количества вещей прибалтийско-финского и восточно-финского происхождения в древностях Предуралья» (Белавин 2000: 142). А.М. Белавин приводит и мнения других исследователей о широком участии в процессе русской колонизации и финского населения Северной Руси, в частности, костромских финнов, среди волжско-финских украшений, найденных в регионе, присутствуют и типичные мерянские (Белавин 2000: 137-148, 154). Среди причин, заставивших часть мери и волхвов-волохов покинуть свои исконные территории, главной могло быть религиозное притеснение со стороны церкви и властей.

Мигрировала на восток только часть волхов/волохов. О пребывании волохов («улах») где-то еще неподалеку от Москвы в XIII в., как помним, свидетельствует сообщение армянского географа Вардана и топонимы, связанные с мерей, известные по документам XIV-XVI вв. (Рябинин 1997: 180).

Такова роль волхов-волохов в русской истории. После принятия христианства волхвы, как писал Е.В. Аничков, переродились. Причем и в этническом плане также, разделив судьбу почти всего остального неславянского мира Северной Руси. Возможно, культурные «гены» нерусских волхов не пропали даром, и именно они придали загадочность великорусскому национальному характеру, уникальность – народу, стране, цивилизации, последняя из которых так и не стала и, видимо, никогда и не ста-

нет ни Западом, ни Востоком. Быть может, «генотип» волхов, переждав второе поколение «колдунов» – православного духовенства, – сформировал мессианскую русскую интеллигенцию, которая стремится спасти свой народ и стремится ему проповедовать, но меньше всего стремится служить государству.

\* \* \*

Итак, можно **подвести итоги** нашего исследования во второй главе.

Так же, как и в случае с другими народами-«мигрантами» – славянами, болгарами, венграми, – оказавшимися в раннесредневековый период в Карпато-Балканском пространстве, не все волохи переместились на запад. У оставшихся в Восточной Европе волохов была другая историческая судьба. Их потомков по данным разных письменных источников мы знаем в раннесредневековый период под именами «волхвы» (в древнерусской литературе), «блокумены» (в скандинавской литературе), «валадж», «палах», «улах» и т.д. (в восточной литературе).

Сведения различных по происхождению письменных источников (Гильом Рубрук, Роджер Бэкон, Ананий Ширакаци, Вардан из Киликии (XIII в.), Муттахар ал-Макдиси, ал-Калкашанди, памятники скандинавской культуры, «Казанский летописец», русские летописи и другие сочинения древнерусской литературы) дают возможность уточнить локализацию волохов на востоке. По разным источникам вырисовываются два основных места их обитания в Восточной Европе: территории Северной Руси (Новгородская и Ростовско-Суздальская земли) и более восточные области за Верхней Волгой – территории («близ земли Паскатири») Северного Предуралья, Удмуртии, граничащие или входившие в область влияния Волжской Булгарии. Сообщение «Казанского Летописца» о бегстве ростовской мери на восток и археологические свидетельства о миграции поволжско-финского, мерянского населения в Заволжье дают некоторые основания предполагать, что в более восточные районы («близ земли Паскатири») волохи попали с территории Северо-Восточной Руси. Однако остается открытым вопрос, можно ли отождествлять земли Северной Руси с «Великой Влахией» Роджера Бэкона, поскольку трудно аргументировать предположение о том, что именно с территории Северной Руси волохи и осуществили в близкое к гуннскому периоду время переход в Карпато-Балканское пространство.

Волохи на территории Восточной Европы были известны славянам под этнонимом «волхвы». Данные лингвистики и анализ известных письменных источников позволяют предполагать, что значение слова «волхвы» в русской культуре со временем менялось: изначально оно было этническим понятием, но со временем вследствие

специфической роли волхвов в русской истории приобрело чисто профессиональный смысл.

Волохи на востоке Европы представляются неславянской этнической группой индоевропейского происхождения, наиболее вероятно, балтского, но в раннесредневековое время уже тесно связанной с финно-угорским миром, инкорпорированной в этносоциальную структуру летописной мери.

Для волохов-волхвов был присущ особый тип сакральной власти. Благодаря своему включению в структуру мерянской общности, волохи-волхвы внедрились в духовную жизнь местной чуди в качестве одного из главных култ бога Велеса, особо популярный в балтском мире. Популярность Велеса у мери оказалась столь велика и настолько его культ впоследствии с мерей связывался, что у русских книжников появилось связанное с ним устойчивое выражение «богомерьский».

С появлением на территории будущей северной Руси славян здесь возник протогосударственный социально-политический организм (славяно-финская «земля наша»), с лидирующим положением в нем чуди (летописной мери) и особым положением волхвов. Последние осуществляли сакральное руководство, выступали как особое духовное сословие, оказали мощное влияние на формирование язычества местных славян, на внедрение в их среду культа Велеса.

С появлением на Севере варягов Руси Рюрика ситуация изменилась. Первоначально варяжские князья опирались на сложившиеся политические и социальные отношения между местными славянами и чудью и использовали их в своих интересах. Позднее, когда было создано единое Русское государство с центром в Киеве, духовное доминирование волхвов в местном славянском обществе стало невыгодным для княжеской власти. Уже со времени Олега обостряется противостояние волхвов и князей. Князья стремятся ослабить влияние волхвов и узурпировать их функции. С этой целью властью все более позиционируется традиционный антипод и «соперник» Велеса – Перун, освящающий культ военной, светской, государственной власти.

При Владимире борьба княжеской власти с волхвами приняла систематический, организованный характер. В 980 г. он проводит рели-

гиозную реформу: Велес «изгоняется» из главного пантеона страны, в свою очередь резко усиливаются позиции Перуна. Культ последнего силой насаждается на севере страны, где особенно сильны были позиции Велеса.

Однако реформа 980 г. не принесла желаемых результатов. Утверждение в качестве государственного культа Перуна не помешало параллельному существованию культа Велеса и, соответственно, не уменьшило существенно роль волхвов в обществе. Владимир не желает мириться с существованием «второй» власти и делает новый, еще более кардинальный шаг – принимает в качестве государственной религии христианство. Не преуменьшая значения всех других объяснений по поводу принятия новой религии, да и самого выбора Владимиром именно христианства, мы пришли к предположению, что помимо всего прочего, христианство как религиозная система позволяло включить в эту систему влиятельного местного языческого бога Велеса, причем на правах павшего, ухудшенного, демонизированного отрицательного «персонажа» – беса, дьявола. Соответственно, волхвы ставились вне закона как «слуги сатаны». С этого времени борьба княжеской власти с волхвами приняла особо ожесточенный и открытый характер.

Своего апогея борьба с волхвами достигла при Ярославе Мудром. Противник Ярослава в борьбе за киевский стол, князь Борис, использовал вооруженный контингент волохов-волхвов («блокуменов»), и возможной платой им за участие в борьбе, согласно Саге об Эймунде, был отказ ростовского князя от христианства и возвращение Руси к язычеству. Заняв великокняжеский стол в Киеве, Ярослав Мудрый продолжил борьбу с волхвами: им был нанесен удар по все еще сохранявшейся автономии мери, жестоко подавлялись восстания волхвов.

Уже после смерти Ярослава, в 70-е гг. XI в. крупные волнения волхвов также жестоко и успешно подавлялись. Волхвы-волохи потерпели поражение и были вынуждены уйти с исторической арены, уступая в новых условиях место для следующих поколений русских «колдунов». Волхвы-волохи в этническом плане совершили очередное «перевоплощение» и разделили историческую судьбу мери: славянизировались и приняли участие в формировании великорусской народности.

### III. «Восточная» гипотеза в контексте других гипотез. О путях поиска предков исторических волохов (контур одной концепции)

*«Ах, королева, – игриво трещал Коровьев, – вопросы крови – самые сложные вопросы в мире! <...> Есть вещи, в которых совершенно недействительны ни сословные перегородки, ни даже границы между государствами»*

*Михаил Булгаков «Мастер и Маргарита»*

*«Врешь! – Нет, не вру. Ошибаюсь...»*

*Илья Ильф «Записные книжки»*

После прочтения предыдущих глав предвижу более чем справедливые вопросы читателя: Кто же волохи по своему этническому происхождению? Как волохи оказались в Карпато-Балканском и Волго-Окском регионах, откуда они в эти регионы пришли? Первые вопросы легко догоняет и следующий: «Как соотнести прочитанное с данными других письменных источников о волохах и лингвистическими исследованиями или, другими словами, как соотносится «восточная» гипотеза волошского этногенеза с другими существующими гипотезами и мнениями на этот счет?

Этногенез любого народа представляет собой сложную, по сути, «неисчерпаемую», научную проблему даже в тех редких случаях, когда варианты ее решения представляются исследователям достоверными, бесспорными и более или менее ясными в основных чертах. Этногенез же волохов в этом смысле еще более выделяется своей запутанностью и, пожалуй, не имеет себе равных ни в многообразии противоречащих друг другу данных источников, ни в многообразии гипотез происхождения, базирующихся на этих данных. Как отмечалось во введении, со времени начала научного изучения этногенеза волохов возникло множество гипотез: кельтская и кельто-романская (Шафарик 1848; Толстов 1948; Эрлих 1997); две основные фрако-романские – «балканская» (Rössler 1871) и «карпатская» (Jung 1877) и их многочисленные «синтезные», «компромиссные» и «местные» разновидности (Успенский 1879: 88-108; Мохов 1964: 90-94; Кекавмен 1972: 519-522; Полевой 1972; Рикман 1976; Грацианская, Королюк 1976; Наумов 1978; Ștefănescu-Drăgănești 1986; Федоров 1999; Postică 1995); «восточно-альпийская» (Ткачук 1999). В научной литературе неоднократно интерпретировались упоминания волохов в русской летописи, венгерских хрониках и других письменных источниках как относящиеся к франкам (Шахматов 1919; Петрухин 1995), готам и лангобардам (Кузьмин 1988), аварам, болгарам (Иловайский 1882; Ляпушкин 1968), латиноязычным византийцам и романизованному населению отдельных районов и всего Карпато-Дунайско-Балканского региона (Мачинский 1981; Королюк 1979; 1985) и т.д. В этой

работе на Ваш суд вынесена и гипотеза происхождения волохов, которую мы условно назвали «восточная».

Естественно, каждая из этих гипотез обладает разной степенью обеспеченности источниками и доказательности, но есть и один общий, объединяющий их все момент. Это момент их ущербности: они друг друга по сути игнорируют, ведь каждая из них не замечает, не учитывает те данные источников, которые ей противоречат.

Принцип исследовательского доверия к источнику при одновременном признании необходимости строгой процедуры его критики требует не «закрывать глаза» на те данные, которые противоречат всему высказанному до сих пор, а попытаться объяснить их с точки зрения достоверности того, что они сообщают. Таким образом, я должен коснуться вопроса о том, как соотносятся «восточная» гипотеза и все остальные. Такой подход, как мне кажется, поможет не только снивелировать именно те справедливые претензии, которые возникают по отношению к «восточной» гипотезе у сторонников других мнений, но и видимо наметить возможные пути поиска предков исторических волохов.

Напомню: к концу первой главы мы пришли к выводу о миграционном происхождении волохов в Карпато-Балканском пространстве, о том, что они прибыли сюда с востока, предположительно, с Волго-Уральского региона. В связи с «руническим письмом» карпатских волохов было высказано предположение, что они в этнокультурном плане были связаны с болгаро-алано-мадьярско-хазарской средой, а распространение этого типа письма указывает на регион Восточной Европы, приблизительно очерченный Доном, Волгой и Северным Кавказом.

В результате исследования вопросов, связанных с волхвами/волохами восточными (вторая глава), мы пришли к выводу о их локализации в летописный период на территории Северной Руси – в Озерном крае и Волго-Окском междуречье. Возможно, именно из этого региона они частично переместились еще дальше на восток и оказались в районе «*близ земли Паскатиур*». В этническом плане восточные

волохи (летописные волхвы) в древнерусский период предстают тесно связанной с финно-угорским миром (мерей), инкорпорированной в финно-угорскую среду этнической группой индоевропейского происхождения, наиболее вероятно, балтского. На это указывает и культ Велеса, особо популярный у балтов, присущий им сакральный тип власти и другие моменты, рассмотренные в нашей работе, а также и археологические свидетельства балтского присутствия (элементов дьяковской культуры) в ареале мери, например, в Ярославском Поволжье.

Итак, к IX-X вв. мы видим на западе волохов латиноязычных (представленных восточнороманскими этническими группами), а на востоке – балтским (на позднем этапе, видимо, уже балто-финским) этносом. В любом случае, нет сомнений как в индоевропейском происхождении этого этноса в целом, так и его этнонима в частности. Но именно лингвистические исследования, связанные с этнонимом, подсказывают мысль, что в данном случае мы видим некие последние звенья в цепи этнических «реинкарнаций» волохов, результат очередного этнического перевоплощения и наполнения «старого» этнонима «новым» этническим содержанием, которое в двух отдаленных регионах в силу исторического своеобразия оказалось разным<sup>1</sup>.

Лингвистические исследования этнонима «волохи» и связанных с ним названий других народов – романских, кельтских – в славянских, немецком и венгерском языках заставляют предполагать, что в цепочке этнических «реинкарнаций» волохов «романскому» и «балтскому» звеньям предшествовали звенья «кельтское» и «германское». Попробуем реконструировать эту цепочку. Но предлагаемая далее реконструкция исторического пути этнонима «волохи» хотелось бы предпослать слова В.В.Иванова и В.Н.Топорова, посвященные актуальности и плодотворности подобных исследований. Размышляя об индоевропейской

этнонимии Европы, связанной происхождением с постоянно упоминавшимся нами древнейшим индоевропейским корнем-мифологемой \*uel/\*uol-, они пишут, что исследование этнического имени волохов-влахов сулит большие открытия в области древней индоевропейской этнонимии и топонимии в связи с более общими культурно-лингвистическими проблемами. И далее: «Особо следует подчеркнуть настоятельность самых широких и полных исследований всей старой индоевропейской территории с точки зрения этнонимии и топонимии. Можно думать, что единство этой территории в указанном отношении гораздо сильнее, чем это предполагалось до сих пор. Известная трудность в различении генетически общих или типологически сходных элементов едва ли может существенно отразиться на результатах этнонимических исследований». (Иванов, Топоров 1979: 77, 86).

Итак, что свидетельствует о «кельтском» и «германском» этапах в истории этнонима «волохи». Нет смысла даже вкратце повторять все то, что собрали в плане доказательств сторонники «кельтской» гипотезы (Толстов 1948; Эрлих 1997). К сожалению, нет данных письменных источников, которые бы прямо подтвердили ее правоту, поэтому главными аргументами выступают сам этноним, сакрализованность восточно-романских волохов и присущий им тип отгонного скотоводства, «кельтские» черты, характерные для волхвов и раннего русского христианства. Наиболее аргументированная и наиболее популярная в научном сообществе этимология этнонима волохи связывает его с кельтским этнонимом римской эпохи «вольки» (Volcae у Тита Ливия и Цезаря), древнерусские (славянские) формы традиционно выводятся из германского источника – др.-в.-нем. *walah*, *walh*, средне-в.-нем. *walch* 'кельт', 'представитель романских народов', 'чужеземец', которые сами являются заимствованиями из упомянутого кельтского этнонима, латинская форма которого *Volcae* (Иванов, Топоров 1979: 62-63; Ştefănescu-Drăgăneşti 1986: 33; Фасмер 1986: I, 345; Кузьмин 1988: 102; и др.).

Любопытно совпадающее, параллельное, буквально дублирующее этнонимии распространение названия грецкого ореха – «кельтского»/«волошского» – у некоторых славянских народов, венгров, в английском и немецком языках. Румынский исследователь В.Штефэнеску-Дрэгэнешть уделил связи волохи – «волошский орех» специальное внимание: английское *walnut* происходит от среднеанглийского *wealhhnutu*: *wealh*=кельт, чужестранец + *hnutu*=орех; немецкое *Walnuß*, где корень *wal* – старонемецкое означает «чужой», «иностранный» (Ştefănescu-Drăgăneşti 1986: 33-35).

В.В. Иванов и В.Н. Топоров, как мы уже в работе отмечали, предполагают самостоятель-

<sup>1</sup> Ситуация, напоминающая исторические судьбы болгар и венгров: пришедшие с востока болгары смешались на Балканах с местными славянами, славянизировались, превратились в новый южнославянский «титольный» этнос со старым этнонимом. Болгары, пребывающие на востоке, например, создавшие Волжскую Булгарию, тюркизировались, стали одним из главных компонентов для формирования нескольких поволжских народов; венгры, «обретшие родину на западе, сформировались как отдельный «титольный» этнос с соответствующей государственностью, а на востоке «венгры Юлиана» (венгры «Великой Венгрии») растворились в других этнических общностях. Полагаем, что с волохами произошла аналогичная ситуация: оказавшиеся на западе латинизировались и оказались, в результате, представлены отдельными восточнороманскими народами и этнографическими группами; оставшиеся на востоке, в конечном итоге, славянизировались и влились в состав великорусской народности.

ное, не связанное с германским посредничеством, развитие праславянской формы \*volxh от исходной индоевропейской мифологемы, от которой происходят славянские, германские и кельтские этнонимы. При этом В.В.Иванов и В.Н.Топоров подчеркивают, что специалисты, пытаясь объяснить славянские формы из германских, привлекают лишь гипотетически мыслимую, но нигде реально не засвидетельствованную готскую форму \*Walhs. Они делают следующее важное заявление: «Лишь готское посредничество могло бы удовлетворительно объяснить славянские формы, но именно готские факты, к сожалению, отсутствуют» (Иванов, Топоров 1979: 63). Не забывая, что отсутствие не является доказательством, отметим: о «неминуемости» готского посредничества говорят и другие исследователи (Ştefanescu-Drăgăneşti 1986; Фасмер 1986: I, 345).

Итак, готское посредничество. Возможно ли оно? Где, когда и при каких обстоятельствах реализовалось? Попытку отождествить волохов «Повести временных лет», совершавших насилие над славянами, с готами предпринял А.Г. Кузьмин, но ее вряд ли можно назвать достаточно обоснованной (Кузьмин 1988: 103-104). Но вот исследование В.Н. Топоровым уникального мифо-эпического сюжета «людей и скота под мостом», дает возможность перекинуть «мостик» между готами (рассказанный Иорданом случай произошел с готами в землях Скифии – знаменитом Ойуме), восточно-романскими волохами и балтами (Топоров 1987) (ср. с комплексом представлений, связанных с индоевропейской мифологемой \*uel/\*uol- – Иванов, Топоров 1979).

Попытка реконструкции связи изначально кельтского этнонима с германцами, а затем взаимодействия «продукта» реализации этой связи с балто-финским миром, как кажется, неминуемо заставляет нас обратиться к историческим событиям эпохи Великого переселения народов и даже ранее – рубежа эр. Ход истории Европы на рубеже эр определялся, по мнению крупнейшего исследователя политической и культурной истории этого периода М.Б.Щукина, взаимодействием семи выделяемых им культурных «миров» (Щукин 1994). Нас в плане выполнения нашей задачи интересует взаимодействие некоторых из них, а именно «мира» Второго («кельты – исчезнувшая цивилизация Европы»), Третьего (латенизированных культур «полей погребений» и лощено-хрповатой керамики) и двух «миров» лесных культур Восточной Европы (Четвертый – балты и Пятый – финно-угры).

В характеристике Второго «мира», данной М.Б.Щукиным, имеют значение следующие моменты: превалирование в кельтском обществе сакрального типа власти над светским и роль в нем надплеменной корпорации друидов; высокое развитие комплекса религиозно-маги-

ческих, духовных аспектов культуры; специфика экономической жизни – отгонное горное скотоводство и передвижения по Кельтике артелей бродячих мастеров (деятельность которых была сакрализована), торговцев (особенно торговцев солью), друидов; «историческая экспансия» кельтов (с начала IV в. до н.э.) и в ходе ее огромные территориальные завоевания в Европе; «промышленная революция» и «торговая экспансия» кельтов – «вуаль» кельтского культурного влияния на всех варварских культурах от Скандинавии и до Днепра (Щукин 1994: 15-18).

В описании Третьего «мира»: это «мир» варварских племен Центральной и Северной Европы, латенизированных культур; многочисленные дальние переселения обитателей Третьего «мира»; по целому ряду формальных признаков к Третьему «миру» относится и зарубинецкая археологическая культура, существовавшая в Припятском Полесье и на Днепре; на вопрос об этническом составе населения Третьего «мира» однозначно ответить нельзя, это были народы «между германцами и кельтами»; носителем древностей зарубинецкой культуры, по мнению М.Б.Щукина, был этнос, известный по письменным источникам под именем «бастарны» (Щукин 1994: 18-21; 1999).

Осмелюсь выдвинуть предположение, что именно где-то в ареале зарубинецкой культуры или поблизости от него, в зоне пограничья Третьего и Четвертого «миров», где соприкасались народы «между германцами и кельтами» и балты, и нужно искать носителей этнонима, который спустя столетия трансформируется в «волохи».<sup>2</sup>

Два грандиозных события привели к тому, что носители прежней зарубинецкой культуры двинулись в разных направлениях, в том числе далеко на восток – на Оку и Волгу.

Первое событие. В середине I в. н.э. мощное движение сармат разрушило зарубинецкую культуру. Одновременно, вельбаркский толчок на западе и возникновение группы Одры-Венсёры вызвало по принципу «падающего домино» целый ряд последовательных перемещений носителей различных этнокультурных групп, в том числе балтских. Эти два одновременных толчка с юга и с запада вызвали брожение, перемещения, активизацию культурогенетических процессов в среде лесных культур. В течение «темного» II в. происходит трансформация остатков зарубинецкой культуры, культуры третьего «мира», в новое культурное единство, относящееся по своей структуре и облику уже к четвертому, лесному «миру» (Щу-

<sup>2</sup> Хочу специально обратить внимание на то, что предлагаемая гипотеза, безусловно, учитывающая результаты нашего исследования в двух предыдущих главах, может выступать всего лишь одной из многих возможных на нелегком пути поиска предков исторических волохов.

кин 1994: 279-281). М.Б.Щукин пишет, что «исследователи неоднократно отмечали воздействие постзарубинецкой культуры на жителей лесной зоны, но полностью остается не исследованным процесс обратный, не выявлена роль населения лесной зоны на формирование новой культуры» (Щукин 1994: 281). Возможно, что еще к «доготскому» периоду относится активное этнокультурное взаимодействие балтов и потомков народа «*между германцами и кельтами*», носителя этнического имени, ведущего свое происхождение от упомянутой индоевропейской мифологемы.

Второе событие. В конце II – начале III в. переселение готов на юг, в Поднепровье (переселение готов в страну Ойум, по Иордану). Движение готов задело население Четвертого «мира», вызвало новые перемещения на восток позднзарубинецких племен.

С этими перемещениями связывают исследователи увеличение процента лощеной керамики в дьяковской культуре, возникновении мощинской культуры на Оке, в бассейне Хопра появляются памятники, сходные с древностями позднзарубинецкой и киевской культуры (Щукин 1994: 283; Седов 1982: 43-45). По мнению Г.И. Матвеевой, возникновение именниковской культуры в Поволжье связано с передвижением постзарубинецкого населения, вызванным нашествием готов. Она считает, что на Среднюю Волгу, Нижнюю Каму и далее на восток до р.Белой продвинулась столь значительная масса постзарубинецкого населения, что оно сохраняло в ареале классического варианта именниковской культуры свое этническое своеобразие, в то время как на Верхнем Днепре и Оке эта масса оказалась не столь большой и была ассимилирована местными племенами (Матвеева 1981: 52-73).

Это мнение не противоречит мнению В.В.Седова о генезисе и этнической интерпретации мощинской культуры: несомненное участие позднзарубинецких элементов и балтская, в целом, этническая принадлежность (Седов 1982: 43-44). Готское влияние на лесной «мир» усилилось после известных событий в IV вв., когда, согласно Иордану, венеты и целый ряд «северных народов», включая мерю, мордву, весь, были подчинены королем готов Германарихом. В конце IV в. под ударами гуннов «держава Германариха» распалась, и, по образному выражению М.Б. Щукина, «южная стенка “венетского котла” оказалась разбитой, его содержимое выплеснулось наружу» (Щукин 1994: 286; 1997).

Исходя из всего вышеизложенного, можно предположить, что именно в период между появлением готов и нашествием гуннов (период, когда могло реализоваться готское посредничество), в результате мощного влияния балтов на некую группу постзарубинецкого населения происходила кристаллизация этноса,

который, перефразируя письменный источник, можно назвать «между кельтами, германцами и балтами», этноса, ставшего известным под именем волохи.

В этой связи любопытно мнение румынского лингвиста В.Штефэнеску-Дрэгэнешть о том, что венгерское слово «*olah*» (означающее «влах») могло быть заимствовано только из немецкого языка и только догуннского периода, а также отмечаемое им волошское посредничество в передаче венграм целого ряда слов кельтского происхождения (Ştefănescu-Drăgăneşti 1986: 33-44). Исходя из того, что венгры появились в Среднем Подунавье только в IX в., мы можем интерпретировать его как еще один аргумент упомянутого германского посредничества, происходившего именно на востоке Европы в догуннский период. V веком датируется появление волохов на исторической арене под своим собственным именем (венгерские хроники, Русский хронограф, «Песнь о Нибелунгах», сообщения Рубрика и Бэкона). Движение гуннов увлекло часть волохов на запад, подобно тому как это произошло с болгарами, аланами, германцами и десятками других народов<sup>3</sup>. С этого времени исторические пути двух групп волохов, оставшихся и мигрировавших, разошлись.

**О волохах восточных.** В свете обсуждаемых во второй главе проблем нас, конечно же, интересует вопрос, когда и на какой территории возник контакт между волохами (носителем к этому времени балтских культурных традиций) и мерей. Совершенно очевидно, что это произошло до появления «вернувшихся с Дуная» славян, возможно, в эпоху существования «державы Германариха», и почти наверняка в период, когда этносоциальная и территориальная структуры мери еще складывались. Не обращая специально к проблеме этногенеза мери и вероятному участию в нем носителей элементов дьяковской культуры,

<sup>3</sup> В какой-то степени отражением ситуации этнического взаимодействия германцев, балтов, финно-угров и волохов, живших на востоке Европы, резко активизировавшегося в период движения гуннов, представляется следующий отрывок из булгарской летописи Бахши Имана: «*Так как хоны (гунны-РР) обещали дать им большую часть покоренной ими земли, то моджары (мадьяры) проявили рвение и заняли область Сэбэра. Жившие здесь ары (финноязычные племена) в ужасе бежали еще дальше на запад, в область Ура (Волго-Уральский регион). Моджары последовали за ними. Появление огромных толп... произвело панику в среде мурдасов. ...мурдасы стали группами отступать на запад. Карасакланы не пропустили их через свои степи, и мурдасам пришлось пробираться дремучими лесами. От первой группы мурдасов, ушедших на запад, произошли улагцы (волохи), от второй – альманцы (германцы), от третьей – артанцы (балты, прибалты, литовцы), от четвертой – ульцицы (ульцингуры Иордана)...» (Бахши Иман 1993: 311-312).*

сейчас необходимо вновь обратить внимание на два момента: 1) пребывание носителей позднедьяковской культуры в ареале мери, например, в Ярославском Поволжье, где, к примеру, на поселении, предположительно идентифицирующимся с Медвежьим углом (место, где по письменным источникам, волхвы наиболее определенно выступают как этническая единица), нет мерянских культурных остатков, но есть дьяковские (Леонтьев 1996: 238, 242); 2) Согласно гипотезе А.Е. Леонтьева, меря в VI-VII веках продвинулась в занятое в предшествующее время племенами дьяковской культуры Волго-Клязьминское междуречье из бассейна Оки (Леонтьев 1996: 293-294) – региона, находившегося в зоне взаимодействия (или в близости от нее) пришлых позднезарубинцев и местных балтов. По-видимому, еще до миграции мери в ее племенную структуру и была включена, инкорпорирована этническая группа волохи/волхвы. Но нельзя исключить и ситуации, при которой данное внедрение произошло уже на местах новой локализации мери. Более определенно ответить на вопрос о времени и местах контактов и взаимодействий балтских волхвов и финно-угорской мери, наверное, по силам только археологическим исследованиям.

**О волохах на западе.** Обстоятельства бурной эпохи Великого переселения при отсутствии прямых указаний письменных источников затрудняют выяснение маршрутов волохов, оказавшихся в гуннскую эпоху в итоге на западе. При своем движении, по крайней мере, часть из них была в тесном соседстве с алано-болгаро-хазаро-мадьярской культурной средой (сюжет о рунической письменности волохов). Можно предполагать, что уже во время Аттилы и даже раньше волохи оказались в Восточно-Альпийской зоне (Юго-Восточная Швейцария, горная часть Австрии, северо-итальянские области Ломбардия и Венеция/Фриулия, Словения), с которой М.Е. Ткачук и связывает и само происхождение волохов и место, откуда они, по его мнению, и мигрировали в Карпато-Балканское пространство (Ткачук 1999). Об этом свидетельствуют сообщение Русского хронографа («Еллинский летописец») о том, что когда Аттила умер в Италии, недалеко от Рима, «... *вои же его, взявши тело его, несоша сквозе волохы и немци и положиша в земли Угорьстеи*». (Творогов 1975: 138), подтверждающие его сюжеты эпоса «Песнь о Нибелунгах», включая сведения о герцоге Рамунке из земли валахов, в какой-то мере («по аналогии») известия венгерской хроники Кезаи о переселении «*городов Паннонии, Памфилии, Фригии, Македонии и Далмации... в Апулию через Адриатическое море...*» (История Венгрии 1971: I, 276). Полагаю, что даже если рассматривать как легендарное сообщение о том, что Аттила умер в Италии, то это не означает саму невозмож-

ность его гипотетического маршрута в Паннонию «*сквозь волохы и немцы*» (например, Константин Багрянородный также пишет о том, что «*Аттила дошел вплоть до Рима*» – 1991:107). Само по себе это сообщение можно интерпретировать, как сообщение об «итальянцах и немцах» (как это и делает А.Б.Черняк – 1991:139), но в совокупности с другими известиями предполагает, что волохи в данном случае – это действительно волохи, а не итальянцы.

И имеющиеся сообщения о событиях в последующие столетия также косвенно подтверждают саму возможность перемещения волохов, оказавшихся в гуннское время в Нижнем и Среднем Подунавье, в Восточно-Альпийскую область. После того, как в 567 году авары в союзе с лангобардами разгромили гепидов и обосновались в Паннонии, на следующий год лангобарды ушли в Италию, и вместе с ними туда же переместились и другие народы – гепиды, сарматы, болгары (Менандр, Павел Диакон, Антонио де Бонфини сирийские источники) (Артамонов 1962: 111; Извори 2001: 123-124). Согласно Павлу Диакону и Фредегару, и в первую треть VII в. в результате междоусобной войны в Аварском каганате часть населения покинула его территорию и осела, в результате, в области лангобардов. И в 70-гг. этого же столетия новые волнения в каганате привели к новым миграциям его населения (Артамонов 1962: 112, 167; Сентпетери 1989). Легенда о пяти сыновьях Кубрата, кагана Великой Болгарии, переданная Феофаном, говорит о том, что пятый сын совершил с подвластным ему народом переход в Италию (Чичуров 1980).

Итак, можно предполагать, что часть волохов, увлеченных гуннским движением на запад, в конечном счете, переместилась в восточно-альпийскую зону, включая и примыкающую область северо-западных Балкан. Именно эта часть волохов и подверглась романизации и, видимо, стала основой для дальнейшей кристаллизации восточнороманского этноса волохов. К ее судьбе мы вернемся чуть позже, а сейчас поговорим о той части волохов, которая, оказавшись на Дунае, не перемещалась в область Восточных Альп.

Видимо, потомки именно этой части волохов и проживали в Трансильвании, как об этом свидетельствуют венгерские источники и «Повесть временных лет», именно эти волохи и передали свое «руническое письмо» секеям. Очень сложен вопрос о так называемом «господстве» волохов над славянами, которое, согласно русской летописи, и вызвало «возвращение славян с Дуная». Не обращаясь к упоминавшейся историографии проблемы, выскажу мнение, которое в какой-то степени поддерживает и дополняет мнение И.И. Ляпушкина (1968: 14): под волохами, творящими насилие над славянами и вызвавшими уход славян на восток, надо прежде всего понимать авар и

достаточно вероятно болгар (и волохов?!), составлявших вместе с аварами высший, господствующий «этнокласс» в Аварском каганате (Сентпетери 1989).

Если проанализировать всю совокупность данных письменных источников – византийских, русских (включая эпизод с «дулебскими женами»), венгерских, то мы увидим только один этнос, который реально господствовал над славянами – авар. Неудача осады Константинополя в 626 году ознаменовала смену направлений активности авар, которые теперь гораздо больше были нацелены на восток (Федоров, Полевой 1973). До венгров в Трансильвании господствующим над местными славянами этносом могли быть только авары. Для ранне-средневековых авторов было характерно смешанное восприятие всех трех этнических групп – авар, болгар и волохов и периодическое отождествление их с гуннами и даже славянами, что демонстрируют многие источники, например, Константин Багрянородный (см. первую главу). Во многих случаях под аварами в сочинении последнего можно предполагать не собственно авар, а волохов и болгар.

Обращаясь к сюжету первой главы о савирах, можно себе представить не случайными и имена Валаха и его вдовы Боарикс (в плане происхождения влаха/валаха от древнейшей индоевропейской мифологемы нельзя не обратить внимания на «кельтоидность» / «между германцами и кельтами» / и имени Боарикс) и вероятное «продолжение» савир в северах раннего периода истории Первого Болгарского царства. Можно предположить, что многие волошские группы, оказавшиеся на Балканах, «растворились» в других общностях, были ассимилированы, но некоторые из них, видимо, сохранились, и, может, этим объясняется то

поразительное разнообразие многочисленных этнографических групп влахов на Балканах в более позднее время. То есть, можно предполагать, что и в постгуннскую эпоху периодически происходило переселение новых групп волохов с востока в Карпато-Балканский регион, как мы это можем видеть на примере болгарских племен.

Важным этапом в истории волохов явилось «обретение родины» венграми. Письменные источники говорят о том, что венгры «прогнали волохов». Трудно сказать, всех ли? Но можно предположить, что изгнанники нашли убежище в восточно-альпийской области у родственных влахов. По-видимому, уже в X в. начинается (согласно гипотезе М.Е. Ткачука – 1999) массовое движение восточно-альпийских романизованных влахов на Балканский полуостров. Об этом движении свидетельствуют известия Кекавмена («*Ведь влахи раньше жили близ рек Дуная и Саоса*») (Кекавмен 1972: 269-271), Киннама (волохи – «*древнейшие выходцы из Италии*») (Киннам 1859: 288), сюжет христианских учителей «*из Влаха*» в «Житии Мефодия» (Королюк 1979:9; Кузьмин 1988: 99). Другое направление восточно-альпийской волны романизованных волохов – Карпатский регион, о котором свидетельствует легенда Славяно-молдавской летописи 1359-1504 гг. о Романе и Влахате («*От града Виницеи приидоша два брата Роман да Влахата*») (Королюк 1979:10). В XII-XIII вв. значительная часть балканских влахов (православных – см. IV раздел работы) перемещалась на левый берег Дуная и оказывалась в Трансильвании, Молдове и на Буковине. На этих территориях произошло смешение не менее двух групп волохов, что еще больше затруднило задачи исследователей в решении такой сложнейшей научной проблемы как этногенез волохов.

\* \* \*

Итак, **подведем итоги.** Решая проблему поиска предков исторических волохов, мы выдвинули гипотезу о цепочке этнических переволпощений народа, носителя этнонима «волохи». Народ «между германцами и кельтами» оказался в зоне контактов с «лесным» миром Восточной Европы и в силу различных обстоятельств, в том числе движения готов («готское посредничество»), испытал его сильнейшее влияние. Нашествие гуннов привело к тому, что волохи разделились: часть осталась в Восточной Европе, часть двинулась на запад, к Дунаю. Оставшихся, окончательно принявших балтский «облик», судьба связала с мерей, с пришедшими в регион славянами и Древнерусским государством. Оказавшиеся на западе волохи частью осели в Карпато-Балканском регионе, где, по-видимому, были ассимилированы, а частью передвинулись в Восточно-Аль-

пийскую область. Через несколько столетий последние, уже будучи латиноязычными, мигрировали и в область Карпат и на Балканы, где и стали хорошо известны, как знакомые нам восточнороманские волохи.

Такова предлагаемая в данной главе гипотеза происхождения волохов. Мы сделали попытку совместить в единой реконструкции все имеющиеся сведения о волохах, как бы противоречиво они не выглядели в глазах исследователей. В этой главе мы стремились учесть все наиболее аргументированные моменты других гипотез, мнений и исследований по данной проблеме. Предлагаемая концепция, конечно же, предполагает обязательное возникновение в научной литературе и альтернативных ей, особенно, в плане возможных объяснений и поиска кельтогерманского «следа» в цепи этнических «переволпощений» народа, носившего имя «волохи».

#### IV. О времени появления волохов в Карпато-Днестровских землях

*«...Сторонники и противники миграций или автохтонного развития отстаивали свои объяснения как принцип и начисто отвергали конкурентное объяснение, тогда как надо было лишь определить условия, при которых оказывается актуальным то или иное».*

*Л.С.Клейн. «Функции археологической теории».*

*«Куда пропал? Да не было в живых!»*

*В.Вишневский. «Одностишия».*

##### IV.1. Предварительные замечания

Вопрос – когда появились волохи в Карпато-Поднестровье? – возможно, с научной точки зрения не так уж и сложен, но поскольку он является предметом самых острых болезненных споров в «местной» историографии, решение его затруднено подчас чересчур «эмо(на)-циональным» политизированным восприятием исследователей. Любопытно, что если в целом в европейской историографии о волохах эпицентр споров приходится на такие вопросы, как: где находился первоначальный очаг волохов – на Среднем Дунае или на Балканах, и каково направление миграций волохов – с севера на юг или с юга на север (восходящие к спорам Рёсслера и Юнга), то в историографии румынской и молдавской этот вопрос не актуален. Акцент ставится на другом: волохи – народ автохтонный или пришлый на территории исторической Молдовы.

Исследователи-автохтонисты, в зависимости от их «порта приписки», полагают, что волохи формировались на базе романско-фракийского синтеза: или только в Трансильвании, в Трансильвании и Валахии, или одновременно еще и на территории и Западной (Румынской), и Восточной Молдовы, то есть в границах современных восточнороманских государств, немало не смущаясь тем обстоятельством, что земли к востоку от Карпат лежали за пределами римской провинции Дакия. Для них пребывание на этих землях славян и других народов в «темные» (с IV по XIII) века было временным явлением, глубоко не сказавшимся на «непрерывной» исторической жизни восточных романцев в регионе (о взглядах автохтонистов и критику последних см.: Бырня, Рафалович 1978; 1983; Ткачук 1991; Федоров 1999; Федоров, Негруша 1979; Хынку 1972; 1974; Чеботаренко 1979; 1982; 1983; Armbruster 1972; Berciu 1975; Constantiniu 1997; Panaitescu 1969; Postica 1994; 1995; Ștefănescu-Drăgănești 1986).

Миграционисты, даже не ставя проблему, когда и при каких обстоятельствах волохи оказались в Карпато-Дунайских землях, и этим как бы соглашаясь с точкой зрения, восходящей к теории Юнга, что волохи формировались именно в этом регионе, озабочены лишь одним вопросом – когда пришли волохи на земли исторической Молдовы, а в большинстве случаев даже

более узко – когда они появились на территории Восточной Молдовы – Бессарабии? В отличие от автохтонистов, они опираются на даты, предлагаемые письменными источниками, и в этом смысле их построения выглядят корректными.

Из-за чрезвычайной скудости письменных источников по этой проблеме главные баталии автохтонистов и миграционистов развернулись на археологическом «фронте». Автохтонистов никак не могут устроить поздние для них даты волошской колонизации Карпато-Поднестровья, предлагаемые письменными источниками. И поскольку они убеждены, что «местное» романское население жило здесь непрерывно, они в поисках положительных ответов обращаются к археологическим источникам. Миграционисты, принимая навязываемые им правила игры, также обращаются к археологии за подтверждением: «Вот, видите, нет материалов, подтверждающих непрерывное пребывание восточнороманского элемента на этой территории». «Безмолвный» археологический материал позволяет и тем, и другим получать положительные ответы на свои вопросы.

В этой главе, являющейся, скорее, приложением к основному тексту работы, мы рассмотрим данные письменных памятников, которые могут свидетельствовать о пребывании волохов в наиболее раннее время на территории исторической Молдовы. Необходимо сразу же оговорить следующее принципиальное условие. Письменные памятники – русские, греческие и латинские – называют в Карпато-Поднестровье, кроме волохов, различные группы населения, выступающие под именем уличей, тиверцев, берладников, бродников, галицких выгонцев и т.д. Часть исследователей склонна видеть в некоторых из них восточнороманское (волошское) или смешанное волошко-славянское население (Хынку 1972; Balan 1928; Boldur 1968, 1974, 1975, 1992; Iorga 1927-1928; Papacostea 1993; Istoria României 1962: II; Popa-Lisseanu 1938; Rosetti 1889, 1890; Spinei 1986, 1994). Не вдаваясь в дискуссию по этому поводу, сразу определимся: нами будут рассмотрены только те данные, которые непосредственно говорят о волохах под их собственным именем.

#### IV.2. Таинственные «тибианцы» польских хроник

До IX в. волохи в Карпато-Днестровских землях под своим собственным именем в письменных памятниках не зафиксированы (если не принимать во внимание уже упоминавшийся и цитированный фрагмент летописи Гази-Бараджа о пребывании волохов в составе конгломерата Аспаруха, размещавшегося где-то между Карпатами и Дунаем, накануне создания им нового болгарского государства – Дунайской Болгарии). Как уже упоминалось, они отмечены западнее – в Трансильвании и Паннонии. Венгерский Аноним отмечает присутствие волошского населения в Паннонии, в бассейне Дуная и Тисы к моменту прихода сюда в конце IX в. венгров (Шушарин 1961: 140-141). Сведения Анонима о волошском населении западнее Карпато-Поднестровья подтверждает «Повесть временных лет» в известном пассаже об уграх под 898 г.: *«Идоша угри мимо Киевъ горою, еже ся зоветь ныне Угорьское, и пришедъше къ Днепру сташа вежами; беша бо ходяще аки се половци. Пришедше от въстока и устремишася чересь горы великия яже прозвашася горы Угорьския, и почаша воевати на живушя ту волохи и словени. Седяху бо ту преже словени, и волохове прияша землю словеньску. Посемъ же угри прогнаша вольхи, и наследиха землю ту...»* (ПВЛ 1950: I, 21).

Таким образом, оба эти источника независимо друг от друга сообщают о влахах «по ту сторону угорских гор», но не дают никаких оснований полагать, что волохи в это время находились и в Карпато-Поднестровье. Венгерский Аноним до того, как вождь Альмош «со своими людьми» покинул галицкую землю, пока не прошел через лес Ховощ и не достиг границы Унга, говорит только о Руссах (см. Шушарин 1961: 140-144). «Повесть», как известно, размещает в Карпато-Поднестровье племена хорватов, уличей и тиверцев. После описания событий, связанных с приходом венгров в Паннонию, надолго исчезают сведения о волохах и в Паннонии.

Некоторыми исследователями для доказательства пребывания волохов в X-XI вв. в Карпато-Поднестровье используются так называемые «глухие», другими словами, далеко не бесспорные известия. Одно из них – уже упоминавшаяся скандинавская руническая надпись XI в. с острова Готланд об убийстве валахами Хродфоса (Мельникова 1977: 65-66). Мы уже подвергали анализу этот сюжет. Следует напомнить: принимая тождественность валахи – «blókumenn», даже если считать, что в данном случае идет речь о волохах карпато-балканских, все равно нет абсолютно никаких оснований считать, что встреча Хродфоса с валахами произошла в области между Карпатами и Днестром, а тем более между Бугом и Сиретом

(Мельникова 1977: 37, 66), поскольку все достоверные известия о них в этот период упоминают их только на правобережье Дуная. Упоминания «blókumenn» в скандинавских сагах, в частности, в «Саге об Эймунде» (Мельникова 1977: 199-200; 1978: 289-295; Рыдзевская 1978: 97; Джаксон 1994: 87-119, 168), сюжеты которой мы подробно также анализировали ранее, ни в коей мере не могут свидетельствовать о пребывании волохов в указанный период именно в Карпато-Поднестровье.

Существуют в польской средневековой литературе еще более спорные известия о военных столкновениях на территории Руси и Польши, в которых в качестве наемников, по мнению некоторых исследователей, принимали участие волохи. Поскольку в нашей работе эти известия до сих пор не упоминались и не анализировались, и исследователи к ним обращаются крайне редко, остановимся на них чуть подробнее. Необходимо учитывать преемственность в развитии польской средневековой историографии. Великопольская хроника (нач. XIV в.) вобрала в себя основополагающие сочинения Галла Анонима (XII в.) и Винцентия Кадлубка (1160-1223), но также содержит значительный новый материал. Появление Великопольской хроники стало важным предшествующим этапом в создании «Истории Польши Яна Длугоша», использовавшего как непосредственно материалы этой хроники, так и сочинения предшествующих историографов Польши (Галл Аноним 1961: 5-20; Щавелева 1990: 76-140; Великопольская хроника 1987: 8-18).

Сюжет, о котором идет речь, связан с событиями похода краковского князя Казимира Справедливого (1138-1194) на г. Берестье. Великопольская хроника в главе 39 сообщает об этом походе: *«Случилось так, что город Руси Берестье, отказавшись от повиновения Казимиру, перестал выплачивать... подати и стал готовить оружие для сопротивления Казимиру. Последний, собрав отряд воинов, в году от Р.Х. 1182 пошел против него и его князя и ...его [город] атаковал и захватил. ...И двинулся лагерем в направлении к Галичу, намереваясь восстановить в Галицком королевстве сына своей сестры, некогда изгнанного вместе с отцом. Всеволод, белзский князь, вместе с князем владимирским и галицкой знатью, а также с многочисленными отрядами избранных тибанцев и парфян ...храбро на него нападает...»* (Далее хронист рассказывает о победе, которую одержал Казимир) (Великопольская хроника 1987: 122).

Данное сообщение хроники путаное, спутаны место и время описываемых событий. Автор хроники смешивает события: повествуя о походе на Берестье (1182 г.), переносит дей-

ствие на Галич, в то время как поход на Галич Казимир Справедливый совершил в 1188 г., чтобы утвердить там племянника Романа Мстиславича. В русских источниках о подобных событиях сведения отсутствуют (Великопольская хроника 1987: 225). Нас интересует вопрос, кто подразумевается под «тибианцами» польского хрониста. Н.М. Карамзин в тивианцах (тибианцах) видит тиверцев Повести временных лет (Карамзин 1989: I, 194-195). Так же считает Г. Энгел. П. Шафарик привел данные древнейших польских историков о тивианцах, однако не решился высказывать твердые суждения по этому поводу (Шафарик 1848: т. II, кн. I, 213). Х. Тунман же считает, что под тивианцами надо подразумевать валахов (волохов), называемых по-тюркски «тьюбан» (чобань, чубань – «пастух») (Карамзин 1989: I, 194-195; Шафарик 1848: II, I, 213).

Со времени Н.М. Карамзина и П. Шафарика вопрос об идентификации загадочных «тибианцев» почти не затрагивался, да и сам поход Казимира на Берестье и Галич не пользовался особым вниманием исследователей. Например, это сообщение не рассматривалось в статье Н.И. Щавелевой, посвященной древнерусским известиям Великопольской хроники (Щавелева 1976: 54-66). В изданиях же переводов польских источников слово «тибианцы» или «выпадало», или не комментировалось.

В Хронике Винцентия Кадлубка сообщение о походе Казимира присутствует в книге IV, главе 14. Вот как звучит в переводе и комментарии Н.И. Щавелевой интересующая нас фраза: «А на помощь городу подходит князь Всеволод Белзский с князьями владимирскими, с галицкими мужами, с отборными наемными войсками, с тысячами партов» (Щавелева 1990: 106, 130). Как видим, тивианцы здесь не упомянуты, вместо них используется выражение «наемные войска». Почему же слово «тибианцы» заменено на «наемные войска»? Н.И. Щавелева об этом не пишет. Непосредственное обращение к тексту, кажется, определило источник подобного перевода. В одном из первых польскоязычных изданий Хроники Винцентия Кадлубка в Словнике к хронике говорится: «*tibianej – rodzaj zaciąznego wojska*» (Дашкевич 1878: 93-94). Значит ли это, что тивианцы – слово нарицательное, а не собственное, и действительно означает род наёмного войска?

Возможно, не лишним будет вспомнить, как звучит эта фраза из той же главы 14 книги IV Кадлубка в своде «Истории Яна Длугоша»: «*Adept namque Dux Belzii Vfeuooldus, cum principibus Laodomirienfium, cum Halicienfium pricipuis, cum electis Tibianorum turmis, cum Parthorum millibus vrbis fubfidio*» (Ioannis Długossi 1712: 787). Достаточно очевидно, что слово «тибианцы» или «тибианцы» является именем собственным – названием с конкретным политическим или этническим содержа-

нием, не уступающим в равноценности слову «Parthorum» – «парфяне», «парты».

В выше приведенном отрывке Великопольской хроники, переведенным Л.М. Поповой и комментированным Н.И. Щавелевой, присутствуют оба слова – и «тибианцы», и «парфяне». Комментируется только слово «парфяне»: «так хронист называет половцев и ятвягов» (Великопольская хроника 1987: 225). Видимо, только неопределенностью и загадочностью слова «тибианцы» можно объяснить нежелание исследователей хоть как-то обращать на него внимание. Тивианцы еще до эпизода с походом на Берестье в 1182 году дважды упомянуты Винцентием Кадлубком: в 1096 г. они вместе с венграми помогли польскому князю Владиславу против взбунтовавшегося сына князя – Збигнева; а в 1145 г. осаждали с князем Владиславом II Познань (Шафарик 1848: II, I, 213). Оба сообщения не дают повода сомневаться, что под тивианцами (тибианцами) надо понимать определенную этническую группу населения.

Поскольку возникшие почти двести лет назад гипотезы Х. Тунмана и Н.М. Карамзина по поводу идентификации тивианцев и не отвергаются, и не обсуждаются современной наукой, то до появления новых гипотез остается предполагать, что в приведенных отрывках из произведений раннепольской хронографии действительно речь идет или о тиверцах, или о волохах. Не берусь судить о лингвистической доказательности предложенных вариантов, но в историческом плане волохи представляются гораздо более предпочтительной «кандидатурой», чем тиверцы. Тиверцы, как и их соседи уличи и целый ряд других племен «Повести временных лет», после середины X века уже не упоминаются, поэтому сомнительно их упоминание польскими источниками применительно к событиям конца XII в. Что же касается волошской идентификации тивианцев, то она представляется более убедительной, учитывая предлагаемую этимологию названия от слова «пастух», время упоминания (близкое, как мы увидим далее, к датам, предлагаемым другими источниками), исторический контекст и места событий. Упоминание о волохах как наемниках не противоречит другим данным о них, например, уже приводились факты найма волохов в вооруженные силы катепанов Белграда и Ниша (Литаврин 1972: 130-131). Если тивианцы польских источников тождественны волохам, то факт участия их в качестве наемников в «польских» событиях не может служить доказательством их проживания непосредственно в Карпато-Поднестровье, хотя упоминание волохов в контекстах союзничества с венграми и походах на Галич (см. соответствующий сюжет во 2-й главе) делает сугубо предположительную локализацию волохов в указанное время непосредственно в Карпато-Днестровских

землях более убедительной.

Еще один сюжет из польской средневековой хронографии, сочинения Яна Длугоша, требует нашего рассмотрения, поскольку некоторыми румынскими учеными он приводится для обоснования мнения о пребывании волохов на территории исторической Молдовы в XI в. (Istoria României 1962: II, 68; Шушарин 1972: 173-174). Я. Длугош рассказывает под 1070 г. о том, что князь Всеслав, готовясь к борьбе с князем Изяславом и польским князем Болеславом, набрал войско «из русов, печенегов и валахов» (Ioannis Długoski 1711: t. I, col. 265). Но, как

пишет В.П. Шушарин, после этой публикации труда польского хрониста все следующие издания, где учтены другие рукописи, в рассматриваемом месте сохранили свидетельство не о валахах, а о варягах в составе войск Всеслава (Шушарин 1972: 174). Но даже если первый вариант ближе к исторической истине, тем не менее этот сюжет, как в случае и с «тиввианцами», не может свидетельствовать о пребывании волохов в Карпато-Поднестровье. Скорее он напоминает участие восточных волохов (блакуменов) в борьбе против Ярослава Мудрого в сюжете «Саги об Эйдмунде»

### IV.3. Где Андроник Комнин «попался в сети ловцов»

Для решения вопроса о времени наиболее ранней фиксации волохов в Карпато-Днестровских землях теперь обратимся к византийским источникам. Анна Комнина сообщает о вторжении на территорию Византии печенежского хана Челгу, который вел «смешанное войско, состоявшее из савроматов, скифов и небольшого числа дакских воинов, вождем которых был Соломон» (Анна Комнина 1996: 203) (в другом переводе: «...савроматов, скифов и из дакийского ополчения...») – Анна Комнина 1859: 331). Достаточно сложный для исследования фрагмент. Точная дата похода неясна. Годы правления венгерского короля Соломона – 1063-1074, о походе Соломона на «греческого царя» в хронике Бернольда сообщается под 1087 г. (Анна Комнина 1996: 530-531). Известно, что в архаизированной византийской этнонимии даками было принято называть население левобережья Дуная. Мнения о том, кто скрывается под даками этого эпизода сочинения Анны Комниной, разделились. Одни исследователи видят в них венгров, другие – валахов. И та, и другая мотивировка небесспорны (Успенский 1879: 97-99). Поэтому данное сообщение нельзя признать достоверным известием о валахах к северу от Дуная в конце XI в. Именно византийские сочинения дают нам наиболее достоверные сведения о волохах в XII в. к северу от Дуная. Это сведения Иоанна Киннама и Никиты Хониата.

В сочинении Иоанна Киннама «Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118-1180)» есть эпизод, в котором рассказывается о замыслах похода императора Мануила против венгров в 1166 г. Одно войско он отправил к берегу Дуная, которое «теперь должно было показать вид Гуннам (венграм – Р.Р.), что хочет напасть на них опять из прежних, обыкновенных военных пунктов». Но главный и неожиданный удар должно было нанести другое войско. «С этой целью он приказал Льву, по прозвищу Ватац, зайти с другой стороны и везя другое, тоже значительное войско, вместе с дружиною Валахов, которые почитали себя древнейшими выходцами из Италии, вторгнуться в землю Гуннов из мест лежа-

щих у так называемого Евксинского понта, откуда никто никогда, с первых веков, не нападал на них». (Киннам Иоанн 1859: 288) Замысел Мануила полностью удался.

Мнения исследователей по поводу того, с какого берега Дуная – левого или правого – была набрана валашская дружина Льва Ватаца, разошлись. По византийским источникам известно об обязательной службе владов империи, то есть живущих к югу от Дуная, в ее армии и участие в многочисленных войнах, которые империя вела. Но в составе войск Мануила, воевавших с венграми, влады упоминаются лишь один раз в походе на левый берег Дуная (Литаврин 1972: 102). На некоторых исследователей, видимо, повлияло известие о влады в связи с бегством Андроника Комнина в сочинении Никиты Хониата, которое случилось всего на два года раньше похода Ватаца (оно будет рассмотрено ниже). Именно этим мы объясняем интересное мнение Г.Г. Литаврина. Он, так же как и многие другие авторы, видит во влады Ватаца не жителей дунайского левобережья, привлеченных к походу византийцев, а влады – жителей империи, т.е. живущих к югу от Дуная. Но причины привлечения влады он видит в следующем: «Мануил сосредоточил владские контингенты для похода Ватаца с той целью, чтобы его воины, имея языковой контакт с местным населением на левом берегу Дуная, в районах, мало знакомых византийцам, легче и успешнее справились с поставленной перед ними задачей». (Литаврин 1972: 101-102). Другими словами, правобережные византийские влады были привлечены в войско для того, чтобы наладить контакт со своими левобережными соплеменниками.

При решении вопроса, было ли в XII в. валашское население на левом берегу Дуная, наиболее жаркие дискуссии возникают в основном при интерпретации ключевого момента из «Истории» Никиты Хониата, к которому мы и обратимся. Речь идет об отрывке, в котором рассказывается о бегстве в 1164 г. из константинопольского заточения двоюродного брата византийского императора Мануила Комнина – Андроника Комнина, впоследствии

также ставшего императором. Андроник – сильная и авантюрная личность в византийской истории. Это был не единственный случай, когда ему приходилось убегать от своего «царствующего брата». Обстоятельства этого побега нас интересуют особо, поскольку Андроник убегал в Галицкую Русь и на своем пути повстречал владов.

Рассмотрим этот отрывок. Итак, из Константинополя Андроник бежит в Меливот и далее: *«Достигши Меливота, он ... бежит прямо в Анхиал (недалеко от соврем. Бургаса – Р.Р.)... По прибытии сюда, открывается Пулаки (его сообщник – Р.Р.)... и, получив от него съестные припасы на дорогу и проводников, отправляется в Галицу. Но когда Андроник считал уже себя вне опасности, так как уже скрылся от преследователей и достиг пределов Галицы, куда стремился, как в спасительное убежище, тогда-то именно он и попадает в сети ловцов. Влахи, предупрежденные молвою о его бегстве, схватили его и опять повели назад к царю...»* (Хониат Никита 1860: I, 165-166). Далее рассказывается, как по пути Андроник обманул своих сторожей и бежал от них. Следует фраза: *«...Но он (Андроник – Р.Р.) обратился назад и другим путем направился в Галицу...»* (Хониат Никита 1860: I, 167).

Нас, конечно же, интересует центральный вопрос: на каком берегу – левом или правом – был схвачен Андроник влахами. Мнения ученых по этому поводу давно разделились. Думается, что сама фраза Хониата, что Андроник *«достиг пределов»* Галиции, не может не свидетельствовать о том, что поимка беглеца произошла уже на левом, северном берегу Дуная. Поэтому я присоединяюсь к тем исследователям, которые считают, что речь идет о левом берегу Дуная. Полагаю, что прав Г.Г. Литаврин, когда говорит, что суть вопроса заключается в другом – в определении, кто были эти влахи: «сторожевые воины империи, посланные на левый берег, представители ли власти местных вассальных империи топархов или попросту влашские жители, населявшие районы по левому берегу Дуная и схватившие Андроника в надежде на щедрую награду за его поимку (весть об обещанной награде действительно достигла их еще до появления самого беглеца)?» (Литаврин 1972: 103).

Те исследователи, которые полагают, что беглеца схватили на правом южном берегу, мотивируют свое мнение тем, что граница между империей и Галицким княжеством проходила по Дунаю и что на левом берегу уже никто не смог бы арестовать Андроника. Эти исследователи видят во влахах Хониата жителей области Болгарии. Нетрудно заметить, что эти авторы исходят из посылки, которая сама нуждается в доказательствах, но проходила ли в 1164 г. южная граница Галицкого княжества по Дунаю?

Сами византийские памятники, например, сообщение Киннама о походе Мануила против половцев в 1148 г., говорят о том, что владения Галицкого княжества не доходили на юге до Дуная (Киннам 1859: 102). Мануил преследовал половцев на левом берегу реки в течение половины дня, преодолел несколько рек, добрался до «горы» и лишь затем оказался в соседстве «тавроскифских пределов» (Киннам 1859: 102). Русские источники, за исключением «Слова о полку Игореве», не дают никаких оснований полагать, что южной границей Галицкой земли был Дунай (Котляр 1985: 98-109). За несколько лет до бегства Андроника на нижнем Дунае буйствовал враг галицкого князя знаменитый князь-скиталец Иван Берладник.

Думается, что мнение некоторых историков о локализации владов, схвативших Андроника, на византийском правобережье Дуная продиктовано откровенным желанием «не замечать» владов на его левом берегу. Чтобы не быть голословным, приведу пример. В.П. Шушарин пишет: *«...Заблуждение Андроника относительно того, что он "достиг пределов Галицы", нельзя принимать за свидетельство о том, что он был схвачен на территории Галицкого княжества, которая, безусловно, располагалась севернее Дуная. Это обстоятельство не позволяет локализовать места обитания владов, схвативших Андроника, севернее Дуная»* (Шушарин 1972: 174-175). Судя по контексту сообщения, это заблуждение (если бы оно имело место) нужно было бы скорее приписать самому Никите Хониату, чем Андронику, но это в принципе и не важно. А могло ли быть вообще заблуждение у Андроника относительно того, что он достиг *«пределов Галицы»*? Да, наверное, могло, но только уже на левом берегу Дуная, где он, возможно, мог слабо ориентироваться, и это было бы естественно. Но пока Андроник не достиг Дуная (северной границы империи), а перепутать его он не мог ни с какой другой водной преградой, лежащей на его пути к Дунаю (чтобы убедиться в этом – достаточно взглянуть на карту), заблуждения в отношении *«пределов Галицы»* у него возникнуть не могло. Но ведь, по В.П. Шушарину, влахи схватили Андроника на правом, византийском берегу. К тому же Никита Хониат не дает оснований для вывода, что Андроник был схвачен на территории Галицкого княжества, речь идет о «пределах», то есть о границе. Этот вывод делает сам В.П. Шушарин, поскольку пишет, что территория Галицкого княжества располагалась севернее Дуная. Однако, может быть, исследователь подразумевает, что эта граница не проходит непосредственно по Дунаю, а располагается еще севернее? Но такому пониманию мешает следующая фраза о том, что «это обстоятельство не позволяет локализовать места обитания владов, схвативших Андроника, севернее Дуная». Значит, при анализе данного фрагмента «Истории» Никиты Хониата В.П. Шушарин

высказывает мнение о том, что южная граница Галицкого княжества проходила непосредственно по Дунаю. Что ж, это его право так считать, и никто это его право оспорить не может... Кроме него самого.

Парадоксально, но в этой же самой статье, где В.П. Шушариным анализировался упомянутый фрагмент из сочинения Никиты Хониата, исследователь неоднократно касался вопроса о южной границе Галицкого княжества. Он подчеркивал, что на юге Галицкая земля граничила с Куманией, Карпато-Днестровские земли в Галицкое княжество не входили, южная граница Галицкого княжества, как и указывали русские летописцы, проходила по верховьям Прута и реке Ушице, южнее которой располагалась уже Кумания, протянувшаяся на юг до Дуная и т.д. Река Олт и южные Карпаты служили границей между владениями Венгрии и Кумании. (Шушарин 1972: 169-171). Комментарии, как говорится, излишни.

Есть еще одно сообщение Никиты Хониата, свидетельствующее о волошском населении на левом берегу Дуная. Он сообщает о том, что в 1199 г. половцы «*вместе с отрядом влахов переправившись через Истр*», оказались на Балканах и приняли участие в борьбе Иоанницы (Калояна) против византийцев (Литаврин 1972: 104). Тот факт, что Никита Хониат иногда называет влaxами все население Второго Болгарского царства, а не только влахов, в данном случае не может ставить под сомнение участие в этом событии именно влахов, поскольку, как справедливо заметил Г.Г. Литаврин, какие же это болгары, отряд которых мог прийти с левого берега реки? (Литаврин 1972: 104). Влaxи, если они населяли уже в это время левый берег Дуная, естественно, могли прийти на помощь своим соплеменникам на Балканах, принимавшим самое активное участие в восстании и борьбе Ассенидов против империи (Успенский 1879: 88-108).

Таким образом, комментируемые отрывки из сочинений Иоанна Киннама и Никиты Хониата свидетельствуют, на наш взгляд, о пребывании волохов на левобережье Дуная не позднее, чем с середины XII в. Вопроса о том, были ли эти волохи недавними переселенцами с правого византийского берега Дуная или потомками волохов, которые находились в Трансильвании и Паннонии к моменту прихода венгров, мы коснемся позже. Попробуем выяснить, находились ли волохи в рассматриваемое время (вторая половина XII в.) уже не-

посредственно в Карпато-Днестровских землях.

Сообщение Никиты Хониата о переходе влахов в 1199 г. вместе с половцами через Дунай делает предположительным мнение, что эти влaxи были с территории, расположенной не западнее реки Олт, поскольку последняя была более или менее постоянной западной границей половецких кочевий (Шушарин 1972: 171). Мнение это может быть лишь предположительным, поскольку нельзя исключить и влахов, проживавших и на территориях венгерских владений. В любом случае, это сообщение ни в коей мере не может указывать на влахов из Карпато-Поднестровья, чего нельзя сказать о влaxах сообщения о бегстве Андроника.

Поскольку Андроника связывали очень теплые, дружеские отношения с галицким князем (Хониат 1860: 167), он не стал бы бежать в Галицкую землю кружным путем, через территорию враждебного галичанам Венгерского королевства, вероятнее бы, предпочел путь восточнее венгерских владений, а именно через Карпато-Днестровские земли. Трудно сказать (учитывая возможность отмеченного В.П. Шушариным «заблуждения» Андроника), насколько далеко на север ушел беглец. Видимо, недалеко, поскольку «*молва о его бегстве*» вряд ли преодолела бы очень большое расстояние на чужом, уже не византийском берегу. Поэтому мы можем предположить, что влaxи задержали Андроника в районе, близком к востоку Валахии и югу Запрутской Молдовы. Другими словами, вероятность того, что влaxи присутствуют в середине XII в. на юге Запрутской Молдовы, достаточно велика.

Если Г.Г. Литаврин прав в объяснении причин использования валашской дружины Львом Ватацом («контакт» валахов Ватаца с валахами Дунайского левобережья), то из контекста сообщения Киннама следует, что «контактеры» должны были проживать где-нибудь на востоке Мунтении и юге Запрутской Молдовы. Правда, при этом нельзя исключить, что «валахи Ватаца» с этой же целью могли понадобиться уже в Трансильвании.

Таким образом, византийские источники предоставляют нам возможность полагать, что во второй половине XII в. волохи могли пребывать на юге Запрутской Молдовы. Это положение может подкрепляться данными венгерских и папских документов о волошском населении в предгорьях и отрогах Восточных Карпат в Запрутской Молдове уже в первой половине XIII в.

#### IV.4. Walathi папской грамоты 1234 года

Первым достоверным сообщением о волохах на западе Карпато-Днестровских земель – между отрогами Восточных Карпат и рекой Сиретом – является упоминание о них в документе 1234 г. Еще ранее, с 1222 г. в венгерских и папских грамотах упоминаются волохи в

Трансильвании (История Венгрии 1971: I, 144). Грамота 1223 г. позволяет считать волохов в Трансильвании уже сравнительно давними поселенцами (Успенский 1879: 100).

Документ от 14 ноября 1234 г. – это послание папы Григория IX младшему венгерскому

королю Беле, будущему королю Венгрии (1235-1270). Контекст этого документа не будет ясен, если не рассматривать его в связи с политической ситуацией в Восточном Прикарпатье в первой половине XIII в.

Фактически до конца XII в. Восточные Карпаты были «естественной» политической границей Венгерского королевства на юго-востоке, отделяя Трансильванское воеводство от территории политического господства куманов. К концу XII в. резко возрастает активность куманов в области нижнего Дуная. Активизируется и политика венгерских королей и римских пап в этом регионе. С 1211 по 1225 г. в Юго-Восточной Трансильвании, в т.н. «земле Бырсы», по приглашению короля и с согласия папы размещался Тевтонский орден, основной задачей которого было противостояние половцам и «освоение» («вырывание этих земель из рук язычников») новых территорий на юг и юго-восток от Трансильвании. Когда активность половцев заметно упала, король силой изгнал в 1225 г. тевтонских рыцарей, а его войска заняли завоеванные Орденом территории – к югу от Карпат по реке Олт до Дуная, а к востоку до реки Сирет (Параска 1975: 36-41; 1981: 16-17; Шушарин 1978: 40-41).

Одним из главных направлений политики пап и венгерских королей было стремление включить в лоно своего влияния половцев, кочевья которых располагались в Южном и Юго-Восточном Прикарпатье. Главным инструментом для этого служила их христианизация. С этой целью на территории Восточного Прикарпатья в 1227/1228 г., по мнению П.Ф. Параски и И.О. Князького, или даже ранее 20-х гг. XIII в., по мнению В.П. Шушарина, была основана Половецкая епископия (Параска 1981: 18; Князький 1980: 244-248; Шушарин 1978: 47)<sup>1</sup>.

Первые же акции по массовому крещению половцев «внешних», т.е. половцев придунайской Кумании, были предприняты после 1226 г. в связи с приходом на запад половцев, более «покладистых» после их поражения от монголов в битве на Калке в 1223 г. (Шушарин 1978: 47). Крещение половцев, даже в пределах Половецкой епископии, не привело к их оседлости, к чему стремились и папская курия, и король с целью взимания с них десятин, налогов и прочих доходов. Значительные незаселенные оседлым населением территории имелись в Трансильвании. С целью получения постоян-

ных доходов с неосвоенных земель и удержания половцев в повиновении папская и королевская власть стали поощрять переселение в Трансильванию и соседнее Восточное Прикарпатье оседлого населения с территории Венгерского королевства и из других католических областей Европы (История Венгрии 1971: 144).

Первым свидетельством о ходе и первых результатах заселения и является указанный документ 1234 г. – послание папы Григория IX венгерскому королю Беле IV. Приведем из него те фрагменты, которые могут нас заинтересовать в контексте истории волохов: «...В епископии половцев, как мы узнали, проживают некие люди, называемые *Walathi*, которые, хотя их и считают христианами, имея при одной вере различные обряды и обычаи, совершают такое, что враждебно этому имени. Ибо презирая римскую церковь, они воспринимают все церковные таинства не от почитаемого брата нашего... епископа половцев, который является главой данного диоцеза, а от неких псевдоепископов, придерживающихся обрядов греков, и некоторые люди из королевства Венгрии, как венгры, так и немцы и другие католики (П.Ф. Параска вместо слова «католики» переводит словом «правовверные» – Параска 1981: 19) вместе с ними сами переходят к тем же самым людям для проживания и таким образом вместе с ними, поскольку они образуют одну паству с теми же *Walathi*, считая это маловажным, воспринимают указанные таинства к огромному позору для католиков и к немалому ограничению христианской веры».

Далее папа сообщал, что он отдал письменное распоряжение епископу половцев назначить в качестве его викария католического епископа для этой этнической общности (*illi nationi*). Он напоминал младшему королю Беле, что тот обещал «принудить указанных *Walathi* принять этого епископа... и выделить ему из доходов, которые ты с них получаешь, достаточный и приличный доход» (Шушарин 1978: 49).

Среди исследователей не возникло разногласий по поводу отождествления *Walathi* с волохами, хотя в более ранних венгерских грамотах 20-х гг. влахи обозначались как «*Blaci*», «*Blacci*», «*Blachi*» (Шушарин 1978: 51). В.П. Шушарин полагает, что документ 1234 г. говорит и о стихийной, и о целенаправленной, поощряемой королевской властью, колонизации Восточного Прикарпатья всеми тремя указанными этническими общностями – венграми, немцами и волохами. При этом он считает, что грамота позволяет говорить о «двух категориях старовосточнороманского населения: одна группа до 1234 г. уже проживала в пределах епископии, а другая приходила из королевства вместе с венграми и немцами» (Шушарин 1978: 51). По В.П. Шушарину, и те волохи, которые уже

<sup>1</sup> И.О. Князький привел ряд убедительных аргументов в пользу того, что половецкая епископия, о существовании которой (возникшей ранее 20-х гг.) говорит В.П. Шушарин на основании документов 1217 и 1218 гг., находилась совершенно в другом месте. Это была епископия для так называемых «внутренних» половцев Венгерского королевства, она располагалась в центральных районах Венгрии между Дунаем и Тисой вблизи города Калочи (Князький 1980: 244-248).

проживали в указанном районе до 1234 г., также вместе с венграми и немцами (то есть в рамках этой же колонизации) «приходили с территории королевства». До этого «более ранние памятники локализуют здесь только печенегов и половцев». (Шушарин 1978: 50).

Высказанные В.П. Шушариным по поводу волохов суждения вызвали, на мой взгляд, справедливую в некоторых моментах критику П.Ф. Параски. Я согласен с последним, что документ не содержит даже намека на то, что упомянутые волохи прибыли с территории королевства (Параска 1981: 19). Сообщение о «греческом обряде» христианства действительно этому противоречит. Грамота 1234 г., по мнению П.Ф. Параски, указывает на то, что волохи были постоянными жителями Восточного Прикарпатья к моменту колонизации. В колонизации участвовали «*правоверные*», т.е. католики. Волохи в ней не участвовали. Сама колонизация, по мнению исследователя, происходила стихийно, а не была вызвана совокупностью мер королевской власти (Параска 1981: 19-20).

Споры П.Ф. Параски и В.П. Шушарина по различным вопросам истории Восточного Прикарпатья имеют давнюю традицию, начало которой восходит к публикациям еще начала 70-х гг. В пылу спора конкретно по поводу волохов грамоты 1234 г. исследователи, как мне кажется, недооценивают один важный момент. Папа Григорий IX, когда говорит «*как о венграх, так и немцах, и других католиках*», действительно причисляет их к «*некоторым из королевства Венгрии*». Волохи, если судить по документу, в их число не входят. А в отношении волохов папа говорит, что «*проживают*» они «*в епископии половцев*». То есть замечание о «греческом» обряде волохов папа мог отнести к волохам, проживающим на всей территории епископии, а не только к волохам Восточного Прикарпатья. Более того, он и мог иметь в виду только волохов, живущих в королевской, трансильванской части епископии. Тогда наличие волошского населения в Восточном Прикарпатье по данным грамоты 1234 г. формально вообще может быть поставлено под сомнение.

И В.П. Шушарин, и П.Ф. Параска отводят место для жительства православным волохам грамоты 1234 г. в Восточном Прикарпатье. В.П. Шушарин пишет: старовосточнороманская этническая общность, венгры и немцы, упоминаемые в грамоте 1234 г., проживали не в той части епископии, которая располагалась в королевстве, а вне его границ – в восточных предгорьях Карпат западнее р. Сирет. Сюда же они приходили с территории королевства» (Шушарин 1978: 50).

К сожалению, исследователь не аргументирует высказанное положение. Он никак не объясняет, каким образом православные волохи (а ведь В.П. Шушарин имеет в виду именно их),

если они происходили с территории королевства (но не из юго-восточной Трансильвании, входившей составной частью в территорию Половецкой епископии), проживали до своего переезда на восток в более западных (более доступных в плане информации и королю, и папе) католических областях, оставаясь незамеченными ревностной по отношению к «*греческим псевдоепископам*» католической церковью. Оставим пока этот вопрос без ответа.

Определимся с границами Половецкой епископии. По свидетельству памятника, составленного около 1234 г., в это время в епископию половцев входила земля Бырса на юго-востоке Трансильвании с городом Кронштадтом (Брашов) (Шушарин 1978: 50; Параска 1981: 20-21). На основании документа – послания половецкого епископа Теодорика деканам секейских общин в 1228 г. историки полагают, что «земля секеев» (полностью или ее часть), расположенная в Трансильвании к северу и северо-востоку от земли Бырсы, вошла в состав Половецкой епископии (Князький 1980: 249; 1988: 27; Параска 1981: 21).

Нас особенно интересуют восточные границы епископии. На 1234 г. данных нет, но есть известия современника Рогерия, что в 1241 г. восточные рубежи епископии проходили западнее реки Сирет (Параска 1981: 21). Южная граница Половецкой епископии определяется исследователями на основании известий о волохах в Южных Карпатах. Основной источник – послание папы Иннокентия IV венгерскому королю Беле IV в 1247 г., согласно которому волошское население проживало в западной части Южных Карпат между Северином и течением реки Олт южнее Хацега (Князький 1980: 28). Это сообщение 1247 г. и позволяет многим исследователям размещать волохов, упомянутых в грамоте 1234 г., в Южном Прикарпатье в районе реки Олт. (Сводка мнений по этому поводу – см. Князький 1980: 28-30).

Как мы видим, большая часть территории епископии на 1234 г. приходится на владения, которые располагались в королевстве, а именно в юго-восточной Трансильвании и в Южном Прикарпатье. Попробуем предположить вполне вероятную вещь, что папа Григорий имел в виду волохов, проживавших на всей территории епископии, а не только на территории Восточного Прикарпатья, как ему приписывают В.П. Шушарин и П.Ф. Параска. Посмотрим, какова историческая ситуация с волохами в Трансильвании.

В.П. Шушарин указывает на пять самых ранних достоверных известий о влахах в Трансильвании, приходящихся на первую половину XIII в., – две грамоты 1222 г., другие, соответственно, 1223, 1224, 1250 гг. Эти известия довольно четко локализуют влахов в Трансильвании, указывают на существование здесь «*земли влахов*» в районе Фэгэраша. Известен также «*лес влахов*

и печенегов» в горах Себена (История Венгрии 1971: I, 144-145). Указанные районы находятся в юго-восточной и южной Трансильвании, где и располагалась часть епископии, район Фэгэраша непосредственно соседствует с Брашовом, одним из предполагаемых мест резиденции половецкого епископа (Параска 1981: 21).

Итак, что мешает нашему предположению, что папа Григорий IX в грамоте 1234 г. мог иметь в виду владов всей епископии, а не только Восточного Прикарпатья? Думается главным аргументом «против» может быть обозначение волохов юго-восточной Трансильвании в более ранних венгерских грамотах 20-х гг. такими терминами, как «Blaci», «Blacsi», «Blachi» (Шушарин 1978: 51). Такими терминами обозначались в этот период влады Балканского полуострова в европейской латинской литературе. Благодаря крестоносным хроникам и рыцарским романам они стали широко известными в Европе после взятия крестоносцами Константинополя и борьбы владов под руководством Иоанницы с «божьими воинами».

Грамоты 20-х гг. впервые упоминают владов на территории Венгерского королевства, и можно предположить, что влады, упоминаемые в них, были сравнительно недавними пришельцами. Естественно, что королевская канцелярия в этих первых грамотах – официальных документах – называет их книжным традиционным термином, давно известным в Европе. В.П. Шушарин указывает на употребление этнонимов «Blaci», «Blacsi», «Blachi» только в ранних грамотах 1222-1224 гг. (Шушарин 1978: 51). Название Walathi (Walati), употребляемое папой в письме, по звучанию близко к «живому» этнониму – валахи. Видимо, информант папы о волохах непосредственно с ними общался.

Судя по тексту послания 1234 г., папа Григорий IX и король Бела IV далеко не в первый раз обсуждали вопрос о Walathi. Папа уже успел отдать письменное распоряжение епископу половец в отношении них, а король еще до письма папы не только знал об этом решении, но и обещался (вероятно, в письме к папе) заставить волохов принять назначенного им епископа и «выделить ему из доходов, которые король с них получает». Однако в нашем распоряжении нет ни одного источника, указывающего на волохов именно в Восточном Прикарпатья в этот и предшествующий периоды, а есть упоминания о них только по отношению к трансильванской части епископии. Естественно вывод, что папа имел в виду волохов, уже упоминаемых книжным традиционным термином на территории епископии в официальных актах.

Территория епископии была королевским доменом. Поэтому не случайно именно Бела должен был выделить будущему новому епископу часть доходов, которые король лично по-

лучает с волохов. В.П. Шушарин указывает, что грамоты 20-х гг. говорят о феодально зависимом волошском населении в Трансильвании (Шушарин 1978: 51; История Венгрии 1971: 145). Указание на доходы короля, получаемые с волохов, заставляет предполагать, что речь идет, скорее, о феодально зависимом населении королевского домена в Трансильвании, а не о населении в пограничной с вольными куманскими кочевьями полосе. Не стоит забывать, что волохи вели в это время если не кочевой, то еще полукочевой образ жизни.

Осмелюсь предположить, что идея В.П. Шушарина и П.Ф. Параски «разместить» волохов грамоты 1234 г., а также венгров и немцев, переселяющихся из королевства, в Восточном Прикарпатья возникла под влиянием их ощущения, что остальная и основная часть епископии, располагающаяся в юго-восточной Трансильвании, была в полной мере освоена и колонистами, и королевской властью, и католической церковью. Данные письменных источников это опровергают.

Освоение королевской властью полупустынных областей в юго-восточной и восточной Трансильвании активно началось еще с 40-х гг. XII в., когда в районах между реками Мурешом, Олтом и Тырнавой Маре началось поселение госпитов из Фландрии, Люксембурга и Саксонии, которые позже все стали именоваться саксами (Голубовский 1889: 3; История Венгрии 1971: 144). Но в конце XII в. эти территории все еще представляются пустынными. В документе 1189 г., относящемся к переселенцам из Фландрии, вызванным венгерским королем Гёзой II, прямо говорится о предоставленной им пустыне Себиньской (Грот 1889: 46, 57; Батюшков 1892: 36). В начале XIII в., как уже указывалось, в этот район были переселены секеи (История Венгрии 1971: 144).

Однако в конце первого десятилетия XIII в. на юго-восточные провинции Венгрии стали совершать опустошительные набеги половцы. И, как следствие, документ, относящийся к 1211 г., характеризует землю Бырсы как «пустынную и необитаемую». В 1213 г. о ней говорится как о «земле, залитой кровью». Несмотря на приглашение в 1211 г. королем Тевтонского ордена «в земли, которые более всех в охране границ нуждаются», в 1223 г. земля Бырсы все еще «из-за вторжения язычников... разоренной и пустынной остается» (цит. по: Князький 1988: 25).

Надо полагать, что только провозглашение сюзеренитета Венгрии над Куманией в 1226 г. и образование Половецкой епископии в 1227/1228 г., когда полностью миновала половецкая опасность для этого района, способствовали тому, что в нем начались активные колонизационные процессы. Трудно представить, что понадобилось меньше десяти лет, чтобы колонизация освоила разоренные половцами зем-

ли юго-восточной Трансильвании и «переманула» через восточные Карпаты по направлению к Сирету. У нас и нет письменных источников, подтвердивших бы присутствие в первой половине XIII в. венгерско-немецкого населения в полосе между Карпатами и Сиретом. (П.Ф. Параска ссылается на археологические материалы, добытые «возле» городища Бытка-Доамней – Параска 1981: 23).

Посмотрим, насколько была «освоена» католической церковью и остальная территория епископии, и почему мы должны считать, что волохи, так возмущившие папу своим «*греческим обрядом*» и нежеланием «*воспринимать таинства от епископа половцев*», обращающие в свою веру приходящих из королевства католиков, должны непременно жить в Восточном Прикарпатье. Важен вопрос: какого обряда – православного или католического – придерживались волохи на остальной части епископии?

У нас нет прямых данных письменных источников по этому вопросу, но есть ряд известий, которые косвенно свидетельствуют и о православии епископских волохов, и об «*единой пастве*» с остальным населением, и, в конечном счете, о «слабости» католичества в восточных областях Трансильвании в этот период.

Когда создавалась епископия половцев, в состав ее территории вошла и «земля секеев». Секеи были недовольны этим обстоятельством, а еще более – наплывом половцев на земли епископии и огромными привилегиями, которыми их наделяла королевская власть с целью создания целого класса своих сторонников и усиления королевского войска. Половцы принимали католичество. Даже рядовые половцы были приравнены к венгерским дворянам – вассалам короля (Шушарин 1978: 48). На территории епископии шла напряженная, возможно, в некоторых случаях и с применением силы, борьба между половцами и прежними ее обитателями. Об этом нам дает возможность судить документ – послание половецкого епископа Теодорика деканам секейских общин в 1229 г.

Епископ обращается к вожакам секеев со словами: «...*Зачем противодействуете перемене названия и таким образом предстоите против епископии народов и народов ваших разумных и доблестных? Ведь в божьей церкви христовой волк и ягненок вместе пасутся! Почему же так не поступают секеи, половцы и волохи? Не оглядываются на лик божий!*» Епископ призывал прислушаться к словам апостола: «*нет (перед богом – Р.Р.) ни грека, ни иудея, ни варвара, ни скифа*» (цит. по: Князький 1980: 249).

На основании этого сообщения, а также сообщения грамоты 1234 г. в историографии давно уже поставлен вопрос о религиозной борьбе между католичеством и православием на

территории епископии (Князький 1980: 250). Пред лицом пришельцев – новообращенных католиков – половцев, которых поддерживала католическая церковь, создавался единый антикатолический фронт, в том числе и из венгров и немцев, переходящих в православие. Внимание привлекает и следующее известие о том, что ишпан области Себен («*лес влахов и печенегов*» в горах Себена) в 1210 г. помогал болгарскому царю Борилу Асеню, «*присоединив к себе саксов, влахов, секеев и печенегов*» (цит. по: История Венгрии 1971: 145). В этом сообщении нужно подчеркнуть участие вместе с влахами секеев и саксов, подтверждающее слова папы в грамоте 1234 г. в том, что венгры и немцы переходят к волохам в «*одну паству*».

Причина обращения в православие колонистов-католиков, конечно, не только в ущемлении их прав половцами. Ее остроумно сформулировал П.Ф. Параска: «переселенцы довольно легко отказывались от католичества, стремясь не столько избавиться от своих грехов, сколько от церковных десятин» (Параска 1981: 20). О слабости католичества в половецкой епископии в 1234 г. говорит хотя бы такой факт, что даже у епископа не было церкви (Параска 1981: 19).

Косвенным свидетельством о распространении православия у трансильванских волохов, возможно, является известие грамоты 1223 г. В ней «подтверждался за монастырем св. Михаила прежний дар, состоявший в земле, отнятой у валахов» (Успенский 1879: 100). Из истории Балкан и Среднего Подунавья известно, что монастыри старались удерживать волохов поблизости, экономически это было им очень выгодно. Папская власть делала все возможное, чтобы укрепить «материальную базу» католической церкви на землях епископии, увеличить там количество католического населения, неоднократно призывала ценой отпущения грехов основывать и строить церкви, города и села. При наличии пустых территорий странно выглядело бы отнимание земли у волохов, если бы они были католиками. В этом был смысл только в том случае, если бы волохи были православными.

В тесной связи с грамотой 1234 г. и волошской колонизацией Восточного Прикарпатья стоит вопрос о так называемой Милковской епископии. Поднятием такого вопроса историография обязана П.Ф. Параске. Ссылаясь на грамоту 1234 г., в которой папа сообщает, что он отдал распоряжение епископу половцев назначить католического епископа для волохов, исследователь выдвинул предположение о создании отдельной Милковской католической епископии для волохов (Параска 1981: 20-24).

Предположение, безусловно, интересное. Полагаю, что епископом половцев Теодориком, возможно, и были предприняты шаги к созданию специальной епископии для волохов. Но у

нас нет никаких данных о ее реальном существовании, а тем более для отождествления ее именно с Милковской епископией. Система доказательств П.Ф. Параски строится на том основании, что нельзя отождествлять епископию Половецкую и Милковскую, что это два разных объединения, созданных по соседству.

Мнение о синонимичности этих названий, обозначающих одну и ту же епископию под разными сменяющимися друг друга названиями, восходит еще к историкам XVIII в., которые сделали такой вывод на основании документов XIII–XVI вв. В последующей историографии и по сегодняшний день Милков считается центром Половецкой епископии, получившей в документах официальное название «Милковской» после ее разрушения во время монгольского нашествия. Взгляды исследователей расходятся только непосредственно по поводу локализации Милкова (Князький 1988: 29; Пашуто 1968: 268–274).

Точка зрения П.Ф. Параски подверглась, на мой взгляд, справедливой, но недостаточно полной и аргументированной критике (Князький 1988: 29). Я бы хотел обратить внимание на следующее. Ссылки П.Ф. Параски на «разное время создания» епископий некорректны, поскольку рубежом, когда прекратила существование одна (Половецкая) и «вроде бы» начала деятельность другая (Милковская), является один и тот же небольшой достоверный отрезок времени – в 1241 г. В 1279 г., когда впервые упоминается название «Милковская» епископия, папа не был уверен, утвердился ли обычай иметь милковского епископа. По мнению П.Ф. Параски, такая неуверенность не могла относиться к главе епископии половцев, так как она давно существовала. Да, но в 1241 г. ее уже не было. (Если следовать логике П.Ф. Параски, что их было какое-то время две, то все равно надо признать, что они обе были разрушены монголами). А неуверенность пап по отношению к Милковской епископии чувствовалась и дальше: в 1332 г. папа упоминает о по-прежнему остающемся в руинах после монгольского нашествия 1241 г. центре Милковской епископии. Поскольку есть информация современника разрушения, что Половецкая епископия (другие не названы) была разрушена монголами в 1241 г., а затем на протяжении нескольких столетий сообщается о разрушении монголами одной и той же, остающейся в руинах Милковской епископии, то, видимо, можно поверить документам более позднего времени, что Милковская епископия – это просто другое, более позднее официальное название епископии Половецкой.

Смена названий, кстати, вполне объяснима. Мы уже говорили о том напряжении, какое вызывал наплыв половцев на земли епископии у местного населения. Во время монгольского нашествия и непосредственно перед ним произошло массовое переселение половцев во

внутренние районы Венгрии (Голубовский 1889). Естественно, епископия была переименована. Вспомним (послание Теодорика в 1229 г.), какое недовольство вызывало у секев только ее название.

Но на этом наиболее сильная сторона доказательств точки зрения П.Ф. Параски заканчивается. Он говорит о том, что территория Половецкой епископии была поделена на две части: для Половецкой им «была оставлена» область между Карпатами и Дунаем восточнее реки Олт и юго-восточная Трансильвания; для Милковской – Восточное Прикарпатье. (Письменные источники не содержат даже намека ни на подобное деление, ни на возможность одновременного функционирования Половецкой и Милковской епископий.). Согласно взглядам П.Ф. Параски, складывается впечатление, что и после монгольского разрушения Половецкая епископия, вернее, епископия под таким названием, продолжала функционировать. Исследователь сам же себе противоречит, поскольку приводит сведения документа 1518 г. о том, что в ареал власти милковского епископа наряду с югом Восточного Прикарпатья входила юго-восточная Трансильвания (Параска 1981: 21–22). Но и без этого противоречие было бы странно, что все варианты локализации Милкова располагают его в Половецком епископстве, а не на территории Милковского. Странно и то, что исследователь не замечает того факта, что Милковская епископия охватывала огромный район с полиэтничным населением. Соответственно, нет оснований считать, что она является «волошской»? Других нет, да и название у нее вполне нейтральное – неэтническое.

Где же проживало, по П.Ф. Параске, волошское население Милковской епископии? Он говорит о районе – Пятра-Нямц, Роман, Бакэу, Тротуш, «где и позже установлен факт совместного проживания волошского и венгерского населения» (Параска 1981: 20). Таким образом, по мнению этого автора, получается, что грамота 1234 г. «уже установила факт (?!!! – Р.Р.) совместного проживания» указанных народов в указанных районах. Комментарии излишни.

Факт назначения специального епископа для волохов на территории Половецкой епископии, безусловно, заслуживает внимания (особенно в свете затрагиваемого в 1 главе сюжета о христианстве и специальных епископиях волохов). Однако грамота 1234 г. не дает нам оснований даже полагать, что вновь назначенный епископ приступил к своим обязанностям. Королю Беле IV нужно было еще «*принудить принять*» волохам нового епископа и выделить ему, что не так уж легко для королей, «*приличный доход из своих собственных доходов, которые он с них получал*». Может быть, здесь и кроется одна из причин неудач нового епископа, раз у нас нет данных о его реальной деятельности. Интересы пап и венгерских королей

не всегда совпадали. В отличие от ситуации с христианизацией половцев, католизация волохов в том виде, в каком она предлагалась папой, грозила королю только убытками.

Нельзя не учитывать напряженную политическую и религиозную обстановку в юго-восточной Трансильвании накануне монгольского нашествия. Православие упомянутых в грамоте волохов поддерживалось крепко организованной церковной структурой – наличием не одного, а нескольких «псевдоепископов» (Князький 1980: 250). Исход борьбы католицизма и православия за души христиан в этом регионе неизвестен, свои коррективы в нее внесло нашествие монголов. Весьма любопытно, что в 1332 г., ссылаясь на судьбу, постигшую Милковскую епископию в связи с нашествием монголо-татар, и выражая намерение возродить ее, папа отмечал, что владения, имущество и права епископии были захвачены *«сильными тех мест»* (Параска 1981: 22). Возможно, возрождение католической Милковской епископии задерживалось вследствие по-прежнему сильных позиций в этом регионе православия, главным носителем которого были волохи.

Итак, на основании анализа данных грамоты 1234 г. мы можем сделать следующие выводы:

1. Сведения грамоты о волохах не дают веских оснований считать, что волошское население пребывало в Восточном Прикарпатье к 1234 г. Это можно **только предполагать**, причем исходя только из того, что восточный рубеж Половецкой епископии по данным на 1241 г. проходил западнее реки Сирет. Все вышеприведенные аргументы свидетельствуют в пользу того, что в грамоте шла речь о волохах, живущих в другой части епископии – в юго-восточной Трансильвании.

2. Данные о православии волохов, упомянутых в грамоте, а также привлечение других источников говорит о том, что волохи представляли собой довольно сильную в конфессиональном отношении группу, привлекавшую в православие католиков – колонистов на территории

епископии.

3. Нет оснований считать, что Милковская епископия была специально созданной после 1234 г. «волошской» епископией, существовавшей параллельно с Половецкой, охватывающей только территорию Восточного Прикарпатья.

4. Православие указанных в грамоте волохов, а также именование в венгерских грамотах волохов «блаками», то есть терминами, которыми пользовались в Европе для обозначения балканских владов, свидетельствуют о миграции указанных в этих грамотах волохов с правобережья Нижнего Дуная. Этому не противоречит и мнение некоторых исследователей о волошском населении в Южном Прикарпатье, возможно, в составе Половецкой (затем Милковской) епископии.

На последнем пункте я бы хотел остановиться особо. Г.Г. Литаврин пишет, что «византийские источники не дают возможности говорить о каких-либо значительных перемещениях или изменениях в плотности владского населения на Балканах в XI-XII вв., как не оправдывают эти данные и теорию о передвижении в этот период владов с Балкан за Дунай» (Литаврин 1972: 138). Не вдаваясь в аргументацию «балканской» или «синтезных» версий происхождения молдавского и валашского народов, можно признать, что данные грамоты 1234 г. свидетельствуют о перемещениях владского населения с правобережья Дуная на его левый берег независимо от того, какую роль оно затем сыграло в окончательном сложении восточно-романских народностей.

Сведения о волохах в Карпато-Днестровских землях предоставляет интереснейший корпус источников – арабоязычные сочинения конца XIII – XIV вв. Но ни один из арабских авторов не сообщает о волохах в Карпато-Поднестровье ранее XIII в., хотя арабская историография, по крайней мере, не позднее X в. («валадж» Мухтазара ал-Макдиси) знает о волохах и указывает на их нахождение в других регионах (Коновалова 1991: 84-92; Бейлис 1969: 308-310).

\* \* \*

**Подведем итоги** исследования в четвертой главе. Итак, мы рассмотрели на основании данных письменных источников вопрос о пребывании выступающего в письменных источниках под своим собственным именем волошского населения на территории Карпато-Днестровского региона. Эти данные свидетельствуют о том, что во второй половине XII – первой половине XIII вв. мы можем достаточно доказательно предполагать наличие волошского населения на юге Запрудской Молдовы и в Карпато-Сиретском пространстве. Но ни один из известных на сегодняшний день письменных памятников не позволяет утверждать о постоянном наличии в Карпато-Днестровских землях волошского населения раньше этого времени. Это не

отвергает факта и более раннего пребывания волохов на территории, например, соседней Трансильвании (венгерские и древнерусские источники). В то же время некоторые спорные, т.н. «глухие» известия (о «тибиянцах» в польской средневековой литературе) или сообщение болгарской летописи Гази-Барадж позволяют выдвигать сугубо пока гипотетическое предположение о более раннем, чем XII столетие, времени появления волошского населения на севере Карпато-Поднестровья, например, в районе Галича или эпизодическое пребывание волохов на юге этого региона еще раньше, во второй половине VII в., в связи событиями, предшествующими образованию Первого Болгарского царства.

## Вместо заключения

Подвести черту всего исследования\* хотелось бы высказыванием польского автора Хенрика Ягодзиньского: «Наука не отвечает на все вопросы, это верно; но зато помогает понять бессмысленность многих из них». Хочется верить, что после выхода данной работы, хотя бы часть исследователей, занимающихся проблемами этногенеза и ранней истории волохов, бросит «перетягивать одеяло» и об-

ратит надлежащее внимание на малоизвестные и несправедливо обделенные заинтересованностью ученых факты исторической жизни волохов. Автор с благодарностью примет все критические конструктивные замечания по поводу высказанного в этой работе и с удовольствием примет участие в дискуссии, если подобная возникнет, поскольку в таком случае и почитает цель своей работы достигнутой.

## ЛИТЕРАТУРА

- Абрамян А. Г. 1962. Мовсес Хоренаци. Ереван.  
Абрамян А. Г., Петросян Г. Б. 1970. Анализа Ширакаци. Ереван, Издательство Ереванского университета.  
Аверинцев С. С. 1991. Бесы // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. I, М., «Советская Энциклопедия», с. 169-170.  
Агеева Р. А. 1970. Об этнониме чудь (чухна, чухарь) // Этнонимы. М., «Наука», с. 194-203.  
Агеева Р. А. 1990. Страны и народы: происхождение названий. М., «Наука».  
Айналов Д. В. 1909. О некоторых сериях миниатюр Радзивилловской летописи // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, СПб., т. 13, кн. 2.  
Алешковский М. Х. 1971. Повесть временных лет. Судьба литературного произведения в Древней Руси. М., «Наука».  
Аничков Е. В. 1914. Язычество и Древняя Русь. СПб.  
Аннинский С. А. 1940. Известия венгерских миссионеров XIII-XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив, М., III, с. 71-95.  
Антонов И. Г., Иванов В. А. 1999. Этнический состав населения Южного Урала в эпоху монгольского нашествия (по средневековым письменным источникам) // Вопросы археологии Урала и Поволжья. Самара, Издательство «Самарский университет», с. 202-215.  
Апокрифы 1997 – Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования. 1997. М., «Наука».  
Ардон М. 1994. Легендарная Ордынка // Новый мир, 4, с. 3-43.  
Артамонов М. И. 1931. Миниатюры Кенигсбергского списка летописи // Известия Государственной академии истории материальной культуры, т. X, вып. 1, Л., 28 с.  
Артамонов М. И. 1962. История хазар. Л., Издательство Государственного Эрмитажа.  
Атаманов М. Г. 1987. Расселение удмуртов по данным этнотопонимики // Проблемы этногенеза удмуртов. Устинов, с. 80-103.  
Аулих В. В. 1986. Галич // Археология Украинской ССР. Т. 3. Раннеславянский и древнерусский периоды. Киев, «Наукова думка», с. 286-295.  
Байбурин А. К. 1983. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., «Наука».  
Барсов Н. П., 1885. Очерки исторической географии. География начальной (Несторовой) летописи. Изд. 2. Варшава.  
Батюшков П. Н. 1892. Бессарабия. Историческое описание. СПб.  
Бахши Иман 1993. Джагфар тарихы. Том I. Свод болгарских летописей 1680 год. Изложение текста «Джагфар тарихы» на русском языке, сделанное И. М. -К. Нигматуллиним в 1939 году. Оренбург, Редакция вестника «Булгария».  
Бейлис В. М. 1969. Народы Восточной Европы в кратком описании Мутахара-ал-Мақдиси (X в.) // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., т. 2., с. 304-311.  
Бейлис В. М. 1974. К оценке сведений арабских авторов о религии древних славян и русов // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. 3. М., «Наука» с. 72-89.  
Белавин А. М. 1999. Этнические проблемы археологии Предуралья эпохи железа // Проблемы первобытной и средневековой археологии. ТД Первых Халиковских чтений 12-13 октября 1999 года. Казань, с. 64-66.  
Белавин А. М. 2000. Камский торговый путь. Средневековое Предуралье в его экономических и этнокультурных связях. Пермь.  
Беляев Л. А. 1997. Проблема христианского и языческого в погребальном обряде средневековой Москвы: семантические элементы надгробий XIII-XIV вв. // Истоки русской культуры (археология и лингвистика). М., «Русский мир», с. 30-46.  
Белова О. В. 1995. Бес // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Т. I, М., «Международные отношения», с. 164-166.  
Бибиков М. В. 1983. Новое издание латинских и византийских источников // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1981 г. М., «Наука», с. 213-218.  
Бибиков М. В. 1984. Архаизация в византийской этнонимии // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. М., «Наука», с. 30-34.  
Библейская энциклопедия. 1990. М., «Терра».  
Боровский Я. М. 1982. Мифологический мир древних киевлян. Киев, «Наукова думка».  
Браун Ф. 1899. Разыскания в области готско-славянских отношений. I. Готы и их соседи до V в. СПб.  
Булкин В. А., Мачинский Д. А. 1986. Русь конца VIII – начала X вв. на Балто-Волжском и Балто-Донском путях // Финно-угры и славяне. Проблемы историко-культурных контактов. Сыктывкар, с. 13-26.  
Бырня П. П., Рафалович И. А. 1978. Проблема местного населения Днестровско-Прутского между-

\* Основные выводы работы содержатся в конце каждой из глав.

- речь X-XII вв. и балкано-дунайская культура // Известия АН МССР, I, с. 65-75.
- Быряня П. П., Рафалович И. А. 1983. Проблемы этнической истории Днестровско-Карпатских земель в конце I-начале II тысячелетия н. э // Славяно-молдавские связи и ранние этапы этнической истории молдаван. Кишинев, «Штиинца», с. 79-98.
- Васильевский В. 1872. Византия и печенеги (1048-1094) // ЖМНП, ч. CLXIV ноябрь, с. 116 – 165; декабрь, с. 243-332.
- Велецкая Н. Н. 1978. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., «Наука».
- Велецкая Н. Н. 1988. О генезисе древнерусских «змеевиков» // Древности славян и Руси. М., «Наука», с. 206-211.
- Великопольская хроника 1987 – «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI-XIII вв., 1987 (Перевод и комментарии). Сост. Л. М. Попова, Н. И. Щавелева. М., Издательство Московского ун-та.
- Вельмезова Е. В. 1999. «Кузнечные заговоры» и текст кузнеца в чешской фольклорной традиции // Славяноведение, No 6, с. 104-108.
- Веселовский А. Н. 1900. Из истории древних германских и славянских передвижений // Известия Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. т. V. СПб., с. 1-35.
- Византийская книга Эпарха. 1962. Вступительная статья, перевод, комментарий М. Я. Сюзюмова. М., Издательство восточной литературы.
- Виллардуэн, Жоффруа де. 1993. Завоевание Константинополя. Перевод, статья и комментарий М. А. Заборова. М., «Наука».
- Власова М., 1995. Новая Абевега русских суеврий. Иллюстрированный словарь. СПб., «Северо-Запад».
- Вовина О. П. 2002. Чувашская кириметь: традиции и символы в освоении сакрального пространства // Этнографическое обозрение, № 4, с. 39-65.
- Воронин Н. Н. 1960. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в // Краеведческие записки, вып. 4, Ярославль.
- Галицко-Волынская летопись 1981. Подготовка текста, перевод и комментарий О. П. Лихачевой // Памятники литературы Древней Руси. XIII в. М., «Художественная литература», с. 236-425.
- Галл Аноним 1961. Хроника и деяния князей или правителей польских. (Предисловие, перевод и примечания Л. М. Поповой). М., Издательство АН СССР.
- Гальковский Н. М. 1916. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, Епархиальная типография.
- Генинг В. Ф. 1970. Этнический процесс в первобытности (Опыт использования закономерности зарождения и раннего развития этноса). Свердловск.
- Глазырина Г. В., Джаксон Т. Н. 1987. Древнерусские города в древнескандинавской письменности. Тексты, перевод, комментарий. М., «Наука».
- Голубева Л. А. 1976. Коньки-подвески междуречья Волги и Оки // СА, No 2, с. 60-77.
- Голубева Л. А. 1987. Меря // Финно-угры и балты в эпоху средневековья. Археология СССР. М., «Наука», с. 67-80.
- Голубева Л. А. 1988. Девочки-литейщицы // Древности славян и Руси. М., «Наука», с. 31-34.
- Голубинский Е. Е. 1901. История русской церкви. Т. I. Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома (часть 1). Издание 2, исправленное и дополненное. Москва, Университетская типография.
- Голубовский П. В. 1889. Половцы в Венгрии. Исторический очерк // Известия Киевского Университета 1889 года, с. 1-28.
- Горюнова Е. И. 1961. Этническая история Волго-Окского междуречья. МИА СССР, No 94, М., «Наука».
- Грацианская Н. Н. 1975. Этнографические группы Моравии. К истории этнического развития. М., «Наука».
- Грацианская Н. Н., Королюк В. Д. 1976. Проблемы этногенеза моравских валахов в современной чехословацкой историографии // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография. М., «Наука», с. 250-257.
- Грот К. Я. 1889. Из истории Угрии и Славянства в XII веке (1141-1173). Варшава.
- Даль В. И. 1955. Толковый словарь живого великорусского языка. Том II. И-О. М., Госиздательство иностр. и нац. словарей.
- Даль В. И. 1994. Пословицы русского народа. М.
- Данилевский И. Н. 1999. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX – XII вв. ). Курс лекций. М., «Аспект Пресс».
- Дашкевич Н. П. 1878. Болоховская земля и ее значение в русской истории // Труды Третьяго Археологического Съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 года. Томъ второй, Киевъ, с. 69-129.
- Диакон Лев 1988. История. Перевод М. М. Копыленко, статья М. Я. Сюзюмова, комментарий М. Я. Сюзюмова, С. А. Иванова, М., «Наука».
- Джаксон Т.Н. 1984. «Финны» в «Саге об Инглингах» // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1982 год. М., «Наука», с. 56-61.
- Джаксон Т. Н. 1993. Исландские королевские саги о Восточной Европе (с древнейших времен до 1000 г. ). Тексты, перевод, комментарий. М., «Наука».
- Джаксон Т. Н. 1994. Исландские королевские саги о Восточной Европе (первая треть XI в. ). Тексты, перевод, комментарий. М., «Ладомир».
- Драгнев Д., Гонца Г. 1999. История средних веков. История румын. VI класс. Кишинэу, «Civitas».
- Дубов И. В. 1982. Северо-Восточная Русь в эпоху раннего средневековья. Историко-археологические очерки. Л., «Наука».
- Дубов И. В. 1989. Великий Волжский путь. Л.
- Дубов И. В., Седых В. Н. 1992. Новое исследование Тимеревского могильника // Древности славян и финно-угров. СПб., «Наука», с. 115-123.
- Дубровина Л. А. 1989. История о Казанском царстве (Казанский летописец). Списки и классификация текстов. Киев, «Наукова думка».
- Епифан Премудрый. 1993. «Житие Стефана Пермского». Сыктывкар, Коми книжное издательство.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. 1965. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.
- Иванов В. В., Топоров В. Н. 1974. Исследования в области славянских древностей. М.
- Иванов В. В., Топоров В. Н. 1976. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древней истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., «Наука», с. 109-128.
- Иванов В. В., Топоров В. Н. 1979. К вопросу о происхождении этнонима «Валахи» // Этническая история восточных романцев. Древность и сред-

- ние века. М., «Наука», с. 61-85.
- Иванов В. В., Топоров В. Н. 1995. Волх // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., «Эллис Лак», с. 108-110.
- Извори 2001 – Извори за Българската история. XXXI. Латински извори за българската история. V. Унгарски латинезични извори. Ч. I. Наративни извори. 2001, София, Академично издателство “Проф. Марин Дринов”.
- Иловайский Д. И. 1882. Разыскания о начале Руси. М., 2 изд.
- Ильин Н. Н. 1957. Летописная статья 6523 года и ее источник. (Опыт анализа). М., Издательство Академии Наук СССР.
- Иордан 1960. О происхождении и деяниях гетов. Getica. Вступительная статья, перевод, комментарий Е. Ч. Скржинской. М., Издательство Восточной литературы.
- История Венгрии. В трех томах. 1971. т. I, М., «Наука».
- История Молдавской ССР. 1987. В 6 т., т. 1, Кишинев, «Карта Молдовеняскэ».
- Казиков Е. П. 1999. К проблеме тюркизации Урало-Поволжья и Прикамья // Проблемы первобытной и средневековой археологии. ТД Первых Халиковских чтений 12-13 октября 1999 года. Казань, с. 59-61.
- Казанский М.М. 1997. Остроготские королевства в гуннскую эпоху: рассказ Иордана и археологические данные// Stratum + Петербургский археологический вестник. СПб-Кишинев, с.181-193.
- Казанский летописец 1954 – Казанская история. История о Казанском царстве или Казанский летописец. М. -Л., 1954, Издательство АН СССР.
- Карамзин Н.М. 1989. История государства Российского. В 12 т. Т.1., М., «Наука».
- Кардини Ф. 1987. Истоки средневекового рыцарства. Сокращенный пер. В.П.Гайдуга. М. «Прогресс».
- Карпини Джованни дель Плано, 1993. История Монгалов // Путешествия в Восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука. Алматы, «Гылым», с. 20-74.
- Кекавмен. 1972. Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI века. Подготовка текста, введение, перевод и комментарий Г. Г. Литаврина. 1972. М., «Наука».
- Килиевич С. Р., Орлов Р. С. 1985. Новое о ювелирном ремесле Киева X в // Археологические исследования Киева 1978-1983 гг. Киев, Наукова думка, с. 61-76.
- Киннам Иоанн 1859. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118-1180). Труд Иоанна Киннама. Пер. под редакцией проф. В. Н. Карпова. -Византийские историки, переведенные с греческого при С. Петербургской Духовной Академии. СПб.
- Клари, Робер де. 1986. Завоевание Константинополя. Перевод, статья и комментарии М. А. Заборова. М., «Наука».
- Клейн Л. С. 1999. Норманизм-антинорманизм: конец дискуссии // Stratum Plus, No 5 «Неславянское в славянском мире», СПб. -Кишинев-Одесса, с. 91-101.
- Клейн Л. С. 1999а. Функции археологической теории // Stratum Plus, No 3 «Скифский квадрат», СПб-Кишинев-Одесса, с.8-25.
- Ключевский В. О. 1988. Древнерусские Жития святых как исторический источник. М., «Наука».
- Ключевский В. О. 1993. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Книга Первая. М., «Мысль».
- Кляшторный С. Г. 1964. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., «Наука».
- Князький И. О. 1980. О половецких епископиях // Социально-экономическая и политическая история Юго-Восточной Европы. Кишинев, «Штиинца», с. 244-251.
- Князький И. О. 1983. Письменные источники о кочевниках в Днестровско-Карпатских землях XI-XII вв // Проблемы источниковедения истории Молдавии периода феодализма и капитализма. Кишинев, «Штиинца», с. 5-23.
- Князький И. О. 1988. Половцы в Днестровско-Карпатских землях и Нижнем Подунавье в конце XII-первых десятилетиях XIII в // Социально-экономическая и политическая история Молдавии периода феодализма. Кишинев, «Штиинца», с. 22-32.
- Комнина Анна 1859. Сокращенное сказание о делах царя Алексея Комнина (1081-1118). Перевод под редакцией проф. В. Н. Карпова. Византийские историки, переведенные с греческого при С. Петербургской Духовной Академии [кн. 2]. СПб.
- Комнина Анна 1965. Алексиада. Вступительная статья, перевод, комментарий Я. Н. Любарского, М.
- Комнина Анна 1996. Алексиада (Перевод с греческого Я. Н. Любарского). Серия Византийская библиотека. СПб., «Алетейя».
- Коновалова И. Г. 1991. Арабские источники XII-XIV вв. по истории Карпато-Днестровских земель // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1990 год. М., «Наука», с. 5- 115.
- Константин Багрянородный 1991. Об управлении империей. Текст, перевод, комментарий. Изд. 2., М., «Наука».
- Королюк В. Д. 1979. Термин «Волошская земля» в раннесредневековых письменных источниках // Этническая история восточных романцев. Древность и средние века. М., «Наука», с. 5-17.
- Королюк В. Д. 1985. Славяне и восточные романцы в эпоху раннего средневековья. Политическая и этническая история. М., «Наука».
- Котляр Н. Ф. 1985. Формирование территории и возникновение городов Галицко-Волынской Руси IX-XIII вв. Киев, «Наукова думка».
- Котляр Н. Ф., Смолий В. А. 1990. Святополк – «окаянный»? // Котляр Н. Ф., Смолий В. А. История в жизнеописаниях. Киев, Наукова думка, с. 83-96.
- Крачковский И. Ю. 1958. Избранные сочинения. М. ;Л., т. 4: Арабская географическая литература.
- Крюков М.В. 1976. Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза // Расы и народы, No 6, с. 42-63.
- Крюков М.В. 1986. Еще раз об исторических типах этнических общностей // Советская этнография, No 3.
- Кузеев Р. Г. 1974. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М., «Наука».
- Кузьмин А. Г. 1988. Падение Перуна. Становление христианства на Руси. М., «Молодая гвардия».
- Кузьмин С. Л. 1998. О времени, характере и обстоятельствах славянского расселения на Северо-Западе // Ладога и эпоха викингов. Четвертые чтения памяти Анны Мачинской. Старая Ладога, 21-23 декабря 1998 г. Материалы к чтениям. СПб., с. 8-15.
- Кукушкина и др. 1994 – Кукушкина М.В., Белоброва

- О.А., Анюсов А.А., Сергеева И.Н. Описание миниатюр Радзивилловской летописи // Радзивилловская летопись. Текст. Исследование. Описание миниатюр. 1994. СПб., «Глаголь», М., «Искусство», т. II., с. 304-397.
- Кулаков В. И. 1987. Земля пруссов и «пруссские земли» // Балто-славянские исследования, 1985, М., 1987, «Наука», с. 95-101.
- Кулаков В. И. 1999. Балтийский вариант движения викинов // *Stratum Plus*, No 5 «Неславянское в славянском мире», СПб.-Кишинев-Одесса, с. 148-151.
- Куник А., Розен В. 1878 – Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и Славянах. Часть 1. (Статьи и разыскания А. Куника и барона В. Розена). Приложение к XXXII тому Записок Императорской Академии Наук. No 2, Санкт-Петербург, 1878.
- Кызласов И. Л. 1999. Материалы к ранней истории тюрков. IV. Образованность в эпоху рунического письма // РА, No 4, с. 99-108.
- Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия. IX – первая половина XII в., 1989. Составление, перевод, комментарий М. Б. Свердлова. М. -Л.
- Лебедев Г. С. 1983. Этногеография Восточной Европы по «Повести временных лет» // Историческая этнография. Традиции и современность. Л., Издательство ЛГУ, с. 103-112.
- Лебедев Г. С. 1985. Эпоха викингов в Северной Европе: Историко-археологические очерки. Л.
- Лебедев С. Х., Атаманов М. Г. 1987. Костюмные комплексы удмуртов в связи с их этногенезом // Проблемы этногенеза удмуртов. Устинов, с. 112-150.
- Левкиевская Е. Е. 1996. «Низшая мифология славян» – в Очерке 3 «Религиозные верования древних славян» // Очерки истории культуры славян. М., «Индрик», с. 175-195.
- Левкиевская Е. Е. 1997. Славянская мифология: проблемы диалектного членения // Истоки русской культуры (археология и лингвистика). М., «Русский мир», с. 99-110.
- Леонтьев А. Е. 1996. Археология мери. К предыстории Северо-Восточной Руси. М., «Геоэко».
- Леонтьев А. Е. 1997. Ростов в X-XI вв // Труды VI Международного Конгресса славянской археологии. Том 2. Славянский средневековый город. М., с. 210-217.
- Литаврин Г. Г. 1972. Влахи византийских источников X-XIII вв // Юго-Восточная Европа в средние века. Кишинев, Штиинца, с. 91-138
- Литаврин Г. Г. 1974. Как жили византийцы. М., «Наука».
- Литаврин Г. Г. 1976. Некоторые особенности этнонимов в византийских источниках // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография. М., «Наука», с. 198-217
- Ловмянский Х. 1985. Русь и норманны. М., «Прогресс».
- Львов А. С. 1975. Лексика «Повести временных лет». М., «Наука».
- Львова З. А. 2001. Летопись Гази-Барадж Тарихы (1229-1246) и ее данные о древних булгарах // Археология восточноевропейской лесостепи. Выпуск 15: Средневековые древности евразийских степей. Воронеж, с.105-110.
- Любавский М.К. 2000. Историческая география России в связи с колонизацией. СПб., «Лань».
- Ляпушкин И. И. 1968. Славяне Восточной Европы накануне образования Древнерусского государства (VIII-первая половина IX в.). Историко-археологические очерки. МИА СССР, 152, Л., «Наука».
- Мавродин В. В. 1945. Образование Древнерусского государства. Л.
- Макаров Н. А. 1997. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI-XIII вв. По материалам археологических памятников на волоках Белозерья и Поонежья. М., «Скрипторий».
- Малингудис Ф. 1991. К вопросу о раннеславянском язычестве: свидетельства Псевдо-Кесария // Византийский временник, 51, с. 86-91.
- Марк К. Ю. 1987. Антропология пермских народов в связи с вопросами их этногенеза // Проблемы этногенеза удмуртов. Устинов, с. 37-48.
- Матвеева Г. И. 1981. О происхождении имениковской культуры // Древние и средневековые культуры Поволжья. Куйбышев, с. 52-73.
- Матузова В. И. 1979. Английские средневековые источники IX-XIII вв. Тексты, перевод, комментарий. М., «Наука».
- Мачинский Д. А. 1981. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Ленинград, Наука, с. 110-171.
- Мачинский Д. А. 1981а. Миграция славян в I тысячелетии н. э. (по письменным источникам с привлечением данных археологии) // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., Наука, с. 31-52.
- Мачинский Д. А. 1986. Этносоциальные и этнокультурные процессы в Северной Руси (период зарождения древнерусской народности) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Ленинград, Наука, с. 3-29.
- Мельникова Е. А. 1977. Скандинавские рунические надписи. Тексты, перевод, комментарий. М., «Наука».
- Мельникова Е. А. 1978. «Сага об Эймунде» о службе скандинавов в дружине Ярослава Мудрого // Восточная Европа в древности и средневековье. М., «Наука», с. 289-295.
- Мельникова Е.А. 1986. Древнескандинавские географические сочинения. Тексты, перевод, комментарий. М., «Наука».
- Мильков В. В., Милькова С. В. 1997. Апокрифическое выражение мифологических воззрений // Древняя Русь: пересечение традиций. М., «Скрипторий», 203-249.
- Минорский В. Ф. 1964. Куда ездили древние русы? // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., «Наука», с. 19-28.
- Мифы народов мира 1991. Энциклопедия в двух томах. 2 изд., М., Советская Энциклопедия, т. 1. А-К.
- Мохов Н. А. 1964. Молдавия эпохи феодализма. Кишинев, «Карта Молдовеняскэ».
- Мохов Н. А., 1978. Очерки истории формирования молдавского народа. Кишинев, «Карта Молдовеняскэ».
- Назаренко А. В. 1993. Немецкие латиноязычные источники IX-XI веков. Тексты, перевод, комментарий. М., «Наука».
- Наумов Е. П. 1969. Новое издание «Летописи попа Дуклянина» (Пересмотр прежних представлений и гипотез) // СС, No 4, с. 105-108.
- Наумов Е. П. 1978. Волошская проблема в современной югославской историографии. (Проблемы этнической и социальной истории средневековых влахов) // Славяно-волошские связи (сборник статей). Кишинев, «Штиинца», с. 199-217.
- Наумов Е. П. 1981. Процессы формирования сред-

- невековой сербской народности и балканские влахи в XII-XIII вв // Формирование раннефеодальных славянских народностей, М., «Наука», с. 186-203.
- Нидерле Л. 1956. Славянские древности. М., Издательство иностранной литературы.
- Николаев С. Л., Страхов А. Б. 1987. К названию богатромовержца в индоевропейских языках // Балто-славянские исследования, 1985, М., 1987, «Наука», с. 149-163.
- НПЛ 1950 – Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов, 1950. Под ред., предислов. А. Н. Насонова. М. -Л., Издательство АН СССР.
- Ню-Лан 1983 – Ню-Лан // Большой китайско-русский словарь. т. II, М., «Наука», «Главная редакция восточной литературы».
- Охманский Е. 1987. Неизвестный автор «Описания земель» второй половины XIII в. и его сведения о балтах // Балто-славянские исследования, 1985, М., 1987, «Наука», с. 89-95.
- Параска П. Ф. 1975. Политика Венгерского королевства в Восточном Прикарпатье и образование Молдавского феодального государства // Карпато-Дунайские земли в средние века. Кишинев, «Штиинца», с. 33-54.
- Параска П. Ф. 1981. Внешнеполитические условия образования Молдавского феодального государства. Кишинев, «Штиинца».
- Патканов К. П. 1877. Армянская география VII века по Р. Х. (приписывавшаяся Моисею Хоренскому). СПб.
- Патканов К. П. 1883. Изъ новаго списка Географіи, приписываемой Моисею Хоренскому // Журнал Министерства народного просвещения, 1883, март, с. 21-32.
- Пашуто В. Т. 1950. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., Издательство АН СССР.
- Пашуто В. Т. 1968. Внешняя политика Древней Руси. М. «Наука».
- Петрухин В. Я. 1995. Начало этнокультурной истории Руси IX-XI веков. Смоленск, «Русич»; «Гнозис».
- Пигулевская Н. 1941. Сирийские источники по истории народов СССР. М. -Л., Издательство АН СССР.
- Писаренко Ю. Г. 1996. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук., Київ.
- Плетнева С. А. 1982. Кочевники средневековья. Поиски исторических закономерностей. М., «Наука».
- ПВЛ 1950 – Повесть временных лет, 1950. ч. I, II. Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. М. -Л., Издательство АН СССР.
- ПВЛ 1996 – Повесть временных лет. Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Издание второе исправленное и дополненное. 1996, СПб., «Наука».
- Повесть 1860 – Повесть о водворении христианства в Ростове. Память праведного отца нашего Авраамия архимандрита Богоявленского Ростовского // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко, под редакцией Н. Костомарова. Сказания, легенды, повести, сказки и притчи. Том I, выпуск первый. Санкт-Петербург, 1860, с. 221-225.
- Подобедова О. И. 1965. Миниатюры русских исторических рукописей. К истории русского лицевого летописания. М.
- Полевой Л. Л. 1972. Формирование основных гипотез происхождения восточнороманских народностей Карпато-Дунайских земель. (Феодальная и буржуазная историография XVII – перв. пол. XX в. ) // Юго-Восточная Европа в средние века, Кишинев, «Штиинца», с. 46-91.
- ПСРЛ - Полное собрание русских летописей. 1962. т. II. Ипатьевская летопись. М., Изд-во восточной литературы, 938 с. ; 1856. т. VII «Летопись по Воскресенскому списку», СПб, 345 с. ; 1965. т. IX «Патриаршая или Никоновская летопись», М., Наука, 256 с. ; 1994. т. 39 «Софийская первая летопись по списку И. Н. Царского». М., Наука, 204 с. ; 1995. т. 41 «Летописец Переяславля Суздальского (Летописец русских царей). М., Археологический центр, 167 с.
- Поляк А. Н. 1964. Новые арабские материалы позднего средневековья о Восточной и Центральной Европе // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., «Наука» с. 29-66.
- Попов А. И. 1973. Названия народов СССР. Введение в этнонимистику. Л., «Наука».
- Попов А. И. 1981. Следы времен минувших. Из истории географических названий Ленинградской, Псковской и Новгородской областей. Л., «Наука».
- Попович М. В. 1985. Мировоззрение древних славян. Киев, «Наукова думка».
- Поршнева Б. Ф. 1966. Социальная психология и история. М., «Наука».
- Продолжатель Феофана 1992. Жизнеописание византийских царей. Перевод, статья, комментарий Я. Н. Любарского, СПб, «Наука».
- Прокопий из Кесарии 1950. Война с готами. Перевод с греческого С. П. Кондратьева. Вступительная статья З. В. Удальцовой. М., Издательство АН СССР.
- Путешествия 1957 – Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрика. Редакция. Вступительная статья и примечания Н. Л. Шастиной. М., Государственное издательство географической литературы.
- Рабинович Р. А. 1997. Карпато-Днестровские земли во второй половине IX – первой половине XIII в. Историко-археологическое исследование. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. СПб.
- Рабинович Р. А. 1997а. «Волки» русской летописи (о тотемическом происхождении этнонима «уличи») // Стратум: Структуры и Катастрофы. Сборник символической индоевропейской истории. СПб., «Нестор», с. 178-199.
- Рабинович Р. А. 1999. Призрачная Берладь. О достоверности одной фальсификации // Stratum Plus, No 5 «Неславянское в славянском мире», СПб. – Кишинев – Одесса, с. 357-378.
- Рабинович Р. А. 1999а. Дирхемы в Молдове: культурно-исторический контекст // Stratum Plus, No 6 «Время денег», СПб. – Кишинев – Одесса, с. 263-275.
- Радзивилловская 1994 – Радзивилловская летопись. Текст. Исследование. Описание миниатюр. 1994 (1995), СПб, «Глаголь»; М., «Искусство», Т. I. 251 лист факсим. ; Т. II 415 с.
- Раннефеодальные государства 1985 - Раннефеодальные государства на Балканах VI-XII вв., 1985. М., «Наука».
- Рапов О. М. 1988. Русская церковь в IX-первой трети XII вв. Принятие христианства. М., «Высшая школа».
- Раткош П. 1985. Великая Моравия - территория и общество // Великая Моравия и ее историческое

- и культурное значение. М., «Наука», с. 81-95.
- Рикман Э. А. 1976. Проблема этногенеза в современной румынской этнографии (О древних источниках румынской народной культуры) // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография. М., «Наука», с. 232-249.
- Розенфельдт И. Г. 1982. Древности западной части Волго-Окского междуречья в VI-IX вв. М., «Наука».
- Рубрук Гильом 1993. Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука. Алматы, «Гылым», с. 76-173.
- Руссев Н. Д. 1999. Молдавия в «темные века»: материалы к осмыслению культурно-исторических процессов // *Stratum Plus*, №5, СПб.-Кишинев-Одесса, с. 379-407.
- Рыбаков Б. А. 1948. Ремесло древней Руси. М.
- Рыбаков Б. А. 1981. Язычество древних славян. М., «Наука».
- Рыбаков Б. А. 1984. Из истории культуры Древней Руси. Исследования и заметки. М., «Наука».
- Рыбаков Б. А. 1987. Язычество Древней Руси. М., «Наука».
- Рыбаков Б.А. 1994. Миниатюры Радзивиловской летописи и русские лицевые рукописи X-XIII веков // Радзивиловская летопись. Текст. Исследование. Описание миниатюр. 1994, СПб., «Глаголь»; М., «Искусство», Т. II, с. 281-301.
- Рыдзевская Е.А. 1978. Древняя Русь и Скандинавия в IX-XIV вв. М., «Наука».
- Рябинин Е. А. 1986. Костромское Поволжье в эпоху средневековья. Л., «Наука».
- Рябинин Е. А. 1997. Финно-угорские племена в составе Древней Руси. К истории славяно-финских этнокультурных связей. Историко-археологические очерки. СПб., Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Рябцева С. С. 1999. Змеи и драконы. О продолжении одной античной традиции в ювелирном деле средневековья // *Stratum Plus*, No 3 «Скифский квадрат», СПб. -Кишинев-Одесса, с. 228-240.
- Свод I, II - Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I (I-VI вв. ), 1991, М., «Наука», 472 с. Т. II (VII-IX вв. ), 1995, М., «Восточная литература», 590 с.
- Седов В. В. 1971. Балтская гидронимика Волго-Окского междуречья // Древнее поселение в Подмосковье. МИА СССР, No 184, М., «Наука».
- Седов В. В. 1982. Восточные славяне в VI-XIII вв. Археология СССР. М., «Наука».
- Седов В. В. 1990. Прибалтийские финны // Финны в Европе. VI-XV века. Прибалтийско-финские народы. Историко-археологические исследования. Выпуск I, Москва, с. 8-26, 34-35.
- Седов В. В. 1990а. Древности Северо-Западной части Восточной Европы во второй половине I тысячелетия н. э // Финны в Европе. VI-XV века. Прибалтийско-финские народы. Историко-археологические исследования. Выпуск I, Москва, с. 26-33.
- Седов В. В. 1999. Древнерусская народность. Историко-археологическое исследование. М., «Языки русской культуры».
- Сентпетери И. 1989. О позднеаварских и раннеболгарских связях // Проблемы на прабългарската история и култура. София, с. 117-123.
- Сизов В. И. 1905. Миниатюры Кенигсбергской летописи // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, СПб., т. 10, кн. 1.
- Славянская мифология 1995. Энциклопедический словарь. М., «Эллис Лак».
- Славянские древности, 1995. Этнолингвистический словарь в пяти томах. М., «Международные отношения».
- Славяне и скандинавы 1986 – Славяне и скандинавы. М., «Прогресс».
- Словарь 1988-1989 – Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.). В 10 томах. М., «Русский язык».
- Слово 1995 – Энциклопедия «Слова о полку Игореве», в 5 томах. 1995, СПб.
- Срезневский И.И. 1989. Словарь Древнерусского языка. Репринтное издание. В 3 томах, 6 частях. М., «Книга».
- Степи Евразии 1981 - Степи Евразии в эпоху средневековья. Археология СССР, 1981. М., «Наука».
- Сьоке Б. 1989. О северной границе Первого Болгарского государства в IX веке // Проблемы на прабългарската история и култура. София, с. 105-116.
- Татищев В. Н., 1963; 1964. История Российская. В 7 томах. М. -Л., Издательство АН СССР, т. 2;3.
- Тепляшина Т. И. 1970. Этноним бесермяне // Этнонимы. М., «Наука», с. 177-188.
- Творогов О. В. 1975. Древнерусские Хронографы. Л., «Наука».
- Ткаченко О. Б. 1985. Мерянский язык. Киев, «Наукова думка».
- Ткачук М. Е., 1991. Континуитет и стадильность: Некоторые альтернативы идее этнокультурной непрерывности // Древности Юго-Запада СССР (I – середина II тысячелетия н.э.). Кишинев, «Штиинца», с. 3-22.
- Ткачук М.Е. 1996. Археология свободы. Опыт критической теории. Кишинев, «Stratum».
- Толстов С. П. 1948. «Нарцы» и «Волхи» на Дунае (Из историко-этнографических комментариев к Нестору) // Советская этнография, No 2.
- Толстой Н. И. 1996. «Язычество древних славян» – в Очерке 3 «Религиозные верования древних славян» // Очерки истории культуры славян. М., «Индрик», с. 145-160.
- Топорков А. Л. 1993. Заговор из псалтири XV в // Тезисы докладов конференции «Истоки русской культуры (археология и лингвистика)». М.
- Топоров В. Н. 1987. Об одной готско-румынско-южнобалтийской параллели (мотив людей и скота под землей) // Балто-славянские исследования, 1985, М., 1987, «Наука», с. 163-168.
- Топоров В. Н. 1995. Святость и святые в русской духовной культуре. Том I. Первый век христианства на Руси. М., «Гнозис».
- Топоров В. Н. 1996. «Боги древних славян» – в Очерке 3 «Религиозные верования древних славян» // Очерки истории культуры славян. М., «Индрик», с. 160-174.
- Третьяков П. Н. 1966. Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. М. -Л.
- Третьяков П. Н. 1970. У истоков древнерусской народности. МИА СССР, No 179, Л.
- Трубачев О. Н. 1974. Ранние славянские этнонимы – свидетели миграции славян // ВЯ, No 6, с. 48-67.
- Турилов А. А., Чернецов А. В. 1997. К характеристике народных верований восточных славян (по данным письменных источников) // Истоки русской культуры (археология и лингвистика). М., «Русский мир», с. 99-110.
- Успенский Б. А. 1982. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая

- Мирликийского). М., Издательство Московского университета.
- Успенский Л. В. 1971. Слово о словах. Очерки о языке. Л., Детская литература.
- Успенский Ф. 1879. Образование Второго Болгарского царства, Одесса.
- Фаминцын А. С. 1995. Божества древних славян. СПб., «Алетейя».
- Фасмер М. 1986-1987. Этимологический словарь русского языка. Перевод с немецкого и дополнения члена-корреспондента АН СССР О.Н.Трубачева. Издание второе. В четырех томах. М., «Прогресс».
- Фасмер М. 1996. Этимологический словарь русского языка. В четырех томах. Перевод О. Н. Трубачева. СПб., Издательство «Азбука», Издательский центр «Терра».
- Фаттахов Р. М. 1982. О состоянии антропологического решения проблемы происхождения удмуртского народа // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, с. 72-80.
- Федоров Г. Б. 1999. Этногенез волохов, предков молдаван, по данным археологии (историографический аспект) // *Stratum Plus*, No 5 «Неславянское в славянском мире», СПб. -Кишинев-Одесса, с. 14-75.
- Федоров Г. Б., Негруша В. М. 1979. Славяне и балкано-дунайская археологическая культура // Комплексные проблемы истории и культуры народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., «Наука», с. 48-56.
- Федоров Г. Б., Полевой Л. Л. 1973. Археология Румынии. М., «Наука».
- Федотов Г. Ф. 1990. Святыне Древней Руси. Предисловие Д. С. Лихачева и А. В. Меня. Комментарии С. С. Бычкова. М., «Московский рабочий».
- Финно-угры и балты 1987 – Финно-угры и балты в эпоху средневековья. Археология СССР. 1987. М., «Наука».
- Финно-угры 1999 – Финно-угры Поволжья и Приуралья в средние века. Ижевск, 1999.
- Флоря Б. Н. 1981. Формирование чешской раннефеодальной государственности и судьбы самосознания славянских племен Чешской долины // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., «Наука», с. 97-130.
- Фрейденберг М. М. 1979. Проблемы отгонного скотоводства в современной балканистике // Этническая история восточных романцев. Древность и средние века. М., «Наука», с. 204-216.
- Фролов А. А. 1997. Пережитки язычества в древнерусской погребальной обрядности // Древняя Русь: пересечение традиций. М., «Скрипторий», с. 283-309.
- Фроянов И. Я. 1986. О языческих «переживаниях» в Верхнем Поволжье второй половины XI в // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., Наука, с. 30-49.
- Хабургаев Г. А. 1979. Этнонимия «Повести временных лет». М., МГУ.
- Хониат Никита 1860. Никиты Хониата история, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина. Том I (1118-1185). Перевод под редакцией профессора В. И. Долоцкого. - Византийские истории. СПб.
- Хынку И. Г., 1972. К вопросу о расселении тиверцев и уличей в Поднестровье // Юго-Восточная Европа в средние века. Кишинев, «Штиинца», с. 159-175.
- Хынку И.Г. 1974. Памятники балкано-дунайской культуры // Древняя культура Молдавии. Кишинев, «Штиинца».
- Чеботаренко Г. Ф. 1979. К вопросу об этнической принадлежности балкано-дунайской культуры в южной части Пруто-Днестровского междуречья // Этническая история восточных романцев. М., «Наука», с. 86-105.
- Чеботаренко Г. Ф. 1982. Население центральной части Днестровско-Прутского междуречья в X-XII вв. Кишинев, «Штиинца».
- Чеботаренко Г. Ф. 1983. Балкано-дунайская археологическая культура в зарубежной историографии // Славяно-молдавские связи и ранние этапы этнической истории молдаван. Кишинев, «Штиинца», с. 58-79
- Черняк А. Б. 1991. Византийские свидетельства о романском (романизованном) населении Балкан V-VII вв // ВВ, 51, с. 132-141.
- Чичуров И. С. 1980. Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. Тексты, перевод, комментарий. М., «Наука».
- Шанский Н. М. 1968. Этимологический словарь русского языка. Вып. 3-В. М.
- Шанский Н. М., Иванов В. В., Шанская Т. В. 1971. Краткий этимологический словарь русского языка. М., «Просвещение».
- Шафарик П. Й. 1848. Славянские древности. Т. I. Книги I и II; Т. II. Книги I, II и III. М. «Университетская типография».
- Шахматов А. А., 1919. Древнейшие судьбы русского племени. Петроград.
- Шушарин В. П. 1961. Русско-венгерские отношения в IX в. // Международные связи России до XVII в. М., Изд-во АН СССР, с. 131-180.
- Шушарин В. П. 1965. Древнерусское государство в западно- и восточноевропейских средневековых памятниках // Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В., Шушарин В. П., Щапов Я. Н. Древнерусское государство и его международное значение. М., «Наука», с. 420-452.
- Шушарин В. П. 1972. Этническая история Восточного Прикарпатья IX-XII вв. // Становление раннефеодальных славянских государств. Материалы научной сессии польских и советских историков. Киев, «Наукова думка», с. 166-179.
- Шушарин В. П. 1978. Свидетельства письменных памятников королевства Венгрии об этническом составе населения Восточного Прикарпатья первой половины XIII века // История СССР, No 2, с. 38-53.
- Щавелева Н. И. 1976. Древнерусские известия Великопольской хроники // Летописи и хроники. 1976. М., «Наука», с. 54-66.
- Щавелева Н. И. 1990. Польские латиноязычные средневековые источники. М., «Наука».
- Щеглова О. А. 1999. Женский убор из кладов «древностей антов»: готское влияние или готское наследие? // *Stratum Plus*, No 5 «Неславянское в славянском мире», с. 287-312.
- Щербак А. М. 1971. О рунической письменности в Юго-Восточной Европе // Советская тюркология, 1971, No 4, с. 76-82.
- Щукин М. Б. 1994. На рубеже эр. Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н. э. – I в. н. э. в Восточной и Центральной Европе. СПб., «Фарн».
- Щукин М. Б. 1997. Рождение славян // Стратум: Структуры и катастрофы. Сборник символической индо-

- европейской истории. СПб., «Нестор», с. 110-148.
- Щукин М. Б. 1999. Забытые бастарны. // *Stratum Plus*, No 5 «Неславянское в славянском мире», СПб. - Кишинев-Одесса, с. 75-90.
- Эрдели И. 1967. Извлечения из хроники Венгерского Анонима // *Вопросы археологии Урала*. Вып. 7, с. 173-181.
- Эрлих С. Е. 1997. Поклонение волхвам. (Опыт динамического структурализма) // *Стратум: Структуры и катастрофы*. Сборник символической индоевропейской истории. СПб., «Нестор», с. 148-177.
- Эрлих С. Е. 1999. Россия колдунов-2 (Раскопки сакрального текста) // *Stratum Plus*, No 5 «Неславянское в славянском мире», СПб. - Кишинев - Одесса, с. 469-499.
- Эрлих С. Е. 2002. Поклонение волхвам. (Опыт динамического структурализма) – в печати.
- Юань Кэ. 1987. Мифы древнего Китая. М., «Наука», «Главная редакция восточной литературы», (отв. редактор и автор послесловия и комментариев Б. Л. Рифтин), Изд. 2.
- Ярославское Поволжье 1963 – Ярославское Поволжье в X-XI вв. 1963, М.
- Armbruster A. 1972. Romanitatea românilor. Istoria unei idei. București.
- Balan. T. 1928. Berladnicii. Cernăuți.
- Berciu D. 1975. Probleme privind formarea poporului român în lumina cercetărilor arheologice recente // *Revista de istorie*, t. 28, 8, p. 1155-1169.
- Boldur A. V. 1968. The enigma of the Ulichy-Tivertyy people // *Balkan studies*, v. 9, Tesseloniki, 1.
- Boldur A. V. 1974. Țara Bîrlad, numele și unele momente din istoria ei // *Revista arhivelor*, an LI, XXXVI, 3, p. 429-436.
- Boldur A. V. 1975. Țara «brodniciilor» între lumina nouă // *Revista arhivelor*, an LII, XXXVII, 2, p. 191-197.
- Boldur A. V. 1988. Teritoriul Moldovei față de principatele de Kiev și Halici // *Arh. Mold.*, Buc., Iași, XII, p. 225-232.
- Boldur A. V. 1992. Istoria Basarabiei. Vol. I. Epocile vechi (până la sec. XVII). Chișinău, 1937, p. 7-262; Vol. II. Sub dominațiunea rusească (1812-1918). Chișinău, 1940, p. 265-410.
- Ciocăltan V. 1987. Informațiile lui Guillaume de Rubruck despre români și bașkiri în lumina izvoarelor orientale // *Români în istoria universală*, 1987, II, Iași, Universitatea «Al. I. Cuza», p. 19-26.
- Constantiniu F. 1997. O istorie sinceră a poporului Român. București, Unuvers Enciclopedic.
- Długoski Ioannis 1712 - Długoski Ioannis sev longin Historiae Polonicae. Tomus Secundus. Lipsiae. Anno MDCCXII, 1944 p.
- Dvoichenko-Markov D. 1984. The Vlachs: The latin speaking population of Eastern Europe // *Byzantion Revue Internationale des Etudes Byzantines*. V. LIV (1984), 2, p. 508-526.
- Iorga N. 1927-1928. Brodnicii și romanii // *Analele Academiei Române, Memoriile secțiunii istorice, seria III, VIII*, p. 147-174.
- Istoria României 1960; 1962 - Istoria României, vol. I, Buc. 1960; vol. II, Buc. 1962.
- Jung I. 1877. Römer und Rumänen in der Donauländer. Innsbruck.
- Németh J. 1932. Die Inschriften des schatres von Nady-Szent-Miclos. II. Die ungarische Kerbschrift // *Bibliotheca Orientalis Hungarica II*. Budapest-Leipzig, p. 61-84.
- Panaitecu P. P. 1969. Introducere la istoria culturii românești. Buc.
- Papacostea S. 1993. Români în secolul al XIII-lea între cruciata și imperiul Mongol. București.
- Popa-Lisseanu G., 1938. Brodnicii. Izvoarele istoriei românilor, ed. Popa-Lisseanu, XII, București.
- Postică Gh. 1994. Români din Codrii Moldovei în evul mediu timpuriu. (Studiu arheologic pe bază ceramică din așezarea Hansca). Chișinău, Universitas.
- Postică Gh. 1995. Civilizația veche românească din Moldova. Chișinău, «Știința».
- Rosetti R. 1889. Statul berladean // *Revista nouă*, II, 11-12, p. 464-472.
- Rosetti R. 1890. Brodnicii // *Revista nouă*, III, 1, p. 55-61.
- Rössler R. 1871. Romänische Studien. Untersuchungen zur alteren Geschichte Romäniens. Leipzig.
- Spinei V. 1986. Moldova in the 10th-14th Centuries. București.
- Spinei V. 1994. Moldova in secolele XI-XIV. Chișinău, Universitas.
- Spinei V. 1999. Marele migrații din estul și sud-estul Europei în secolele IX-XIII. Iasi.
- Ștefănescu-Drăgănești V. 1986. Romanian Continuity in Roman Dacia. Linguistic Evidence. Romanian Historical Studies. Miami Beach, Florida.
- Tentiuc I., 1996. Populația din Moldova centrală în secolele XI-XIII. Ed. Helios.