

А. А. Фетисов
(Москва)

Ритуальное содержание клятвы оружием в русско-византийских договорах X в.: сравнительно-типологический анализ

В исследовании русско-византийских договоров традиционно существуют несколько магистральных направлений. В первую очередь это рассмотрение содержательной части договоров в связи с «геополитической» ситуацией в Восточной Европе, отношениями Руси и Византии и восточной политикой Руси. Исследовались такие вопросы, как хазарское влияние на русско-византийские отношения (В. В. Бартольд¹, М. И. Артамонов², А. П. Новосельцев³), характер торговых и дипломатических отношений Руси и Византии (В. Т. Пашуто⁴), характер и эволюция «византийской политики» Руси в X в. (В. Т. Пашуто⁵, Г. Г. Литаврин⁶, А. Н. Сахаров⁷).

Пристальное внимание также уделялось формальным частям договоров. Одними из основных вопросов здесь были: характер и состав посольств (наиболее подробно рассмотренные А. Н. Сахаровым⁸), реконструкция текстов договоров и их структуры (А. А. Шахматов⁹, Д. С. Лихачев¹⁰). В связи с интересующими нас вопросами необходимо выделить отмеченное еще А. В. Лонгиновым наблюдение о «двухчастной» структуре договоров 911 и 944 гг., где вступление и заключение исходит от лица Руси, а сами условия договоров от лица греков¹¹. Это наблюдение использует также С. М. Каштанов для доказательства существования двух частей договора 944 г.: собственно договор и клятвенно-верительная грамота (наподобие хрисовула)¹².

При изучении русско-византийских договоров X в. помимо содержательной части, дающей информацию о внешней политике русских князей, представляет не меньший интерес т. н. «формальная» часть, отражающая приемы и формы дипломатической деятельности, составы посольств и правовое сознание русов.

В этом отношении очень перспективным представляется подробное рассмотрение способов закрепления договоров со стороны русов — их языческая клятва оружием, которая в том или ином виде присутствует во всех договорах и отражена ПВЛ.

В тексте летописи «клятва оружием» упоминается шесть раз применительно к договорам 907/911, 944 и 971 гг. Эта клятва (называемая иногда «присяга») является единственным со стороны языческой Руси способом признания и подтверждения договора (за исключением договора 971 г., который был подкреплён ещё и печатью Святослава). То есть, можно утверждать, что эта клятва являлась важным элементом раннегосударственной правовой символики.

«Клятва оружием» в ПВЛ отражена в двух видах: словесное заявление руси в тексте договора и описание самого обряда клятвы как ритуального действия князя и его дружины. Важно отметить, что описание ритуальных действий князя и дружины во время клятвы является, как показал М. А. Васильев, искусственно созданным книжником рассказом¹³, однако при этом не вызывает сомнений то, что русь клялась именно оружием¹⁴. Таким образом, необходимо особенно аккуратно использовать эти части летописи и привлекать летописные «обрамления» (по терминологии А. А. Горского¹⁵) в основном как иллюстративный материал (как, например, летописный текст 907 г. и текст 944 г., описывающий клятву Игоря на холме Перуна).

При рассмотрении всех упоминаний «клятвы на оружии» вполне можно выделить устойчивые ее формулировки, которые могли существовать, но не всегда могли быть полностью отражены в ПВЛ.

907 г. «...а Ольга водивше на роту и мужи его по Рускому закону, кляшася оружьем своим, и Перуном, богомъ своим, и Волосом, скотьемъ богомъ, и утвердиша миръ»¹⁶.

911 г. (текст договора) «...право судихомъ, не точью просто словесемъ, и писанием и клятвою твердою, кленшеся оружьем своим, такую любовь утвердити...»¹⁷.

944 г. (текст договора) «...и елико ихъ есть не хрещено, да не имут помощи от Бога, ни от Перуна, да не ущитятся щиты своими, и да посьчени будут мечи своими, от стрьль и от иного оружья своего, и да будутъ раби въ весь вък в будущий»¹⁸.

944 г. (текст договора) «А некрещеная Русь полагають щиты своя и мечъ своъ наги, обручъ свое и прочаа оружья, да кленутся о всемъ, яже суть написана на харатьи сей, хранити от Игоря и от всъх боляр и от всъх людий от страны Руския въ прочая льта и воину. Аще ли же кто от князь или от людий руских, ли хрестеянъ или не хрестеянъ, преступитъ се, еже есть писано на харатьи сей, будетъ достоинъ своимъ оружьемъ умрети, и да будетъ клять от Бога и от Перуна, яко преступи свою клятву»¹⁹.

944 г. «Заутра призва Игорь слы, и приде на холмъ, кде стояше Перунъ, и покладоша оружье свое, и щиты, и золото, и ходи Игорь ротъ и люди его, елико поганыхъ Руси»²⁰.

971 г. (текст договора) «Аще ли от гъхъ самъхъ прежереченыхъ не съхранимъ, азъ же и со мною и подо мною, да имеемъ клятву от бога, въ его же вѣруемъ — в Перуна и в Волоса, скотья бога, и да будемъ золоти, яко золото, и своимъ оружьемъ да исъчени будемъ»²¹.

Из того, что различные элементы этой клятвы повторяются в разных договорах, можно заключить, что сама формула «клятвы оружием» была единообразна и использовалась во всех случаях при клятве или присяге князя и его окружения. Летопись же, вероятно, в некоторых местах (например, при описании договора Олега) давала эту клятву в «сокращенном» виде.

«Клятва оружием» как словесное заявление русов представлена в договоре 911, 944 и 971 гг.; «клятва оружием» как ритуальное действие представлена в летописном тексте 907 г. и летописном «обрамлении» договора 944 г. Ритуальное действие клятвы позволяет определить состав оружия и в целом то, на чем клялись русы при заключении договора.

Состав оружия подробно раскрывается в договоре 944 г. В заключении договора указывается, что некрещеные русские кладут свои щиты, обнаженные мечи, «обручи и иное оружие». Во вступлении к договору в качестве кары за его нарушение этот «оружейный ряд» продолжен и дополнен стрелами: да не защитятся они собственными щитами, и да погибнут они от мечей своих, от стрел и от иного своего оружия. Таким образом, можно установить элементы клятвы:

1. Перун (упоминаемый в клятвах всех договоров) и, вероятно, Велес (упоминаемый в договоре 971 г.).
2. Определенный набор оружия: щиты, мечи, стрелы («и иное оружье»).

Ключевым элементом клятвы является оружие. Собственно смысл «клятвы на оружии» заключается в наказании: нарушившие клятву и договор русы будут убиты собственным оружием. В договоре 944 г. во вступлении: «да не защитятся они собственными щитами, и да погибнут они от мечей своих, от стрел и от иного своего оружия»; в том же договоре в заключении: «да будет достоин (нарушивший клятву. — А. Ф.) умереть от своего оружия»; в договоре Святослава: «и своим оружием посечены будем» (в случае нарушения клятвы. — А. Ф.). Здесь следует обратить внимание на акценты: нарушение клятвы приводит к смерти от *собственного* оружия.

Сущность клятвы (смерть от собственного оружия как наказание) приводит к мысли, что клятва эта как элемент раннегосударственной символики происходит из каких-то мифологических и этнокультурных представлений раннесредневекового «варварского» об-

щества. Для обоснования этого предположения мы можем обратиться к письменным и этнографическим материалам стадильно близких древнерусскому обществ. Характер «дружинной культуры» Древней Руси дает повод искать аналоги феномену «смерти от собственного оружия» в первую очередь в скандинавских материалах эпохи викингов.

Саги и эддические песни дают нам несколько случаев описания смерти от собственного оружия. По характеру этих сюжетов их можно разделить на несколько групп:

1. Смерть от собственного оружия как самоубийство.
2. Смерть от собственного оружия как божественное наказание, наказание Судьбы.
3. Смерть от собственного оружия как смерть в бою или поединке «отрицательного» персонажа от рук «положительного» (хотя, конечно, термины «отрицательный» и «положительный» условны, поскольку в сагах практически не бывает оценочных характеристик).

Как самоубийство смерть от собственного оружия (упасть на свой меч) хорошо известна. Описание подобного сюжета дается в Круге Земном в Саге о Хальвдане Черном. Здесь присутствует эпизод, в котором конунг Хальвдан забрал у берсерка Хаки девушку, на которой Хаки хотел жениться. Хаки пытался догнать людей конунга и какое-то время преследовал их, «но спустившись на лед озера, — как говорится в саге, — он воткнул рукоятку меча в лед и навалился на острие. Меч пронзил его насквозь и Хаки тут же умер»²².

Подобный же эпизод представлен в Старшей Эдде в Речах Гримнира, только там он имеет совершенно иную окраску и является божественным наказанием. Конунг Гейррёд приказал схватить пришедшего к нему Гримнира-Одина и посадил на восемь дней между двух костров. Гримнир предсказал смерть, предназначенную для Гейррёда: «Игт получит / мечом пораженного, / конец твой настал; / разгневаны дисы, / увидишь ты Одина, / коль смеешь — приблизься!»

Это предсказание немедленно сбывается: «Конунг Гейррёд сидел, держа на коленях меч, наполовину обнаженный. Услыхав, что Один тут, он встал, чтобы оградить его от огня. Меч выскользнул у него рукоятку вниз. Конунг споткнулся и упал ничком, а меч пронзил его, и он умер»²³.

Третья группа сюжетов — смерть от собственного оружия в бою — в сагах встречается наиболее часто. От своего оружия в таких случаях гибнут те, кто по сюжетной линии саги нарушает писанные или неписанные правила и традиции, или же те, кто лишен удачи и счастья.

Подобный эпизод мы имеем в Саге о Ньяле при описании боя между Атли, сыном ярла Арнвида из Восточного Гаутланда и Хрутом, бывшим на тот момент дружинником конунга Харальда Серая Шкура. Отец Атли Арнвид — вероятно тот самый ярл Арнвид, который, как это известно из другого источника — Саги об Эгиле, — неоднократно вступал в конфликт с конунгом Хаконом Добрым из-за даней²⁴. Сам Атли «был объявлен вне закона как датским, так и шведским конунгом»²⁵. И вот Атли подкараулил корабли Хрута, направляющиеся в Данию, и вступил с ним в бой. В ходе боя, как говорится в саге, «кто-то камнем попал Атли в руку, и он выронил меч. Хрут подхватил меч, отрубил им Атли ногу, а затем нанес смертельную рану»²⁶.

Здесь от собственного оружия погибает Атли, чей отец конфликтовал с конунгом, а сам он за свое разбойное поведение был объявлен вне закона, да еще и вступил в бой с одним из главных героев саги Хрутом, чья доблесть и храбрость неоднократно подчеркиваются в тексте саги.

Подобный сюжет есть в саге о Хальвдане Эйстейнссоне при описании поединка главного героя саги Хальвдана с его противником Ульвкеллем Сниллингом. Ульвкелль по сюжету саги ведет себя недостойно: в нескольких битвах он бежит с поля боя. Столкнувшись в поединке с главным героем саги, Ульвкелль страдает от собственного оружия. «Он (Хальвдан. — А. Ф.) вспрыгнул на Ульвкелля, выхватил у него меч, ударил лезвием по носу [Ульвкеллю] и предложил тому защищаться»²⁷, после чего Ульвкелль был убит.

К этому же типу сюжетов смерти от своего оружия можно отнести эпизод с йомсвикингами в Саге об Олаве сыне Трюгтви. Свейн Вилобородый однажды устроил тризну по своему отцу Харальду, на которую были приглашены йомсвикинги. Йомсвикинги дали во время тризны обет пойти походом на ярла Хакона (правившего на тот момент большей частью Норвегии), и один из вождей йомсвикингов, Вагн сын Аки, также дал обет пойти походом в Норвегию, «и не возвращаться, пока он не убьет Торкеля Глину (который тогда был в войске ярла Хакона. — А. Ф.) и не ляжет в постель с Ингибьёрг, его дочерью»²⁸. Далее события развивались следующим образом: Йомсвикинги вступили в бой с ярлом Хаконом и его сыном ярлом Эйриком и потерпели поражение. Вагн сын Аки среди прочих был захвачен в плен и Торкель Глина на правах победителя собирался его убить. «И он подбежал и замахнулся секирой, но викинг Скарди, который стоял со связанными ногами, покачнулся и рухнул под ноги Торкелю, и Торкель свалился ничком на него. Тут Вагн схватил секиру Торкеля, взмахнул ей и зарубил Торкеля насмерть»²⁹. После

этого ярл Эйрик, сын Хакона, подарил Вагну жизнь и отпустил его на свободу. Более того, Эйрик женил Вагна на дочери Торкеля Глины Ингибьёрг. То есть, Вагну полностью удалось выполнить свой обет, что придает данному сюжету смерти от собственного оружия некоторый провиденциалистский оттенок, связанный с наличием или отсутствием у персонажа Удачи и Счастья.

Особенно яркий сюжет, описывающий смерть от собственного оружия, мы имеем в Саге о Греттире. Греттир был объявлен вне закона в Исландии, однако в саге постоянно говорится о том, что это был достойный человек и мужественный воин. За его голову была назначена награда и он скрывался. Торбьёрн Крючок, соблазнившись наградой, при помощи колдовства отыскал Греттира, напал на него и убил. Причем бой был неравным: Греттир был болен и при смерти. В тексте саги это убийство оценивается отрицательно: спутники Крючка «не одобряли его поступка», родичи Греттира «сочли, что Крючок подло поступил, убив умирающего и к тому же с помощью колдовства», и в целом, как говорится в саге, «все порицали Крючка за то, что он сделал»³⁰. Вскоре за этот недостойный поступок Торбьёрн Крючок был наказан. Брат Греттира Торстейн Дромунд нашел Крючка и встретился с ним. Крючок не знал, что Торстейн родич Греттира, и стал похвастаться перед ним своим мечом, который раньше принадлежал убитому им Греттиру. Торстейн, обманув Крючка, попросил взглянуть на меч: «Дромунд взялся за меч и в тот же миг высоко занес его и ударил Крючка. Удар пришелся по голове и был так силен, что меч раскроил череп по самые зубы, и Торбьёрн мертвый упал на землю»³¹.

В этом эпизоде смертью от собственного оружия наказывается человек, совершивший недостойное убийство, а само наказание является кровной мстью.

Приведенный сюжет тем более интересен, поскольку имеет аналогии за пределами средневекового европейского Севера и встречается в средневековом кавказском эпосе, а именно в нартско-осетинском эпосе. В осетинском эпическом цикле «Хамыц и Батраз» имеется сюжет о том, как герой Батраз отомстил за смерть своего отца Хамыца. Узнав о том, что его отца убил Сайнаг-алдар, Батраз отправился к нему. Сайнаг-алдар не узнал в Батразе сына убитого им человека. Между ними завязался разговор о мечах, и Батраз попросил Сайнаг-алдара показать свой ценный меч:

«Взял юноша (Батраз. — А. Ф.) меч и говорит:

— До чего хорошо меч выкован!

А на нем была зазубрина, и спросил [Батраз]:

— Откуда эта зазубрина на таком славном оружии?

– Чтоб ему ослиные зубы съесть! Это зазубрина от зуба Хамыща». После этих слов Батраз мгновенно зарубил Сайнаг-алдара его же мечом³².

Здесь чрезвычайно интересно совпадение сюжетов скандинавской Саги о Греттире и осетинского эпоса о Батразе. В обоих случаях смерть от собственного оружия происходит в форме кровной мести: Торстейн Дромунд мстит за смерть брата и убивает Крючка его же собственным мечом; Батраз мстит за смерть отца и так же убивает Сайнаг-алдара его мечом. Так же в обоих случаях убийца не узнает мстителя и добровольно отдает ему свой меч. Причем совпадение наблюдается вплоть до деталей: Крючок, завладев мечом Греттира, тотчас же ударил его по голове так, что на мече в середине лезвия получилась зазубрина³³, точно так же зазубрина получилась и на мече Сайнаг-алдара от удара по зубам Хамыща³⁴.

Говоря об аналогиях сюжета смерти от собственного оружия, можно отметить, что есть они не только в скандинавском и осетинском материалах. Подобные сюжеты удалось найти и в другом кавказском эпосе — чечено-ингушском. В эпосе «Муцул и Секки» и в его варианте «Цепа» рассказывается как народный герой задумал убить жестокого князя. В версии «Муцул и Секки» особенно отмечается, что князя Секки может поразить только его собственная шашка. Для этого герой крадет его шашку и ею убивает Секки³⁵. Причем в версии «Цепа» герой особенно акцентирует на этом внимание и восклицает: «Голову князя сносит княжеский меч»³⁶.

На основании изложенного материала можно сделать некоторые предварительные выводы. Смерть от собственного оружия всегда выступает как наказание за нарушение традиций и законов, т. е. за те проступки, которые сами по себе могут караться смертью. В случае с Торбъёрном Крючком и Сайнаг-алдаром это наказание является кровной мстью за убийство родича; в случае с конунгом Гейррёдом в Речах Гримнира это божественное наказание со стороны Одина; в случае с Атли в Саге о Ньяле это можно представить как наказание «отрицательного» персонажа, нарушившего законы (он был объявлен вне закона в Швеции и Дании), вступившего в связи с этим в конфликт с шведским и датским конунгом, да еще и посмеявшегося напасть на одного из главных героев саги.

Согласно «Старшей Эдде» люди, нарушившие клятву или совершившие недостойное убийство (каковыми являются все рассмотренные персонажи), отправляются в Хель : «Там она видела — / шли чрез потоки / поправшие клятвы, / убийцы подлые...»³⁷. (Прорицание Вельвы.)

В случае с Торкелем Глиной герой гибнет от своего оружия пото-

му, что был лишен удачи и так распорядилась судьба: не случайно убитшему его человеку, хотя он и был пленником, ярл Эйрик (будучи союзником убитого!) дарует жизнь. Вагн сын Аки в этом сюжете безусловно выступает как носитель удачи. Он дал обет убить своего врага Торкеля Глину и жениться на его дочери, и ему это удалось. Следовательно, ему удача сопутствует. А Торкель, которому она не сопутствует по сюжету саги, а следовательно и по представлениям того времени, был достоин смерти от своего оружия и даже не был отмщен.

Возвращаясь к древнерусскому дружинному ритуалу клятвы оружием, можно предположить, что в этой клятве смысл «смерти от собственного оружия» имел такое же содержание: наказание за недостойный, «отрицательный» поступок, наказание за нарушение традиций и божественных установлений. На материале русско-византийских договоров это наказание имеет отчетливый сакральный оттенок: оружие, призванное покарать клятвопреступников, по сути выступает как атрибут дружинного бога Перуна.

Таким образом, можно выделить две основных причины, приводящие к подобному наказанию:

1. Нарушение традиции/обычая. В нашем случае — это нарушение русами договора, в приводимых аналогиях — это часто недостойное убийство, подлежащее кровной мести. Причем здесь скандинавские и кавказские аналогии также перекликаются с древнерусскими материалами: в русско-византийских договорах 911 и 944 гг. обязательно оговариваются моменты, связанные с кровной мстью. Вероятно, в случае с кровной мстью, человек, достойный смерти от собственного оружия, попадает под категорию «убийцы подлого», упоминавшегося в Проричании Вельвы. Это тем более убедительно, поскольку в тексте проричания «убийцы подлые» помещены рядом с «поправшими клятвы».
2. Отсутствие удачи как одна из причин смерти от своего оружия. (Своеобразное «ритуальное» наказание за отсутствие удачи).

Дополнительные подтверждения тому, что приведенные скандинавские и кавказские материалы являются смысловыми аналогиями дружинной «клятве оружием», можно найти в некоторых элементах клятвы.

Упоминание в клятве Перуна и Волоса (и то, что русы признают, что не будет им помощи от богов в случае нарушения клятвы) перекликается с сюжетом о вмешательстве Одина в судьбу/смерть Гейр-

рёда. Это определенно придает «клятве оружием» некоторый сакральный оттенок.

В связи с клятвой на оружии можно привести также болгарские (придунайские болгары) и аварские аналогии этому обряду. Еще В. Н. Златарский отметил, что в 67 статье «Ответов папы Николая I на вопросы болгар» папа отмечает существование у придунайских болгар клятвы оружием: «Вы утверждаете, что у вас был обычай всякий раз, когда вы собирались связать кого-либо клятвой по какому-либо делу, класть перед собой меч, им и клялись...»³⁸.

Для авар Менандр также указывает подобный обряд. Авары строили мост через Саву, и каган, чтобы убедить ромеев в том, что строительство ведется не с целью нападения, приносит клятву: «Он произнес ее, следуя закону аваров: обнажив меч, он произнес на себя и на весь народ аварский следующие проклятия: „Да будет он сам и все племя аварское истреблено мечом; небо и бог на небе сущий, да пустят на них сверху огонь; да падут на них окрестные горы и леса; река Сай, разлившись, да покроет их, — если он строит мост на Сае с каким-либо дурным намерением против римлян“»³⁹. Клятва аварского кагана здесь очень похожа на клятву Руси: в обоих случаях присутствуют одинаковые элементы. Трудно сказать, насколько в клятве кагана истребление племени аварского мечом соответствует по смыслу смерти от собственного оружия. Хотя В. Н. Златарский и считает, что в данном случае «тот, кто нарушит клятву, станет жертвою того же самого меча, которым он клялся»⁴⁰, тем не менее здесь речь может идти о смерти всех аваров на войне, порабощении и уничтожении всего народа в целом и др.

Особенно интересен тот факт, что рассмотренный сюжет «смерти от собственного оружия» имеет достаточно широкие параллели и встречается, помимо древнерусского, в скандинавском и восточном (тюркском) материалах. На основании этих аналогий можно говорить о единообразии мифологических и этнокультурных форм, на основе которых складывается раннегосударственная политическая (потестарная) культура.

Важен факт использования языческой клятвы именно в договоре с Византией. Известно, что, в целом, реакция христианского мира на языческие обряды была однозначно отрицательной. В этом отношении можно указать также отмеченное В. Н. Златарским известие в упомянутых выше «Ответах папы Николая I на вопросы болгар». Говоря о болгарской клятве оружием, папа Николай I пишет: «Но мы прежде всего считаем недостойным клясться не только мечом, но также и другим чем-либо созданным... Поэтому должно клясться богом, которого люди должны любить и почитать, на которого следует

возлагать всякую надежду и упование и от которого прежде, чем от каких-либо тварей, всегда должно ожидать помощи...»⁴¹. Приведенный пример, однако, является «книжной», христианской реакцией на языческие обряды. В реальной политической жизни дело могло обстоять по-другому. Известен случай, когда при заключении в 817 г. мира между болгарским царем Омортагом и византийским императором Львом V Армянином также использовались языческие обряды. Причем некоторые из этих обрядов совершал сам император Лев V (к огромному возмущению византийских хроник и агиографических сочинений)⁴².

Для византийской стороны с ее развитой дипломатической практикой, как оказывается, «клятва оружием» со стороны языческой Руси была вполне достаточной, а главное приемлемой формой подтверждения договора. Закрепление договора подобной клятвой вполне устраивало Византию. Это позволяет рассматривать «клятву оружием» — языческую традицию, связанную с определенными мифологическими представлениями, — как действительный элемент раннегосударственной политической культуры и (что может быть более важно для Руси этого периода) как элемент формирующейся дипломатии.

Примечания

- ¹ Бартольд В. В. Арабские известия о руссах // Бартольд В. В. Сочинения М., 1963. Т. 2. Ч. 1.
- ² Артамонов М. И. История хазар. Л., 1962.
- ³ Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.
- ⁴ Пашуто В. Т., Новосельцев А. П. Древнерусское государство и его международное значение. М.; Л., 1968.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Литаврин Г. Г. Византия и Русь в IX–X вв. // История Византии. М., 1967. Т. 2.
- ⁷ Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси: IX — первая половина X в. М., 1980.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.
- ¹⁰ Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947.
- ¹¹ Лонгинов А. В. Договоры русских с греками, заключенные в X в. Одесса, 1904.

- 12 *Каптанов С. М.* О процедуре заключения договоров между Византией и Русью в X в. // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. М., 1972. С. 214–215.
- 13 *Васильев М. А.* Степень достоверности известия «Повести Временных Лет» о процедуре ратификации русско-византийского договора 944 г. в Киеве // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. М., 2000. С. 65.
- 14 Там же. С. 71.
- 15 *Горский А. А.* К вопросу о русско-византийском договоре 907 г. // Восточная Европа в древности и средневековье. Международная договорная практика Древней Руси. IX чтения памяти В. Т. Пашуто. М., 1997. С. 7.
- 16 Повесть Временных Лет. СПб., 1996. С. 17.
- 17 Там же. С. 18.
- 18 Там же. С. 24.
- 19 Там же. С. 26.
- 20 Там же. С. 26.
- 21 Там же. С. 34–35.
- 22 *Снорри Стурлуссон.* Круг Земной. М., 1995. С. 40.
- 23 Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. Библиотека всемирной литературы. М., 1975. Т. 9. С. 215.
- 24 Исландские Саги: В 2 т. СПб., 1999. Т. 1. С. 174.
- 25 Там же. Т. 2. С. 57.
- 26 Там же. С. 58.
- 27 *Глазырина Г. В.* Исландские викингские саги о Северной Руси. М., 1996. С. 81.
- 28 *Снорри Стурлуссон.* Круг Земной. С. 120.
- 29 Там же. С. 124.
- 30 Исландские Саги. Т. 1. С. 751–753.
- 31 Там же. Т. 1. С. 758.
- 32 Нарты. Осетинский героический эпос. Т. 2. М., 1989. Т. 2. С. 285.
- 33 Исландские Саги. Т. 1. С. 751.
- 34 Нарты. Осетинский героический эпос. Т. 2. С. 285.
- 35 Чечено-ингушский фольклор. М., 1940. С. 250.
- 36 *Дахкильчов И. А.* Предания чеченцев и ингушей о кровной мести // Фольклор и этнография. Л., 1977. С. 182.
- 37 Беовульф... С. 187.
- 38 *Златарски В. Н.* Избрани призведения. София, 1972. Т. 1. С. 181.
- 39 Там же.
- 40 Там же.
- 41 Там же.
- 42 Там же. С. 182–186.