

Этнонимы в древнерусской литературе

УДК 82-1(47)

DOI: 10.28995/2686-7249-2025-5-14-32

Народ ромеев («греков») в оригинальной древнерусской литературе XI–XII вв.

Алексей С. Щавелев

Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия,
alexissorel@gmail.com

Аннотация. В статье практически впервые в историографии анализируются известия о народе *ромеев*, обозначаемых как «греки», в оригинальной («непереводной») древнерусской литературе XI–XII вв. Народ *греков* представлен у древнерусских авторов как носитель высокой культуры, владеющий исключительными духовными (прежде всего истинная православная вера и неповторимая по красоте обрядность) и материальными ценностями. Типичный *грек* описывается как обладатель уникальных знаний, умений и технологий (философии, риторики, виноделия, лечения, иконописи и др.). *Греки* выступают как учителя «нового христианского» народа *русь*. Одновременно *греки* отличаются тем, что зачастую используют свои навыки во зло: философию и риторику – для обмана и манипулирования, вино – для отравления и т. д. Это провоцирует у *руси* недоверие к ним и их технологиям. Амбивалентность древнерусского этнического стереотипа *грека* отражает двойственность взаимоотношений *руси* и *ромеев*, которые, с одной стороны, являлись единоверцами и часто оказывались союзниками, а с другой – не менее часто были военными противниками и конкурентами в разных областях.

Ключевые слова: древнерусская литература, народ русь, народ ромеев, этнический стереотип, образ другого

Для цитирования: Щавелев А.С. Народ ромеев («греков») в оригинальной древнерусской литературе XI–XII вв. // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2025. № 5. С. 14–32. DOI: 10.28995/2686-7249-2025-5-14-32

The *Romaioi* people (i. e. “Greeks”)
in the original Old Rus’ literature
of the 11th – 12th centuries

Aleksei S. Shchavelev

*Institute of World History of Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, alexissorel@gmail.com*

Abstract. For the first time in historiography, the article analyses the descriptions of the people *Romaioi* (Romans), designated as “Greeks”, in the original (“non-translated”) Old Rus’ literature of the 11th–12th centuries. The Greeks are depicted by Old Rus’ authors as bearers of high culture, endowed with exceptional spiritual (primarily true Orthodox faith and uniquely beautiful rituals) and material values. A typical Greek is characterised by possessing unique knowledge, skills, and technologies, such as philosophy, rhetoric, wine-making, healing, and icon painting. Greeks serve as teachers whose evaluation of the achievements of the “new Christian” people, Rus’, is exceedingly important. At the same time, Greeks frequently employed their skills for nefarious purposes which instils distrust in Rus’ regarding them and their matters: they use philosophy and rhetoric for deception and manipulation, wine for poisoning, and so on. The ambivalence surrounding the Old Rus’ ethnic stereotype of a Greek reflects the complex duality in the relationship between the peoples of Rus’ and the *Romaioi*, who were, on the one hand, co-religionists and often allies, yet on the other hand, just as frequently military opponents and competitors in various realms.

Keywords: Old Rus’ literature, Rus’ people, *Romaioi* people, ethnic stereotype, image of the other

For citation: Shchavelev, A.S. (2025), “The *Romaioi* people (i. e. “Greeks”) in the original Old Rus’ literature of the 11th – 12th centuries”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 5, pp. 14–32, DOI: 10.28995/2686-7249-2025-5-14-32

Постоянные и разнообразные взаимоотношения Византии (Ромейской империи) и Руси (совокупности княжеств под властью привилегированного рода Рюриковичей) достаточно подробно и хорошо изучены [Живов 2002], но *образ народа ромеев* (ср.-греч. οἱ Ῥωμαῖοι) [Kaldellis 2019] в древнерусской литературе XI–XII вв. остался вне фокуса внимания исследователей. В практически единственной специальной статье на данную тему С. Франклин привел только наиболее показательные примеры положительных и отрицательных оценок жителей Византии древнерусскими книжниками [Franklin 1983].

Все остальные работы касаются лишь отдельных, пусть и значимых, аспектов формирования образа ромеев и их страны в древнерусской литературе домонгольского периода. Ф. Томсон описал специфику коммуникации грекоязычных ромеев и славяноязычной руси, а также процессы изучения ими языков друг друга [Thomson 2000]. Б.А. Успенским [Успенский 1996] и мной [Щавелев 2011] рассматривался вопрос об отношении древнерусского клира к изучению иностранных языков, сирийскому, древнееврейскому и греческому. А.М. Ранчин проанализировал описания деятельности иноземцев-врачей на Руси в антитезе с целительными способностями русских монахов [Ранчин 2007, с. 208–210]. Е.Л. Конявская достаточно полно раскрыла «греческую тему» в «Киево-Печерском патерике» [Конявская 2010]. Рассматривался вопрос об образе *философа* и восприятии занятий *философией*, которая была «интеллектуальным импортом» из Византии на Русь [Гранстрем 1970; Успенский 2017]. Также были выявлены упоминания и косвенные сведения об «экскурсоводах» и иконописцах, которых видели и с которыми общались русские паломники в Константинополе [Конявская 2011; Иванов 2020].

Подчеркну, что в данной работе не привлекаются тексты, переведенные на церковно-славянский со среднегреческого, которые требуют отдельного изучения в сопоставлении с оригиналами. Прежде всего это касается церковно-славянских переводов византийских хроник [Ведюшкина 2001] и их фрагментов, включенных в ранние летописные тексты. Вне рассмотрения остаются тексты старославянской кирилло-мефодиевской традиции и переводная агиография. Также из анализа исключаются три договора византийских императоров с князьями Руси, включенные в «Повесть временных лет», оригиналы которых были написаны на греческом языке.

Хотя самоназвание *romei* было хорошо известно на Руси, прежде всего из церковнославянских переводов греческих хроник [Ведюшкина 2001], в древнерусских текстах в подавляющем большинстве случаев использовался экзоэтноним *греки* (ср.-греч. οἱ Γραικοί; церк.-слав. *грьци*), подчеркивающий их языковую принадлежность. Это – достаточно типичный случай в ономастике, причины же таких замен чаще всего носят случайный характер¹, поэтому установить, почему так произошло, в данном случае фактически невозможно. Ромейская империя (Византия) обозначалась как «Греческая земля» или «Греческая область» [Franklin 1983],

¹ Koopman A. Ethnonyms // The Oxford handbook of names and naming / ed. by C. Hough, D. Izdebska. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 251–262.

однако в «Киевской летописи» 1198 г. есть ее обозначение как «все цесарские земли» («отъ всихъ Цѣсарскихъ земель») (Полное собрание русских летописей. Т. 2, стб. 369). Это обозначение оптимально отражало реальную ситуацию: византийские императоры правили не только территориями, где обитали носители греческого языка, но владели или контролировали области, где жили и другие народы, говорящие на самых разных языках.

Новый христианский народ русь (др.-русс. собир. *роусь*, ед. ч. *роусинъ*) воспринял от народа *ромеев-греков* христианскую веру, а формирующее патримониальное государство династии князей Рюриковичей было встроено в церковную систему Константинопольского патриархата. Эта церковно-политическая реальность сразу же нашла отражение в самых ранних памятниках древнерусской литературы. В «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона, написанном в 1040-е гг. (тақ 1050 г.), содержится вполне ожидаемая положительная оценка христианской религии «Греческой земли» и благочестия ее населения: «Паче же слышано ему (князю Владимиру Святославичу. – А. Ш.) бѣ всегда о благовѣрнии земли Гречьскѣ, христолюбиви же и сильнѣ вѣроу, како единого Бога въ Троици чтуть и кланяются, како въ них дѣются силы и чюдеса и знамена, како церкви людии исполнены, како веси и гради благовѣрнии вси въ молитвахъ предстоять, вси Богови прѣстоять. И си слышавъ, въздела сердцемъ, възгорѣ духомъ, яко быти ему христиану и земли его...» (Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1, с. 44). Тема приобретения «истинной» и «лучшей» веры в «Греческой земле» развивается в «Памяти и похвале князю Владимиру» Иакова Мниха второй половины XI в. Поход князя Владимира на византийский город Херсон здесь объясняется как бы от имени самого князя целью физического перемещения на Русь христиан и священнослужителей: «Даси ми градъ, да прииму и да приведу люди кристьяны и попы на свою землю, и да наоучать люди закону кристьяньскомуу»².

Тема апроприации новой истинной веры раскрывается в начальном летописании – «Начальном своде», итоговая редакция которого была закончена после 1106 и до 1113 г., и «Повести временных лет» 1113–1117 гг. В рассказе о крещении князя Владимира Святославича (†15.07.1015) он собирает у себя на Руси мирян-христиан («кърсуняне гражане»), священников («прозвутеры», «попы цѣсаричины», «попы цѣсаричины и корсуньскыи»), мастеров для

² Шахматов А.А. Жития князя Владимира: Текстологическое исследование древнерусских источников XI–XVI вв. / подгот. текста Н.И. Милютенко. СПб.: Дмитрия Буланин, 2014. С. 347.

возведения Десятинной церкви («мастеры отъ грѣкъ»). Они добровольно или принудительно прибывают либо из «греческого города» Херсона («Корьсунъ градъ Грьчьскыи»), либо из Константинополя (Цѣсарьградъ) вместе с новой женой князя цесаревной Анной Багрянородной (†1011/12). Десятинную церковь в Киеве князь Владимир поручает некоему жителю Херсона Анастасу («мужъ корсоунянинъ»), более того, он, видимо, был фактическим главой новосозданной русской церкви³, а другой херсонит Иоаким (Аким) Корсунянин становится епископом Новгорода (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 109–112, 121–112; Т. 2, стб. 94–102, 106; Т. 3, с. 150–152, 155–157, 159–160).

Тема принудительного перемещения *греков* на Русь явственно выражена в «Печерском патерике». «Слово» о создании церкви Успения Богородицы Печерского монастыря, построенной и украшенной с 1073 по 1089 гг., повествует, как четыре богатых зодчих, живших в Константинополе, были отправлены некой «царицей» на Русь с золотом, иконой Богоматери и мощами святых, чтобы построить церковь в монастыре для Антония и Феодосия (Древнерусские патерики, с. 12–13). Причем повествование построено так, что хотя в итоге выясняется, что мастеров послала на Русь сама Богоматерь, но если буквально следовать тексту, то им делает заказ некая «царица», живущая в районе Константинополя Влахерны, которую звали Мария. И в ней вполне можно видеть жену византийского императора Михаила VII (правил с 1071 по 1078 гг.) Марию «Аланскую» [Garland, Rapp 2006]. Таким образом, вполне реальная история о присылке мастеров от византийской императрицы Марии в Печерский монастырь трансформировалась в рассказ о чуде Девы Марии. Аналогичный мотив «добровольно-принудительного» чудесного переселения в Печерский монастырь иконописцев, которые пришли к игумену Никону («Приидоша отъ того же богохранимаго Костянтинаграда ко игумену Никону писци иконнии...»). Позже в истории об иконописце Алимпии специально подчеркнуто, что «...греци писци изо Царяграда Божиимъ изволениемъ и его пречистыа Матере нужею приведены быша...» (Древнерусские патерики, с. 67). В итоге и мастера-зодчие, и иконописцы остались в Печерском монастыре: «Ти тако обои животь свои скончаша, и мастери, и писци, въ мнишескомъ житии; суть положени въ своемъ притворѣ, суть же и нынѣ у васъ свиты ихъ на полатѣхъ и книги ихъ греческыа блюдомы въ память такового чюдеси» (Древнерусские патерики, с. 15–16).

³ Карпов А.Ю. Русская церковь X–XIII вв.: Биографический словарь. М.: Квадрига, 2019. С. 35.

Ромейская империя в XI–XII вв. постоянно остается источником, откуда священнослужители народа русь воспринимали правильные церковные и духовные образцы. Наиболее авторитетный Печерский монастырь около Киева в значительной степени достигает первенства среди других монашеских обителей за счет подражания византийским образцам. Нельзя не отметить, что многие его духовные лидеры были тесно связаны с Византией. Основатель монастыря Антоний Великий († ок. 1073) пробыв какое-то время на Афоне, был там пострижен в монахи неким игуменом и оттуда вернулся на Русь; Никон Великий († ок. 1088) построил церковь и основал монастырь около Таматархи (Тмутарокани); игумен монастыря Варлаам († ок. 1067) совершил поездку в Иерусалим и Константинополь, где сделал закупки для монастыря; евнух Ефрем († до 1100) был пострижен в Печерском монастыре, но потом стал монахом в Константинополе; врач сириец Петр стал иноком Печерского монастыря; монах-иконописец Алимпий учился у мастеров-греков; анонимный монах спутник игумена Никона поселился на острове около Константинополя⁴. Духовный лидер печерской общины Антоний использовал идеологему «преемственности» с традицией монахов Афона («есть же манастирь Печерский отъ бл(а)г(ос)ловенья С(вя)тыя Горы пошель»), которая прочно утвердилась в исторической памяти братии (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 157, 159; Т. 2, стб. 147–149).

В «Житие Феодосия Печерского» сообщается о том, как Феодосий (†3.05.1074) получил копию перевода греческого «Студийского устава» от постриженника Печерского монастыря евнуха Ефрема: «Посла единого отъ братия въ Констянтинъ градъ къ Ефрему скопцу, да вьсь уставъ Студийскаго манастиря, испьсавъ, присълеть ему... Он же... и вьсь уставъ манастирьскый испьсавъ и посъла къ блаженому отцю нашему Феодосию» (Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1, с. 374, 378). В летописном рассказе о создании Печерского монастыря приводится другая версия приобретения «Студийского устава»: «И нача искати правила чернецькаго и обрѣте ся тогда Михайлъ чернець манастиря Студийскаго, иже бѣ пришелъ изъ Грекъ съ митрополитомъ Георгиемъ и нача оу него искати оустава чернець Студийскихъ. И обрѣтъ оу него, исписа, и оустави въ манастири своемъ, како пѣти пѣния манастирьская, и поклонъ како держати, и чтения почитати, и стоянье въ църкѣви, и весь рядъ църкѣвныи, на трапезѣ сѣдание, и что ясти въ кий дѣни, вьсе съ уставлениемъ. Феодосии вьсе то изьобрѣте, предасть манастирю своему...» (Полное собрание русских летописей. Т. 1,

⁴ Карпов А.Ю. Указ. соч. С. 32–33, 50–52, 69–72, 128–130, 333–334, 355.

стб. 159–160; Т. 2, стб. 147–149). Решить вопрос, какая из этих версий соответствует действительности, видимо, невозможно. Однако не исключено, что эти версии на самом деле не противоречат друг другу, а просто Феодосий получил два списка монастырского устава из Византии. Важнее, что именно введение этого устава сделало Печерский монастырь образцом для других монашеских общин: «Отъ негоже манастиря переяша вси манастири уставъ, тѣмъ же почтѣнъ есть манастирь Печерьскыи старей всѣхъ» (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 160; Т. 2, стб. 149). Таким образом, в письменной, а ранее и устной, традиции печерской братии тема восприятия «правильных» византийских церковных практик основателями их обители была не просто выражена, но и вполне отрефлексирована как фактор, позволивший достичь духовного и политического превосходства среди других монашеских общин.

В «Вопрошании» Кирика Новгородца 1150-х гг. архиепископ Новгорода Нифонт (†21.04.1156) и митрополит Руси Климент Смолятич († после 1163) неоднократно ссылаются на примеры из византийской традиции. Нифонт в подробном ответе на вопрос о переходе из «латинской» веры в «православную» («Аже боудеть кии ч(е)л(ове)къ и крещень в латиньскую {вѣру}, въсхошетъ пристоупити к намъ?») ссылается на соответствующую практику в Константинополе: «Ц(е)с(а)риградѣ... только в лентии станеть, коли и мажутъ миромъ, а масломъ... не мазати» (Мильков, Симонов 2011, с. 363–364). В ответе на вопрос («Достоит ли попоу своеи женѣ м(о)л(и)тва творити всякая...?») Нифонт ответил: «По всеи Гречѣстѣи земли и области не дають своимъ женамъ попове, аже не боудеть иного попа близъ и сътворитъ» (Мильков, Симонов 2011, с. 367). Здесь, кроме всего прочего, примечательно, что Нифонт подчеркивает, что данная традиция характерна для всей «Греческой земли» и сопредельных областей, т. е. для всей Ромейской империи и, возможно, соседних с ней территорий, охваченных православной церковной организацией. Из такого ответа становится ясно, что некоторые церковные традиции на разных территориях Ромейской империи могут и отличаться. Наконец, в ответе на вопрос священника Саввы, можно ли мужу с женой заниматься сексом в помещении, где находятся иконы и крест, Нифонт снова приводит пример из жизни *греков*: «А въ грецихъ в полатѣ тоу имѣние, тоу иконы, тоу чѣстныи кр(е)стъ, тоу лежить моужь с женою» (Мильков, Симонов 2011, с. 397).

Митрополит Климент Смолятич также в разговорах с Кириком ссылается на примеры из византийской церковной жизни (Мильков, Симонов 2011, с. 367, 370–371, 397). Так, Кирик записал, что «О томъ манастири идѣто Климъ, кр(е)с)ты въз(д)визаетъ попинъ

чернецъ, не игоумень въ роу(сь)стѣмъ, а въ гречестѣмъ игоумень» (Мильков, Симонов 2011, с. 367). Далее Кирик делает заметку, что Климент сообщил ему греческое название горчичного зерна («А зерно горящее», – прямо рече, – “синапь”») (Мильков, Симонов 2011, с. 367–368). Митрополит Климент правильно вспоминает греческое слово «τὸ σίναλι». Он также рассказывает Кирику и его спутникам легенду о вознесении на небо креста, на котором был распят Иисус Христос: «...Повѣдаеть намъ рѣчью, яко не дошедъ Ц(ѣ)с(а)ряграда, егда обрѣтень, възнеселься на н(е)б(е)са...» (Мильков, Симонов 2011, с. 370). Еще он описал Кирику и некоторые особенности заупокойных церковных служб в монастырях Константинополя («Ц(а)ригра(де) в манастирѣ принесууть {коутью} въ божницу...»). Характерно, что Кирик специально оговаривается, что он не будет следовать этому примеру, а записал все это на всякий случай, вдруг эта информация зачем-то ему пригодится: «Се же написахъ, не яко творити все то, но разоума ради, ци коли ся что таково пригодить» (Мильков, Симонов 2011, с. 371).

Примечательно, что Климент Смолятич, апеллировавший к примерам из церковной жизни и обычаям ромеев, был вторым митрополитом-русином, поставленным 27 июня 1147 г. без санкции константинопольского патриарха. Иными словами, политическая борьба с константинопольским патриархатом не мешала ему ценить и уважать «греческие» церковные обычаи. Более того, даже совершенно незаконный с точки зрения византийского императора и константинопольского патриарха ритуал проставления Климента на митрополичий престол был смоделирован по византийскому образцу [Успенский 2017]. Этот ритуал был предложен черниговским епископом Онуфрием: «Азъ свѣде, достоить ны поставити, а глава оу насъ есть с(вя)т(а)го Климента, якоже ставять Грѣци роукою с(вя)т(а)го Ивана. И тако сгадавшѣ еп(и)с(ко)пи главою с(вя)т(а)го Климента поставиша {Климента Смолятича. – А. Щ.} митрополитомъ» (Полное собрание русских летописей. Т. 2, стб. 341). В нем, кроме всего прочего, были обыграны и аналогии с византийской ритуальной практикой, и тезоименитство Климента со св. Климентом I, чьи мощи находились на Руси.

Во всех рассказах о Клименте Смолятиче, его возведении в сан митрополита, его интеллектуальных занятиях и в изложениях его идей, как нельзя лучше проявляется двойственное отношение *руси* к *грекам*, которые, с одной стороны, предоставляли образцы ритуального поведения и образованности (см. ниже), а с другой, были политическими противниками, от церковного контроля которых требовалось избавиться, а интеллектуальное превосходство которых нужно было преодолеть.

Среди *греков*, по мнению древнерусских авторов, особенно часто встречались одаренные мудрецы, философы и ораторы. В нарративах, посвященных выбору веры князем Владимиром Святославичем, именно эти качества «греческих» церковных иерархов и проповедников оказываются решающим фактором крещения Руси. Ярким косвенным указанием на такую особую мудрость *греков* является решение самой хитроумной княгини народа *русь* Ольги принятия христианство в Константинополе. И именно оно оказывается чуть ли не решающим аргументом для ее внука князя Владимира в пользу принятия «греческой» веры: «Аще бы лихъ законъ грѣчскїи, то не бы баба твоя прияла Ольга его, яже бѣ мудреѣиши всѣхъ человекъ» (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 108; Т. 2, стб. 94; Т. 3, с. 150).

Незадолго до крещения к князю Владимиру был прислан из Константинополя некий анонимный «философ», который произнес длинную речь и показал некую «запону», на которой были изображены справа праведники в раю и слева грешники в аду (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 86–106; Т. 2, стб. 73–92; Т. 3, с. 133–148). Итоговый выбор «греческого христианства» князя Владимира был в значительной степени обусловлен успешным выступлением этого эмиссара из Константинополя в дебатах с конкурентами. В летописном тексте устами князя Владимира высоко оценивается его риторика: «Сихъ же послѣже придоша грѣци хуляще вси законы свои же хваляще и мѣного глаголаша, съказавше отъ начала миру суть же хытро сказавше и чюдно слашати ихъ и любо комуждо» (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 108; Т. 2, стб. 148; Т. 3, с. 150). Вторым решающим аргументом стала исключительная красота богослужения в столице Ромейской истории, которая впечатлила посольство руси: «Идеже служатъ богу и не свѣмы на небеси ли есмы были или на земли нѣсть бо на земле такого вида или красоты такая... и есть служба ихъ паче всѣхъ странъ» (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 108; Т. 2, стб. 149; Т. 3, с. 149–150].

В древнерусских текстах фигурируют еще несколько *филосовов* из народа ромеев. Философами в «Повести временных лет» названы создатели славянского алфавита Константин (Кирилл) и его брат Мефодий (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 25–29; Т. 2, стб. 17–21). Причем, их называют «философами» другие философы-советники византийского императора Михаила III (†24.09.867). Иными словами, Ромейская империя оказывается страной, где философов очень много, и они решают важные политические и культурные задачи, которые не под силу обычным людям. Паломник Антоний Новгородский около 1200 г. записал

легенду, что византийский император Лев VI Мудрый (†11.05.912) философски переписал некую «грамоту», возможно, «Книгу» пророка Даниила: «Тоиже Ц<ѣса>рь Корь Лѣи вземъ грамотоу во гробѣ оу с<вя>т<о>го пр<о>р<о>ка Данила и переписаль ю *философскии* (курсив мой. – А. Ш.), комоу же ц<ѣса>ремь быти во Ц<ѣса>рьгородѣ, дондеже стоить Ц<ѣса>ръградъ»⁵. Таким образом, у ромеев *философом* может оказаться даже сам император.

В окружение киевского митрополита Георгия, прибывшего из Константинополя на Русь между мартом 1061 и февралем 1063 г., входил некий Григорий Философ, написавший цикл «Слов для Октоиха»⁶. Известен еще анонимный белгородский епископ, который был назван философом, возможно, его звали Григорием, был ли он ромеем или русином, не ясно (Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4, с. 286). Прозвание по роду занятий «философ» на Руси становится как бы частью их имени, что несомненно говорит о высоком статусе тех, кто его удостоивался.

Философом назван в «Киевской летописи» митрополит Климент Смолятич: «...и бы(сть) книжникъ и философъ, такъ якоже въ Роуской земли не бяшетъ...» (Полное собрание русских летописей. Т. 2, стб. 340). Из этой характеристики ясно, что можно было быть грамотным «книжным» человеком, но для статуса *философа* этого было мало. С некоторой долей условности, эту фразу можно понять и в том смысле, что Климент Смолятич был *первым на Руси философом, который был по происхождению русином*.

Из «Послания пресвитеру Фоме» 1147–1154 гг. Климента Смолятича становится ясно, что претензия на то, чтобы называться *философом* и заниматься *философией* могла стать предметом обвинения в гордыне и злоупотреблении своим образованием, от которого приходилось оправдываться [Щавелев 2011]. Климент отвечает своему корреспонденту Фоме: «Речеши ми: “Славишися, пиша, фисолоф ся творя”...», а речеши: “Философьею пишеши”... Что философью писах, не свѣмъ» (Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4, с. 118, 132). Б.А. Успенский уточнил, что фраза «Славишися, пиша, фисолоф ся творя» говорит о том, что пресвитер Фома не столько обвиняет Климента в том, что он «философ», сколько подчеркивает, что он выдает себя («ся творя») за философа, таковым

⁵ Die *Kniga palomnik* des Antonij von Novgorod / ed., Übersetzung, Kommentar von A. Jouravel. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2019. P. 246.

⁶ Письменные памятники истории Древней Руси: Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннотированный каталог-справочник / под ред. Я.Н. Щапова. СПб.: Блиц, 2003. С. 130–133; *Карпов А.Ю.* Указ. соч. С. 96.

не являясь. Этот момент, несомненно, присутствует в послании, на которое отвечает Климент, и он, видимо, указывает, что в глазах Фомы настоящим «философом» может быть только ромей, а русин Климент при всей его образованности таковым считаться не может. Возможно, в послании пресвитера Фомы был намек на то, что Климент в силу своего происхождения из народа русь является не только псевдо-философом, но и не является настоящим киевским митрополитом.

Судя по «Слову» Даниила Заточника XII в., на Руси можно было стать образованным человеком, но стать философом, по мнению людей из народа русь, можно было только «за морем», т. е. в Византии: «Азь бо, княже, ни за море ходиль, ни от философъ научихся» (Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4, с. 282). А для Климента Смолятича признание за ним статуса философа, скорее всего, было нужно, поскольку он таким образом оказывался как бы на равных с *греками* и получал дополнительные основания считать себя достойным занять престол киевского митрополита, на который имели формальное право только образованные *ромей* – назначенцы византийского императора и константинопольского патриарха.

Непревзойденные ораторы *греки* воспринимались русью как профессиональные лжецы-манипуляторы. В рассказе «Начального свода» и «Повести временных лет» описано как они пытаются обмануть князя Святослава Игоревича. И здесь же делается пейоративное обобщение их «национального характера»: «Се же рѣша грѣци лѣстяще подѣ русью, сут(ь) бо греци лѣстивы и до сего дѣне» (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 70; Т. 2, стб. 57). Наличие у народа *русь* этого негативного этнического стереотипа из этого пассажа вполне очевидно. Причем некий оттенок осуждения можно усмотреть и в сообщении о выступлении *греков* перед князем Владимиром на прениях о выборе веры, когда они применяли свои риторические ухищрения, убеждая его принять их веру, ведь они не просто прославляют свою религию, но и искусно критикуют чужие «законы». И кроме того, они говорят много и долго, что возможно тоже было как минимум непривычно для *руси* (см. выше).

Такое типичное для грека, по мнению представителей *руси*, поведение демонстрирует Анастас Корсунянин. Он сначала предаст свой родной город Херсон и помогает князю Владимиру Святославичу его захватить (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 109; Т. 2, стб. 95). А потом он «лестью» втирается в доверие польскому князю Болеславу I Храброму (†17.06.1025) и уходит с ним из Киева в Польшу, предав уже русских князей: «Настась бѣ бо ся ему (Болеславу I. – А. Щ.) вѣвѣрилъ лестию» (Полное со-

брание русских летописей. Т. 1, стб. 144; Т. 2, стб. 131). «С лестью» *греки* посылают некоего катепана (др.-русс. *котопань*; ср.-греч. *ὁ καταπάνος*), чтобы отравить князя Ростислава Владимировича (†3.02.1067) (см. ниже). Концепт «лести», обозначающий обман, оболъщение или притворство, имеет максимально негативные коннотации в древнерусской литературе, поэтому «лестивость» народа «греков» однозначно маркирует их как «опасных чужих» для представителей народа русь.

Среди «благ», которые получала *русь* от *ромеев*, ключевое место занимало *вино*. По очевидным климатическим и хозяйственным причинам, оно могло на Русь только привозиться с юга. Однако этот импортный продукт стал одним из важных элементов древнерусской культуры. В летописном рассказе о выборе веры князь Владимир Святославич отказывается принимать ислам, прежде всего, из-за запрета на винопитие: «Руси веселье питие, не можемъ безъ того быти» (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 85; Т. 2, стб. 72; Т. 3, с. 132). Паломник-русин игумен Даниил в начале XII в. специально отмечал, на каком средиземноморском острове производится «доброе вино» (Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4, с. 30). Вино было важнейшей составляющей и во вполне светской субкультуре русских князей и их окружения, и, разумеется, имело особый статус в христианской культурной и литургической традиции [Барабанов 2016].

Владеющие индустрией производства вина ромеи имели на Руси репутацию профессиональных отравителей. «Повесть временных лет» сохранила рассказ о том, что они пытались отравить князя Олега, но «вещий» князь сумел избежать этого: «И вынесоша емоу брашно и вино, и не приа е(го), бѣ бо оустроено съ отравою» (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 21; Т. 2, стб. 30). Умение распознать яд поразило *греков*, и они сравнили Олега со св. Дмитрием («и оубояша(ся) Греци и рѣша: “Нѣсть се Олегъ, но с(вя)тыйи Дмитрии...”»), а язычники на Руси после успешного похода на Константинополь стали называть его *вещим* («И приде Олегъ къ Киеву неся золото и паволоки... и прозваша Ол(ь)га вѣщии, бяхъ бо люди погани и нѣвегласи») (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 30, 32; Т. 2, стб. 155).

«Повесть временных лет» сохранила уникальный рассказ о технике отравления, которую применяли *греки*. В конце января 1067 г. «Ростиславу сущю Тьмуторокани... Сего же убоявъше ся Грьци, послаша съ лестию котопана. Оному же пришедъшю къ Ростиславу... Единою же пиющю Ростиславу съ дружиною своею, рече котопань: “Княже, хочю на тя пити”. Оному же рекъшю: “Пии”. Онъ же, испивъ половину, а половину дасть кънязю пити, дотиснувъся паль-

цель въ чашу, бѣ бо имѣя подѣ ногтемъ растворение съмъртное, и дасть князю, урекъ съмъртъ до дне осмаго. Оному же испивъшу. Котопанъ же, пришьдѣ Корсоуню, повѣдаше, яко в сии д(ь)нь оумъреть Ростиславъ, якоже и бысть...» (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 166; Т. 2, стб. 155). С большой долей вероятности его услышал от очевидцев и передал печерским летописцам Никон Великий, долгое время живший в Таматархе (Тмуторокани). Именно Никон стал послом городской общины этого города к черниговскому князю Святославу Ярославичу (†27.12.1076) с просьбой прислать в город его сына Глеба и заменить отравленного князя Ростислава⁷.

Таким образом, и историческая память о полумифическом князе Олеге, и актуальные события времени работы первых летописцев, заставляли *русь* опасаться использования ромеями яда для достижения политических целей. Возможно, недоверие к иноземным медикам, которое фиксирует А.М. Ранчин [Ранчин 2007, с. 208–210], как раз проистекало из того, что «греки», а значит, и их соседи армяне и сирийцы (Древнерусские патерики, с. 29–30, 39–42), слыли опытными отравителями.

Не случайно в историях об отравлении князя Ростислава катепаном и крещении анонимного врача армянина-монофизита («арменинъ родомъ и вѣрую, хытръ же бѣ врачеванию, яко таковъ не бѣ прежде его») из «Слова о блаженном Агапите Лекаре» (Древнерусские патерики, с. 39–40) совпадает мотив точного указания отравителем и лекарем дня смерти. Грек-катепан «урекъ съмъртъ до дни осмаго» отравленному князю Ростиславу, потом прибыл из Таматархи (Тмуторокани) в Херсон (Корсунь) и там «повѣда, яко в сии день умереть Ростиславъ, якоже и бысть». Врач-армянин «только видѣ болнаго, познаваше и повѣдаше ему смерть, нарекъ ему день и час», а когда в Печерский монастырь принесли больного, он «прорекъ ему по осми днии смерть». Когда монах Агапит сумел исцелить того, кому врач-армянин предсказал смерть, посрамленный лекарь-соперник подговорил своих «единоверцев» дать монаху яд («хотя его уморити смертнымъ зелием»), который, впрочем, не повредил Агапиту. Таким образом, врач-иноземец в этой истории тоже оборачивается отравителем. Лекарственные и «смертные» зелья равным образом несут потенциальную опасность, от которой можно спастись только с помощью божественного чуда.

В других искусствах *греки* также проявляли удивительные для народа *русь* способности. В «Киевской летописи» сообщается, что смоленский епископ (поставлен, видимо, 26.04.1136) внух

⁷ Карпов А.Ю. Указ. соч. С. 334.

Мануил был «пѣвечь гораздыи» (Полное собрание русских летописей. Т. 2, стб. 300). Именно *греки* на Руси считались самыми одаренными художниками, которые стали учителями лучших русских иконописцев [Коняевская 2011]. В целом не очень склонный фиксировать бытовые детали и социальные реалии паломник Антоний Новгородский специально в Константинополе выделил место, где торговали («меняли иконы» [Коняевская 2011, с. 50]) иконописцы-ромеев⁸. И мнение *иностраницев-греков* и тех людей из числа руси, кто побывал в «Греческой земле», было решающим для определения качества работы мастеров на Руси. В «Сказание чудес св. Бориса и Глеба» подчеркивается, что князь Владимир Всеволодович Мономах (†19.05.1125) украсил гробницы святых братьев так, что приходящие из страны народа *греков* признавали, что нигде такой красоты не видели: «И тако оукраси добръ яко не могоу съказати оного ухыщрения по достоянию довьлнѣ яко многомъ приходящемъ и отъ гръкъ и отъ инѣхъ же земель и глаголати: “Никде же сицея красоты нѣсть, а и многихъ святыхъ раки видѣли есмы”» (Revelli 1993, p. 550).

Отдельно следует остановиться на восприятии *греческого языка* на Руси. С одной стороны, его престиж был исключительно высок, его сакральный статус на Руси был общепризнан [Franklin 1983], с другой — его знание и использование было удивительно ограниченным на фоне интенсивности экономических, политических, церковных и культурных контактов [Thomson 2000].

В «Слове» об Евстратии Постнике из «Печерского патерики» Бог по-гречески говорит с грекоязычным иудеем-работоторговцем, работавшим в Херсоне (Корсуне): «И гласъ глаголя греческии: “Се добры града небесного гражанинъ наречении”» (Древнерусские патерики, с. 24–25). И, судя по контексту, эту греческую фразу понял сам главный герой этого рассказа монах Печерского монастыря мученик Евстратий. Сын византийской «царицы» Владимир Всеволодович Мономах сообщает в своем «Поучении», что его отец «...дома сѣдя изумѣяше 5 языкъ, въ томъ бо честь есть в инѣхъ земель» (Полное собрание русских летописей. Т. I, стб. 246). Вполне очевидно, что женатый на представительнице византийской императорской династии Мономахов князь Всеволод Ярославич (†13.04.1093) должен был знать греческий (как минимум, разговорный). А вот в «Слове о Лаврентии Затворнике» из «Печерского патерики» говорение на греческом языке оценивается отрицательно. В этом рассказе анонимный бесноватый «...нача глаголати жидовски, и потомъ нѣмечьскы, таче гречески. И спроста

⁸ Die *Kniga palomnik* des Antonij von Novgorod. S. 268.

реци всѣми языки, ихъ же николиже слышал, яко боятися ведущим его измѣнению рѣчемъ и разноглаголанию...» (Древнерусские патерики, с. 38–39). Здесь греческая речь является отчетливым маркером «чужого» наряду с еврейским и немецким языками (ср. аналогичную функцию сирийского языка в славянской книжности [Успенский 1996]).

Среднестатистический ромей, типичный *грек*, воспринимался на Руси как профессионал своего дела и носитель особых умений и навыков. Этот стереотип особенно высвечивается в описании митрополита, который в него не вписывался. В «Начальном своде» и «Повести временных лет» киевский митрополит Иоанн III, прибывший на Русь в 1089–1090 гг., своим несоответствием стереотипу умного и образованного *грека* поразил жителей Киева: «Въ се же лѣто иде Янѣка въ Греки дѣщи Всеволожа нареченая прежде. Приведе Янѣка митрополита Иоана скопѣчину его же видѣвъше людие вси рекоша: “Се навѣ(е) пришьль”... Бе же се мужъ не книженъ и умомъ простъ и просторекъ» (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 208; Т. 2, стб. 200). В этом летописном известии видно, что народ русь ожидал совсем иного от митрополита из Ромейской империи, видимо, ориентируясь на опыт общения с его предшественниками и соотечественниками.

Поступок другого присланного из Константинополя киевского митрополита Константина I (†1159), умершего в Чернигове, крайне удивил всех требованием к черниговскому епископу Антонию не погребать его тело: «”Яко по умерьтвии моемъ не погребешъ тѣла моего, но ужемъ поверзше за нозѣ мои, извлечѣте мя изъ града и поверзше мя псомъ на расхытанье”. По оумертвии же его еп(и)с(ко)пъ то все створи повелѣная ему имѣ. Народи же вси дивишася о см(ѣ)рти его...» (Полное собрание русских летописей. Т. 1, стб. 349). Хотя известная в христианском мире практика уничижительного погребения и не имеет канонических запретов [Литвина, Успенский 2010, с. 80–137], епископ Антоний сначала выполнил завещание, а потом вместе с князем Святославом Ольговичем (†16.02.1164) принял решение все-таки захоронить останки в кафедральном Спасском соборе. Символика экстравагантного решения высокопоставленного митрополита-ромея осталась не понятна местным жителям, а рассказ об этом стал еще одним примером загадочности и, в общем-то, чуждости манеры поведения *греков*.

Во всех рассмотренных рассказах и заметках красной нитью проходят две основных темы – *высокая культура и профессионализм народа греков*, а также *их способность использовать свои знания и технологии во зло*. «Греки» воспринимаются древнерусскими авторами амбивалентно: они одновременно «свои» единовѣрцы-

христиане, и в тоже самое время они – «чужие» лжецы-отравители, говорящие на своем языке, а зачастую ведущие себя крайне странно. Они – и учителя, чье мнение крайне важно, и они же – лжецы-манипуляторы. Такая двойственная репутация народа *ромеев* проявляется в разных контекстах практически во всех древнерусских текстах XI–XII вв., отражая сложность его взаимоотношений с народом *русь*.

Источники

Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1 – Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII вв. 544 с.

Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4 – Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 4: XII в. 686 с.

Древнерусские патерики – Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик; Волоколамский патерик / Изд. подгот. Л.А. Ольшевская и С.Н. Травников. М.: Наука, 1999. 493 с.

Мильков, Симонов 2011 – *Мильков В.В., Симонов Р.А.* Кирик Новгородец: ученый и мыслитель / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. М.: Кругъ, 2011. Вып. 7. 541 с.

Полное собрание русских летописей. Т. 1 – Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1997. 733 с.

Полное собрание русских летописей. Т. 2 – Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1998. 604 с.

Полное собрание русских летописей. Т. 3 – Полное собрание русских летописей. Т. 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000. 692 с.

Revelli 1993 – *Revelli G.* Monumenti letterari su Boris e Gleb. Genova: La Quercia Edizioni, 1993. 706 p.

Литература

Барабанов 2016 – *Барабанов Н.Д.* Вино в Византии: Религиозные аспекты восприятия и потребления // ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ. Империя и полис: Материалы научной конференции. Севастополь: Изд. ГИАМЗ «Херсонес Таврический», 2016. С. 21–24.

Ведюшкина 2001 – *Ведюшкина И.В.* «Римляне», «Ромеи» и «Греки» в древнерусском переводе «Хроники» Георгия Амартола // Норна у источника судьбы: Сб. статей в честь Е.А. Мельниковой. М.: Индрик, 2001. С. 36–43.

- Гранстрем 1970 – *Гранстрем Е.Э.* Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом»? // Труды отдела древнерусской литературы «Пушкинского дома». М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР. 1970. Т. 25. С. 20–28.
- Живов 2002 – *Живов В.М.* Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // Живов В.М. Разыскания в области истории предистории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 73–115.
- Иванов 2020 – *Иванов С.А.* Антоний Новгородец и его экскурсовод в Константинополе // Византий и Византия: провинциализм столицы и столичность провинции. СПб.: Алетейя, 2020. С. 203–235.
- Конявская 2011 – *Конявская Е.Л.* Византийская живопись и живописцы в «Паломнике» Антония Новгородца // Литература древней Руси: К 100-летию со дня рождения профессора Н.И. Прокофьева. М.: Прометей, 2011. С. 45–58.
- Конявская 2010 – *Конявская Е.Л.* Греческая тема в Киево-Печерском патерике // Проблемы филологии: язык и литература. 2010. № 2. С. 85–92.
- Литвина, Успенский 2010 – *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Траектории традиции: Главы из истории династии и церкви на Руси конца XI – начала XIII в. М.: Языки славянской культуры, 2010. 208 с.
- Ранчин 2007 – *Ранчин А.М.* Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М.: Новое литературное обозрение, 2007. 575 с.
- Успенский 1996 – *Успенский Б.А.* Вопрос о сирийском языке в славянской письменности: почему дьявол может говорить по-сирийски? // Успенский Б.А. Избранные труды. М.: Языки русской культуры, 1996. Т. 2: Язык и культура. С. 59–64.
- Успенский 2017 – *Успенский Б.А.* Митрополит Климент Смолятич и его послания // *Slověne*. 2017. № 1. С. 171–218.
- Щавелев 2011 – *Щавелев А.С.* К социокультурному контексту интеллектуальных занятий в Древней Руси // Висы дружбы: Сб. статей в честь Т.Н. Джаксон / под ред. Н.Ю. Гвоздецкой, И.Г. Коноваловой, Е.А. Мельниковой, А.В. Подосинова. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2011. С. 483–490.
- Franklin 1983 – *Franklin S.* The Empire of *Rhomaioi* as viewed from Kievan Russia: Aspects of Byzantine-Russian cultural relations // *Byzantion*. 1983. Vol. 53. No. 2. P. 507–537.
- Garland, Rapp 2006 – *Garland L., Rapp S.* Mary “of Alania”: Woman & empress between two worlds // *Byzantine women: Varieties of experience, 800–1200* / ed by L. Garland. L.; N.Y.: Routledge, 2006. P. 91–124.
- Kaldellis 2019 – *Kaldellis A.* Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium. Cambridge Massachusetts; L.: Harvard University Press, 2019. 373 p.
- Thomson 2000 – *Thomson F.J.* Communications orales et écrites entre Grecs et Russes (IX^e – XIII^e siècles): Russes à Byzance, Grecs en Russie: connaissance et méconnaissance de la langue de l'autre // *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle*. Genève: Université de Liège. 2000. P. 113–163.

References

- Barabanov, N.D. (2016), "Wine in Byzantium. Religious aspects of perception and consumption", in *ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ. Imperiya i polis. Materialy nauchnoi konferentsii* [ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ. Empire and the polis. Proceedings of the scientific conference], Izdanie GIAMZ "Khersones Tavricheskiy", Sevastopol', Russia, pp. 21–24.
- Franklin, S. (1983), "The Empire of Rhomaioi as viewed from Kievan Russia: Aspects of Byzantine-Russian cultural relations", *Byzantion*, vol. 53I, no. 2, pp. 507–537.
- Garland, L. and Rapp, S. (2006), "Mary 'of Alania': Woman & empress between two worlds", in Garland, L., ed., *Byzantine women: Varieties of experience, 800–1200*, Routledge, London, UK, New York, USA, pp. 91–124.
- Granstrem, E.E. (1970), "Why was metropolitan Kliment Smolyatich called a philosopher?", in *Trudy otdela drevnerusskoi literatury «Pushkinskogo doma»* [The works of the Department of Old Russian literature of the "Pushkin House"], Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, Moscow, Leningrad, USSR, vol. 25, pp. 20–28.
- Ivanov, S.A. (2020), "Anthony of Novgorod and his guide in Constantinople", in *Vizantiia i Vizantiya: provintsializm stolitsy i stolichnost' provintsii* [Byzantium and Byzantine. Provincialism of the capital and metropolitanism of the province], Aleteya, Saint Petersburg, Russia, pp. 203–235.
- Kaldellis, A. (2019), *Romanland. Ethnicity and Empire in Byzantium*, Harvard University Press, Cambridge Mass.; London, UK.
- Konyavskaya, E.L. (2010), "Greek theme in Kyiv Caves Patericon", in *Issues of Philology: Language and Literature*, no. 2, pp. 85–92.
- Konyavskaya, E.L. (2011), "Byzantine painting and painters in the 'Pilgrim's Book' by Anthony of Novgorod", in *Literatura drevnei Rusi: K 100-letiyu so dnya rozhdeniya professora N.I. Prokof'eva* [Literature of Old Rus'. On the centenary anniversary of N.I. Prokofiev, professor], Prometei, Moscow, Russia, pp. 45–58.
- Litvina, A.F. and Uspenskii, F.B. (2010), *Traektorii traditsii: Glavy iz istorii dinastii i tserkvi na Rusi kontsa XI – nachala XIII v.* [Trajectories of tradition. Chapters in dynastic and church history in Rus' at the end of the 11th – the beginning of the 13th century], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia.
- Ranchin, A.M. (2007) *Vertograd Zlatoslovnyi: Drevnerusskaya knizhnost' v interpretatsiyakh, razborakh i kommentariyakh* [Vineyard of Gold Words. Old Russian literature in the interpretations, parses and commentaries], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Shchavelev, A.S. (2011), "Toward the sociocultural context of intellectual pursuits in Old Rus'", in Gvozdet'skaya, N.Yu., Kononova, I.G., Mel'nikova, E.A. and Podosinov, A.V., eds., *Visy družby: Sbornik statei v chest' T.N. Dzhakson* [Stanzas of friendship: A collection of papers in honor of T.N. Jackson], Universitet Dmitriya Pozharskogo, Moscow, Russia, pp. 483–490.
- Thomson, F.J. (2000), "Communications orales et écrites entre Grecs et Russes (9^e – 13^e siècles): Russes à Byzance, Grecs en Russie: connaissance et méconnaissance

- de la langue de l'autre", in *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du 6^e au 11^e siècle*, Université de Liège, Genève, Switzerland, pp. 113–163.
- Uspenskii, B.A. (1996,) "The question of Syriac in Slavonic writings: Why can the devil speak Syriac?], in Uspenskii, B.A., *Izbrannyye trudy* [Selected writings], Yazyki russkoi kul'tury, Moscow, Russia, vol. 2, pp. 59–64.
- Uspenskii, B.A. (2017), "Metropolitan Kliment Smolyatich and his epistles", *Slověne*, no. 1, pp. 171–218.
- Vedyushkina, I.V. (2001), " 'Romans', 'Romaioi' and 'Greeks' in the Old Russian translation of the 'Chronicle' of George Hamartolos", in *Norna u istochnika sud'by. Sbornik statei v chest' E.A. Mel'nikovoi* [Norn at the source of fate. Collection of articles in honor of E.A. Melnikova], Novoe literaturnoe obozrenie, Indrik, Moscow, Russia, pp. 36–43.
- Zhivov, V.M. (2002), "Features of the reception of Byzantine culture in Old Rus' ", in Zhivov, V.M., *Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoy kul'tury* [Research in the field of history and prehistory of Russian culture], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia, pp. 73–115.

Информация об авторе

Алексей С. Щавелев, доктор исторических наук, Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия; 119334, Москва, Россия, Ленинский пр-кт, д. 32а; alexissorel@gmail.com

Information about the author

Aleksei S. Shchhavelev, Dr of Sci. (History), Institute of World History of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 32a, Leninskii Av., Moscow, Russia, 119334; alexissorel@gmail.com