

Древнейшие свидетельства появления Ῥοῦς на византийской исторической сцене Часть II¹

К. К. Акентьев

7. Календарная мистика: факты

Календарная мистика представляет особый интерес.

В ряду последователей Феодора Синкелла выделяется Андрей Кесарийский, автор уникального толкования на *Откровение св. Иоанна Богослова*, вероятно написанного в VII-VIII вв.² Неоднократно ссылаясь также и на *Откровение Псевдо-Методия*, он обращается к пророчеству Иезекиила 38-39 и подчеркивает, подобно Феодору Синкеллу, что оно еще не исполнилось ни в нашествии Сеннахирима при Езекии, ни в попытках народов воспрепятствовать восстановлению Иерусалима после вавилонского плена, ни в нашествии Антиоха Епифана.³

Такая устойчивость этого мотива может быть связана с представлением о том, что Антиох IV не только осквернил, но и разрушил иерусалимский Храм, в силу чего следует различать не два, а три его разрушения. След этой традиции, видимо альтернативной по отношению к раввинистической, признающей лишь двукратное разрушение Храма, Навузарданом и Титом, улавливается у Юлиана Отступника, который в одном из писем сообщает о своем намерении восстановить Храм, «трижды сокрушенный и по сей день не восстановленный».⁴

В данном случае эта традиция привлекает внимание постольку, поскольку именно на день осквернения Второго храма Антиохом IV Епифаном, и притом опять-таки в калькуляции Иосифа Флавия, как раз и пришлось нападение руси на Константинополь летом 860 г.

«Брюссельская хроника» датирует это событие 18 июня 860 г. Как уже отмечалось выше,⁵ подвергнуть сомнению это сообщение практи-

¹ Часть I: Акентьев, 2008b

² Единственная параллель в византийской традиции — аналогичный комментарий Арефы Кесарийского, начала X в.

³ Andreas: Кєф. 63, XX, 7 // PG 106, col. 416D-417A.

⁴ Штерн, 2002: II/2, 214, 30-32.

⁵ См. прим. 20 выше.

чески невозможно: речь идет о редчайшем в византийской историографии случае датировки события по всем пяти возможным параметрам (число, месяц, индикт, год от сотворения мира, год правления царствующего василевса), точно соответствующим друг другу. Более того, заметка о нападении руси завершает вторую часть «списка царей» от Цезаря до Романа III Аргира, а именно от Константина I до совместного правления Михаила III и Василия I, вероятно восходящую к местной константинопольской хронике 867 г. и, судя по всему, сохранившую свидетельства очевидцев или современников событий 860 г.⁶

В вавилонском календаре 18 июня 860 г. выпадает на 21 сивана 1171 с. э., день как будто ничем не примечательный. Но в еврейском математическом календаре нападение росов 18 июня приходится на 26 сивана, а спасение города 25 июня 860 г. — на 3 фаммуза 4620 г., день победы Иисуса Навина над амореями (Нав. 10:12-14).⁷ Поскольку основные параметры этого календаря по существу были согласованы вавилонскими гаонами уже к 835/36 гг., как свидетельствует *Послание эксиларха* из Каирской генизы (TS 8 G7),⁸ едва ли такое совпадение можно обойти вниманием. И это тем более очевидно, что обе даты вполне соответствуют реальному астрономическому времени,⁹ а день нападения выступает еще более значимой вехой, чем день спасения города.

К этому дню, точнее к 25 сивана — опять-таки с закономерным региональным сдвигом в один день, — Иосиф Флавий приурочил и возведение Второго храма Аггеем, и его осквернение Антиохом IV Епифаном. День возведения определен совершенно однозначно: Второй храм простоял 639 лет и 45 дней, и был разрушен Титом 10 ава 381 с. э. = 6 августа 70 г. (BJ 6.4.8), откуда следует, что воздвигнут он был 25 сивана (6+29+10=45). В то же время в самом начале «Иудейской войны» (BJ 1.1.1) Иосиф указывает, что осквернение Храма Антиохом продолжалось три года и шесть месяцев, в точном соответствии сроку «мерзости запустения» в пророчестве Даниила (7:25, 12:7,11). Вместе с тем Иосиф отнюдь не отказывается от традиционной даты обновления Храма Иудой Маккавеем 25 кислева (AJ 12.7.6). Следовательно, осквернение Вто-

⁶ Шрайнер, 1991: 151-160. особ. 151-153.

⁷ Ранее на этот день — 13 июня 313 г. — выпала публикация Миланского эдикта Константином и Лицинием.

⁸ S. Stern, 2001, 175-210; новое издание Послания, с приложением фотоконкопии рукописи: 277-283.

⁹ Goldstine, 1973: 156.

рого храма Антиохом оказывается точно так же приурочено к 25 сивана, как и его возведение Аггеем.

В общем контексте календарной мистики Иосифа Флавия такое решение вполне закономерно: события-антагонисты у него, как правило, «вытесняют» друг друга, будучи приурочены к одному и тому же дню. К этому же дню, 25 сивана, Иосиф приурочил и захват Иафы Веспасианом (BJ 3.7.31), первую крупную победу римлян в Иудейской войне, вероятно так же соотношенную Иосифом с захватом Иерусалима Антиохом IV Епифаном, как позднее к этому дню было приурочено первое нападение руси на Царьград.

Но отнюдь не ординарно совпадение этой калькуляции Иосифа Флавия с аналогичными вехами римского исторического календаря, а именно с днем разрушения и восстановления храма Юпитера Капитолийского. Разрушение главной святыни Римской империи в ходе очередной гражданской войны Тацит датировал 19 декабря 69 г., чему в вавилонском календаре соответствует 15 кислева 380 с. э., день осквернения Второго храма Антиохом в Маккавейской традиции (1 Макк. 1:54), а закладку нового здания — «одинадцатыми календами июля» (*Hist.* IV, 53), т. е. 21 июня 70 г. = 25 сивана 381 с.э. Отсюда читатель Тацита вправе заключить, что храм Юпитера Капитолийского разрушен в день осквернения Второго храма Антиохом в Маккавейской традиции и возобновлен в день его основания Аггеем у Иосифа Флавия.

Такое сочетание этих традиций представляется тем более неожиданным, что они противоречат друг другу. Однако противоречие между ними объясняется внутренними противоречиями Маккавейской традиции. Иосиф опирается на сообщение 1 Макк. 4:52 об обновлении жертвенника Иудой 25 кислева 148 г. с.э. и указание Дан. 7:25, 12:7, 11 о «мерзости запустения» в Храме на протяжении трех с половиной лет. Однако в 1 Макк. 1:54 сказано, что Антиох осквернил Храм 15 кислева 145 г. с.э., вопреки утверждению 1 Макк. 4:52-54 об обновлении жертвенника Иудой 25 кислева «в тот же самый день, в который язычники осквернили» его. Сдвиг на 10 дней, по всей вероятности, указывает на трансляцию даты, определенной в селевкидском солнечно-лунном календаре, в календарь енохической традиции (1 Enoch 72-79, особ. 72:13-32, 74:10-16, 75:1-2, 78:6-8, 15-16, 79:4) с солнечным годом продолжительностью 364 дня (354+10).¹⁰ Аналогичная трансляция наблюдается в библейской хронологии Потопа, продолжавшегося один год и десять дней, с 17-го по 27-й день «второго месяца» (Быт. 7:11, 8:14). Следовательно, этот сдвиг свидетельствует о том, что период «мерзости запустения» оценивается в один год — вопреки вероятным, но отнюдь не однозначным указани-

¹⁰ О календарях этой традиции: J.C. VanderKam, 1999: 207-233.

ям на три или три с половиной года в 1 Макк. 4:52 и Дан. 7:25, 12:7,11 (ἕως καιροῦ καὶ καιρῶν καὶ ἕως ἡμῖσους καιροῦ).

Такое противоречие указывает на вероятность позднейшей интерполяции в 1 Макк. 1:54.

Об этом свидетельствует также и различие литературных форм в 1 Макк. 1:54 и 1 Макк. 4:52. Форма «в пятнадцатый день хаслева сто сорок пятого года» (1:54), по-видимому, вторична по отношению к форме «в двадцать пятый день девятого месяца (это месяц хаслев) сто сорок восьмого года» (4:52). Во втором случае определение месяца порядковым номером в годовом круге соответствует древнейшей библейской традиции, в то время как его арамейское наименование служит поясняющей глоссой. В первом же случае, напротив, арамейское имя месяца, вероятно, изначально принадлежало дошедшему до нас тексту. Вместе с тем словосочетание «мерзость запустения» в 1 Макк. 1:54 позаимствовано из *vaticinium ex eventu* Дан. 9:27, 11:31, 12:11. То и другое свидетельствует о том, что первоначальное чтение сохранилось в 1 Макк. 4:52-54, а 1 Мак. 1:54 содержит интерполяцию, причем калькуляция Иосифа Флавия указывает, что ему она была неизвестна.

Источником этой интерполяции как раз и могло послужить сообщение о разрушении Капитолийского храма 19 декабря 69 г. = 15 кислева 380 с.э. Обратное соотношение маловероятно. Едва ли поджог Капитолийского храма мог быть приурочен к осквернению Второго храма Антиохом: скорее всего, эскалация конфликта, повлекшая поджог главной Римской святыни, была приурочена к Сатурналиям, издавна отмечавшимся в память освящения первого римского храма Сатурна 19 декабря и только после юлианской реформы перенесенным на 17 декабря, с увеличением продолжительности праздника до трех, пяти или семи дней, с 17 по 23 декабря.¹¹

К заимствованию этой даты римского исторического календаря редактора 1 Мак. 1:54 могло побудить сопоставление исторических судеб двух храмов, Иерусалимского и Капитолийского, в русле драматических событий 66-73 гг., особенно после разрушения Второго храма Титом в 70 г. С калькуляцией Иосифа Флавия он мог быть либо не знаком, либо не согласен. Расхождение между ними выражается в том, что редактор 1 Мак. 1:54 исходил из разрушения Капитолийского храма вителианцами и приурочил к его дню осквернение Второго храма Антиохом, а Иосиф, по-видимому, опирался на возобновление Капитолийского храма сторонниками Флавиев и приурочил к его дню как возведение Второго храма Аггеем, так и его осквернение Антиохом. Но при этом опять-таки именно разрушение Капитолийского храма в день освящения первого храма Сатурна и могло подтолкнуть Иосифа к отождеств-

¹¹ Macrobius, *Saturnalia* I, 10, 2-24.

лению дня осквернения Второго храма Антиохом с днем его возведения Аггеем, подкрепив его соответствующим расчетом исходя из дня его обновления Маккавеями и срока «мерзости запустения».

Мотивы Иосифа проявляются тем, что у Тацита возобновление Капитолийского храма 21 июня 70 г. = 25 сивана 381 с.э. выпадает на годовщину присяги Веспасиану римских легионов в Иудее 3 июля 69 г. = 25 сивана 380 с.э. («в пятые ноны июля»: *Hist.* II, 79), положившей начало его принципату. При этом Тацит оговаривает, что впоследствии принципат Веспасиана стали отсчитывать с 1 июля 69 г. = 23 сивана 380 с.э., дня присяги ему египетских легионов во главе с префектом Египта Тиберием Александром. Будучи евреем по происхождению и племянником Филона Иудея, он подавил еврейские выступления в Александрии в 66 г., первым присягнул Веспасиану в 69 г. и стал правой рукой Тита в дни осады Иерусалима, а затем и префектом претория Рима.¹² Однако расхождение в два дня не выходит за пределы закономерного: в Египте новонолуние фиксировалось на день раньше, чем в Палестине,¹³ вследствие чего вторая половина дня 1 июля 69 г. выпала на 25 сивана. Более того, в реальном астрономическом времени 1 июля 69 г. выпадает именно на 25 сивана,¹⁴ подтверждая точность египетского солнечно-лунного календаря. Следовательно, в системе координат египетских евреев Веспасиан был провозглашен в тот же самый день, что и в системе координат палестинских евреев, а именно в день основания Второго храма в калькуляции Иосифа Флавия.

В итоге создается впечатление, что именно этот день и явился исходным пунктом как для римской традиции, приурочившей к нему и на-

¹² Штерн, 2000: II/1, 7, 14, 84-85, 94; CPJ II, 418(b). Российский переводчик почему-то решил, что «пятые ноны июля» выпадают на 7 июля (прим. пер. на с. 14), но это его проблема.

¹³ Depuydt, 2002: 466-480, esp. 472-476. Именно поэтому к западу от Иерусалима — в Александрии, Константинополе и Риме — в юлианском календаре события обычно «запаздывают» на один день по отношению к их локализации в вавилонской системе отсчета. Противоположный эффект «опережения» наблюдается в случае, если событие фиксируется в местном египетском, греческом или римском календаре. Присяга Веспасиану в Египте единственный случай такого рода в рассматриваемом ряду, обусловленный независимостью календарной практики александрийских евреев от иерусалимского синедриона, недвусмысленно засвидетельствованной Филоном (Stern, 2001: 116-119). В масштабе всей византийской икумены, от Элефантины до северной Месопотамии, расхождение местных календарей иногда достигало двух дней: см. прим. 179 выше.

¹⁴ Goldstine, 1973: 90.

чало принципата Веспасиана (династии Флавиев), и возобновление Капитолийского храма, так и для Иосифа Флавия, приурочившего к нему и основание Второго храма Аггеем, и его осквернение Антиохом, и захват Иафы Веспасианом. При этом день осквернения храма Антиохом он, по всей вероятности, подтвердил, исходя из 1 Макк. 4:52 и истолковав как «три с половиной года» маловразумительное указание Дан. 7:25, 12:7 ἕως καιροῦ καὶ καιροῦ καὶ ἕως ἡμετέρας καιροῦ.

Смысл такой калькуляции проясняется контекстами привлекаемых свидетельств. Главную причину Иудейской войны 66-73 гг. Иосиф Флавий и Тацит увидели в резком обострении мессианских ожиданий в еврейской среде,¹⁵ исполнение которых оба усмотрели в воцарении Веспасиана. Соответственно калькуляция Иосифа подтверждала, что римские легионы в Египте и Палестине засвидетельствовали адекватность такого взгляда на вещи, присягнув Веспасиану в день возведения Второго храма, к которому год спустя было приурочено также и основание нового Капитолийского храма. Аналогии предоставляют Маккавейская и раввинистическая традиции, усмотревшие в восстановлении Храма главный признак Машиаха.

По-видимому, речь идет о согласовании иудейской и римской традиций с какой-то важной целью, и ближайшие контексты коррелирующих сообщений Иосифа Флавия и Тацита подсказывают, что они согласовываются в процессе обоснования новой роли Римской мировой державы. Более того, хотя действия Тиберия Александра свидетельствуют, что Иосиф Флавий был отнюдь не единственным евреем, вступившим на этот путь, именно его календарная калькуляция представила все происходившее в Риме, Египте и Палестине в виде единого потока providentially взаимосвязанных событий.

Так или иначе, неслучайность указанного ряда совпадений вполне очевидна: осквернение Второго храма Антиохом Иосиф приурочил к дню его воздвижения Аггеем, приуроченному им к дню основания нового Капитолийского храма, указанному Тацитом и совпадающему с годовщиной воцарения Веспасиана, предсказанного Иосифом (BJ 3.8.9) и истолкованного недошедшим до нас общим источником Тацита и Светония, в сущности, как воцарение «машиаха».¹⁶

¹⁵ Штерн, 2000: II/1, 22, 29, 59-61. Тацит почти дословно воспроизводит Иосифа Флавия: «большинство верило в пророчество, содержащееся в древних жреческих книгах, что ... из Иудеи выйдут предназначенные властвовать над миром» (*Hist.* V, 13).

¹⁶ Таким источником могла явиться недошедшая до нас История Плиния, сопровождавшего Веспасиана в Сирии и Палестине. Особенно симптоматичны рассказы Тацита (*Hist.* IV, 81) и Светония (*Vesp.* VII, 2) о «знамениях машиаха» в духе Мф. 4:23-25 при исцелении Веспасианом в Александрии слепца

Более того, такому согласованию римской и еврейской традиций соответствует тот факт, что впоследствии именно к Веспасиану — *lex de imperio Vespasiani* — римская традиция и возвела легализацию неограниченной императорской власти.¹⁷ Христиане, начиная с Мелитона,¹⁸ возводили историю Империи к Августу, сопоставляя его триумфальное вступление в Рим 6 января 29 г. до н.э. с Богоявлением Христа,¹⁹ но римская традиция вела ее отсчет с *lex Vespasiana*.

В связи с этим особенно примечателен тот факт, что Веспасиан наложил на иудеев подушную подать в размере двух драхм в пользу Капитолийского храма: очевидная альтернатива иудейской Храмовой дидрахме.²⁰ Тем самым еще раз было подчеркнуто, что Капитолийский храм именно вытесняет Второй храм, будучи заложен в день его возведения и осквернения, 25 сивана 381 с.э. = 21 июня 70 г., накануне его разрушения Титом 10 ава 380 с.э. = 6 августа 70 г.²¹ В русле еврейской традиции такой акцент был тем более очевиден, что к 25 сивана она приурочила изгнание из Иерусалима селевкидских сборщиков податей, מַגְטָאן = δημοσιῶναι (MegTaан, 11),²² еще одну ключевую веку Маккавейской традиции.

В итоге создается впечатление, что на Империю Флавиев здесь по существу уже возлагается роль «Нового Израиля», задолго до того как ее взяла на себя Церковь.

Во всяком случае, соотнесение — и противопоставление — исторических судеб двух храмов, Иерусалимского и Капитолийского, носит

и хромца (у Тацита сухорукого), калькирующие аналогичные евангельские эпизоды (Мр. 3:5; 8:23; Ин. 9:6) или их общий источник. И это нельзя не признать тем более значимым, что евангельская эпikleза «Сын Божий» (Мф. 14:33; 27:43, 54) воспроизводит в свою очередь римскую императорскую титулатуру: R. Mowery. *Son of God in Roman Imperial Titles and Matthew* // *Biblica*, 83, 2002, 100-110.

¹⁷ Mommsen, 1887: 909; Вальденберг, 2008: 134-136.

¹⁸ Apol. I, 3 = Eusebius, *Hist. Eccl.*, IV, xxvi, 4-11.

¹⁹ Ярче всех эту мысль выразил Павел Орозий: *Hist.* VI.20.1-3,8.

²⁰ Flavius Josephus *BJ* 7.6.6.

²¹ Эту же мысль позднее выразит и Адриан возведением на руинах иерусалимского Храма опять-таки именно храма Юпитера Капитолийского: Cassius Dio, *Hist.* LXIX, 12, 1.

²² Изгнание римских сборщиков, по-видимому, указано под 27 ияра: MegTaан. 8.

системный характер и восходит к традиции, засвидетельствованной Тацитом и Иосифом Флавием.

Жизнеспособность этой традиции подтверждается тем фактом, что обращение Империи при Константине Великом повлекло за собой христианское *Обновление Иерусалима* в виде освящения построек Константина на Голгофе 13 сентября 335 г.²³ — в день памяти освящения первого храма Юпитера Капитолийского первым консулом М. Горацием Пулвиллом 13 сентября 509 г. до н.э.²⁴ Более того, вслед за этим празднование Рождества Христова в Риме было перенесено с 6 января на 25 декабря,²⁵ *Dies natalis Solis Invicti*, установленный Аврелианом в 274 г. в альтернативу Сатурналиям²⁶ и отмечавшийся Лицинием (308-324 гг.) опять-таки 19 декабря,²⁷ в день основания храма Сатурна и разрушения Капитолийского храма 19 декабря 69 г.

Но еще более симптоматичен тот факт, что в вавилонском календаре освящение построек Константина на Голгофе 13 сентября 335 г. приходится на 7 элула 646 г. с.э., день захвата Иерусалима Титом в калькуляции Иосифа Флавия (BJ 6.8. 4), согласно которой на следующий день, 8 элула, состоялся триумфальный вход, *adventus*, Тита в поверженный Иерусалим. Вместе с тем на этот же день, 7 элула, у Иосифа приходится истребление римского гарнизона Иерусалима (BJ 2.17.10), которое для римлян фактически и явилось началом Иудейской войны, а в еврейской традиции засвидетельствовано как день «очищения Иерусалима от римлян» (MegTa'an, 16).²⁸ Следовательно, в калькуляции Иосифа Флавия 7

²³ Égérie, 1982: 48-49, p. 316.

²⁴ Scullard, 1981: 186 sq.

²⁵ Об этом свидетельствуют Римский календарь 354 г. и Никомидийский мартиролог 412 г.: *Martyrologe*, 1915: 11; *Breviarium*, 1956: 27.

²⁶ Høe, 1939: 456-481, esp. 479 sq.

²⁷ *Ibid.*, 480 and n. 128.

²⁸ В лучшем списке, Cod. Parma de Rossi 117, указано 17 элула, но это могло явиться результатом искажения первоначальной традиции, засвидетельствованной Иосифом Флавием: он говорит о захвате Верхнего города Титом 7 элула, после 17-дневной осады, и в эпитоме его сообщения 7 элула могло превратиться в 17 элула вследствие ассимиляции. Сходное явление выше было отмечено в гомилии Феодора Синкелла, в калькуляции которого «десятому дню пятого месяца» еврейского календаря, дню разрушения Храма, соответствует «десятый день осады» Константинополя в «пятом месяце» римского календаря в качестве дня спасения Нового Иерусалима. В обоих случаях наблюдается

элула отмечает начало и конец решающих событий Иудейской войны, от изгнания римлян из Иерусалима восставшими зилотами до захвата города Титом. Благодаря этому события разворачиваются по спирали, и конец являет зеркальную инверсию начала. Следующим витком этой спирали, в сущности, и выступает христианское *Обновление Иерусалима* в 335 г., а совпадение 7 элула с 13 сентября, днем освящения первого храма Юпитера Капитолийского, вновь акцентирует взаимосвязь еврейской и римской традиций, наполняя такое *Обновление* двойным смыслом, релевантным в обеих традициях.

Вместе с тем в еврейской традиции на 7 элула выпадает также и освящение стен Иерусалима (MegTaam, 15),²⁹ по-видимому, Симоном Маккавеем, через 20 лет после возобновления Второго храма Иудой, которое точно так же ознаменовало восстановление еврейской власти в городе, как *Обновление Иерусалима* в 335 г. ознаменовало его христианизацию. Более того, в Маккавейской традиции это один из ключевых эпизодов (1 Макк. 13:10), за которым следует рассказ о восстановлении независимости Иудеи, воцарении Симона и возобновлении союза Иудеи с Римом (1 Макк. 13:12—14:48). Следовательно, в русле согласования двух традиций, римской и еврейской, 7 элула оказывается важнейшей точкой совмещения трех витков спирали истории Иерусалима: (1) обновления города Маккавеями перед окончательным освобождением страны и возобновлением союза с Римом, (2) романизации города в результате Иудейской войны и (3) христианского *Обновления Иерусалима* при Константине Великом.

Соответственно, следующим витком этой спирали выступает захват Рима Аларихом 7 элула 721 с. э. = 24 августа 410 г. Прокопий говорит о возмездии за разорение иерусалимского Храма, о вывозе Аларихом реликвий Храма, доставленных в Рим Титом, и решении Юстиниана вернуть реликвии в Иерусалим, в христианские храмы Святого Города. Тем самым обеспечивается инверсия результатов Иудейской войны и романизации Иерусалима, а христианизация города продолжается путем частичного восстановления его еврейской идентичности в заданных имперской политикой рамках. Однако Орозий по горячим следам собы-

сходное соотношение между свидетельствами Иосифа и их коррелятами в более поздних традициях.

²⁹ Эта дата также воспроизводится с разночтениями. С. Цейтлин отдал предпочтение 7 элула, оценив 4 элула как вторичное или испорченное чтение (Zeitlin, 1922: 83 = MegTaam, 12). В. Ноэм, автор последнего критического издания (Noam, 2003; 2006), предпочитает 4 элула. Однако недавняя находка еще одного списка (Rosenthal, 2009) может изменить ситуацию, и В. Ноэм уже приступила к подготовке нового издания (Noam, 2009).

тий 410 г. рисует иную картину. В его изложении христианин Аларих точно так же исполняет божественный промысел, вразумляя полуязыческий Рим, как руками Тита был наказан отвергший Христа Иерусалим. Поэтому у Орозия Аларих не вывозит из Рима реликвии Храма, а, напротив, возвращает в базилику Св. Петра церковные сосуды, укрытые от варваров «святой Божией девой», подобно тому как ковчег и жертвенник Первого храма были укрыты в пещере пророком Иеремией, согласно 2 Макк. 2:4-8. Римляне и варвары соединяются в богослужебной процессии и вместе несут сосуды обратно в храм Св. Петра, воспевая Богу благодарственный гимн (*Hist.* VII, 39, 3-14). По существу этот литературный образ перекликается с рельефами арки Тита, изображающими его триумфальный вход в Рим с семисвечником и сосудами Храма. Вместе с тем Орозий утверждает, что грабежи продолжались три дня (7-9 элула), и в общем контексте его рассказа процессия в храм Св. Петра приходится на второй день (8 элула) — и тем самым соответствует также и входу Тита в поверженный Иерусалим.

Возможно, именно этот мотив *возвращения* церковной утвари и лег в основу рассказа Прокопия (или его источника) о *возвращении* Юстинианом в христианские святилища Иерусалима реликвий Храма, привезенных в Рим Титом, вывезенных из Рима Аларихом и доставленных Велисарием в Константинополь, Новый Рим. Так или иначе, сочетание рассказов Орозия и Прокопия образует новый виток все той же спирали Священной истории, понимаемой как история Священной войны, которую Империя ведет против иноверных по образу и подобию войн Израиля и Рима против иноплеменных и варваров. Константинополь совмещает в себе образы Нового Рима и Нового Иерусалима, «царство и священство», пытаясь удержать Империю и сохранить единство средиземноморской икумены.

Принимая во внимание столь выразительный ряд прецедентов, правомерно заключить, что в русле выявляемого здесь согласования двух традиций, римской и еврейской, нападение росов на Константинополь 18 июня 860 г. точно так же было приурочено к 25 сивана, дню захвата Иерусалима и осквернения Второго храма Антиохом Епифаном в калькуляции Иосифа Флавия, как в гомилии следовавшего за ним Феодора Синкелла спасение Города от аваров и славян 7 августа 626 г. приурочено к 10 ава, дню разрушения обоих иерусалимских храмов.

Разумеется, в реальном физическом времени спасение города 7 августа 626 г. выпало на 9 элула, день триумфального входа Тита в поверженный Иерусалим 8 элула 381 с.э. = 2 сентября 70 г., к которому ранее был приурочен захват Рима Аларихом 7-9 элула 721 с. э. Но такое разночтение соответствует альтернативной традиции, следы которой сохранились у Орозия и Прокопия, а изначальное тяготение которой к реальному астрономическому времени выражается в совпадении показа-

ний вавилонского и математического еврейского календарей (8 элула 381 с.э. = 8 элула 3830).

Истоки этой традиции проявляются указанными выше корреляциями сообщений Тацита, Иосифа Флавия и *Megillat Ta'anit*,³⁰ а в гомилии Феодора Синкелла она вступает в интерференцию с раввинистической традицией Плача о Храме 9 ава. Но здесь затрагивается уже иной предмет, выходящий за рамки обсуждаемой проблемы.³¹

Выявленные взаимосвязи можно проиллюстрировать таблицей:

7 элула	25 сивана
(1) Освящение стен Иерусалима Симоном Маккавеем 7 элула 169 с.э. (MegTaap. 15; 1 Макк.13:10)	(1) Возведение Второго храма Аггеем 25 сивана (вероятно, VI года Дария I) (Jos. BJ 6.4.5,8)
(2) Истребление римского гарнизона Иерусалима 7 элула 377 с.э. (Jos. BJ 2.17.10)	(2) Осквернение Второго храма Антиохом IV Епифаном 25 сивана 145 с.э. (Jos. BJ 1.1.1; AJ 12.7.6)
(3) Истребление еврейского населения Кесарии «в тот же день и час» 7 элула 377 с.э. (BJ 2.18.1)	(3) Изгнание из Иерусалима селевкидских сборщиков податей 25 сивана (MegTaap. 11)
(4) Захват Иерусалима (Верхнего города) Титом 7 элула 381 с.э. = 1 сентября 70 (Jos. BJ 6.8. 4)	(4) Захват Иафы Веспасианом 25 сивана 378 с.э. (Jos. BJ 3.7.31)
(5) Освящение мартирия Воскресения на Голгофе 13 сентября 335 = 7 элула 646 с.э.	(5) Провозглашение Веспасиана в Египте и Иудее 1-3 июля 69 = 25 сивана 380 с.э. (Tas. Hist. II, 79)
(6) Захват Рима Аларихом 24-26 августа 410 = 7-9 элула 721 с.э. (Prosperi Chr. 466)	(6) Закладка нового храма Юпитера Капитолийского 21 июня 70 = 25 сивана 381 с.э. (Tas. Hist. IV, 53)
(7) Спасение Константинополя от аваров и славян 7 августа 626 = 9 элула 4386 (Theod. Synk. 25, 28)	(7) Первое нападение руси на Константинополь 18 июня 860 = 26 сивана 4620 (Anecd. Brux. I, 33)

Оба ряда демонстрируют общую закономерность: каждое последующее событие по одним признакам продолжает вектор предыдущего, а по другим инверсирует его, обуславливая спиралеобразную конфигура-

³⁰ Этот календарь праздников написан на домишнаитском арамейском, видимо, в 41-70 гг. В раввинистической традиции он почитался как единственный письменный галахический свод, дополняющий Тору: Noam, 2003: 349-359; Noam, 2006: 356-361. В силу этой корреляции между ним и хроникой Иосифа Флавия обладают исключительной ценностью, указывая на вероятность общего и притом весьма авторитетного источника обеих калькуляций.

³¹ Он рассматривается в отдельной работе: Акентьев, 2008с.

цию потока событий внутри каждого ряда. Получается своего рода «отрицание отрицания» или нечто наподобие Архимедовой спирали, совмещающей прямолинейное и вращательное движение.

В левом столбце истребление римского гарнизона (п. 2) примыкает к освящению стен Иерусалима (п. 1), очищая город от иноплеменников, и в то же время инверсирует его, противопоставляя завершению войны с Селевкидами начало войны с Римом. Истребление еврейского населения Кесареи «в тот же день и тот же час, как по божественному предопределению» (п. 3) примыкает к п. 2, знаменуя начало Иудейской войны, и одновременно инверсирует успехи евреев (пп. 1, 2) в их собственную гибель. Затем захват Иерусалима Титом (п. 4) инверсирует как пп. 1 и 2, так и пп. 2 и 3, замыкая спираль боевых действий (падение Масады 14 нисана 384 с.э. завершит пересекающийся цикл, начатый 14 нисана 381 с.э., когда Тит приступил к осаде Иерусалима). Далее христианское Обновление Иерусалима (п. 5) продолжает его романизацию, начатую победой Рима в Иудейской войне, но при этом также и противопоставляет наказанию отвергшего Христа Иерусалима освящение мученика Воскресения на Голгофе. Захват Рима Аларихом (п. 6) выступает одновременно и аналогией (Орозий), и антитезой (Прокопий) захвату Рима Титом (п. 4), а спасение Константинополя в 626 г. (п. 7) инверсирует пп. 2, 4, 6 и в то же время примыкает к пп. 1 и 5, сочетая образы Нового Рима и Нового Иерусалима.

В правом столбце осквернение Второго храма Антиохом (п. 2) инверсирует его возведение Аггеем (п. 1), но вместе и примыкает к нему как следующий эпизод истории Храма. Изгнание из Иерусалима селевкидских сборщиков податей, $\text{אֲרֻכְּמַיִם} = \delta\eta\mu\sigma\iota\omega\nu\alpha\iota$ (п. 3), инверсирует п. 2 и гармонирует с п. 1. Захват Иафы Веспасианом (п. 4) противопоставляет первый успех Рима в Иудейской войне победе евреев в борьбе с Селевкидами (п.3) и в известной мере гармонирует с осквернением Второго храма Антиохом (п. 2). Провозглашение Веспасиана (п. 5) развивает его успех (п. 4) и коррелирует с п. 1 в русле провиденциалистских толкований его принципата. Закладка нового храма Юпитера Капитолийского (п. 6) подкрепляет корреляцию пп. 1 и 5, а тем самым и мессианское значение принципата Веспасиана. И наконец, нападение руси на Константинополь в 860 г. (п. 7) выступает антитезой пп. 6 и 1 и коррелирует с п. 2, опять-таки сочетая образы Нового Рима и Нового Иерусалима, как при спасении Города в 626 г.

Особую роль играет освящение мученика Воскресения на Голгофе 13 сентября 335 = 7 элула 646 с.э. По календарному признаку оно помещено в левом столбце (п. 5), но в предметном отношении, будучи приурочено к дню освящения первого храма Юпитера Капитолийского 13 сентября 509 г. до н.э., оно коррелирует также и с закладкой нового Капитолийского храма 21 июня 70 = 25 сивана 381 с.э. в правом столбце

(п. 6). Поэтому его можно назвать «оператором сочетания» обоих рядов календарных калькуляций.

Более того, поскольку осквернение Второго храма Антиохом 15 кислева 145 с.э. в 1 Макк. 1:54, по всей вероятности, приурочено к дню разрушения Капитолийского храма 19 декабря 69 = 15 кислева 380 с.э., привлекает внимание еще одно — и притом еще более поразительное — совпадение календарных калькуляций в истории Иерусалима и Рима. Воцарение Симона Маккавея и объявление о восстановлении союза Иудеи с Римом в 1 Макк. 14:27 датировано 18 элула 172 с.э., чему в юлианском календаре соответствует 13 сентября 140 до н.э.,³² память освящения первого Капитолийского храма. Более того, день его освящения 13 сентября 509 до н.э. в свою очередь выпадает по вавилонскому календарю на 18 элула XIII года Дария I,³³ день воцарения Симона Маккавея. Следовательно, воцарение Симона и объявление о возобновлении союза с Римом редактор 1 Макк., по всей вероятности, так же приурочил к дню освящения Капитолийского храма 18 элула, как к дню его разрушения 15 кислева он приурочил осквернение Второго храма Антиохом IV Епифаном.

Круг замкнулся — и привел к наиболее вероятному общему источнику выявленных календарных совпадений. По-видимому, Веспасиан действительно был соотнесен с Иудой Маккавеем, первым «машиахом» еврейской истории, а дом Флавиев — с династией Хасмонеев. Сопоставление выражено языком календарной мистики, путем совмещения календарных дат соответствующих событий еврейской и римской истории. Редактор 1 Книги Маккавеев пошел своим путем, отталкиваясь от дня разрушения Капитолийского храма 19 декабря 69 = 15 кислева 380 с.э., а Иосиф Флавий и Тиберий Александр — своим, опираясь на провозглашение Веспасиана 1-3 июля 69 = 25 сивана 380 с.э. Но все трое, по-видимому, решали одну задачу, обосновывая возможность развития Иудеи в составе Империи.

Более того, освящение мартирия Воскресения на Голгофе 13 сентября 335 = 7 элула 646 с.э., в день освящения первого Капитолийского храма и захвата Иерусалима Титом, неопровержимо свидетельствует о том, что христианизация Святого Города осуществлялась в русле этой же традиции обоснования симбиоза Иерусалима и Рима языком календарной мистики. Поэтому едва ли может вызывать удивление тот факт, что совмещение образов Нового Рима и Нового Иерусалима на берегах Босфора сопровождалось дальнейшим развитием этой традиции. Объяс-

³² Parker and Dubberstein, 1956: 41.

³³ Ibid., 30.

нения потребовал бы отказ от нее, вопреки присущему Византии сочетанию *translatio imperii c translatio Sionis*.³⁴

Следовательно, в русле этой традиции экзегезу Феодора Синкелла следует признать вполне закономерным и едва ли не банальным явлением, равно как и соответствие ей в константинопольской хронике 867 г., датировавшей первое нападение руси на Константинополь 18 июня 860 = 26 сивана 4620 и тем самым приурочившей его к дню захвата Иерусалима Антиохом IV Епифаном.

Более того, континуитет этой традиции не прерывается и в интервале 626-860 гг. Правда, спасение Константинополя от первой арабской осады 25 июня 678 = 27 сивана 989 с.э. сопровождается сдвигом той же даты не на один, а на два дня, но это может объясняться технической погрешностью, вполне естественной в «темные века». Спасение Константинополя от второй арабской осады 15 августа 718 = 11 ава 1029 с.э. сопровождается сдвигом на один день, как в 860 г., но уже не памяти осквернения Второго храма Антиохом, а памяти разрушения обоих иерусалимских храмов 10 ава, к которой Феодор Синкелл приурочил спасение столицы 7 августа 626 г. Причем на этот раз ошибки в калькуляции нет: сдвиг на один день вполне закономерен для Константинополя в русле александрийской традиции. И если Феодор объяснил спасение столицы заступничеством Богородицы, то в 718 г. память разрушения Храма совпала с днем Успения Богородицы — одушевленного Храма воплотившегося Слова.

Следовательно, выявляемая традиция характеризуется не только несомненным континуитетом, но и столь же очевидным развитием: календарная калькуляция становится более точной, а язык календарной мистики — более емким и выразительным. И особенно впечатляет тот факт, что на протяжении всего периода с 335 по 860 г. не обнаруживается ни одного случая нарушения выявленной закономерности.

Более того, она соблюдается на протяжении всего периода со дня рождения Константинополя, *Dies Natalis*, 11 мая 330 г. до его захвата участниками IV Крестового похода 13 апреля 1204 г.

В вавилонском календаре 11 мая 330 г. выпадает на 5 ияра 641 с.э., однако новолуние второго месяца приходится на вечер 4 мая, 21.05,³⁵ откуда следует, что в реальном астрономическом времени освящение стен Константинополя было совершено 7 ияра 641 г., опять-таки в день освящения стен Иерусалима в еврейской традиции (*MegTaam*, 5). Поскольку освящение стен Неемией датировано 25 элула (Неем. 6:15), а освя-

³⁴ Подробнее об этом: Акентьев, 1995: 77-80.

³⁵ Goldstine, 1973: 111.

щение новых стен Симоном Маккавеем — 7 элула (MegTaap, 15), в этом случае речь может идти только о стенах, возведенных Агриппой II накануне Иудейской войны. И это подтверждается тем фактом, что разрушение Титом первого пояса этих стен Иосиф Флавий датировал 7 ияра 381 с.э. (BJ 5.7.2), скорее всего, в соответствии с излюбленным им принципом календарного совмещения событий-антагонистов (зеркальная инверсия). Следовательно, освящение стен Константинополя 11 мая 330 г. было приурочено к дню освящения новых стен Иерусалима Агриппой и разрушения их Титом. Мотивы проясняются освящением построек Константина на Голгофе 7 элула 646 с.э., в день освящения стен Иерусалима Симоном Маккавеем 7 элула 169 с.э. и захвата Верхнего города Титом 7 элула 381 с.э. Традиционная дата Dies Natalis Константинополя появляется лишь в источниках V-VI вв. и, видимо, является производной от этой иерусалимской памяти. Отсюда правомерно заключить, что новая столица на Босфоре уже в этот период соединила в себе образы Нового Рима и Нового Иерусалима.

Первый штурм Константинополя участниками IV Крестового похода Никита Хониат датировал 17 июля 1203 г.,³⁶ чему в еврейском математическом календаре соответствует 7 ава 4963, день разрушения Первого храма в 4 Цар. 25:8-10.

Это может оцениваться как возврат к Феодору Синкеллу, связавшему спасение Города в 626 г. с разрушением обоих храмов 10 ава, согласно альтернативной традиции Иер. 52: 12-14 и BJ 6.4.5,8 Иосифа Флавия. Более того, поскольку в вавилонском календаре 7 августа 626 г. выпадает на 6 ава 937 с.э., можно предположить, что *de facto* в 626 г. также владела именно эта традиция, восходившая к 4 Цар. 25: 8-10, в то время как Синкелл последовал за Иосифом, не обременив себя самостоятельным расчетом. И это тем более вероятно, что в данном случае закономерный сдвиг на один день 7/6 ава однозначно определен византийской пасхалией: в 626 г. Пасха выпала на 20 апреля,³⁷ которому в вавилонском календаре соответствует 15 нисана 937 с.э. — вместо 16 нисана по пасхалии. Следовательно, в системе координат византийской пасхалии 7 августа 626 г. точно соответствует 7 ава.³⁸

Второй и решающий штурм Константинополя крестоносцами у Никиты Хониата совершается с пятницы пятой недели по вторник шестой недели великого поста, 9-13 апреля 1204.³⁹ В еврейском математичес-

³⁶ Nicetas Chon., I: 544.17 – 547.9.

³⁷ Grumel, 1957: 311.

³⁸ Реальное физическое время, в котором 7 августа 626 г. выпало на 9 элула (Goldstine, 1973: 136), с пасхалией едва ли могло конкурировать.

³⁹ Nicetas Chon., I: 568.21; 569.9.

ком календаре этим дням соответствуют 7-12 ияра 4964. Следовательно, штурм был начат 7 ияра, в день рождения Константинополя, приуроченного к памяти освящения стен Иерусалима и разрушения их первого пояса Титом, и закончен 12 ияра, в день Основания Рима 21 апреля 754/753 до н.э. = 13 ияра 3007, опять-таки с закономерным сдвигом в один день. Смысл очевиден: замкнут исторический цикл Царицы городов, совмещившей Новый Иерусалим с Новым Римом.

Следовательно, календарная мистика обсуждаемого рода сопровождает историю Константинополя на протяжении всего периода со дня его освящения 11 мая 330 г. до захвата города участниками IV Крестового похода 13 апреля 1204 г.

Не прерывалась эта традиция и в X веке: разночтения греческих и славянских версий в указании дня второго нападения руси на Царьград, под началом князя Игоря летом 941 г., также не выходят за пределы выявленной календарной матрицы.

Продолжателем Феофана оно датировано 11 июня 941 г.: «в четырнадцатый индикт, в июне месяце одиннадцатого (числа), на десяти тысячах судов подошли к Константинополю росы, коих именуют также дромитами, происходят же они из племени франков».⁴⁰ В вавилонском календаре этой дате соответствует 9 сивана 1252 с. э., в еврейском математическом календаре — 13 сивана 4701. Поскольку сражение затянулось до вечера, правомерно заключить, что разгром флотилии Игоря выпал на 14 сивана по еврейскому календарю, к тому времени уже получившему распространение на византийском востоке. На этот день приходится память захвата Стратоновой башни (מגדל שר) Александром Яннаем (MegTaap. 9),⁴¹ с которой может быть связана также и память захвата Бет-Шеана (Скифополя) 15 и 16 сивана (Ibid., 10). Неясно, однако, каким образом эта традиция могла стать известной неевреям, тем более что свой галахический статус *Megillat Ta'anit* утратил уже в V в.⁴² Однако указанные выше корреляции между этим календарем и

⁴⁰ Theoph. Cont. VI, 39: 423.14-17.

⁴¹ Noam, 2003: 193-195. Издатель обосновал конъектуру [שר], исправляющую испорченное чтение טז рукописей, включая Parma de Rossi 117, которое ранее соотносилось с Beit-Tsur в Иудее, захваченным Иудой Маккавеем. Конъектура позволяет отождествить מגדל שר со Стратоновой башней, Στράτωνος πύργος, перестроенной и переименованной Иродом в Кесарию, ставшую административным центром Палестины и называвшуюся Caesarea Maritima, в отличие от Кесарии Филипповой: Josephus, AJ 13, 324-335.

⁴² Noam, 2003: 349-359; Noam, 2006: 356-361.

календарными калькуляциями Иосифа Флавия указывают на возможность отражения этой традиции также и в других, недошедших до нас памятниках.

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

У *Продолжателя Георгия Амартола* тот же день, 11 июня, сочетается с 15 индиктом,⁴³ т. е. со следующим 942 г., что нельзя не признать ошибкой в силу единодушия всех источников в указании года.⁴⁴ Однако славянский перевод несохранившейся версии этого памятника отнес нападение князя Игоря на Константинополь к 18 июня 14 индикта,⁴⁵ откуда русский летописец, по-видимому, и вывел 6449 = 941 год.⁴⁶ Эта дата вновь возвращает нас к нападению росов 18 июня 860 г., но теперь уже в юлианском календаре, подобно тому как спасение столицы от аваров и славян 7 августа 626 г. оказалось приурочено к разрушению Второго храма Титом 6 августа 70 г.

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

⁴³ Theoph. Cont.: 914.

⁴⁴ Указание года от сотворения мира (6449) сохранилось в Cod. Paris. gr. 2303, fol. 5v: Шрайнер, 1991: 154.

⁴⁵ «Июня же месяца 18 день 14 индикта приплу Русь на Константѣнъ град лодіама тысящъ 10, иже и скеди глаголемъ, от рода варяжеска сущимъ»: Истрин, 1920, т. 1: 567. «Скеди» здесь соответствуют Δροῖται, а «варяжеска» — Φράγγων в сообщениях Продолжателя Феофана и Пс.-Симеона, сохранивших наилучшее воспроизведение общего источника: Theoph. Cont.: 423.14-17; 746.12-14.

⁴⁶ ПВД, 1996: 429.

вуходоносора, как к дню разрушения ими Первого храма Феодор Синкелл приурочил спасение Константинополя в 626 г.

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

Согласно другим славянским источникам, «приплуша Русь» 10 июня или 10 июля: «Июля месяца в 10 день 19 индикта» (*Еллинский летописец*), «Индихту июня же месяца 10 день» (*Палея*), «И приплуша июня в 10» (летописи, восходящие к *Новгородско-Софийскому своду* 30-х годов XV в.).⁴⁷ Однако в *Летописце еллинском и римском* второй редакции (ЕЛ-2) сохранилось более исправное чтение: «Месяца июля въ 10 день, индикта 14, в лето 6448, иде Игорь на Греки».⁴⁸ После исправления явно испорченного чтения 6448 на 6449 эта дата вновь возвращает внимание к дню захвата Иерусалима Навузарданом, но теперь уже 9 фаммуза 1252 с.э., по вавилонскому календарю,⁴⁹ который на христианском востоке употреблялся вплоть до XIII в.

Нельзя не отметить и еще одну возможность. В еврейском календаре 18 июня 941 г. приходится на 20 сивана 4701 — день, к которому Иосиф Флавий приурочил неудачную попытку штурма Веспасианом важнейшей еврейской крепости Йотопаты, обороной которой Иосиф сам и руководил, встав во главе иудейских войск (BJ 3.7.29). В этом случае неудача Веспасиана могла быть истолкована как прецедент и прототип неудачи Игоря.

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

Но особенно впечатляет тот факт, что в разночтениях опубликованных греческих и славянских версий нет ни одного варианта, выходящего за рамки выявленной традиции, континуитет которой не прерывается

⁴⁷ Там же, 429.

⁴⁸ Летописец, 1999: 502.

⁴⁹ R.A. Parker and W.H. Dubberstein, 47.

со дня освящения византийской столицы 11 мая 330 г. до ее захвата крестоносцами 13 апреля 1204 г.

Проблема идентификации носителей этой традиции, конечно, выходит за рамки настоящей работы. Но следует еще раз подчеркнуть важнейшую особенность уникальной календарной калькуляции, воспроизведенной в «Брюссельской хронике». Остановив внимание на осквернении Второго храма Антионом Епифаном, ее автор — в отличие от Андрея Кесарийского — не согласился с Феодором Синкеллом, отклонившим этот исторический прецедент. Следовательно, в середине IX в. у Иосифа Флавия нашлись более внимательные читатели, чем Синкелл. В связи с этим нельзя не отметить, что две рукописи византийской *Flaviana* указаны — рядом с Библией — в том же инвентаре Патмосской библиотеки,⁵⁰ который предоставляет ближайшую аналогию составу древнерусской переводной письменности и содержит Cod. Patmos. 266, сохранивший древнейшее начертание слова Ῥοῦς. По-видимому, это обстоятельство стоит принять во внимание как при рассмотрении различий греческой и славянской версий *Иудейской войны*,⁵¹ так и в поисках ответа на вопрос, кто и зачем читал Иосифа Флавия на Руси.

8. Календарная мистика: эпистемология

В начале этой работы пришлось сослаться на криминалистику — теперь уместно вспомнить физику.

Когда физики не шутят, они говорят, что физика — это наблюдение в принципе любого явления в соответствующей системе отсчета. Думается, что в этом отношении опыт физики универсален и наукой следует считать именно такую исследовательскую практику, которая опирается на представление наблюдаемого явления в виде объекта, перемещающе-

⁵⁰ Вслед за Παλαιὰ θεῖα Γραφή, здесь указан сам Иосиф: ἄλλο βιβλίον ὁ Ἰωσίπος, а несколько ниже — комментарий Евстафия на его *Иудейские древности*: ἕτερον Εὐσταθίου ἱστορικὸν περὶ τῆς τοῦ Ἰωσίου ἰουδαϊκῆς ἀρχαιολογίας, πλεῖον δὲ ἐστὶ τὸ βιβλίον χρονογράφος καὶ οὐ τέλειος (Astruc, 1981: 25, 124-125; 26, 147-148).

⁵¹ Судя по всему, в славянском переводе сохранилась первая редакция «Иудейской войны», адресованная малоазийским общинам и отмеченная особым «еврейским колоритом», тогда как греческая версия представляет собою вторую редакцию, предназначенную для римской общины, см.: Nodet, 2000. Это коррелирует с ключевой ролью вифинского Олимпа в распространении палестинских традиций в византино-славянском мире (см. прим. 56 выше).

гося в определенной системе координат, адекватной природе изучаемого явления.

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

Исходной системой отсчета историку служит календарь или, точнее, совокупность календарных систем, присущих изучаемой цивилизации и сопоставимых между собой как посредством конвенциональных операций, употреблявшихся с этой целью самой изучаемой цивилизацией, так и с помощью физического или астрономического календаря в качестве метаязыка их описания. Соответственно полноценное описание и осмысление исторических событий, действий и мыслей их участников, возможны лишь при условии репрезентации выявляемых в источниках сведений во всех релевантных календарях, с привлечением астрономического календаря в качестве метаязыка описания. Только в этом случае различные события и процессы становятся сопоставимыми в общей системе отсчета реального физического времени.

В рамках иудео-христианской цивилизации оптимальным метаязыком описания может служить также и еврейский математический календарь, разработанный в IX-X вв. и употребляемый евреями поныне. С одной стороны, он укоренен в вавилонской традиции и в силу этого конгруэнтен любому календарю вавилонской семьи, а с другой, это самый точный календарь, обеспечивающий максимальное приближение к реальному астрономическому времени. Поэтому в исторической хронологии еврейский математический календарь может играть роль аналогичную универсальной стратиграфии в археологии материальных культур или гипертексту библейской традиции в текстологии парабиблейских письменных памятников.

Именно эти эпистемологические принципы и могут служить ключом к пониманию выявленной картины. Настойчивость, с которой Феодор Синкелл следует за Иосифом Флавием и старается приурочить спасение Константинополя в 626 г. к дню разрушения обоих иерусалимских храмов, побуждает обратить внимание на целый ряд аналогичных совпадений. Опираясь на эмпирические данные письменных источников, исследователь улавливает, что целый ряд сходных по смыслу событий выпадает на одни и те же или соседние календарные дни. Затем, представив сопоставляемые события, датированные в локальных календарях, в общей системе отсчета реального физического времени, исследователь убеждается в том, что они не приблизительно, а точно приурочены к одним и тем же дням, с закономерным региональным сдвигом в один день. Если бы такая репрезентация не была обеспечена, анализ не вышел бы за рамки правдоподобных рассуждений о близости календар-

ных дат сходных по смыслу событий, и выявленная картина осталась бы скрытой от наблюдателя. Решающую роль играет принцип сопоставления разнородных данных в общей системе отсчета.

Этот же принцип может быть использован и для прояснения причин или мотивов совмещения календарных дат сопоставляемых событий путем прояснения природы их смысловой корреляции. Во всех рассмотренных случаях речь идет либо об основании или освящении города или храма, либо о его захвате или разрушении. Следовательно, в календаре совмещаются либо аналогичные эпизоды истории различных городов или храмов, либо антитезы, начало и конец одного и того же города или храма. В поле зрения попадают три главных центра средиземноморского мира — Рим, Иерусалим и Константинополь — на протяжении двенадцати столетий, с 69 по 1204 г. В этот же ряд вписаны и оба нападения руси на Царьград, в 860 и 941 гг., в соответствии с его ролью Нового Рима и Нового Иерусалима христианского мира.

Стремление приурочить воспроизведение определенных человеческих действий неизменно к одним и тем же календарным дням свидетельствует о наделении этих действий ритуальным значением. Следовательно, речь идет о ритуализации исторического поведения и сознания *homo sapiens*.

Применительно к основанию или освящению города или храма это вполне естественно, ибо соответствует реально исполняемому ритуалу. Но если захват или разрушение города или храма приурочены к дню его основания или освящения, то конец предстает в виде зеркальной инверсии начала. Такое понимание конца присуще циклическим моделям мифологического сознания, в том числе и подавляющему большинству эсхатологических традиций иудео-христианского мира. И контекст привлеченных свидетельств подтверждает адекватность такого заключения: в большинстве случаев описанные события истолковываются как исполнение эсхатологических пророчеств.

Следовательно, календарная мистика выявленного типа может рассматриваться как календарно-литургическая традиция особого рода, связанная с ритуализацией исторического поведения в русле эсхатологического сознания, вероятно лежащей в основе так называемой «самоосуществляющейся эсхатологии» иудео-христианского мира. Исполнение эсхатологического ожидания обеспечивается ритуальным воспроизведением соответствующих действий в строго определенные дни. Повидимому, воспроизведение наделяет эти действия магической силой в сознании (или подсознании) носителей этой традиции.

Отсюда понятна как настойчивость носителей этой традиции, от Иосифа Флавия до Никиты Хониата (или его источника), так и неприемлемость ее для серьезных православных богословов, в частности Фотия, отстаивающих свободу и ответственность человеческого разума и увле-

ченных поиском иных, более сложных форм его согласования с божественным промыслом.

Разумеется, особый интерес представляет способ воспроизведения календарной матрицы: действия людей могут быть приурочены к определенным дням как *de facto*, собственным их поведением, так и в описании историографа. Феодор Синкелл выражает уверенность, что аварский каган стремился взять Новый Иерусалим в день разрушения обоих иерусалимских храмов. Но мы не знаем, что об этом думал сам каган и был ли он вообще знаком с иудео-христианской традицией.

В последующих сообщениях ситуация усложняется тем, что календарная матрица воспроизводится неявным образом и, возможно, укрывается от непосвященных как эзотерическое или тайное знание, наподобие «тайны календаря» раввинистических источников. Так или иначе, переведенная в юлианский календарь, матрица превращается в криптограмму, прочитать которую историк способен лишь благодаря свидетельствам Иосифа Флавия и Феодора Синкелла — и лишь при условии знакомства с вавилонской календарной традицией.

В итоге правомерно заключить, что применительно к рефлексирующей способности человеческого интеллекта выявленная картина получает более или менее вразумительное объяснение.

Можно попытаться прояснить и более глубокие исторические механизмы такой ритуализации исторического сознания.

Формирование *Rex Romana* в конце I в. до н.э. повлекло унификацию календарных систем римско-эллинистического мира путем разработки и распространения юлианского календаря в качестве универсальной общеимперской системы отсчета исторического времени. Возможно, именно этот процесс и явился импульсом для унификации также и календарных параметров некоторых классов событий, в частности оснований и разрушений трех главных центров средиземноморской цивилизации — Рима, Иерусалима и Константинополя, совместившего Новый Рим с Новым Иерусалимом. По-видимому, выявленная парадигматическая группа этих событий стала своего рода «несущей конструкцией» эсхатологического сознания иудео-христианского мира, опиравшейся на оснополагающие мифологические парадигмы эллинистической цивилизации, включая циклическую модель исторического времени. Именно поэтому, надо полагать, эта парадигматическая группа и приобрела спиралеобразную конфигурацию, сочетающую прямолинейное и вращательное движение, наподобие Архимедовой спирали.

Примечательная параллель обнаруживается у современного еврейского мыслителя р. Адина Штейнзальца, автора новейшего критического издания Талмуда, по мнению которого такое понимание истории является «уникальной особенностью еврейского народа». По его словам, «историософская концепция иудаизма усматривает в определенных со-

бытиях нечто большее, чем исторический прецедент. Эти события рассматриваются даже не в качестве архетипов, а как своего рода матрицы всей последующей истории (...). Структура, сложившаяся в давно минувшие времена, стала формообразующей основой, и жизнь теперь строится в соответствии с ней. Важное событие прошлого оказывается (...) конституирующим и в этом качестве сохраняет силу, даже пережив воспоминания о себе. Оно становится исторической матрицей, продолжая чеканить настоящее по своему образу и подобию». ⁵²

По существу здесь также идет речь о ритуализации исторического сознания и поведения. И если Штейнзальц называет это «историософской концепцией иудаизма», то такое словоупотребление может объясняться влиянием новоевропейской философской традиции. Симтоматичен тот факт, что «конституирующее событие прошлого» Штейнзальц также называет «матрицей», подчеркивая недостаточную емкость таких понятий, как «прецедент» и «архетип». Различие выражается в том, что в нашем случае матрицами выступают не только сами исторические события, но также и их календарные параметры, обеспечивающие совмещение в календаре событий-аналогов и событий-антагонистов.

Вместе с тем изложенные факты свидетельствуют о необходимости немаловажной коррективы: описанное Штейнзальцем понимание исторического процесса, по-видимому, является не «уникальной особенностью еврейского народа», а важнейшим конститутивным признаком самосознания всякого «Нового Израиля», в частности Империи и Церкви. Возможно, именно оно и лежит в основе «самоосуществляющейся эсхатологии» иудео-христианского мира.

Нельзя не отметить и еще одну параллель — в ряду научных парадигм XX века. Развиваемый здесь взгляд на вещи может быть охарактеризован как «гипотеза календарной относительности», которую можно сопоставить как с теорией относительности в собственном смысле слова, так и с «гипотезой лингвистической относительности» Э. Сэпира — Б. Уорфа. ⁵³

Такая корреляция обусловлена тем обстоятельством, что в рамках развиваемого здесь взгляда на вещи мысли и действия участников и наблюдателей исторических событий фактически рассматриваются как особого рода текст, написанный на символическом языке календарной мистики. Этот язык, по-видимому, может рассматриваться как вторичная моделирующая система, основывающаяся на принципах «библей-

⁵² Р. Адин Штейнзальц. Время в еврейской традиции // <http://berkovich-zametki.com/Nomer19/Steinsalz1.htm>

⁵³ Отправной пункт: Sapir, 1958: 69; развитие: Уорф, 1960: 255-285.

ских параллелизмов» и обеспечивающая расширение исходных значений сопрягаемых элементов синтагматического ряда путем их «сопротивопоставления» и формирования вторичных смысловых парадигм непосредственно в тексте.⁵⁴

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

9. Византия, русь и хазары

Прояснив вероятную природу календарной мистики обсуждаемого рода, вернемся к свидетельствам источников.

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

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

⁵⁴ В качестве введения в предмет сохраняет ценность: Newman and Porrege, 1918. Не утратил свое значение и Лотман 1970, реальное содержание которого, безусловно, выходит за рамки структурализма.

по всей вероятности, проливает «Аноним С. Шехтера» из Каирской генизы (TS Misc. 35-38).⁵⁵

Здесь, в письме неизвестного хазарского еврея знаменитому Хасдаю ибн Шапруту, мажордому халифа Кордовы Абд ал-Рахмана III (912-961), утверждается, что «царь Македона», «злодей Роман», стал принуждать евреев к крещению (השמה), на что хазарский царь Иосиф ответил истреблением (סילח) христиан. Тогда «злодей Роман» побудил «Хельгу царя Руси» (להלגו מלך רוסיא) напасть на хазар. Однако хазарский военачальник Песах захватил Херсонес, разбил Хельгу и в свою очередь вынудил его напасть на Константинополь, что и закончилось разгромом Руси и последующим закабалением ее хазарами.⁵⁶

Эти сообщения следуют за более подробным рассказом об обращении хазар в иудаизм, сконфигурированным вокруг широко распространенного мотива «выбора веры», в основу которого положен еще более популярный мотив «диспута о вере» в присутствии царя.⁵⁷ Этот последний восходит к аналогичному эпизоду *Actus Silvestri*,⁵⁸ инкорпорированному в хронику Георгия Амартола (42:2-3),⁵⁹ а развившийся на его основе мотив «выбора веры» использован в *Житии св. Константина Философа* (9-10) и знаменитой *Речи Философа*, внесенной в русскую летопись под 986 г.⁶⁰ Следовательно, повествовательный субстрат рассказа о взаимоотношениях между Русью, хазарами и Византией содержит этиологическое сказание «о происхождении веры», различные версии которого в VI-XI вв. распространились практически по всему византийскому миру.

В данном же случае эта жанровая форма сочетает как минимум три локальных мотива, вероятно отражающих соответствующие исторические реалии: (1) обращение хазар в иудаизм, (2) принудительное крещение византийских евреев и (3) нападение Руси на Константинополь. Отсюда естественно предположить, что хотя каузальная взаимосвязь этих мотивов в сказании может быть сколь угодно произвольной, обуслов-

⁵⁵ Schechter, 1912: 181-219; новое издание: Golb and Pritsak, 1982; русская версия: Голб и Прицак, 1997: 101-193.

⁵⁶ Голб и Прицак, 1997: 136, 16 – 137, 14 (текст); 141-142 (перевод).

⁵⁷ Там же, 134, 16 – 135, 15 (текст); 138, 16 – 140, 15 (перевод).

⁵⁸ BHG 1630-1634f.; Combefis, 1660: 288-335; Levison, 1924, 159-247, bes. 224-239.

⁵⁹ *Georgii Monachi Chronicon* 9.1-3: p. 491, 12 – 499, 7.

⁶⁰ ПСРЛ, I, Л., 1926, 86-106; ПСРЛ, II, СПб., 1908, 73-92.

ленной замыслом рассказчика или унаследованной им традицией, отдельные его эпизоды вполне могут отражать историческую реальность в том или ином преломлении.

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

По свидетельству Григория Асбесты, виднейшего сподвижника Фотия и очевидца событий, Василий I повинен в профанации таинства крещения посредством принудительного обращения евреев.⁶¹ Константин VII Багрянородный оправдывает действия своего деда ссылкой на необходимость продолжения апостольской миссии и спасения «необрезанного и жестокого сердцем иудейского народа» (ср. Деян. 7:51). При этом он утверждает, что перед крещением состоялся диспут о вере, который у многих евреев «снял пелену с глаз»,⁶² а следом за этим эпизодом как раз и помещен рассказ об обращении болгар и росов.⁶³ Прямая параллель этому сообщению содержится в еврейской *Хронике Ахима*,⁶⁴ согласно которой «в 800 г. от разрушения Храма» (= 868/69 г., по раввинистической хронологии) Василий I вступил в публичный диспут о Законе и Храме с р. Шефатией из Ории и отчасти признал его правоту. Не сумев убедить р. Шефатию отказаться от веры отцов, он даровал евреям Ории хрисовул о свободе вероисповедания, но затем развернул гонения на евреев по всей империи.⁶⁵

Попытка обращения евреев Василием I подтверждается также Новеллой 55 его сына Льва VI Мудрого и сообщением Авксилія Неаполитанского († 912), а *Кембриджская хроника* (не позднее 1000 г.) датирует ее 873/874 г. (6382), и эту дату, видимо, следует предпочесть явно символической хронологии *Хроники Ахима*.⁶⁶

⁶¹ Dagron, 1991b: 313-357.

⁶² Vita Basilii, 95 // Theoph. Cont.: 341, 8 – 342, 6.

⁶³ Ibid., 96-97 // 342, 7 – 344, 18.

⁶⁴ *Sēfer Yūhasin*, *Книга поколений*, составленная около 1054 г. Ахимом, главой еврейской общины южно-итальянского города Ории: Neubauer, II, 1895: 111-132.

⁶⁵ Salzman, 1924: 70-74.

⁶⁶ Dagron, 1991b: 348-350.

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

Издатели пошли по иному пути, отождествив «злодея Романа» с Романом I Лакапином (920-944),⁶⁷ но такое заключение трудно признать обоснованным. Во-первых, свидетельства, на которые оно опирается,⁶⁸ не обладают достаточной определенностью, не дают оснований ни для однозначной идентификации «злодея Романа», ни для точной датировки предпринятого им обращения евреев. Во-вторых, «Роман», «Арман» и «Армил» в еврейских средневековых источниках нередко выступают именами нарицательными, обозначая римского (византийского) императора как «Ромула» *par extension*.⁶⁹ И в-третьих, крещение евреев Василием I Македонянином со времен аналогичных кампаний Ираклия и Льва III является единственным случаем такого рода, поддающимся верификации по византийским источникам.

Вместе с тем еврейский автор IX-X веков едва ли мог назвать «царем Македона» кого-либо кроме Василия I. Отождествление Византии с Македонией может объясняться контаминацией маккавейской и византийской традиций. Заключение О. Прицака, что «царь Македона» обозначает Романа I Лакапина как представителя Македонской династии,⁷⁰ является анахронизмом: «Македонская династия» – неведомый византийцам термин современной исторической науки,⁷¹ а Македонянином источники той эпохи называют только ее основателя Василия I.

И наконец, само сочетание «крещения евреев» с «диспутом о вере» у Анонима С. Шехтера также не имеет ни одной параллели в наших источниках, кроме иудео-христианского диспута Василия I. Вполне возможно, что этот диспут, датируемый в интервале 868/69 – 873/874 гг., был проведен по образцу аналогичного диспута папы Сильвестра (314-335 гг.) с иудеями под эгидой Константина I Великого. Не исключено, что именно диспут Василия I и побудил включить этот эпизод *Actus Silvestri* в хронику Георгия Амартола, составленную не ранее 871 г.⁷² Но

⁶⁷ Голб и Прицак, 1997: 105-127.

⁶⁸ Два латинских послания и сообщение ал-Масуди: Starr, 1939, 151-154; *Kitāb murūj aldahab*, 1861: 8.

⁶⁹ В частности, «Армилом» именуется Ираклий: Dagron, 1991a: 27.

⁷⁰ Голб и Прицак, 1997: 159.

⁷¹ Византия, как известно, не культивировала династический принцип: Dagron, 1996: 70-73 *et passim*.

⁷² Marcopoulos, 1985, 223-231.

так или иначе, неоспорим тот факт, что иудео-христианский диспут и крещение евреев при Василии I выступают единственной исторической параллелью сочетанию этих мотивов у Анонима С. Шехтера.

Поэтому нельзя не признать вероятным, что и третий мотив этой компиляции, нападение Хельгу на Константинополь, также может соответствовать отнюдь не походу Игоря 941 г., как полагают Н. Голб и О. Прицак,⁷³ а реалиям второй половины IX в., нападению руси на Царьград в июне 860 г.

Этому противоречит утверждение Анонима, что нападение Хельгу на Константинополь последовало за гонением «злодея Романа» на евреев и нападением Хельгу на хазар. Однако в этиологических сказаниях подобного рода всегда возможна инверсия реальной последовательности и причинно-следственной взаимосвязи отражаемых исторических событий. Поскольку же ранее похода Игоря 941 г. византийскими источниками засвидетельствован только один эпизод такого рода,⁷⁴ нападение руси на Константинополь в 860 г., именно с ним и следует сопоставить нападение Хельгу в сообщении Анонима С. Шехтера.

Преимущество такого взгляда на вещи состоит в том, что он предоставляет достаточно правдоподобное объяснение соотношения и взаимосвязи целого ряда письменных памятников, которые до сих пор рассматривались изолированно друг от друга. Хельгу Анонима С. Шехтера коррелирует с Хельге Саксона Грамматика и Олегом русской летописи. Почему летопись приписала его нападение на Царьград убитому им Аскольду (Скальку Саксона Грамматика?), остается неясным, как и слишком многое в сообщениях летописца о том, «откуда есть пошла Руская земля». Но зато проясняется возможная взаимосвязь сообщений Анонима С. Шехтера, еврейской *Хроники Ахима*, Григория Асбесты и *Жития св. Константина Философа*.

Связь «хазарской миссии» св. Константина в районе «Меотидского озера и Каспийских ворот», в завоеванных хазарами местах обитания Ῥοξολανοί, Ῥῶς (Rōs) и Ῥούσιοι, с нападением руси на Царьград при таком подходе не только подтверждается, но и получает свое объяснение, равно как и обретение им «русских писмен» в Херсонесе. Если это нападение было совершено при участии или давлении хазар, сопровождавшемся нападением Песаха на Херсонес, действия св. Константина выстраиваются в стройный последовательный ряд, включая и обретение мощей св. Климента в Херсонесе, и переговоры о выкупе пленных. Возможно, была предпринята также и попытка крещения хазар, получив-

⁷³ Голб и Прицак, 1997: 158-177.

⁷⁴ Т. н. «Поход Олега 907 г.», по всей вероятности, является историографическим мифом: Карпозилос, 1988: 115-117.

шая отражение в описании «диспута о вере» как в *Житии св. Константина*, так и в сообщении Анонима С. Шехтера. Возможно, в этом же причинно-следственном ряду обретает свое место и крещение иудеев Василием I Македонянином в 868/69 – 873/874 гг.

Нельзя исключать и возможность столкновения Хельгу-Олега с хазарами — но не до, а после этих усилий византийской дипломатии.⁷⁵ Возможно, эти усилия сыграли свою роль также и в организации той антихазарской коалиции «всех народов», которая «[с помощью] царя Македона» едва не опрокинула хазарский каганат «в дни Вениамина», т. е. в 860-880 гг.⁷⁶, за столетие до его разгрома Святославом.

Отсюда возникает новый вопрос: может ли допускаемое таким образом соучастие хазар или хазарских евреев в организации нападения руси на Царьград в 860 г. послужить ключом к объяснению связанной с ним календарной мистики?

Можно указать целый ряд аргументов *pro* и *contra*. У нас нет сведений о знакомстве евреев раннего средневековья с сочинениями Иосифа Флавия. Раввинами он оценивался как «отступник дома Израиля», и его сочинения переписывались и распространялись исключительно в христианской среде. Однако древнейший еврейский список (Rothschild 24, XII в.) так называемой *Книги Иосиппон*, примитивной переработки Иосифа Флавия, сохранившейся также и в арабской версии, согласно колофону восходит к протографу 953 г.⁷⁷ («885 г. от разрушения Храма», отнесенного раввинистической традицией к 68 г.). Более того, в это же время другая копия *Иосиппона* была изготовлена на Липаре, близ Сицилии, Мар Самуилом, причем опять-таки по поручению Хасдая ибн Шапрута, завязавшего переписку с хазарским царем Иосифом.⁷⁸ Разумеется, речь идет о весьма примитивной переработке, в основу которой положены латинский перевод 16 из 20 книг *Иудейских древностей* и латинская парафраза *Иудейской войны* («Гегесипп»), где опущены точные календарные даты освящений, осквернений и разрушений иерусалимского Храма. Тем не менее примечателен сам тот факт, что к середине X в. творчество Иосифа Флавия все-таки привлекло внимание еврей-

⁷⁵ Первый из четырех походов руси на Каспий арабские источники относят к периоду правления Хасана Бен Зайяда (864-883): Алиев, 1969: 316-321, особ. 317 сл.

⁷⁶ Голб и Прицак, 1997: 140, 3-5; ср. комм. 159-161. Правление Вениамина В.В. Мошин предложил отсчитывать с 860 г.: Mošin, 1931: 317 sq.

⁷⁷ Fluser, 1978-1980: I, 177; II, 79 sq.

⁷⁸ Голб и Прицак, 1997: 111-114, 159 (прим. 47).

ских авторитетов, в том числе и Хасдая, питавшего особый интерес к хазарским делам.

Особое внимание привлекает то обстоятельство, что наряду с сочинениями Иосифа Флавия в *Иосиппоне* использованы латинские средневековые хроники, а его «таблица народов», в отличие от аналогичной «таблицы» Георгия Амартола, включает также и «северные народы» — саксов, англов, русов и славян. При этом отмечено, что хотя «иные говорят», будто славяне «пошли от сыновей Ханаана», сами они «возводят свой род к сыновьям данов, живущих в заливах моря Океана, в стране Данамарка».⁷⁹ Кажется, это древнейшая параллель сообщению *Жития св. Ансгария* (до 876 г.) о завоевании славян данами, которое Саксон Грамматик связал с именем Хельге / Олега. И такая корреляция тем более примечательна, что хотя даны и не отождествляются в *Иосиппоне* с русами, последние локализуются одновременно в двух местах — как «на реке Кива» (ассоциация с Киевом), так и рядом с саксами и англами «на великом море». Следовательно, источник или компилятор *Иосиппона* был знаком с традицией, восходившей к *Житию св. Ансгария* и отраженной в хрониках Королей Лейре и Саксона Грамматика.

Однако календарная мистика Иосифа Флавия не получила отражения в *Книге Иосиппон*. Поэтому значение указанных корреляций, вероятно, сводится к верификации происхождения руси и развития взаимоотношений между данами и славянами.

Немало белых пятен остается и в самом хазарском иудаизме: в истоках своих он явно не был раввинистическим. По верному наблюдению В.М. Лурье, «если это иудаизм, то такой, о котором мы ничего не знаем».⁸⁰ Главной его особенностью выступает легенда о наличии у хазарских иудеев реликвий иерусалимского Храма — ковчега, жертвенника и меноры, — воспоминание об утрате которых при разрушении Храма составляет ядро раввинистической доктрины ожидания Третьего Храма и соответствующей синагогальной практики. В силу этого первоначальный хазарский иудаизм едва ли мог явиться благоприятной почвой для такого развития темы разрушения Храма, которое наблюдается у Иоси-

⁷⁹ Fluser, 1978-1980: I, 7-9 (в комментарии приводится свидетельство Вениамина Тудельского, XII в.: «Евреи зовут их потомками Ханаана, ибо люди этой страны продают своих сыновей и дочерей»; см. также Петрухин, 1994: 44-56, особ. 52-53. Ср. прим. 11 выше о трансформации первоначального значения этнонима Σκλάβοι в IX-X вв.

⁸⁰ В частной беседе, но основывается это умозаключение на фактах, указанных в содержательной рецензии В.М. Лурье на очередную монографию по «хазарской проблеме»: Лурье, 2001: 436-441.

фа Флавия, Прокопия Кесарийского и Феодора Синкелла, а затем и в древнейших сообщениях о Руси.

Однако «Киевское письмо», так же сохранившееся в Каирской Генизе (TS Glass 12.122), как и Аноним С. Шехтера, неопровержимо свидетельствует о том, что ко времени его написания еврейско-хазарская община Киева уже исповедовала раввинистический иудаизм. В первых строках письма парафразированы стихи знаменитого Элеазара б. Калира,⁸¹ автора синагогальной литургической поэмы на память разрушения Храма 9 ава, вероятно написанной в 630-634 г.,⁸² а в заключительной части содержится традиционное выражение надежды на «восстановление Иерусалима в ваши дни».⁸³ Издатели датируют его приблизительно 930 г.⁸⁴, но Л.С. Чекин привел ряд аргументов в пользу его датировки до 870/71 г.,⁸⁵ ранее крещения иудеев Василием I Македонянином. В этом случае характер хазарского иудаизма середины IX в. вполне соответствует календарной мистике Иосифа Флавия.

Однако остается неясным, каким образом хазарские евреи могли познакомиться с сочинениями Иосифа Флавия еще в середине IX в., за столетие до своих итальянских и испанских соплеменников.

Возможно, эти сочинения или их парафразы, или сходные по содержанию сочинения иных авторов находились среди «книг», обретенных хазарами «в пещере в долине Тузвл (תּוּזְוֵל)»,⁸⁶ согласно этимологическому сказанию Анонима С. Шехтера. В пользу такого предположения, кажется, свидетельствует целый ряд признаков.

Если предки хазарских евреев бежали в Хазарию из Армении, упомянутой в самом начале письма,⁸⁷ то их бегство могло быть связано с опустошением Армении хазарами в 629 г. Если же они бежали через Армению из Палестины, то причиной бегства могли явиться репрессии Хосрова II Первеза (591-628),⁸⁸ сначала использовавшего еврейское население Иерусалима в качестве «пятой колонны» при штурме города в

⁸¹ Голб и Прицак, 1997: 24-25.

⁸² Dagron, 1991a: 26-27.

⁸³ Голб и Прицак, 1997: 28, 23-24.

⁸⁴ Там же, 96.

⁸⁵ Chekin, 1990: 379-394, esp. 384.

⁸⁶ Голб и Прицак, 1997: 135, 9.

⁸⁷ אֶרְמֵינְיָא – первое слово сохранившегося текста письма и одновременно последнее слово утраченной части: Голб и Прицак, 1997: 134, 1.

⁸⁸ Так полагает О. Прицак: Голб и Прицак, 1997: 156.

614 г., а затем изгнавшего евреев.⁸⁹ При таком развитии событий в памяти хазарских евреев вполне могло сохраниться воспоминание о попытке восстановления Храма, предпринятой их предками сразу же после захвата города персами в 614 г. и увековеченной поэмой Элеазара б. Калира на память разрушения Храма 9 ава.⁹⁰ И впоследствии, в условиях изоляции от остального еврейского мира, воспоминание об этих событиях, по-видимому, могло трансформироваться в представление об обладании реликвиями Храма.

Вместе с тем календарь событий 614 г. указывает на несомненное присутствие в них календарной мистики Иосифа Флавия.

Календарь восстанавливается по свидетельству очевидца этих событий Антиоха Стратига, монаха обители Св. Саввы, рассказ которого сохранился в грузинском переводе X в.⁹¹ Здесь указаны две важнейшие даты: 15 апреля персы осадили Иерусалим и 6 мая, на 21-й день осады, ворвались в город.⁹² В заглавии отмечен также и поджог захваченного города 20 мая, в котором армянская хроника Пс.-Себеоса обвиняет евреев,⁹³ в то время как Антиох сфокусировал внимание на массовом истреблении евреями пленных христиан.⁹⁴ Память пожара указана в грузинских минеях синайского собрания X-XI веков.⁹⁵

Согласно Иосифу Флавию (BJ 5.3.1-3), Тит приступил к осаде Иерусалима 14 нисана, в канун еврейской пасхи, который по вавилонскому календарю выпадает на 14 апреля 70 г. юлианского календаря.⁹⁶ Следо-

⁸⁹ Antiochus Monachus, 1960: 4-22.

⁹⁰ Dagron, 1991a: 26-27.

⁹¹ Атрибуция Н. Марра: Антиох Стратиг, 1909.

⁹² Там же, 15. Antiochus Monachus, 1960: 13. Пс.-Себеос утверждает, что персы ворвались в город на 19-й день осады, но он отнес это событие к 615 году и запутался в календарных расчетах: Ps.-Sébéos, 1904: 68-69.

⁹³ Ibid., 69-70.

⁹⁴ По его словам, евреи выкупали пленных христиан у персов и резали их как жертвенных ягнят: Antiochus Monachus, 1960: 17-18; Антиох Стратиг, 1909: 19-20.

⁹⁵ Garitte, 1958: 226. Перенос поджога Иерусалима на 17 мая в грузинских версиях Иерусалимского канонаря V-VIII вв. – вторичное явление, обусловленное включением этой памяти в богослужебный цикл пасхальной пятидесятницы (ibid.).

⁹⁶ Parker and Dubberstein, 1956: 47.

вательно, осада Иерусалима персами 15 апреля 614 г. точно так же была приурочена к памяти осады Иерусалима Титом 14 апреля 70 г., как спасение Константинополя от аваров 7 августа 626 г. было приурочено к памяти разрушения Храма солдатами Тита 6 августа 70 г. = 10 ава 381 г. с.э. Причем в обоих случаях совпадения локализуются в юлианском календаре в результате калькуляции событий 70 г. по вавилонскому календарю, с идентичным сдвигом в один день. Следовательно, в 614 г. также соблюдается излюбленный Иосифом Флавием принцип «вытеснения» событий-антагонистов, приуроченных к одному и тому же дню еврейского календаря.

Соблюдается этот принцип и после захвата Иерусалима персами: попытка евреев захватить Тир в интервале 614-618 гг. была приурочена к христианской Пасхе,⁹⁷ подобно тому как к еврейской Пасхе, памяти избавления евреев из египетского плена, у Иосифа Флавия приурочены и начало осады Иерусалима Титом в 70 г., и массовое самоубийство защитников Масады, завершившее исторический цикл Иудейской войны 66-73 гг. (BJ 5. 3.1-5; 7.9.1).⁹⁸

Более того, поскольку в 614 г. Пасха Христова выпала на 31 марта,⁹⁹ в системе координат византийской пасхалии 15 апреля приходится на 30 нисана, а вечер 15 апреля — на 1 ияра, день закладки Второго храма Зоровавелем, согласно 1 Езд. 3:8 и AJ 11.4.2 Иосифа Флавия. Следовательно, начало осады Иерусалима персами в 614 г. так же приурочено к дню закладки Второго храма Зоровавелем, как нападение руси на Константинополь, Новый Иерусалим, в 860 г. приурочено к дню возведения Второго храма Аггеем и его осквернения Антиохом Епифаном, опять-таки по календарной калькуляции Иосифа Флавия.

Закономерность этих совпадений тем более очевидна, что триумфальное возвращение в Иерусалим захваченной персами реликвии Честного Креста в рассказе Антиоха Стратига приурочено в свою очередь к Страстной пятнице 22 марта 631,¹⁰⁰ которая в еврейском математичес-

⁹⁷ Впрочем, это сообщение сохранилось только в хронике Евтихия Александрийского сер. X в.: Eutychius: 1084 sq.

⁹⁸ Причем у Иосифа боевые действия Тита предваряются троекратным осквернением Храма в этот же день — Архелаем, осквернившим его человеческими жертвами (AJ 17.9.3; BJ 2.1.3[10-13]; 2.1.5[30]; 2.6.2[89]), самаритянами, разбросавшими по Храму человеческие кости (AJ 18.2.2), и еврейской междоусобицей, которой и воспользовался Тит (BJ 5.3.1).

⁹⁹ Grumel, 1958: 310.

¹⁰⁰ Antiochus Monachus, 1960: 54-55; Антиох Стратиг, 1909: 64. Антиох указывает 21 марта, однако Иоанн Болнисский подчеркивает, что Ираклий вступил в Иерусалим с Честным Крестом в Страстную пятницу (22 марта), ли-

ком календаре выпадает на 14 нисана 4391, в точном соответствии Иоанновской хронологии (Ин. 19:14,31). Следовательно, византийская пасхалия начала VII в.¹⁰¹ точно соответствует календарю иерусалимского Храма евангельского периода, а быть может, и современному ей прототипу еврейского математического календаря IX-X вв. Следовательно, воздвижение вновь обретенного Креста на Голгофе было точно приурочено к дню Распятия Христа.

Отсюда правомерно заключить, что Антиох Стратиг неизменно следует как византийской пасхалии, так и принципам календарной мистики Иосифа Флавия, приурочивая описываемые события к датам их прототипов и архетипов.

Значение двух других дат, 6 и 20 мая 614 г., также проясняется византийской пасхалией. Поскольку Пасха выпала на 31 марта, штурм города 6 мая выпал на 21 ияра, к которому Иосиф Флавий приурочил небесное знамение, предвозвестившее грядущее падение Иерусалима (BJ 6.5.3). Соответственно поджог Иерусалима 20 мая приходится на понедельник 6 сивана, еврейскую Пятидесятницу, память Откровения на Синае, когда, по заключению раввинов II-III в., вместе с Законом на евреев сошла «ненависть к народам» (согласно р. Йосе бар Ханина) или «опустошение на народы» (по словам р. Аббаху). Соответственно в грузинских версиях Иерусалимского канонаря V-VIII вв. и грузинских минеях синайского собрания X-XI вв. память поджога города отмечена именно как «Опустошение Иерусалима» (მომჰრებდა).¹⁰²

Таким образом, начало осады Иерусалима персами 15 апреля и захват города 6 мая 614 г. точно соответствуют матрице календарной мистики *Иудейской войны* Иосифа Флавия, а поджог города 20 мая коррелирует с указанной талмудической традицией. Следовательно, вслед за разорением Рима Аларихом в 410 г. события 614 г. выступают еще одним связующим звеном между разрушением Второго храма в 70 г. и нападениями на Константинополь аваров (в союзе с персами), арабов и руси в 626, 674-678, 717-718 и 860 гг.

Примечателен и тот факт, что все кампании крещения евреев, связываемые византийскими источниками с именами Ираклия, Льва III Исавра и Василия I Македонянина, следовали за наиболее серьезными угрозами Константинополю соответственно в 626, 718 и 860 гг. Возможно, византийцы все-таки связывали их с евреями, по аналогии с захватом

тургическое чествование которой начиналось после захода солнца в Великий четверг (21 марта). Подробнее см.: Grumel, 1966: 139-149, spec. 142-144.

¹⁰¹ В 631 г. Пасха выпала на 24 марта: Grumel, 1958: 310.

¹⁰² Garitte, 1958: 67, 226, 229

Иерусалима в 614 г. Феодор Синкелл заподозрил аварского кагана в знакомстве с календарной мистикой Иосифа Флавия, но Ираклий и его синклит могли заподозрить его в связи с иудеями.

Распространения этой календарной мистики в самом еврейском мире подтверждается тем фактом, что в конце VII в. на основе поэмы Калира на память разрушения Храма 9 ава (или аналогичных источников) был составлен знаменитый *Апокалипсис Зоровавеля*. Здесь к 14 нисана приурочено грядущее явление машиаха, Менахема б. Амиила, к Пятидесятнице – расправа над царями Йемена и Антиохии, а к памяти разрушения Храма 9 ава – третья и последняя битва Израиля с народами земли, за которой последуют воскресение мертвых, великое жертвоприношение, сошествие на землю Небесного Храма и триумфальный вход Израиля в Иерусалим, в соответствии с Зах. 9:9-17, 14:1-9.¹⁰³ Следовательно, и в этом случае во главу угла поставлен все тот же принцип «вытеснения» событий-антагонистов, приуроченных к одним и тем же дням еврейского календаря, в ряду которых центральное место отводится 14 нисана и 9 ава.

Поэтому вполне возможно, что какие-то отражения этой традиции календарной мистики содержались в «книгах», обретенных хазарами «в пещере в долине Tyzwl», согласно этиологическому сказанию Анонима С. Шехтера. Во всяком случае, византийцы в 860 г. вполне могли заподозрить хазар в знакомстве с этой традицией, подобно тому как в 626 г. Феодор Синкелл заподозрил в этом аварского кагана, а Ираклий мог заподозрить последнего в сговоре с иудеями.

Teleutaion

В рамках доступных сведений нападение Ῥοῦς на Константинополь 18 июня 860 г., предстает, по словам Фотия, как «стремительный натиск», Ῥοῦς, «кочевого народа, к рабам причисляемого» и в то же время «поработившего своих соседей». То и другое соответствует сообщению Титмара Мерзебургского о том, что в 1018 г. население Киева состояло «из крепких беглых рабов, сюда отовсюду стекающихся, и главным образом из проворных данов». По-видимому, в обоих случаях речь идет о какой-то форме консолидации данов и покоренных ими славян. Правомерность такого сопоставления и адекватность такой интерпретации свидетельств Фотия и Титмара подтверждается показаниями всех остальных источников на протяжении всего разделяющего их периода. Уже

¹⁰³ По списку Ох. 2797: Lévi 1914: 131-44; Yassif, 2001: 427-35. Критического издания нет.

Бертинские анналы под 839 г. сочетают появление в Ингельгейме «разведчиков» из *gens Rhos* с подготовкой похода на «данов и славян», также указывая тем самым на какую-то их консолидацию. Житие св. Ансгария не позднее 876 г. рассказывает о нападении данов на какой-то славянский город, вероятно достаточно богатый, около 850 г. Еврейская *Книга Иосиппон*, составленная на основе латинских источников около 953 г., утверждает, что «славяне возводят свой род к сыновьям данов, живущих в заливах моря Океана, в стране Данамарка». Грузинская версия сказания о Субботе Акафиста в 1042 г. поясняет, что «скифы», т.е. славяне, напавшие на Константинополь вместе с аварами в 626 г., «суть русы», по всей вероятности по аналогии с нападениями 860 и 941 гг. И наконец, в конце XI или начале XII в. русская летопись в свою очередь возведет род русских князей к Рюрику, заменив «данов» на «варягов» в соответствии с реалиями своего времени.

Общая ситуация в Европе в IX-XI вв. также подтверждает реалистичность такого понимания источников. В эту эпоху даны представляли собою достаточно грозную силу, терроризировавшую весь европейский континент и вполне сопоставимую с Аварским каганатом и Арабским халифатом, организаторами аналогичных нападений на Константинополь в 674-678 и 717-718 гг. Перечислять успехи данов в Германии, Франции и Англии, вероятно, нет необходимости, а выше уже отмечался тот факт, что в этом же ряду может обрести свое место и Константинопольский переворот 867 г., в результате которого на византийский престол взошла загадочная Евдокия Ингерина, «дочь благородного Ингера» и «многоплодная лоза» священной державы ромеев.

Нельзя не отметить и тот факт, что предлагаемая здесь идентификация «руси» 860 г. не имеет разумной альтернативы. Свеоны в это время в качестве политической и военной силы были еще столь же призрачны, как и «Днепровская» или «Азовская» Русь. На большую историческую сцену они выйдут лишь в XI-XII вв.

Вместе с тем остается неясным маршрут передвижения данов при нападении на Константинополь в 860 году. Молчание на этот счет Константина VII Багрянородного, подробно описывающего использование росами речных коммуникаций, склоняет к допущению, что более вероятен морской путь, видимо, с каким-то опорным пунктом на побережье Евксинского Понта. Хазарская миссия св. Константина Философа подсказывает вероятность альянса русов / данов с хазарами — и она подтверждается коррелирующими сообщениями хазарских источников. Немаловажным косвенным подтверждением служит и тот факт, что в середине XI в. Илларион называет русского князя «каганом», подобно *Бертинским анналам* и *Сказанию о Субботе Акафиста*, хотя и не указывая предков Владимира древнее «старого Игоря». Но особенно примечательно, что этот альянс русов с хазарами может пролить дополнитель-

ный свет на причины присутствия календарной мистики в византийских свидетельствах о событиях 860 г.

И наконец последнее по порядку, но не по значению. Наряду с такими общеизвестными стимулами обозначения средневековых этносов античными этнонимами, как созвучие имен и близость топографической локализации обозначаемых народов, в данном случае не менее важную, а быть может, и решающую роль сыграл неизменный эсхатологический сценарий, в котором различным племенам и народам отводится роль действующих лиц и исполнителей. И в конечном счете, в IX-XI вв., локализация Ῥῶς, Ῥοβῆτοι, Ῥοῖς и прочих «скифов» в ноуменальном пространстве эсхатологической традиции едва ли не заслоняет их локализацию в географическом пространстве иудео-христианского мира, наследника эллинистической цивилизации.

Возможно, по этой же причине вместе с архаическими этнонимами воспроизводится также и календарная матрица парадигматических событий древней истории. Но здесь возникает целый ряд проблем. Совмещение календарных параметров ключевых событий еврейской и римской истории, судя по всему, может объясняться стремлением к соединению исторических судеб Иерусалима и Рима. Однако постоянное воспроизведение одной и той же календарной матрицы могло быть продиктовано более глубокими мотивами, связанными со спиралеобразной моделью исторического процесса, совмещающей прямолинейное и вращательное движение, наподобие Архимедовой спирали. Это явление, до сих пор не привлекавшее внимания историков, требует специального исследования.¹⁰⁴

По-видимому, речь идет о ритуализации исторического сознания и поведения *homo sapiens*. Стремление приурочить человеческие действия определенного рода, в частности сопряженные с экстремальными формами насилия, к строго определенным календарным дням свидетельствует о наделении этих действий ритуальным значением. Поэтому календарная мистика выявленного здесь типа может рассматриваться как календарно-литургическая традиция особого рода, связанная с ритуализацией исторического поведения, вероятно лежащей в основе «самоосуществляющейся эсхатологии» иудео-христианского мира.

¹⁰⁴ Акентьев, 2008с.

Сокращения

Абаев, 1973 — В.И. Абаев. *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Т. II. Л., 1973.

Акентьев, 1983 — К.К. Акентьев. Некоторые итоги исследований мозаик Константинопольской Св. Софии и вопросы методологии историко-художественных реконструкций // ВВ, 44, 1983, 158-181.

Акентьев, 1988 — К.К. Акентьев. *Мозаики константинопольской Св. Софии*. Автореферат. Л., 1988.

Акентьев, 1995 — К.К. Акентьев. Мозаики киевской Св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Византиноведение, 1, 1995, 75-94.

Акентьев, 2005 — К.К. Акентьев. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ. Син. 591 // Византиноведение, 3, 2005, 116-152.

Акентьев, 2006 — К.К. Акентьев. ΕΜΨΥΧΟΣ ΝΑΟΣ: Истоки святоникольской традиции и ее распространение в Киевской Руси // <http://byzantinorossica.org.ru/sntradition.html>

Акентьев, 2007 — К.К. Акентьев. Наше наследие и наша реальность: Алиса Владимировна Банк (1906 — 1984) // http://byzantinorossica.org.ru/rus_literature.html

Акентьев, 2008a — К.К. Акентьев. Дрезденский список Типика константинопольской Св. Софии (Cod. Dresden A 104). Реконструкция текста по материалам архива А.А. Дмитриевского // <http://byzantinorossica.org.ru/sources/dmitrievskii/dresden104.djvu>.

Акентьев, 2008b — К.К. Акентьев. Древнейшие свидетельства появления 'Ροῦς на византийской исторической сцене // <http://byzantinorossica.org.ru/byzrusvar.html>

Акентьев, 2008с — К.К. Акентьев. Календарная мистика в византийской историографии обороны и падения Константинополя (в печати).

Алиев, 1969 — С.М. Алиев. О датировке набегов русов, упомянутых Ибн Исфандиаром и Амоли // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. 2. М., 1969, 316-321.

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

Беляев, 1929 — Н.Т. Беляев. Рорик Ютландский и Рюрик начальной летописи // *Seminarium Kondakovianum*, 3, Прага, 1929, 215-270.

Боровский, 1988 — Я.Е. Боровский. Византийские, старославянские и старогрузинские источники о походе русов в VII в. на Царьград // *Древности славян и Руси*. М., 1988, 114-119.

Бычков, 1882 — *Описание церковнославянских рукописных сборников Императорской Публичной библиотеки* / Сост. А. Ф. Бычков. Ч. I. СПб., 1882.

Вальденберг, 2008 — В.Е. Вальденберг. *История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства*. СПб., 2008.

Васильевский, 1874-1875 — В.Г. Васильевский. Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе XI и XII веков // *ЖМНП*, 1874, Вып. 176, Отд. II, 105-144; *ЖМНП*, 1875, Вып. 177, Отд. II, 394-451; *ЖМНП*, Вып. 178, Отд. II, 76-152.

Васильевский, 1915 — В.Г. Васильевский. *Русско-византийские исследования: Жития св. Георгия Амастридского и св. Стефана Сурожского* // Он же. *Труды*. Пг., 1915. Т. 3, с. III-CXLI, 1-71.

Видукинд, 1975 — Видукинд Корвейский. *Деяния саксов* / Пер. Г.Э. Санчука. М., 1975.

Гаркави, 1870 — А.И. Гаркави. *Сказания мусульманских писателей о славянах и русских*. СПб., 1870.

Голб и Прицак, 1997 — Н. Голб, О. Прицак. *Хазарско-еврейские документы X века*. М., Иерусалим, 1997, 101-193.

Грот, 2008 — Л.П. Грот. Истоки норманизма: шведская гиперборида и Г. З. Байер // <http://byzantinorossica.org.ru/byzrusvar.html>

Деяния царя Александра, 2003 — Деяния царя Александра / Под ред. К.К. Акентьева и Б.И. Маршака. (Византинороссика, 2). СПб., 2003.

Джанашвили, 1900 — *Осада Константинополя скифами, кои суть русские, и поход императора Ираклия в Персию* / Изд. М. Г. Джанашвили // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 27. Тифлис, 1900, 1-61.

Джанашвили, 1912 — М. Г. Джанашвили. *К материалам по историческим древностям Грузии и России: Заметки, переводы и комментарии*. Тифлис, 1912.

Дмитриевский, 1895 — А.А. Дмитриевский. *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока*. Т. 1: Τυλικά. Киев, 1895.

Доброклонский, 1913 — А.П. Доброклонский. *Преп. Феодор, исповедник и игумен студийский*. Т. I. Одесса, 1913.

Дьяконов, 1945 — А.П. Дьяконов. Византийские димы и факции (τὰ μέρη) в V-VII вв. // Византийский сборник, 1945, 144-227.

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

Иванцов-Платонов, 1892 — А.И. Иванцов-Платонов: *К исследованиям о Фотии*. СПб., 1892.

Йордан, 1960 — Йордан. *О происхождении и деяниях гетов* / Вступ. статья, перевод и комментарий Е.Ч. Скржинской. М., 1960.

Истрин, 1920-1922 — В.М. Истрин. *Книги временные и образные Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе*. Т. 1-2. Петроград, 1920-1922.

Калайдович, Строев, 1825 — К. Калайдович, И. Строев. *Обстоятельное описание славяно-русских рукописей, хранящихся в Москве в библиотеке гр. Ф. А. Толстого*. М., 1825.

Карпозилос, 1988 — А. Карпозилос. Рос-Дромиты и проблема похода Олега против Константинополя // ВВ, 49, 1988, 112-118.

Коновалова, 2007 — И.Г. Коновалова. Вхождение Руси в систему политических отношений Хазарии, халифата и Византии // Средневековая Русь, 7, 2007, 7-30.

Константин Багрянородный, 1989 — Константин Багрянородный. *Об управлении империей* / Под ред. Г.Г. Литаврина и А.П. Новосельцева. М., 1989.

Крузе, 1836: 43-73 — Ф. Крузе. О происхождении Рюрика // ЖМНП. 1836, Январь, 43-73.

Кузенков, 2003 — П.В. Кузенков. *Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках* // Древнейшие государства Восточной Европы, 2000. М., 2003, 3-172.

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

Лихачев, 1945 — Лихачев Д.С. Устные летописи в составе «Повести временных лет» // Исторические записки, 1945, № 17, 201-224.

Ловмяньский, 1963 — Х. Ловмяньский. Рорик Фрисландский и Рюрик Новгородский // Скандинавский сборник. VII. Таллин, 1963, 221-227.

Лоренц, 1998 — К. Лоренц. *Оборотная сторона зеркала: Опыт естественной истории человеческого познания*. М., 1998.

Лосева, 2001 — О.В. Лосева. *Русские месяцесловы XI-XIV веков*. М., 2001.

Лотман, 1970 — Ю.М. Лотман. *Структура художественного текста*. М., 1970.

Лурье, 2001 — В.М. Лурье. Рец. на: К.А. Brook. *The Jews of Khazaria*. Northvale, N.J., Jerusalem, 1999 // Христианский Восток, 2 (VIII), 2001, 436-441.

Любарский, 1984 — Я.Н. Любарский. Феофан Исповедник и источники его «Хронографии» // ВВ, 45, 1984, 72-86.

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

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

Мельникова, 2008 — Е.А. Мельникова. Рюрик и возникновение восточнославянской государственности в представлениях древнерусских летописцев XI — начала XII вв. // Древнейшие государства Восточной Европы, 2005: Рюриковичи и российская государственность. М.: Индрик (в печати).

Назаренко, 1980 — А.В. Назаренко. Об имени «Русь» в немецких источниках IX-XI вв. // Вопросы языкознания, 1980, № 5, 46-57.

Назаренко, 1993 — А.В. Назаренко. *Немецкие латиноязычные источники IX-XI веков*. М., 1993.

Назаренко, 2001, I — А.В. Назаренко. Имя «Русь» в древнейшей западноевропейской языковой традиции (IX-XII века) // Он же. *Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX — XII веков*. М., 2001, 11-50.

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

Назаренко, 2001, III — А.В. Назаренко. Русь на «пути из немец в хазары» (IX-XII века) // Он же. *Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX – XII веков.* М., 2001, 71-112.

Пархоменко, 1924 — В. Пархоменко. *У истоков русской государственности.* Л., 1924.

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

Петрухин, 1994 — В.Я. Петрухин. Славяне и Русь в «Иосиппоне» и «Повести временных лет»: К вопросу об источниках начального русского летописания // Славяне и их соседи. Вып. 5, 1994, 44-56.

Пигулевская, 1941 — Н. В. Пигулевская, *Сирийские источники по истории народов СССР.* Л., 1941.

Подосинов, 1999 — А.В. Подосинов. Северо-Восточная Европа в «Космографии» Равеннского Анонима// Восточная Европа в исторической перспективе: К 80-летию В.Т. Пашуто. М., 1999.

Подосинов, 2000 — А.В. Подосинов. *Символы четырех евангелистов.* М., 2000.

Поппэ, 1997 — А.В. Поппэ. Феофана Новгородская // Новгородский исторический сборник, 6 [16], 1997, 102-120.

ПСРЛ, I, 1926 — Полное собрание русских летописей, I: Лаврентьевская летопись. Л., 1926.

ПСРЛ, II, 1908 — Полное собрание русских летописей, II: Ипатьевская летопись. СПб., 1908.

ПСРЛ, VII, 1856 — Полное собрание русских летописей, VII: Воскресенская летопись. СПб., 1856, 262.

Роспонд, 1979 — С. Роспонд. *Miscellanea onomastica Rossica*: Несколько замечаний о названии «Русь» // Восточнославянская ономастика: Исследования и материалы. М., 1979, 43-47.

Сказания, 1868 — *Сказания о Царьграде по древним рукописям* / Изд. В Яковлева. СПб., 1868.

Стеблин-Каменский, 1953 — М.И. Стеблин-Каменский. *История скандинавских языков.* М.-Л., 1953.

Толстов, 1947 — С.П. Толстов. Из предистории Руси (палеоэтнографические этюды // СЭ, 1947, № 6/7, 39-59.

Уорф, 1960 — Б.Л. Уорф. Отношение норм поведения и мышления к языку // В.А. Звегинцев. История языкознания XIX-XX веков в очерках и извлечениях. Ч. 2. М., 1960, 255-285.

Франклин, Д. Шепард, 2000 — С. Франклин, Д. Шепард. Начало Руси: 750-1200 / Под ред. Д.М. Буланина. СПб., 2000.

Шахматов, 1897 — А.А. Шахматов. Хронология древнейших русских летописных сводов // ЖМНП, 310/4, 1897, 463-482.

Шахматов, 1916 — А.А. Шахматов. *Повесть временных лет*. Пг., 1916.

Шестаков, 1898 — С.П. Шестаков. О рукописях Симеона Логофета // ВВ, 5, 1898, 19-62.

Шрайнер, 1991 — П. Шрайнер. *Miscellanea byzantino-russica* // ВВ, 52, 1991, 151-160.

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

Штерн, 2002 — М. Штерн. *Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме*. Т. I-II. М., Иерусалим, 1997-2002.

Actes, 1982 — Actes de Saint-Pantéléémon / Ed. P. Lemerle, G. Dagron, S. Ćir-cović. Paris, 1982, no. 8, 17, 71-72, 76; 9, 4; 16, 2.

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

Aerts, Kortekaas, 1998 — W.J. Aerts, G.A.A. Kortekaas. *Die Apocalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*. (CSCO 569, 570; Subs. 97, 98). Leuven, 1998.

Alexander, 1985 — P.J. Alexander. *The Byzantine Apocalyptic tradition* / Ed. D.F. Abrahams. Berkeley, Los Angeles, 1985.

Andreas — Andreas Caesareae Archiepiscopus. *Commentarius in Apocalypsim* // PG 106, col. 207-457.

Anecdota Bruxellensia, I, 1894 — *Anecdota Bruxellensia*, I: Chroniques byzantines du manuscrit 11376 / Ed. F. Cumont. Gand, 1894.

Annales, 1964 — *Annales de Saint-Bertin* / Ed. F. Grat et all. Paris, 1964.

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

Astruc, 1981 — C. Astruc. L'inventaire dressé en septembre 1200 du Trésor et de la Bibliothèque de Patmos. Édition diplomatique // TM, 8, 1981, 15-30.

Barišić, 1954 — F. Barišić. Le siège de Constantinople par les Avars et les Slaves en 626 // Byzantion. 24. 1954. 373 sq.

Beck, 1972 — E. Beck. *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones III*. (CSCO 320, 321; Script. Syri 138, 139). Leuven, 1972.

Benjamin of Tudela, 1908 — The Itinerary of Benjamin of Tudela / Ed. M.N. Adler. London, 1907.

BHG — Bibliotheca Hagiographica Graeca, I-III / Ed. Fr. Halkin. Bruxelles, 1957. Novum Auctarium BHG / Ed. Fr. Halkin. Bruxelles, 1984.

Bibliothèque — Bibliothèque de Photius / Ed. R. Henry. Vol. I-VIII. Paris, 1959-1967.

BMFD — *Byzantine Monastic Foundation Documents* / Ed. J. Thomas, A. Constantinides Hero. Washington, DC, 2000.

Bratianu, 1937 -- G.J. Bratianu. Empire et "démocratie" à Byzance // BZ, 37/1, 1937, 86-111.

Breviarium, 1956 — *Breviarium syriacum seu martyrologium syriacum saec. IV* / Ed. B. Mariani. (Rerum Eccles. Doc., Ser. minor, 3). Roma, 1956, 27.

Budge, 1889 — E.A.W. Budge. *The History of Alexander the Great*. Cambridge, 1889.

Bury, 1923 — J.B. Bury. *The History of the Late Roman Empire*. Vol. I. London, 1923.

Cameron, 1978 — Av. Cameron. The Theotokos in Sixth-century Constantinople: A City finds its symbol // Journal of Theological Studies. 29/1. 1978. 79-108.

Cameron, 1979 — The Virgin Robe: An episode in the history of early seventh-century Constantinople // Byzantion. 49. 1979. 42-56.

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

Chernyak, 2005 — A. Chernyak. Rôs-Dromitai et “veloces Dani” de Thietmar von Merseburg // Византинороссика, 3, 2005, 85-91.

Chron. Pasch. — *Chronicon Paschale* / Rec. L. Dindorf. Vol. I. Bonn, 1832.

Combefis, 1660 — F. Combefis. *Illustrium Christi martyrum lecti triumph.* Paris, 1660.

Const. Porph. *De admin.* IX — Константин Багрянородный. *Об управлении империей* / Под ред. Г.Г. Литаврина и А.П. Новосельцева. М., 1989.

Const. Porph. *De cerim.* 52 — Constantini Porphyrogeneti *Libri duo de ceremoniis aulae byzantinae* / Ed. J.J. Reiske. Vol. I. Bonn, 1829, p. 702-783.

Const. Porph., 1935 — Constantin VII Porphyrogénète. *Le livre des ceremonies* / Ed. A. Vogt. Vol. I. Paris, 1935.

Dagron, 1974 — G. Dagron. *Naissance d'une capitale.* Paris, 1974.

Dagron, 1991a — G. Dagron. Introduction historique: entre histoire et apocalypse // TM, 11, 1991, 3-32.

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

Dagron, 1996 — G. Dagron. *Empereur et prêtre: étude sur le “césaropapisme” byzantin.* Paris, 1996.

Delehayе, 1902 — H. Delehayе. *Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae.* Bruxelles, 1902.

Depuydt, 2002 — L. Depuydt. The date of death of Jesus of Nazareth // Journal of the American Oriental Society, 122/3, 2002, 466-480.

Diehl, 1892 — Ch. Diehl. Le trésor de la bibliothèque de Patmos au commencement du 13^e siècle d'après des documents inédits // BZ, 1/3-4, 1892, 488-525.

Döpp, 1998 — H.-M. Döpp. *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr.* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 24). Tübingen, 1998.

Egender, 2001 — N. Egender. La formation et l'influence du Typicon liturgique de Saint-Saba // *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* / Ed. by J. Patrich. (Orientalia Lovanensia Analecta, 98). Leuven, 2001, 209-216.

Égérie, 1982 — Égérie. *Journal de voyage (Iténéraire)* / Ed. P. Maraval. (SC, 296). Paris, 1982.

- Eutychius — Eutychii Annales // PG 111, 907-1156.
- Fluser, 1978 — D. Fluser. *Sēfer Yōsippōn*. Vol. I-II. Jerusalem, 1978-1980.
- Garitte, 1958 — G. Garitte. *Le Calendrier palestinien-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*. (Subsidia hagiographica, 30). Bruxelles, 1958.
- Georgii Hamartoli Continuator, 1838 — Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838.
- Georgii Hamartoli Continuator, 1859 — Georgii Hamartoli Continuator / Ed. E. de Muralt. St.-Petersburg, 1859.
- Georgii Monachi Chronicon* — *Georgii Monachi Chronicon* / Ed. C. de Boor, cur. P. Wirth. Stuttgart, 1978.
- Golb and Pritsak, 1982 — N. Golb, O. Pritsak. *Khazarian Hebrew documents of the tenth century*. Ithaca, London, 1982.
- Goldstine, 1973 — H.H. Goldstine. *New and Full Moons: 1001 B.C. to A.D. 1651*. Philadelphia, 1973.
- Grumel, 1958 — V. Grumel. *La chronologie*. Paris, 1958.
- Grumel, 1966 — V. Grumel. *La reposition de la Vraie Croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année* // Festschrift F. Dölger. (Byzantinische Forschungen, 1). Amsterdam, 1966, 139-149.
- Grumel, 1967 — V. Grumel. *Le Typicon de la Grande Église d'après le manuscrit de Sainte-Croix: datation et origine* // *Analecta Bollandiana*, 85, 1967, 45-57.
- Hoey, 1939 — A.S. Hoey. *Official policy towards oriental cults in the Roman army* // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 70, 1939, 456-481.
- Iordanis *Getica* — Iordanis *De Origine actibusque Getarum* / Ed. F. Giunta, A. Grillone. (FSI, 117). Roma, 1991.
- Kalavrezou-Maxeiner, 1978 — I. Kalavrezou-Maxeiner. *The Portraits of Basil I in Paris. gr. 510* // *JÖB*, 27, 1978. 19-24.
- Karlin-Hayter, 1965 — P. Karlin-Hayter. "Swift Danes" // *Byzantion*, 35, 1965, 359.
- Kislinger, 1983 — E. Kislinger. *Eudokia Ingerina, Basileios I und Micael III* // *JÖB*, 33, 1983, 119 ff.

Kitāb murūj aldaḥab, 1861 — *Kitāb murūj aldaḥab* / Ed. C.B. de Meynard et P. de Courteille. Vol. 2. Paris, 1861.

Kustas, 1953 — G.L. Kustas. *Photius' Idea of History*, Summary: Harvard Studies in Classical Philology, 61, 1953, 170-172.

Laurent, 1978 — V. Laurent. Ein byzantinisches Bleisiegel aus Haithabu // Bericht über die Ausgrabungen in Haithabu, 12, 1978, 36-40.

Lehnardt, 1999 — A. Lehnardt. Rec. ad Döpp, 1998 // Jahrbuch für Antike und Christentum. 42. 1999. 191-196.

Leo Grammaticus — *Leonis Grammatici Chronographia* / Ed. I. Bekker. Bonn, 1842.

Leo Diaconus — *Leonis Diaconi Historia* / Ed. C.B. Hase. Bonn, 1828.

Leroy, 1958 — J. Leroy. La réforme stoudite // *Il monachesimo orientale*. (OCA, 153). Roma, 1958, 182-214.

Lévi, 1914 — I. Lévi. L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès // REJ, 68, 1914, 131-44.

Levison, 1924 — W. Levison. Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende // *Miscellanea F. Ehrle*, II. (Studi e testi, 38). Roma, 1924, 159-247.

Liber pontificalis — Liber pontificalis / Ed. L. Duchesne. 2 vols. Paris, 1886-1892.

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

Liudprandi *Legatio* XIX, LIII — Die Werke Liudprands von Cremona / Ed. J. Becker. (MGH SS rer. Germ. [41]). Hannover, Leipzig, 1915.

Ludowici II Epistola ad Basilium I — MGH. Epistolae Karolini aevi (V) / Hrsg. E. Caspar et al. Berlin, 1928.

Lyle, 1984 — E.B. Lyle. The Circus as Cosmos // *Latomus*, 43/4, 1984, 827-841

Mango, 1958 — C. Mango. *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*. (DOS, 3). Cambridge, Mass., 1958.

Mango, 1973 — C. Mango. Eudocia Ingerina, the Normans, and the Macedonian Dynasty // *3PBH*, 14/15, 1973, 17 ff.

Mango, 1985 — C. Mango. Héraclius, Šahrvaraz et la Vraie Croix // *TM*, 9, 1985, 105-118.

Mango, 1990 — Nikephoros, Patriarch of Constantinople. *Short History* / Ed. C. Mango. (DOT, 10). Washington, 1990.

Marcopoulos, 1979 — A. Marcopoulos. La vie de Saint Georges d' Amastris et Photius // JÖB, 28, 1979, 75-82.

Marcopoulos, 1985 — A. Marcopoulos. Συμβολή στη χρονολόγηση τοῦ Γεωργίου Μοναχοῦ // Σύμμεικτα 6, 1985, 223-231.

Martyrologe, 1915 — *Un Martyrologe et douze ménologes syriaques* / Ed. F. Nau. (Patrologia Orientalis, 10/1). Turnhout, 1915.

Mateos, 1962-1963 — J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*. T. 1-2. (OCA, 165-166) Roma, 1962-1963.

Mommsen, 1887 — Th. Mommsen. *Römisches Staatsrecht*. 3. Aufl. Bd. 1-3. Leipzig, 1887-1888. Bd. II/2, 1887.

Mommsen, 1892 — Th. Mommsen. *Chronica minora*. I. (MGH AA, IX). Berlin, 1892.

Mošin, 1931 — V. Mošin. Les Khazares et les Byzantins d'après d'anonyme de Cambridge // Byzantion, 6, 1931, 309-325.

Müller, 1987 — L. Müller. *Die Taufe Rußlands*. München, 1987.

Neubauer, 1895 — A. Neubauer. *Medieval Jewish Chronicles*, II. Oxford, 1895.

Newman and Popper, 1918 — L.T. Newman and W. Popper. *Studies in Biblical parallelism*. Vols. 1-2. Los-Angeles, 1918.

Niceph. *Breviarium* — Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica / Ed. C. de Boor. Leipzig, 1880.

Nicetas — Nicetas David Paphlago. *Vita Ignatii* // PG 105, 487-575.

Nicetas Chon., I — *Nicetae Choniatae historia*, I / Ed. J. van Dieten. (CFHB, 11/1). Berlin, 1975.

Noam, 1994 — V. Noam. The seventeenth of Elul in Megillat Ta'anit // Zion, 59/4, 1994, 433-444.

Noam, 2003 — V. Noam. מגילת תענית. הנוסחים, פשרם, תולדותיהם (*Megillat Ta'anit: Versions, Interpretation, History*). Jerusalem, 2003.

Noam, 2006 — V. Noam. Megillat Taanit – The Scroll of Fasting // The Literature of the Sages. Pt. 2: Midrash and Targum / Ed. Sh. Safrai et al. Amsterdam, 2006, 339-362.

Noam, 2009 — <http://www.verednoam.com/publications.htm>

Nodet, 2000 — E. Nodet. Jewish features in the “Slavonic” War of Josephus // <http://josephus.yorku.ca>

Parker and Dubberstein, 1956 — R.A. Parker and W.H. Dubberstein. *Babylonian Chronology, 626 B.C. – A.D. 75*. Providence, 1956.

Parthe, 1969 — *Historia Alexandri Magni*, Rec. γ, lib.3 / Ed. F. Parthe. *Der griechische Alexanderroman*. Rezension γ. Buch III. (Beitr. z. Klass. Phil., 33). Meisenheim am Glan, 1969.

Peri, 1988/1989 — V. Peri. La brama e lo zelo della Fede del popolo chiamato “Rhos” // HUS, 12/13, 1988/1989, 114-131.

Photius, 1983-1988 — *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia* / Ed. B. Laourdas et L.G. Westerink. Vol. I-VI. Leipzig, 1983-1988.

Photius, 1968 — Τ'υτ' Ρ'οταγ Patriark'ι af Zak'aria Kat'olikos / Ed. N. Akinean // *Handes Amsorya*, 82, 1968, 65-100, 129-156.

Φωτίου, 1959 — Φωτίου όμιλ'ιαι / Έκδ. Β. Λαουρδας. (Έλληνικά, 12). Θεσσαλονίκη, 1959.

PG — *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 1-161 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1857-1866.

PL — *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*. Vol. 1-221 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1844-1855.

Pott, 2000 — Th. Pott. Réforme monastique et évolution liturgique. La réforme stoudite // *Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gertrude Winkler* / Ed. H.-J. Feulner, E. Velkovska, and R.F. Taft. (OCA, 260). Roma, 2000, 557-589.

Preger, 1901 — *Scriptores originum constantinopolitanarum* / Ed. Preger. Vol. 1-2. Leipzig, 1901.

Pritsak, 1981 — O. Pritsak. *The Origin of Rus'*. Vol. I. Cambridge, Mass., 1981.

Ps.-Symeon — Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838.

Ps.-Sébéos, 1904 — Ps.-Sébéos. *Histoire d'Héraclius*, 24 / Trad. F. Macler. Paris, 1904.

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

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

Reinink, 1983 — G.J. Reinink. *Das syrische Alexanderlied. Die drei Rezensionen*. (CSCO 454, 455. Script. Syri 195, 196). Leuven, 1983.

Reinink, 1993 — G.J. Reinink. *Die syrische Apocalypse des Pseudo-Methodius*. (CSCO 540, 541; Script. Syri 220, 221). Leuven, 1993.

Reitzenstein, 1897 — R. Reitzenstein. *Geschichte der griechischen Etymologika*. Leipzig, 1897.

Rosenthal, 2009 — Y. Rosenthal. A New Fragment of Megillat Ta'anit // Akten der Session “Hebrew Manuscripts and Fragments in Austrian Libraries” des International Meeting der Society of Biblical Literature in Wien am 26. Juli 2007. (Sitzungsberichte der phil.-hist.Klasse, 783). Wien, 2009, 49-60.

Rospond, 1977 — S. Rospond. Pochodzenie nazwy Ruś // *RS*, 38/1, 1977, 35-50.

Rydén, 1995 — *The Life of St Andrew the Fool* / Ed. L. Rydén. Uppsala, 1995. Vol. II, 262, 3840-3842.

Σακκελιον, 1884 — I. Σακκελιον. Ἀκολουθία ἱερὰ τοῦ ὁσίου Χριστοδόλου. Ἀθῆναι, 1884.

Σακκελιον, 1890 — I. Σακκελιον. Πατριακὴ βιβλιοθήκη. Ἀθῆναι, 1890, 136.

Salzman, 1924 — M. Salzman. *The Chronicle of Ahimaaz*. N.Y., 1924.

Sapir, 1958 — E. Sapir. The Status of Linguistics as a Science [1929] // *Idem. Culture, Language and Personality* / Ed. D.G. Mandelbaum. Berkeley, CA, 1958.

Saxo Gramm., 1839 — *Saxonis Grammatici Historia Danica* / Ed. P.E. Muller. Pt. 1. Havnia, 1839.

Saxo Gramm., 1996 — Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*. (Dansk National-litteraert Arkiv). Copenhagen, 1996.

Schamp, 1982 — J. Schamp. Flavius Josephe et Photius: A propos d'une singulière lecture des “Antiquités Judaiques” // *JÖB*. 32/3. 1982. 185-196.

Schechter, 1912 — S. Schechter. An unknown Khazar document // *Jewish Quarterly Review*, 3, 1912, 181-219.

Scheja, 1962 — G. Scheja. Hagia Sophia und Templum Salomonis // *Istanbuler Mitteilungen*, 12, 1962, 44-58.

Script. rer. Dan., 1772 — *Scriptores rerum Danicarum*, Vol. I / Ed. J. Langebek et al. Havnia, 1772.

Scullard, 1981 — H.H. Scullard. *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. London, 1981, 186 sq.

Shahid, 1972 — I. Shahid. The Iranian factor in Byzantium during the reign of Heraclius // *DOP*, 26, 1972, 293-320.

Starr, 1939 — J. Starr. *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204*. Athens, 1939.

Stemberger, 2002 — G. Stemberger. Reaktionen auf die Tempelzerstörung in der rabbinischen Literatur // *Zerstörungen*, 2002, 207-236.

Stern, 1996 — S. Stern. Fictitious Calendars: Early Rabbinic notions of time, astronomy, and reality // *The Jewish Quarterly Review*. 87/1-2. 1996. 103-129.

Stern, 2001 — S. Stern. *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar, 2nd century BCE – 10th century CE*. Oxford, 2001.

Stern, 2004 — S. Stern. Near Eastern Lunar Calendars in the Syriac Martyr Acts // *Le Muséon*. 117. 2004. 447-472.

Sternbach / Makk, 1975 — F. Makk. Traduction et commentaire de l'Homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626. Avec une préface de S. Szádeczky-Kardoss et Appendice: *Analecta Avarica* de L. Sternbach. (Acta Antiqua et Archaeologica, 19: Opuscula Byzantina, 3). Szeged, 1975, 74-96.

Symeonius, 2006 — Symeonis Magistri et Logothetae *Chronicon* / Ed. St. Wahlgren. (CFHB, 44/1). Berlin, New York, 2006.

Theodosius Melitenus — Theodosius Melitenus / Ed. Th. Tafel. München, 1859.

Theoph. *Chron.* — Theophanis *Chronographia* / Ed. C. de Boor. Leipzig, 1883.

Theoph. Cont. IV — Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838.

Theoph. Cont. V — Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838.

Theoph. Cont. VI — Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838.

Thietmar, 1935 — Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung (MGH SS rer. Germ. N.S., Bd. 9) / Hrsg. R. Holtzmann. Berlin, 1935.

Thomson, 1978 — F.J. Thomson. The nature of the reception of Christian Byzantine culture in Russia in the 10th to the 13th centuries and its implications for Russian culture // *Slavica Gandensia*, 5, 1978, 107-139.

Vaillant, 1935 — A. Vaillant. Les “letters russes” de la vie de Constantin // *Revue des études slaves*, 15, 1935, 75-77.

Vaillant, 1948 — A. Vaillant. La préface de l'évangélaire vieux-slave // *Revue des études slaves*, 24, 1948, 7 sq.

Van Esbroeck, 1976 — M. van Esbroeck. Une chronique de Maurice à Héraclius dans une récit des sièges de Constantinople // *Bedi Kartlisa*, 34, 1976, 74-96;

Van Esbroeck, 1993 — M. van Esbroeck. Un panégyrique de Théodore Studite pour la fête liturgique des sièges de Constantinople // *ΕΥΛΟΓΗΜΑ*: To Robert Taft. (Studia Anselmiana, 110). Roma, 1993, 525-536.

VanderKam, 1999 — J.C. VanderKam. Calendars and Calendrical Information in the Dead Sea Scrolls // *Христианский Восток: Нов. серия*, 1(7), 1999, 207-233.

Vasiliev, 1946 — A.A. Vasiliev. The prophet Ezekiel and the Russians // *Idem. The Russian Attack on Constantinople in 860*. Cambridge, Mass., 1946, 166-168.

Vernadsky, 1956 — G. Vernadsky. The Origin of the Name Rus' // *Südost-Forschungen*, 15, 1956, 167-179.

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

Vita Basilii — Const. Porph. *Vita Basilii* // Theophanes Continuatus V // Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838.

Vranoussi, 1964 — E. L. Vranoussi. Πατμιακὰ Γ'. Ὁ καθηγούμενος τῆς μονῆς Πάτμου Ἰωσήφ Ἰασίτης καὶ ἡ ἀρχαιότερη ἀναγραφὴ χειρογράφων τῆς μονῆς // *Δελτ. Χριστ. Ἑταιρ.* 4 ser. IV, 1964, 345-351.

Vranoussi, 1966 — E. L. Vranoussi. *Τὰ ἀγιολογικὰ κείμενα τοῦ ὁσίου Χριστοδούλου, ἱδριτοῦ τῆς ἐν Πάτμῳ μονῆς*. Ἀθῆναι, 1966.

Weyl, 1952 — H. Weyl. *Symmetry*. Princeton, 1952; русск. пер.: Г. Вейль. *Симметрия*. М., 1968

Whitby, 1982/1983 — L.M. Whitby // The Great Chronographer and Theophanes // BMGS, 8, 1982/83, 1-20.

Widukind, 1935: — *Widukindi Corbeiensis rerum gestarum Saxonicarum* / Ed. P. Hirsch, H.E. Lohmann. (MGH, SS rer. Germ. [T. 60]). Hannover, 1935.

Wortley, 1970 — J. Wortley. The Date of Photius' Fourth Homily // ByzSlav, 31, 1970. 50-53.

Yassif, 2001 — *Sefer ha-Zikronot hu' Divrey ha-Yamim le-Yerahme'el* / Ed. E. Yassif. Tel Aviv, 2001, 427-35.

Zachariae Rhetori Hist. — *Zachariae Rhetori Historia* / Ed. W. Brooks. T. II. (CSCO. Script. syri. Ser. III. T. VI/2). Leuven, 1923.

Zeitlin, 1922 — S. Zeitlin. *Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods*. Philadelphia, 1922.

Zerstörungen, 2002 — *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung* / Hrsg. von J. Hahn. (Wiss. Untersuch. zum Neuen Testament, 147). Tübingen, 2002.
