

В. В. Мещеряков

ОСОБЕННОСТИ ТРАНСФОРМАЦИИ ДРЕВНЕРУССКОГО ДРУЖИННОГО КУЛЬТА ОРУЖИЯ В ПРОЦЕССЕ ХРИСТИАНИЗАЦИИ

В данной статье раскрываются изменения, происходившие с ценностной системой древнерусской дружины в связи с ее христианизацией. Основное внимание уделяется культу оружия в контексте языческих и христианских представлений. Делается вывод о том, что вряд ли можно говорить о замещении одной системы ценностей на другую, либо о принципиальном различии социокультурных архетипов язычества и христианства.

Ключевые слова: социокультурные феномены, культ оружия, древнерусская дружина, процесс христианизации.

Не вызывает сомнения тот факт, что христианизация варваров оказала ощутимое влияние на ценностную систему дружинной организации. Ввиду ограниченного объема статьи, хотелось бы выделить один из основных феноменов, способных наиболее ярко проиллюстрировать особенности процесса христианизации в указанной сфере. Представляется логичным заострить внимание на метаморфозах, происходивших с традиционным для дружинников культом оружия. «Исследование этого процесса представляется нам перспективным, поскольку культурные ценности более рельефно проявляются в ходе непосредственного соприкосновения различных культур. Момент контакта “героической религии” и христианства тем более важен, что исследователями они рассматриваются в качестве “теоретических противоположностей” и “взаимоисключающих философий”»¹.

Следует отметить также, что «процесс христианизации древнерусского населения был очень сложным и длительным. Сложность проявилась в том, что не только христианство воздействовало на культуру язычников, разрушая ее, но и древнее мировоззрение активно притягивало к себе христианские формы, поначалу само не изменяясь и сохраняя целостность»². Специфика обозначенных процессов представляется нам особенно актуальной по причине кажущегося на первый взгляд резкого контраста между христианскими нормами и варварскими дружинными ценностями. Как отмечает в своих исследованиях Ф. Кардини, «раннесредневековая церковь, оказавшись лицом к лицу с народами, которые сделали войну стержнем всей своей общественной и религиозной жизни, отыскала не просто оправдание компромисса, но его

самую настоящую “теоретическую” основу, хотя и выраженную посредством известной символики, но органично вытекавшую из сущности христианского учения. На этой основе сформировалась позитивная концепция войны и воина, сражающегося с оружием в руках. Главная задача христианской концепции войны состояла в том, чтобы доказать, будто человек, взявшийся за оружие, освященное церковью, становится борцом против зла или того, что в его мнении или мнении коллектива, частью которого он являлся, представлялось как зло. Таким образом, война интерпретировалась как средство борьбы против зла вообще в земной юдоли»³. Любопытно также то обстоятельство, что помимо уже упомянутого выше контраста идеологий, имело место и непонимание между христианами и варварами ввиду того, что «в процессе передачи вероучения миссионер по определению не мог говорить с обращаемыми на языке внутрицерковного общения – его проповедь была обречена на профанацию <...> Отчасти виной тому “несоответствие” двух языков и стоящих за ними картин мира, явственно обозначившееся в процессе перевода священных текстов»⁴. При этом, хотелось бы отметить то обстоятельство, что сам текст Библии наполнен «военно окрашенным мистицизмом <...> где бог и его народ изображаются в состоянии перманентной войны с язычниками и их идолами. Такой войне неведомы ни правила, ни передышки. В “Числах” говорится о “книге браней господних”, древнем собрании “национальных” и религиозных гимнов. Второзаконие советует истреблять все народы и не щадить их. Книга Судей с радостным чувством повествует о военных победах»⁵. В целом, «христианское понимание мира пред-

полагает борьбу с неверными: “не мир пришел я принести, но меч” (Мат., 10, 34). Осевая линия, на которой держится концепция мира в Новом завете, так же как и в Ветхом завете, — это система отношений между богом и верующим. Мир с богом, согласно сказанному евангелистом Лукой, иной, отличается от мира мирского, человеческого, он и вовсе может обернуться его противоположностью. Драма верующего в Иисуса христианина заключается в необходимости выбора того или иного способа поиска мира»⁶. «Воин-христианин должен стремиться к подлинному миру, бороться за него с оружием в руках, так как главное его предназначение — восстановление попорченной справедливости. Может быть, в этом и содержится концептуальное ядро всей рыцарской эпохи»⁷.

Что касается процессов проникновения христианской идеологии в древнерусскую дружину, то, безусловно, они имели свою специфику. Между тем, как уже отмечалось выше, сходство основных социокультурных норм большинства европейских дружинных организаций раннего средневековья позволяет рассматривать их трансформации и динамику развития в едином культурном поле. «Славяне и балты, германцы и кельты, несмотря на все отличия, относятся в широком смысле к одному культурному кругу, в пределах которого традиционные общества были организованы на близких принципах»⁸. Следует отметить также, что «процесс христианизации древнерусского населения был очень сложным и длительным. Сложность проявилась в том, что не только христианство воздействовало на культуру язычников, разрушая ее, но и древнее мировоззрение активно притягивало к себе христианские формы, поначалу само не изменяясь и сохраняя целостность»⁹.

Такой подход к изучению проблематики древнерусской дружины позволяет привлечь ряд дополнительных источников, редко используемых в отечественной исторической науке, что, безусловно, расширяет возможности историка. Также хотелось бы сказать о методике исследований, так как именно при рассмотрении темы христианизации очень полезным может оказаться семиотический анализ знаковых систем христианских ценностей и варварской дружинной культуры.

Одним из наиболее ярких примеров взаимодействия указанных социокультурных феноменов может быть культ оружия, характер-

ный для древнерусской дружинной организации. Не вызывает сомнений то, что в языческую эпоху оружие занимало в жизни воинов особое место и обладало, помимо всего прочего, комплексом сакральных функций. Культ оружия находился в центре дружинного этоса и выполнял множество различных функций. Для воина-язычника оружие представляло не только конкретный предмет, средство ведения войны, но и важнейший сакральный символ, инструмент для взаимодействия с высшими силами. «Мир человека Древней Руси был наполнен “волшебными” предметами разного назначения и разной “мощности”. Эти вещи служили своего рода аккумуляторами магической силы. Очевидно, что представление о магических орудиях было продолжением представлений об орудиях и оружии обыкновенном. Разница была лишь в том, что “обыкновенные” орудия давали дополнительные средства для достижения целей в мире профанном, а “волшебные” — в тех сверхъестественных сферах, которые, пронизывая жизненное пространство, незримо влияют на жизнь человека. Часто “волшебная” составляющая дополняла прагматическую. Таковым, например, было “волшебное” оружие. Магия в древности, в том числе и у славян, была орудием ведения боевых действий ничуть не менее важным, чем “настоящее” оружие»¹⁰.

Указанная проблематика привлекает внимание ученых, и нам представляется полезным привести несколько наиболее показательных концепций, раскрывающих особенности данного процесса. Во-первых, следует затронуть весьма любопытное наблюдение, которое может служить ярким примером «непонимания» между культурами и смещения смыслов и акцентов, содержащихся в христианской терминологии. «К числу таковых относятся образы “Спасителя” и “Господа”, создающие остов мировосприятия верующего человека. Их анализ свидетельствует о наличии агрессивного вторжения дружинной иерархии и связанных с нею элементов язычества в ткань христианских представлений, о вытеснении или неадекватной интерпретации образа Спасителя, о наделении образа Господа чертами, присущими военному вождю»¹¹. Не менее интересно то, что «в одном из заклятий, преследующих терапевтическую цель и обладающих апотропеическим характером, врачующий, прикрываясь щитом, заговаривает боль, изображенную в виде женского духа.

Заговор построен в жанре поединка врачующего с персонифицированными силами зла. Предполагалось, что физический недуг был вызван колдовскими силами. В этом имеющем магический характер ритуале фигурирует щит, служащий защитой врачевателю. В англосаксонской поэме *Cristo* (“Христос”) бог назван “щитом воинов”. **Перед нами, следовательно, гораздо более глубокое явление, характеризующее верования англосаксов, нежели простое повторение пройденного.** В другом англосаксонском заговоре, на этот раз, по крайней мере, внешне повторяющем христианскую молитву, после открывающего его обращения к Троице, патриархам, Марии и святым апостолам и следующего за ним обращения к святым, ангелам и евангелистам символическая тема оружия звучала с предельной ясностью: “...и все святые пусть будут оплотом, и ангелы-победители и святые угодники, и с чистым сердцем прошу Матфея быть мне шлемом, Марка – кольчугой, Луку – острым блестящим клинком, Иоанна – чудесным щитом”¹². В данном отрывке мы видим, что христианские святые выступают синонимами оружия, его персонификацией и это можно рассматривать как синтез и взаимопроникновение двух культурных систем. Между тем, некоторые исследователи, в частности, А. Е. Мусин, очень критически подходят к данному вопросу, и, по сути, формулируют невозможность подобного синтеза. Здесь уместно привести следующую цитату: «Происходит ли изменение функции оружия и способов его индивидуализации в рамках христианской культуры, пришедшей на смену культуре языческой Руси? Очевидно, да. Его миссия начинает ограничиваться выполнением воли носителя оружия. Мы увидим, что даже священное оружие, являющееся носителем традиции, остается бездейственным до тех пор, пока оно не будет вложено в руку христианского воина. По нашему мнению, не представляется возможным говорить о прямом и непосредственном переносе архаичных представлений о сакральности оружия в контекст христианской культуры»¹³. Очень интересной концепцией, и, как нам представляется, весьма перспективной, является исследование И. Н. Данилевского, посвященное проблеме так называемой «хазарской дани» («По прошествии времени, после смерти братьев этих (Кия, Щека и Хорива), стали притеснять полян древляне и иные окрест-

ные люди. И нашли их хазары сидящими на горах этих в лесах и сказали: “Платите нам дань”. Поляне, посоветовавшись, дали от дыма по мечу, и отнесли их хазары к своему князю и к старейшинам, и сказали им: “Вот, новую дань нашли мы”. Те же спросили у них: “Откуда?” Они же ответили: “В лесу на горах над рекою Днепром”. Опять спросили те: “А что дали?” Они же показали меч. И сказали старцы хазарские: “Не добрая дань эта, княже: мы добыли ее оружием, острым только с одной стороны, – саблями, а у этих оружие обоюдоострое – мечи. Им суждено собирать дань и с нас и с иных земель”. И сбылось все это, ибо не по своей воле говорили они, но по Божьему повелению. Так было и при фараоне, царе египетском, когда привели к нему Моисея и сказали старейшины фараона: “Этому суждено унижить землю Египетскую”. Так и случилось: погибли египтяне от Моисея, а сперва работали на них евреи. Также и эти: сперва властвовали, а после над ними самими властвуют; так и есть: владеют русские князья хазарами и по нынешний день»¹⁴).

Этот вопрос непосредственно примыкает к проблеме культа оружия, и имеет смысл остановиться на нем более подробно. В вопросе о хазарской дани А. Е. Мусин отмечает схожесть сюжета с легендой об отправленных скифами царю Дарию стрелах с предостерегающим смыслом¹⁵ и выделяет два возможных истолкования данного феномена. Он отмечает, что «меч является военным и общественно-семейным символом полян – будущей Руси, он потенциально противостоит оружию степняков – сабле, и побеждает, еще не вступив в бой. Меч в этой истории становится орудием Божьего Промысла, помогающим прозревать будущее <...> своеобразный посредник между Богом и людьми, вынуждающий человека стать устами Бога, возвещающими волю Божию в истории»¹⁶. В такой интерпретации функция оружия в рамках христианского мировоззрения мало чем отличается от его функций в языческом понимании. Как нами уже отмечалось, одна из важнейших функций оружия в языческой идеологии – это установление связи с высшими силами, претворение в жизнь воли богов и судьбы. Любопытна и вторая трактовка данного эпизода, предложенная А. Е. Мусиным, где автор пишет, что «мудрость полян и прозорливость хазар, приписанная этим народам древнерусским летописцем, может иметь весьма прозаиче-

ское происхождение. <...> С точки зрения средневекового сознания символом подчинения победителю служили не ключи от города, а меч воина: обезоруженный человек признавал себя побежденным. Именно это и продемонстрировали поляне, признавая свою зависимость от степняков. Действительно ли те сделали при виде меча далеко идущие исторические выводы, или такой способностью наделил их славянский фольклор и древнерусский летописец, остается загадкой¹⁷. В целом, на первый взгляд, такое объяснение представляется весьма разумным и обоснованным. Примеров сдачи оружия как символа покорности можно привести множество, пожалуй, наиболее близким будет сообщение в «Славянской хронике» Гельмольда о сдаче Вартислава на милость победителя. Обращает на себя характерное поведение свиты вождя: «сопровождаемые светлейшим графом, вышли из крепости Вартислав и все благородные мужи славянские и пали к ногам герцога, держа каждый меч свой на голове своей. И принял их герцог и заключил в темницу»¹⁸. Тем не менее, при такой интерпретации сюжета о «хазарской дани», остается непонятной способность хазар видеть в переданных им мечах символ их будущего краха. Исходя из этого, представляется логичным выделить в легенде о хазарской дани два смысловых уровня. Первый – реалистичный, исходя из которого можно предположить, что поляне просто выразили таким образом покорность хазарам, второй – сакральный, объяснить который гораздо сложнее, но имеющий более важное значение, так как он непосредственно затрагивает символику меча в христианском сознании.

Представляет интерес трактовка И. Н. Данилевским вопроса о т. н. «хазарской дани». Автор вполне справедливо отвергает «наивно-историческую»¹⁹ трактовку широко известного сюжета, изложенного в ПВЛ, и предлагает проанализировать христианскую символику меча в различном контексте²⁰. Он пишет, что: «ни одно из приведенных [историками. – М. В.] объяснений не дает, однако, ответа на вопрос: какой все-таки смысл вкладывал летописец в образы меча и сабли, противопоставляемые в легенде о хазарской дани? Видимо, автора летописи в данном случае интересовали не буквальное противопоставление конкретных видов холодного оружия, не символическая декларация по-

лянами собственной независимости, подкрепленная «превосходством» вооружения, и не политическое противопоставление полян Хазарскому каганату, получающие аллегорическое воплощение в оппозиции “меч – сабля”. Возможно, в данном случае имеется в виду оружие как святыня. Известно, что мечи на Руси выполняли, помимо основной, определенные сакральные функции. Вспомним, что в договорах с греками 6415, 6420 и 6453 гг. нехристианская Русь подтверждала выполнение достигнутых соглашений клятвой на мечах и другом оружии. Самое, пожалуй, любопытное, что греков-христиан такая клятва вполне удовлетворяла!»²¹. Что касается восприятия греками-христианами клятвы русов на оружии, то здесь необходимо отметить, что важнейшей частью языческой клятвы была угроза гибели от своего оружия, что можно рассматривать как вмешательство высших сил. «Языческая “Русь” использовала оружие и доспехи, и её клятва носила ярко выраженный военный характер. Вне всякого сомнения, упомянутые в договоре предметы – щит, меч и “обручи” – имели символическое и магическое значение. Учёные давно уже занялись поиском параллелей к древнерусской клятве оружием. Поскольку особенно известна присяга с помощью оружия у германцев, то сначала преобладающим было мнение о скандинавских корнях заклания представителей Руси. Позднее, однако, были указаны и другие аналогии – у сибирских остяков, авар, древних болгар и чехов. Автор новейшей работы, обнаруживая аналогии как самой клятве оружием, так и идее гибели от собственного оружия как воздаяния за некие проступки, в скандинавских сагах, а также нартско-осетинском и чечено-ингушском эпосах, приходит к выводу о “единообразии мифологических и этнокультурных форм, на основе которых складывается раннегосударственная (потестарная) культура”»²².

Если же мы обратимся к древнерусским апокрифическим сказаниям, то сможем обнаружить там весьма интересные параллели данному феномену. Так, в «Сказании о царе Давиде» мы находим следующее: «Наутрѣ прииде Голиафъ прѣд Иерусалимъ. Давидъ обльче трое оружие на себе и подпрѣся двѣма копиама, и скочи 30 лакти. И видѣвше людие дивишася. И изыде же на Голиафова. Саулови же не любѣщу Голиафа и повѣдаша ему Давида, яко да погубит его. Егда видѣ Давида

Голиафъ, напусти конь свой сверъпо. Давидъ же молитву творъше сице: “Боже праведный, и свѣтлый, и хвалный”. Голиафу конь прѣврѣжеса и оружие его вниде въ сердце его. Давидъ же извлече мечь его и отсѣче ему главу. И възвратися к Саулу царю»²³. Как мы видим, вполне очевидно вмешательство божественных сил и наказание мятежника Голиафа своим собственным оружием. Отсюда мы можем сделать вывод, что подобного рода социокультурные архетипы были не чужды христианам, что вполне объясняет взаимопонимание между участниками договоров Руси с греками.

Возвращаясь к вопросу исследования «хазарской дани», следует сказать, что И. Н. Данилевский вполне убедительно доказывает, что противопоставление обоюдоострого меча сабле символизировало «превосходство христианства над иудаизмом, “двух лезвий” нового меча духовного (“Ветхий” и “Новый заветы”) над “одним лезвием” “Ветхого завета” <...> Таким образом, противопоставление меча и сабли в легенде о хазарской дани скорее всего рассматривалось авторами “Начального свода” и “Повести временных лет” как символическое доказательство преимущества христианства над иудаизмом. Этот сюжет нам еще пригодится в дальнейшем, однако пока приходится констатировать, что к вопросу о том, чем и как взимали дань, он, видимо, непосредственного отношения не имеет. Главное – проведенный анализ показывает: к летописным сообщениям очень опасно относиться “наивно-исторически”, полагая, будто летописца волновали те же вопросы, что и современного историка. Буквальное понимание подобных известий может завести в тупик»²⁴.

Вообще, о параллелях и соотношении между оружием как сакральным предметом и Евангелием говорит и Ф. Кардини. Он отмечает, что «оружие, применявшееся и при произнесении присяги язычниками, наряду с Евангелием, становилось теперь полноправным участником христианского обряда. Данное нововведение трудно переоценить. Равнозначность оружия и Евангелия, на наш взгляд, центральный вопрос всей римско-христианской “методологии” приручения и подчинения христианству германского язычества. Воин с оружием в руках чувствовал себя намного увереннее. Он знал, что христианство стремилось усовершенствовать древние законы. Даже призывая сложить оружие, христианство тем не менее не считало

его чем-то недостойным христианина. Христианином, следовательно, можно было стать, отнюдь не отказываясь от заветов предков. Язычество получило дополнительное обоснование именно благодаря Ветхому завету. Сам Павел, говоривший о “духовном мече”, и Апокалипсис, совместивший символику книги и меча, служили на уровне символического языка оправданием клятвы, произносимой “или на Евангелии, или на оружии”. Между идеей, что Евангелие является оружием и что священное оружие равнозначно Евангелию, концептуально огромная дистанция. На символическом же уровне их разделяет один шаг»²⁵. Таким образом, «взаимопритяжение этих двух изначально столь далеко отстоящих друг от друга сфер, с одной стороны, евангельских ценностей и, с другой – воинских доблестей, является, быть может, центральным моментом в процессе перехода военной элиты к христианству и выработки рыцарского идеала»²⁶.

Интересным дополнением к исследованиям И. Н. Данилевского, а также доказательством его правоты, может служить цитата Петра из Дусбурга, дающего характеристику различным видам оружия в контексте христианского мировоззрения. Он пишет: «говорится о мече, что Иеремия простер десницу и дал Иуде меч, говоря: “Возьми этот святой меч, дар от Бога, которым ты сокрушишь врагов народа моего израильского”. Этот меч, о могучие рыцари Христовы, словно меч Саула, никогда не вернется даром, ибо наполнится врагами креста Христова: отвне будет губить их меч, в домах – ужас – и юношу, и девицу, и грудного младенца, и старца, чтобы когда бы ни встретился с ними кто-либо из врагов, они бы всегда сказали: “Это не иное что, как меч Гедеона”, т. е. рыцарства христианского. Под мечом разумей праведные дела, ибо вера без дел мертва. Если иное оружие защищает тело от вражеского удара, то меч направлен на дело, коим повергается противник, и так как он обоюдоострый, то и праведные дела, с одной стороны, защищают совершающего их от смертного греха, с другой – ведут к вечной радости»²⁷. Здесь особого внимания заслуживают последние строки, раскрывающие символику обоюдоострого меча и дополняющие концепцию И. Н. Данилевского, доказывая правомерность рассмотрения меча не только как предмета вооружения, но и как важный символ, имеющий ряд значений.

Огромный интерес в рамках исследования

трансформации культа оружия под влиянием христианства может служить сюжет, связанный с мечом князя Андрея Боголюбского, который считался мечом св. Бориса. Как отмечает В. В. Долгов, «в летописи под 1149 г. содержится рассказ, о том, как тот же Андрей в ходе сражения под Лучском оказался “обиступлен” врагами и вынужден был уходить от погони на раненом коне. Когда казалось, что гибель неминуема, князь Андрей производит следующие действия: он “помолился к Богу и, выня меч свои, призва на помощь себе святаго мученика Феодора”. В результате все закончилось благополучно. Обращение к Богу за защитой в описанной ситуации понятно. Призвание св. Феодора далее объяснено летописцем: “бысь бо и память святаго мученика Феодора во ть день”. Но зачем князь вынул меч? Из текста следует, что возможности фехтовать в описываемый момент Андрей был лишен – речь шла о том, чтобы как можно быстрее достичь “своих”. Конструкция фразы наталкивает на мысль, что обнажение меча было не только жестом устрашения и демонстрации боевого духа, но и магическим актом, поскольку оно было поставлено летописцем между обращением к Богу и к св. Феодору»²⁸. На наш взгляд, автор совершенно справедливо расценивает описанный в летописи сюжет как пример ритуального, магического действия, в котором меч играет роль проводника высших сил. В. В. Долгов также проводит прямую параллель между сакральной функцией оружия в языческую эпоху и в христианскую. «Понятно, что оружие православного святого сменило в качестве “магического” меча древних языческих вождей, почитание которых не могло сохраниться в христианскую эпоху. Да и в христианской оболочке идея “волшебного” оружия не могла не казаться несколько подозрительной православному монаху-летописцу. Меч как образ и христианский символ используется летописцем довольно часто»²⁸.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что «христианство оказало влияние на ментальность рыцарского сообщества, которая генетически связана с ментальностью дружины варварского общества, но под воздействием вызванного христианством смягчения нравов претерпела существенные изменения по сравнению с дружиной древних германцев. Дружинная система ценностей и определяемая ею ментальность в рыцарстве

не исчезла, но сохранилась в своих основах и получила новые импульсы к существованию и к преобразованию в новой культурно-исторической ситуации»²⁹. В данной ситуации вряд ли можно говорить о замещении одной системы ценностей на другую, либо о принципиальном различии социокультурных архетипов язычества и христианства. Нам представляется справедливым суждение Ж. Флори о том, что «язычество вовсе не исчезло, давая место новой религии; оно с нею смешалось, сплывилось. <...> Произошло взаимопроникновение двух религий без их взаимоуничтожения. Варвары, принявшие христианство, так и остались варварами, то есть воителями как в душе, так и в своих деяниях. И культура их осталась варварской, и их социальная структура – тоже»³⁰. Как показывают примеры изучения исторических источников с применением новых методик, выясняется, что у вышеупомянутых культур есть огромное количество точек соприкосновения, которые делали их взаимодействие вполне естественным. И отсюда мы делаем вывод, что дальнейшее изучение процессов проникновения христианских ценностей в социокультурное поле древнерусской дружины представляется крайне перспективным.

Примечания

- ¹ Домский, М. В. Германское «героическое общество» в эпических памятниках эпохи раннего средневековья : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Пермь, 2006. С. 14.
- ² Фролов, А. А. Пережитки язычества в древнерусской погребальной обрядности // Древняя Русь : пересечение традиций. М. : Науч.-издат. центр «Скрипторий», 1997. С. 305.
- ³ Кардини, Ф. Истоки средневекового рыцарства : пер. с ит. / вступ. ст. В. И. Уколовой ; общ. ред. В. И. Уколовой и Л. А. Котельниковой. М. : Прогресс, 1987. С. 224.
- ⁴ Домский, М. В. Указ. соч. С. 15.
- ⁵ Кардини, Ф. Указ. соч. С. 227.
- ⁶ Там же. С. 228.
- ⁷ Там же. С. 247.
- ⁸ Лукин, П. В. Праздник, пир и вече : к вопросу об архаических чертах общественного строя восточных и западных славян // Одиссей. Человек в истории. Феодализм перед судом историков / [гл. ред. Гуревич А.Я.]. М. : Ин-т всеобщ. истории, 2006. С. 145.

- ⁹ Фролов, А. А. Указ. соч. С. 305.
- ¹⁰ Долгов, В. В. «Волшебные мечи» в контексте религиозных воззрений человека Древней Руси. URL : http://medievalrus.narod.ru/dolgov_2.htm.
- ¹¹ Домский, М. В. Указ. соч. С. 17.
- ¹² Кардини, Ф. Указ. соч. С. 213–214.
- ¹³ Мусин, А. Е. *Milites Christi* Древней Руси. Воинская культура русского Средневековья в контексте религиозного менталитета. СПб. : Петерб. востоковедение, 2005. С. 127.
- ¹⁴ Повесть временных лет / подгот. текста, пер. и коммент. О. В. Творогова // Библиотека литературы древней Руси. Т. 1. СПб. : Наука, 2004. С. 73.
- ¹⁵ Мусин, А. Е. Указ. соч. С. 113.
- ¹⁶ Там же. С. 112.
- ¹⁷ Там же. С. 112–114.
- ¹⁸ Гельмольд. Славянская хроника / пер. Л. В. Разумовской. М., 1963. С. 210.
- ¹⁹ Данилевский, И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М. : Аспект Пресс, 1998. С. 335.
- ²⁰ Там же. С. 334.
- ²¹ Там же. С. 329–330.
- ²² Стефанович, П. С. Давали ли служилые люди клятву верности князю в средневековой Руси? // Мир истории : электрон. журн. 2006. № 1. URL : <http://www.historia.ru/2006/01/klyatva.htm>.
- ²³ Сказание о царе Давиде / подгот. текста, пер. и коммент. М. Д. Каган-Тарковской и Р. Б. Тарковского // Библиотека литературы древней Руси. Т. 3. СПб. : Наука, 2004. С. 162.
- ²⁴ Данилевский, И. Н. Указ. соч. С. 334–335.
- ²⁵ Кардини, Ф. Указ. соч. С. 191–192.
- ²⁶ Там же. С. 220.
- ²⁷ Петр из Дусбурга. Хроника земли Прусской / пер. В. И. Матузовой. М. : Ладомир, 1997. С. 24.
- ²⁸ Долгов, В. В. Указ. соч. URL : http://medievalrus.narod.ru/dolgov_2.htm.
- ²⁹ Мининкова, Л. В. Сюзеренитет – вассалитет в домонгольской Руси : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Ростов н/Д., 2005. С. 32.
- ³⁰ Флори, Ж. Повседневная жизнь рыцарей в средние века / пер. с фр. Ф. Ф. Нестерова. М. : Молодая гвардия, 2006. С. 29.